

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DOMÉSTICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CONSUMO, COTIDIANO E
DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Isaac Matheus Santos Batista

O NEGRO HERÓI E SEU TRAJE

Sentidos do consumo de vestuário pelo movimento da negritude na
contemporaneidade

RECIFE, 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DOMÉSTICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CONSUMO, COTIDIANO E
DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Isaac Matheus Santos Batista

O NEGRO HERÓI E SEU TRAJE

Sentidos do consumo de vestuário pelo movimento da negritude na
contemporaneidade

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Marcelo Machado Martins

Coorientadora: Laura Susana Duque Arrazola

RECIFE, 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

B333n Batista, Isaac Matheus Santos
O negro herói e seu traje: sentidos do consumo de vestuário pelo movimento da
negritude na contemporaneidade / Isaac Matheus Santos Batista. – 2019.
589 f. : il.

Orientador: Marcelo Machado Martins.
Coorientadora: Laura Susana Duque Arrazola.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de Pernambuco,
Programa de Pós-Graduação em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social,
Recife, BR-PE, 2019.

Inclui referências e apêndice(s).

1. Consumo (Economia) 2. Vestuário - Aspectos simbólicos 3. Negros -
Identidade racial 4. Negros – Vestuário I. Martins, Marcelo Machado, orient.
II. Arrazola, Laura Susana Duque, coorient. III. Título

CDD 640

Isaac Matheus Santos Batista

O NEGRO HERÓI E SEU TRAJE

Sentidos do consumo de vestuário pelo movimento da negritude na contemporaneidade

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Marcelo Machado Martins

Coorientadora: Laura Susana Duque Arrazola

Aprovado em: ___/___/___

Banca examinadora:

Dr. Marcelo Machado Martins

Presidente da Banca - Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dra. Flávia Zimmerle da Nóbrega Costa
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dr. Amilcar Almeida Bezerra
Universidade Federal de Pernambuco

Dra. Maria Teresa Lopes
Universidade Federal de Pernambuco

Aos curiosos e aos apaixonados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Sia, cujas músicas me deram forças quando eu queria desistir.

Agradeço imensamente ao professor Marcelo, que foi um orientador maravilhoso, sempre gentil, esforçado, preocupado, atencioso, didático, e que fez mais do que deveria para poder me ajudar e me incentivar. O senhor é uma pessoa incrível! Se soubesse com falam bem do senhor na sua ausência 😊! Obrigado por acreditar em mim, mesmo ao eu estragar as coisas, isso tem sido muito importante.

Agradeço à minha mãe, Edna, que cooperou conforme podia quando eu estava morando só em Recife e que deixou o fardo do meu dia-a-dia um pouco mais leve.

Obrigado à Valzita, que me tirou de casa quando eu estava isolado, me apresentou Recife e sua família, e ajudou em algumas de minhas necessidades.

Obrigado à Dâmares por sempre me escutar e não julgar.

Agradeço também à professora Maria Thereza Costa Coelho de Souza que me presenteou com o livro *Sentidos de construção: o si mesmo e o outro*, o qual me ajudou na feitura deste trabalho.

Agradeço ao CNPq pela bolsa concedida para que eu pudesse continuar no mestrado.

Regressão

*Esteira sôbre as águas. Mar. Navio
Meus olhos carregados para leste
sentido leste de meu banzo.*

*Devia ser tão bom quando eu estava!
Meus pés na imensidão de tuas savanas
meu corpo refugiado do teu sol
na imensidão de tuas selvas
meu coração e minha liberdade
na imensidão de ti, minháfrika.*

*Mas quando eu vim devia ser tão duro!
Duro o porão, doído o azourraque
e tão duro o trabalho de pedra
com que me dobraram de dor.*

*(Parti porque me pariste
num parto forçado, saqueado,
em que me arrancaram de ti.)*

*Devia ser tão bom quando eu estava!
Meus olhos carregados vão e vão
sentido leste de meu banzo ...*

*Navio. Esteira sobre as águas. Mar.
Por essa estrada vaginal, minháfrika,
quero voltar ao teu útero, mãe.*

(SILVEIRA, Oliveira, 1970, p. 11)

RESUMO

Adornando o corpo de grande parte das pessoas do mundo, o vestuário é um dos elementos pelos quais construímos a representação do nosso Eu no cotidiano, fazendo com que os outros e nós mesmos percebamos em que categorias identitárias nos encaixamos mesmo que momentaneamente. Nesta dissertação, tivemos como objetivo geral compreender a participação do vestuário na construção do discurso de negritude do movimento da negritude na contemporaneidade. Para isso, fizemos uma pesquisa de base etnográfica/netnográfica junto ao perfil do Facebook de 64 pessoas negras antirracistas que lutam a favor da valorização do negro e de uma identidade negra/africana em comum. Ao observarmos e participarmos das interações surgidas nos conteúdos publicados por esses sujeitos, pudemos perceber que o consumo de vestuário como discurso de negritude e africanidade participa de uma narrativa que coloca o Negro como um Herói. Essa narrativa inicia num passado ideal africano, em que o negro era poderoso e livre, tendo autonomia inclusive para criar formas próprias de se vestir. Porém, essa liberdade é roubada pelo Homem Branco que traz os negros desde a África até ao Novo Mundo, os oprimindo através da desvalorização e “apagamento” de seus corpos negros, da cultura negra e das religiões afro-brasileiras; inclusive, os negros e negras vão se ver desestimulados ou impedidos de usar peças de roupas e acessórios que destacam a negritude de seus corpos, que remetam à cultura negra ou que mostrem que eles pertencem a religiões de matriz afro, pois o uso desse vestuário pode fazer com que eles sejam alvos de preconceito e discriminação. Entretanto, em resistência a essas formas de opressão perpetradas pela cultura racista e eurocêntrica, os negros e negras vão achar no consumo de vestuário com estética negra/africana uma forma de se empoderar, ao demonstrarem por meio de seu uso o orgulho e amor por serem negros e africanos/afro/afro-diaspóricos. Assim, o Negro Herói retorna simbolicamente à África através da utilização de roupas e acessórios que constroem a ideia de um corpo negro, de uma cultura negra e de uma religiosidade afro anterior às influências do racismo e eurocentrismo. Apesar disso, os negros e negras do estudo ainda apresentam uma identidade híbrida que mostra a liberdade que eles encontram, no final de tudo, de poder passear pelas referências estéticas que remontam à África romantizada ou ao Ocidente moderno.

Palavras-chave: Consumo. Vestuário. Movimento da Negritude. Negro Herói.

ABSTRACT

Embellishing the body of most people in the world, clothing is one of the elements by which we construct the representation of our Self in the everyday, making others and ourselves perceive in which identity categories we fit even if momentarily. In this dissertation, we had as general objective to understand the participation of clothing in the construction of the negritude discourse of the contemporary movement of negritude. To do this, we did an ethnographic/netnographic research based on the Facebook profile of 64 black anti-racist people who fight for the valorization of the black people and of a common black/African identity. By observing and participating in the interactions that arose in the contents published by these individuals, we could perceive that the consumption of clothing as a discourse of blackness and Africanness participates in a narrative that places the Negro as a Hero. This narrative begins in an ideal African past, in which the Negro was powerful and free, having autonomy even to create its own ways of dressing. However, this freedom is stolen by the White Man who brings black people from Africa to the New World, oppressing them by devaluing and "erasing" their black bodies, black culture and Afro-Brazilian religions; and black men and women will be discouraged or prevented from wearing pieces of clothing and accessories that highlight their bodies, refer to black culture or show that they belong to African-American religions, because wearing such clothing can turn them into targets for prejudice and discrimination. However, in resistance to these forms of oppression perpetrated by the racist and Eurocentric culture, black men and women will find in the consumption of black/African aesthetic apparel a way to empower themselves, by demonstrating through the use these clothes and accessories that they are proud to be and that they love to be black and african/afro/afro-diasporic. Thus, the Black Hero symbolically returns to Africa through the use of clothes and accessories that build the idea of a black body, a black culture and an African religiosity prior to the influences of racism and Eurocentrism. Despite this, the black men and women of the study still have a hybrid identity that shows the freedom they find, in the end, to be able to adopt the aesthetic references that go back to romanticized Africa or that demonstrates that they also belong to the modern West world.

Keywords: Consumption. Clothing. Blackness Movement. Black Hero.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Quadrado semiótico das modalidades veridictórias a partir dos contrários /ser/ e /parecer.....	83
Figura 2 - Exemplos de marcas de proprietários de escravos que eram feitas nos corpos dos africanos.....	101
Figura 3 - Anúncio relativo à fuga de escravo, em jornal brasileiro do século XIX.....	102
Figura 4 - Anúncio de venda de escravos, em jornal brasileiro do século XIX.....	103
Figura 5 - Anúncio de compra de escravos, em jornal brasileiro do século XIX.....	104
Figura 6 - <i>I, Too</i> , poema escrito por Langston Hughes em 1924.....	142
Figura 7 - Extrato do poema <i>Cahier d'un Retour au Pays Natal</i> , 1939.....	143
Figura 8 - Exemplos de vídeos no Youtube com cerca de 1 milhão de visualizações que tratam acerca da transição capilar.....	148
Figura 9 - Exemplos de grupos no Facebook que tratam sobre transição capilar.....	149
Figura 10 - Interesse pelo termo “transição capilar” no Google entre 01/01/2008 e 27/12/2018.....	149
Figura 11 - Post de transição capilar.....	150
Figura 12 - Annalise Keating (à direita, vestida de preto) e seus colaboradores.....	153
Figura 13 - Viola Davis segura a estatueta do Oscar na edição de 2017.....	153
Figura 14 - Cortejo em homenagem aos 31 anos do Afoxé Alafin Oyó, 2017.....	160
Figura 15 – Vitor reconhece um cotidiano do Negro na África antes de sua partida ao Brasil.....	171
Figura 16 – Post mostra que a escravidão interrompeu a história da África.....	171
Figura 17 – Halda Regina compartilha o vídeo sobre os negros do Egito.....	172
Figura 18 – Pollyana Almië compartilha o vídeo sobre os negros do Egito.....	173
Figura 19 – Frame do vídeo mostrando uma espécie de favela que resume o que o Ocidente conhece e transmite acerca da África.....	174
Figura 20 – Post afirmando que o racismo apagou da história dos negros que reinaram no Egito.....	175
Figura 21 – Post sobre o embranquecimento histórico do Egito Antigo.....	176
Figura 22 – Pollyana Almië relata que o apagamento da história de glória do negro facilita a opressão que ele sofre.....	177
Figura 23 – Rômulo Santos mostra o desejo de se associar ao passado africano antes da escravidão.....	178

Figura 24 – Soraya Oliveira compartilha um vídeo sobre os negros egípcios.....	180
Figura 25 - Cena de filme com atores brancos interpretando antigos egípcios.....	181
Figura 26 – Pinturas e esculturas que comprovam que os antigos egípcios eram negros.....	181
Figura 27 – O educador egípcio Mostafa Hefny confirma que o Antigo Egito era negro.....	182
Figura 28 – Frames do vídeo mostrando falas de pensadores gregos e romanos que confirmam que os antigos egípcios eram negros.....	183
Figura 29 – Frames do vídeo mostram citações de pensadores modernos que afirmam que os antigos egípcios eram negros.....	183
Figura 30 – Pollyana Almië afirma que o Egito é africano e negro.....	186
Figura 31 – Post de Pollyana Almië sobre “Wakanda e as verdadeiras civilizações africanas”.....	187
Figura 32 – Pollyana Almië e a necessidade de criação e disseminação de uma história monumental dos negros.....	193
Figura 33 – Tamires Alencar critica o passado de escravidão e apresenta uma outra origem dos negros.....	194
Figura 34 – Imagem mostra ancestrais negros repassando coroas aos seus descendentes.....	195
Figura 35 – Juliana Juh compara a saída dos negros africanos ao Brasil como um filho que é arrancado de uma mãe.....	197
Figura 36 – Pollyana usa colar com forma de África e se afirma filha desse continente.....	198
Figura 37 – O arauto da narrativa do Negro Herói é o branco europeu.....	198
Figura 38 – A caracterização da saída do povo negro como um sequestro indica que ele se recusou a deixar a África.....	199
Figura 39 – Lucimary Passos associa a falta de conhecimento de um povo sobre sua história com uma árvore sem raízes.....	204
Figura 40 – Fátima Barros fala sobre se autorreconhecer nos ancestrais negros.....	205
Figura 41 – Post mostra que a classificação racial liga o sujeito à herança cultural que lhe é apropriada.....	207
Figura 42 – Post de Jhef sobre a falta de conhecimento dos brancos acerca da estética afro/negra.....	209
Figura 43 – Post de Michele Roberta mostra que o negro consciente se assume.....	212

Figura 44 – A travessia pelo oceano Atlântico é o primeiro limiar cruzado pelo Negro Herói.....	215
Figura 45 – O aqui, o Brasil, é o lugar de destruição do negro, o ventre da baleia pelo qual o Negro Herói passa após deixar a Mãe África.....	218
Figura 46 – Post sobre os diversos elementos ligados à europeidade que fazem parte do cotidiano do negro.....	222
Figura 47 – Post de Vitor Lopes opõe o uso de vestuário negro/afro pela mulher negra e pela mulher branca.....	224
Figura 48 – Leandro Moreira com camisa de estampa africana e dreads.....	225
Figura 49 – Post de Lilian Rosana Moraes com turbante amarelo: “Eu Africanizo”....	226
Figura 50 – Post relacionando pele escura ao risco de morte e à suspeição policial.	231
Figura 51 – Rita Gomes: “A bala perdida da polícia militar só acha preto!”.....	232
Figura 52 – Post de Pollyana Almië sobre ninguém se comover com a morte de pessoas pretas.....	234
Figura 53 – Post sobre o racismo presente em uma publicidade da H&M.....	236
Figura 54 – Post de Claudia Vitalino sobre o racismo contra Titi.....	238
Figura 55 – Post sobre os comentários racistas contra a youtuber Ana Clara.....	240
Figura 56 – Post de Milla Martins relata sobre a baixa autoestima causada nas mulheres negras pelo racismo.....	244
Figura 57 – Post de Jamilly Miranda, que exige ser chamada de negra/preta ao invés de morena.....	245
Figura 58 – Jamilly usa batom vermelho para afrontar os que dizem que negros não devem usá-lo.....	248
Figura 59 – Post com uma das versões do meme da Viola Davis usando vários vestidos coloridos.....	249
Figura 60 – Outra versão do meme da Viola Davis usando roupas em tons fortes....	251
Figura 61 – Post de Claudia Vitalino sobre disforização da cultura negra.....	252
Figura 62 – Post sugerindo que o racismo e elitismo baseiam a visão negativa acerca de estilos musicais considerados “negros”.....	253
Figura 63 – Leandro Moreira relata a discriminação que sofreu ao sair vestido com uma bata com estampas africanas.....	255
Figura 64 – Print do vídeo publicado por Soninha Nascimento II, por meio do qual ela relata os olhares de reprovação de que foi alvo devido estar usando vestuário que remete à África.....	257

Figura 65 – Quadrado semiótico aplicado ao discurso baseado na apropriação cultural.....	264
Figura 66 – Post de Awo Ifágunmi Cesar sobre racismo religioso e autocrítica.....	270
Figura 67 – Imagem mostra como se deu o processo de embranquecimento da religiosidade dos negros.....	271
Figura 68 – Janaína Daiocá: “só cultura expulsa coisas ruins das pessoas”.....	272
Figura 69 – Post compara os praticantes de religiões afro-brasileiras a Jesus e pede tolerância religiosa.....	274
Figura 70 – Post apresenta um contraste entre poema sobre os sofrimentos que os praticantes de religiões afro-brasileiras vivenciam e uma imagem que mostra a alegria de ser dessas religiões.....	276
Figura 71 – Post de Juliana Ayomide que tenta desconstruir o preconceito em relação ao uso do turbante.....	278
Figura 72 – Post de Paullo Oliveira sobre a associação pejorativa do turbante com a macumba.....	279
Figura 73 – Wilma Sousa relata discriminação que sofreu ao usar turbante.....	282
Figura 74 – Post informa que o branco é o inimigo do negro.....	283
Figura 75 – Post de Tamires Alencar situa os brancos/branquitude como inimigos dos negros.....	285
Figura 76 – Post de Wanda Araújo coloca o racismo como a luta a ser vencida pelo negro.....	288
Figura 77 – Post de Milla Martins compara racismo a balas contra as mulheres negras, e estas a mantas Kevlar blindadas contra os ataques racistas.....	289
Figura 78 – Post apresenta a solução contra o racista como pelo uso do fogo.....	290
Figura 79 – Post de Rômulo Santos mostra um garoto negro esmurrando um branco nazista.....	291
Figura 80 – Post de Halda Regina que caracteriza a resistência antirracista como um caminho de lutas.....	294
Figura 81 – Pessoas reconhecem Soninha Nascimento II como uma guerreira.....	296
Figura 82 – Foto do ato em que Soninha Nascimento participou representando o UNEGRO.....	296
Figura 83 – Post de Lucia Vera Lima comunica que o turbante é símbolo da luta contra o racismo como um todo.....	297
Figura 84 – Claudia Vitalino e amigas feministas negras vistas como guerreiras.....	299

Figura 85 – Publicação em que Márcia Siqueira relata discriminação sofrida pelo uso do turbante na universidade em que estuda.....	302
Figura 86 – Pollyana Almiê usando roupas do candomblé durante um protesto contra o racismo religioso.....	304
Figura 87 – Junior Sousa usa roupas do candomblé e pede respeito pela sua religião.....	305
Figura 88 - <i>Festa Num Parque</i> , por Antoine Watteau, 1719.....	313
Figura 89 – Autora do post compara a África com uma mãe.....	315
Figura 90 – Post mostra que antes da colonização os negros se amavam e tinham poder para criar formas de manipular seus corpos independentemente do branco...	323
Figura 91 – Cleyton Mendes fala sobre o auto-ódio que o padrão de beleza branco causa nos negros.....	325
Figura 92 – Niz Souza descreve a Mãe África como tendo a cor negra.....	327
Figura 93 – Post de Marcelo Tomé sobre raízes africanas, tradição, cultura negra e uso do turbante.....	328
Figura 94 – Post de Niz Souza sobre o axé estar presente em todos os negros e negras.....	330
Figura 95 – Publicação de Soninha Nascimento II explica que usar o turbante é uma forma de trazer a África para dentro de si.....	332
Figura 96 – Joceline Gomes expõe uma saia e turbante comprados na Feira Preta..	334
Figura 97 – Wilma Souza com brinco escrito “Preta”.....	336
Figura 98 – Mechaely Jenyffer de João com brinco com a palavra “Preta”.....	337
Figura 99 – Deny Moura usando brinco com a palavra “Preta”.....	338
Figura 100 – Joceline Gomes usando brinco com a palavra “Crioula”.....	339
Figura 101 – Jamilly das Graças Miranda usa um brinco parecido com uma mulher negra de black power e fala que está satisfeita com seu cabelo crespo.....	343
Figura 102 – Brincos de Stefane Raiane em forma de um rosto de mulher negra com black power.....	346
Figura 103 – Tamires Alencar usando brinco que imita o rosto e cabelo de uma mulher negra.....	347
Figura 104 – Gabriel Gregório em uma foto usando flores azuis ao redor do black power.....	349
Figura 105 – Wesley Bronx usa tiara com flores amarelas no seu cabelo crespo.....	351
Figura 106 – Jamile Rodrigues com girassóis naturais sobre o black power crespo..	355

Figura 107 – Jamilly das Graças Miranda com flores amarelas no black power.....	356
Figura 108 – Wilma Souza usa um vestido com estampa de um rosto de uma negra com black power.....	357
Figura 109 – Halda Regina usando uma camisa com uma estampa de mulher negra, no Dia das Mulheres.....	358
Figura 110 – Soninha Nascimento II portando um vestido com estampa de uma mulher negra com cabelo em forma de flores.....	359
Figura 111 – Post de Eder Sotto relaciona uso do turbante à negritude.....	361
Figura 112 – Post de Eder Sotto liga o uso do turbante à África.....	362
Figura 113 – Mechaely Jenyffer de João: “Segue PRETA, segue empoderada, linda e coroada”.....	363
Figura 114 – Michel Veríssimo posta foto de turbante e fala sobre conhecer as origens desse acessório e resistir contra a apropriação cultural.....	364
Figura 115 – Niz Souza diz que africaniza ao usar turbante e camisa com estampa africana.....	366
Figura 116 – Juliana Ayomide em foto preta e branca com apenas o turbante e o brinco coloridos para chamar a atenção e “dar close”.....	367
Figura 117 – Madu Costa com turbante dourado brilhando sob o sol.....	368
Figura 118 – Post de Manuela Cristina usando turbante, com 458 reações positivas, 48 comentários e 3 compartilhamentos.....	369
Figura 119 – Post com Negon Davidson usando um turbante recebeu 481 reações positivas, 35 comentários e 4 compartilhamentos.....	372
Figura 120 – Post de Renata Araújo com turbante receber 637 reações positivas e vários comentários com elogios a ela e ao seu turbante.....	375
Figura 121 – Publicação de Wellington Santana com turbante marrom recebe 202 reações positivas e vários comentários agradáveis.....	377
Figura 122 – Post no Instagram de Milla Martins usando turbante no Natal recebeu 183 curtidas.....	379
Figura 123 – Soninha Nascimento II com turbante vermelho e pintura facial.....	380
Figura 124 – Cledson Santos com turbante laranja.....	380
Figura 125 – Gislene Nascimento com turbante rosa e azul.....	381
Figura 126 – Jamile Rodrigues usando um turbante colorido e pintura facial.....	382
Figura 127 – Wilma Silva com turbante na cor roxo amarronzado.....	382
Figura 128 – Halda Regina mostra vestido com estampa étnica que comprou.....	383

Figura 129 – Madu Costa corta seu rosto da foto para dar foco ao seu vestido com estampas étnicas.....	384
Figura 130 – Niz Souza posta selfie em frente ao espelho com vestido longo com estampa étnica.....	385
Figura 131 – Wilma Souza e amiga usam vestidos com a estampa Angelina Print....	386
Figura 132 – Leandro Moreira usando dashiki com a estampa Angelina Print.....	387
Figura 133 – Alexsandro Silva com dashiki azul.....	388
Figura 134 – Negon Davidson com dashiki amarelo.....	388
Figura 135 – Cleyton Mendes usa camisa com variação da estampa Angelina Print, a qual comprou de senegaleses no Brasil.....	392
Figura 136 – Gleisson Silva com camisa preta com bordado semelhante à Angelina Print.....	393
Figura 137 – Leandro Moreira com camisa preta e estampa verde, variação da Angelina Print.....	394
Figura 138 – Leandro Moreira com camisa preta e estampa marrom cheia de grafismos.....	394
Figura 139 – Leandro Moreira vestindo T-shirt laranja com estampa inspirada na Angelina Print.....	395
Figura 140 – Leandro Moreira com T-shirt com estampa de grafismos abstratos coloridos.....	396
Figura 141 – Alexsandro Silva usando camisa social com estampa étnica azul e magenta.....	397
Figura 142 – Judson Andrade com camisa social de mangas curtas estampada com grafismos e formas abstratas.....	398
Figura 143 – Rômulo Santos usando turbante com estampas abstratas coloridas..	400
Figura 144 – Pollyana Almie com turbante alto e top cropped, ambos com a mesma estampa colorida e abstrata nomeada genericamente como “estampa étnica”	401
Figura 145 – Capas de vídeos de malhação dos anos 1980 estrelados por Claudia Schiffer que, nas fotos, aparece usando tops cropped brancos e pretos.....	402
Figura 146 – Estampa étnica em roupa usada por Pollyana Almië.....	402
Figura 147 – Brinco com estampa étnica usado por Jamile Rodrigues.....	403
Figura 148 – Brinco com estampa abstrata e colorida que remete à África usado por Kika Ribeiro.....	404
Figura 149 – Cleyton Mendes usando camisa e short feitos em Moçambique com	

tecido comprado nesse país.....	406
Figura 150 – Post original e compartilhamento que mostram foto de Madu Costa sendo vestida com um tecido africano ao ser recebida em Moçambique.....	409
Figura 151 – Gleisson Silva com turbante feito com tecido africano.....	411
Figura 152 – Colar com pingente em forma da África usado por Pollyana Almië.....	413
Figura 153 – Danielle Marques com brinco em forma do continente africano dentro de um círculo.....	414
Figura 154 – Claudia Vitalino com o rosto um pouco virado para que o brinco em formato da África apareça na foto.....	415
Figura 155 – Pollyana Almië com a cabeça um pouco inclinada destacando o seu brinco que fica pendente.....	416
Figura 156 – Joceline Gomes usando um brinco com a palavra “afro” junto ao cantor Marcelo D2 numa festa com <i>black music</i>	417
Figura 157 – Joceline Gomes em outra foto usando o brinco com a palavra “Afro”....	418
Figura 158 – Daniela Marques com brinco escrito “AFRO” em caixa alta.....	419
Figura 159 – Halda Regina usando um vestido com estampa representando negras egípcias.....	421
Figura 160 – Pollyana Almië caracterizada de Nefertiti.....	423
Figura 161 – Busto de Nefertiti, que acredita-se ter cerca de 3400 anos.....	424
Figura 162 – Imagem com efeitos como exemplo de fotos laterais de mulheres com turbantes de modo a lembrar uma pessoa egípcia com khepresh na cabeça.....	425
Figura 163 – Halda Regina com vestuário do candomblé.....	427
Figura 164 – Michel Veríssimo usa roupas do candomblé e declara amor aos orixás.....	429
Figura 165 – Milena Nascimento com roupa do candomblé.....	430
Figura 166 – Pollyana Almië com roupa do candomblé.....	431
Figura 167 – Judson Andrade usa saia, camisa e tênis branco e colares longos e coloridos.....	432
Figura 168 – Jhenner Miguel com turbante branco, simbolizando seu pertencimento a umbanda.....	434
Figura 169 – Foto de Millena Nascimento e sua família usando roupas cerimoniais em templo de candomblé.....	436
Figura 170 – Michel Veríssimo e sua família com roupas do candomblé.....	437
Figura 171 – Foto de família de Juliana Juh, todos vestindo roupas do candomblé...	438

Figura 172 - Foto de perfil de Millena Nascimento com uso de tema sobre orgulho de ser do candomblé, onde aparece o búzio que é símbolo dessa religião.....	439
Figura 173 – Foto de bracelete de palha com aplicação de búzios em post sobre candomblé.....	440
Figura 174 – Brinco com pingente de búzios usado por Judson Andrade.....	441
Figura 175 – Foto de perfil de Junior Sousa usando gargantilha de búzios e com sobreposição de tema relacionado à resistência afro-religiosa.....	442
Figura 176 – Junior Sousa com colar de búzios.....	443
Figura 177 – Pollyana Almië com gargantilha de búzios.....	444
Figura 178 – Juliana Ayomide usando um colar de búzios.....	444
Figura 179 – Algumas representações de Oxum em desenhos e foto.....	445
Figura 180 – Negon Davidson com dashiki na cor amarela em referência à Oxum...446	446
Figura 181 – Niz Souza associa o seu desejo de usar um vestido amarelo à Oxum..448	448
Figura 182 – Canga amarela com desenho da orixá Oxum, pertencente a Pollyana Almië.....	449
Figura 183 – Pollyana Almië vestida de Oxum em ensaio fotográfico. Seus olhos fechados comunicam conexão com o mundo espiritual.....	450
Figura 184 – Outra imagem de Pollyana vestida de Oxum, mas dessa vez seu olhar é sedutor.....	451
Figura 185 – Militância dos Panteras Negra comparada com um post de militância na internet que sugere apelidos vexatórios para serem dados às branca.....	454
Figura 186 – Compartilhamento de post que retrata a branca como invejosa e as negras como superiores e arrogantes.....	455
Figura 187 – Juliana Juh usa turbante e informa que se orgulha de quem ela é.....	458
Figura 188 – Niz Souza usa guias e fala sobre orgulho de ser umbandista.....	459
Figura 189 – Ao buscar o termo “envergonhado” no Google vamos ver, além de rostos corados, personagens escondendo seus rostos com as mãos ou ao colocá-los dentro do chão.....	460
Figura 190 – Vall Neves vestida de Oxum, segura um espelho na mão e fala sobre se amar.....	463
Figura 191 – Cleyton Mendes fala sobre amor próprio do negro como revolução, e expõe seu corpo negro e sua camisa de estampa africana.....	466
Figura 192 – Milla Martins fala sobre o amor próprio da mulher negra e usa turbante.....	468

Figura 193 – Com turbante, Soninha Nascimento tira foto em frente ao espelho e posta.....	469
Figura 194 – Selfie postada por Wellington Santana em que ele aparece de turbante em frente ao espelho.....	469
Figura 195 – Performance de Milla: uso do turbante a faz ser uma mulher com autoestima elevada.....	471
Figura 196 – Milla Martins: “Eu escolhi o lacry como salvação da minha vida!”.....	472
Figura 197 – Soninha Nascimento posta foto com turbante para reforçar sua autoestima.....	473
Figura 198 – Soninha Nascimento posta foto com turbante e diz: “ela é toda trabalhada na auto estima ela!”.....	474
Figura 199 – Halda Regina fala sobre a autoestima dos negros do Il Encrespa Amarante.....	475
Figura 200 – Explicação de Rita Gomes sobre o que é a branquitude.....	480
Figura 201 – Imagem mostra que os privilégios dos países do norte do globo terrestre se baseiam na exploração dos países latino-americanos e africanos.....	480
Figura 202 – Pollyana Amië solicita o poder ao povo preto.....	482
Figura 203 – O poder transcendente aparece sob a forma imanente do Homem Branco.....	483
Figura 204 – Foto retirada de um post comunica o desejo dos negros pelo poder.....	485
Figura 205 – Símbolo do yin (preto) e yang (branco).....	487
Figura 206 – Publicação de Miriam Castro destaca frase que liga o turbante ao empoderamento e à valorização da mulher negra.....	494
Figura 207 – Publicação de Pollyana Almië sobre a estética negra como forma de empoderamento por valorizar a negritude.....	495
Figura 208 – O uso do turbante é associado por Soninha Nascimento ao orgulho, ao poder, à ancestralidade negra.....	497
Figura 209 – Janaína Daiocá com turbante, que é comparado a uma coroa.....	498
Figura 210 – Deny Moura compara seu turbante a uma coroa.....	499
Figura 211 – Renata Araújo posta foto com turbante e escreve: “Meu turbante é minha coroa!”.....	499
Figura 212 – Post de Viviane Tau exemplifica a divinação dos negros no uso de vestuário que comunica negritude e africanidade.....	502
Figura 213 – As pessoas informam que veem poder, negritude e africanidade na	

imagem de Judson Andrade.....	506
Figura 214 – Julia Silva de Oliveira publica foto com turbante e é chamada de “pretinha do poder”.....	507
Figura 215 – Usando turbante, Lilian Rosana Moraes é chamada de poderosa.....	508
Figura 216 – Wilma Souza publica foto usando turbante roxo e é chamada de empoderada.....	509
Figura 217 – Pollyana Almië: “Eu sou princesa negra”.....	510
Figura 218 – Soninha Nascimento mostra que se vestir com roupas em estética negra/afro é um ato de “rainhar-se”.....	511
Figura 219 – Soninha Nascimento é comparada a uma deusa e chamada de poderosa ao aparecer usando turbante.....	513
Figura 220 – A imponência e solenidade de Wanda Araújo com um turbante azul....	515
Figura 221 – Wellington Santana desafia aqueles que impedem os negros(as) de usar turbante.....	519
Figura 222 – Poema de Pollyana Almië fala sobre uso do vestuário como forma de valorizar a ancestralidade e identidade negra.....	523
Figura 223 – Soninha Nascimento posta foto com turbante e fala sobre identidade, ancestralidade e resistência.....	525
Figura 224 – Michele Roberta: “Meu turbante é memória, ancestralidade, identidade e muito amor!”.....	526
Figura 225 – Marcelo Tomé associa o uso do turbante à ancestralidade.....	527
Figura 226 –Deny Moura associa o turbante e o desassocia da moda.....	528
Figura 227 - Quadrado semiótico das modalidades veridictórias a partir dos contrários /ser/ e /parecer/.....	529
Figura 228 - Halda Regina nota que no uso do turbante a mulher negra se torna uma “Negra Negra”.....	530
Figura 229 – Paullo Olliveira se percebe como homem negro ao se ver usando turbante.....	531
Figura 230 – Pollyana Almië: “coloco meu turbante como sinal de que sei quem sou, sei de onde vim e sei pra onde vou”.....	534
Figura 231 – Halda Regina: “Minha ancestralidade me tornou mais negra!!!!”.....	535
Figura 232 – Fátima Barros critica a associação do turbante à moda, e o relaciona à ancestralidade negra/africana.....	538
Figura 233 – Soninha Nascimento critica as mulheres brancas que querem usar o	

turbante por ele estar na moda.....	539
Figura 234 – Milla Martins com turbante e cabelo alisado.....	542
Figura 235 – Marcelo Tomé e a identidade cultural afro-brasileira.....	544
Figura 236 – Gleisson Silva com turbante, blazer, camisa social e óculos geek.....	545
Figura 237 – Michel Verissimo usa turbante em um evento de beleza no estado brasileiro do Paraná.....	546
Figura 238 – Gislene Nascimento com turbante em uma reunião dos Testemunhas de Jeová.....	547
Figura 239 – Junior Sousa tira selfie usando roupas do candomblé.....	548
Figura 240 – Pollyana afirma-se como filha da África e negra em diáspora.....	549
Figura 241 – Soninha Nascimento se intitula como “mulher preta africana em Diáspora”.....	550
Figura 242 – Halda Regina com brinco com formato da África no exterior, e com formato do Brasil no interior.....	551

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Quadro comparativo das ideias de Uriarte (2012) e Oliveira (1998), acerca da etnografia, e de Kozinets (2010), acerca da netnografia.....	63
Quadro 2 - Critérios da qualidade da netnografia.....	80

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	26
1.1	PROBLEMA DE PESQUISA	26
1.2	OBJETIVOS	27
1.3	JUSTIFICATIVA	27
1.3	ESTRUTURA DO TRABALHO	29
2	CULTURA, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE	31
2.1	A ABORDAGEM CONSTRUTIVISTA DA REPRESENTAÇÃO	32
2.2	IDENTIDADE CULTURAL E REPRESENTAÇÃO	35
3	MODA E VESTUÁRIO	42
3.1	O FENÔMENO DA MODA E A DEFINIÇÃO DE VESTUÁRIO	42
3.2	VESTUÁRIO DE MODA: PRODUÇÃO X CONSUMO	48
3.3	VESTUÁRIO, COMUNICAÇÃO E CULTURA	54
4	METODOLOGIA	60
4.1	NETNOGRAFIA OU ETNOGRAFIA PARA A INTERNET	61
4.1.1	Planejamento de pesquisa	66
4.1.2	O <i>entrée</i> e o problema do limite do campo/comunidade	67
4.1.3	Coleta de dados	76
4.1.4	Análise de dados	78
4.1.5	Asseguração de padrões éticos	78
4.1.6	Representação da pesquisa	79
4.2	APLICAÇÃO DA SEMIÓTICA DISCURSIVA PARA ANÁLISE DOS DADOS ETNOGRÁFICOS/NETNOGRÁFICOS	80
4.2.1	Nível fundamental	81
4.2.2	Nível narrativo	82
4.2.3	Nível discursivo	83
5	EUROCENTRISMO E RACISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO, À CULTURA NEGRA E ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	84
5.1	COLONIALIDADE DO PODER, EUROCENTRISMO E AMÉRICA LATINA	84
5.2	RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO	92
5.2.1	A pele negra/preta/escuro como sinal de maldição	94
5.2.2	O corpo racializado	97
5.2.3	O corpo negro como objeto, propriedade e mercadoria	99

5.2.4	A eugenia no Brasil: o corpo negro como disgênico	104
5.2.5	O padrão de beleza branco/europeu e a feiura imputada ao corpo negro	112
5.2.6	O embranquecimento estético	114
5.3	RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO À CULTURA NEGRA	117
5.3.1	Embranquecimento cultural ou branqueamento de ordem moral e social	122
5.3.2	A estigmatização e repressão do samba e da capoeira	124
5.3.3	O esvaziamento, folclorização e rentabilização da “cultura negra”	126
5.4	RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	127
5.4.1	Brasil Colônia	128
5.4.2	Brasil Império	129
5.4.3	Brasil República	130
5.4.4	“Desafricanização” das religiões afro-brasileiras	133
5.4.5	Alguns breves comentários sobre a seção	136
6	PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O EUROCENTRISMO E RACISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO, À CULTURA NEGRA E ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	137
6.1	RESISTÊNCIA	137
6.1.1	Estrutura, agência e <i>habitus</i>	137
6.1.2	A sociedade como campo de luta	139
6.2	BREVE HISTÓRIA DO MOVIMENTO DA NEGRITUDE	141
6.3	PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO	147
6.3.1	Transição capilar: “Não é só cabelo, é identidade!”	147
6.3.2	O negro nas mídias: “Representatividade importa!”	151
6.3.3	Relacionamento afro-centrado: “Ame a sua preta!”	154
6.4	PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO À CULTURA NEGRA	155
6.4.1	A reescrita da história: “Não sou descendente de escravos. Eu sou filha de rainhas africanas!”	156
6.4.2	A resistência através do samba e afoxé no período pós-abolição	158
6.5	PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	161
6.5.1	“Reafricanização” das religiões afro-brasileiras: “Axé é coisa de preto!”	161

6.5.2	Religiões afro-brasileiras e o movimento negro: “Respeita o povo de axé!”	162
6.5.3	Alguns breves comentários sobre a seção	164
7	O NEGRO HERÓI: SUA NARRATIVA MÍTICA E SEU TRAJE	165
7.1	BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O MITO E SOBRE O MITO DO HERÓI	165
7.2	A PARTIDA DO NEGRO HERÓI	169
7.2.1	O chamado para a aventura e a recusa do chamado	169
7.2.1.1	<i>Resumo da fase do chamado para a aventura e da recusa do chamado</i>	199
7.2.2	O auxílio sobrenatural	200
7.2.2.1	<i>Resumo da fase do auxílio sobrenatural</i>	213
7.2.3	A passagem pelo primeiro limiar	213
7.2.3.1	<i>Resumo da fase da passagem pelo primeiro limiar</i>	217
7.2.4	O ventre da baleia	217
7.2.4.1	<i>Resumo da fase do ventre da baleia</i>	227
7.3	A INICIAÇÃO DO NEGRO HERÓI	228
7.3.1	O caminho de provas	228
7.3.1.1	<i>Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado ao corpo negro</i>	230
7.3.1.2	<i>Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado à cultura negra/africana</i>	251
7.3.1.3	<i>Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado às religiões afro-brasileiras</i>	269
7.3.1.4	<i>O traje do Negro Herói guerreiro ou o vestuário negro/afro como símbolo e ferramenta de resistência e luta</i>	282
7.3.1.5	<i>Resumo da fase do caminho de provas</i>	306
7.3.2	O encontro com a deusa	308
7.3.2.1	<i>Resumo da fase do encontro com a deusa</i>	316
7.3.3	A mulher como tentação	316
7.3.3.1	<i>O Narcisismo presente no consumo de vestuário que comunica negritude e africanidade</i>	319
7.3.3.2	<i>Identificação com a Mãe África</i>	326
7.3.3.3	<i>Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado ao corpo negro</i>	336

7.3.3.4	<i>Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado à cultura negra/africana ou simplesmente à África</i>	359
7.3.3.5	<i>Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras</i>	425
7.3.3.6	<i>Orgulho negro/afro, narcisismo e autoestima</i>	451
7.3.3.7	<i>Resumo da fase da mulher como tentação</i>	477
7.3.4	Sintonia com o pai	478
7.3.4.1	<i>Resumo da fase da sintonia com o pai</i>	485
7.3.5	A apoteose	486
7.3.5.1	<i>Resumo da fase da apoteose</i>	519
7.3.6	A bênção última	520
7.3.6.1	<i>Resumo da fase da bênção última</i>	531
7.4	O RETORNO DO NEGRO HERÓI	532
7.4.1	A fuga mágica com o auxílio externo	532
7.4.1.1	<i>Resumo da fase da fuga mágica com o auxílio externo</i>	536
7.4.2	A passagem pelo limiar do retorno	536
7.4.2.1	<i>Resumo da passagem pelo limiar do retorno</i>	540
7.4.3	O senhor de dois mundos e liberdade para viver	541
7.4.3.1	<i>Resumo da fase do senhor dos dois mundos e da liberdade para viver</i>	552
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	554
	REFERÊNCIAS	559
	APÊNDICE A – Mapa conceitual da seção 2: Cultura, representação e identidade	583
	APÊNDICE B – Mapa conceitual da seção 3: Moda e vestuário	584
	APÊNDICE C – Mapa conceitual da seção 4: Metodologia	585
	APÊNDICE D – Mapa conceitual da seção 5: Eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras	586
	APÊNDICE E – Mapa conceitual da seção 6: Práticas de resistência contra eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras	587
	APÊNDICE F – Modelo de solicitação de participação na pesquisa	588

1 INTRODUÇÃO

1.1 PROBLEMA DE PESQUISA

A atividade do pesquisador exige curiosidade, fator importante para a geração de questionamentos sobre a realidade e para a impulsão e motivação a investigar. Comigo não foi diferente. O período que passei na graduação em design na UFPE, em Caruaru, de 2012 a 2016, foi o primeiro momento em que tive contato com ideais acerca de movimentos sociais e discussões sobre as pautas do movimento negro, feminista, LGBT, anticapitalista, etc. Com ligeireza, as vozes elevavam o tom, se faziam ouvir e angariavam novos ativistas e simpatizantes, inclusive eu mesmo que fui aprendendo coisas e mudando meus (pré)conceitos através do diálogo; e conforme isso ocorria, eu podia contemplar também mudanças nas formas com que pessoas que agenciavam esses discursos de resistência passaram a manipular seus corpos e adorná-los.

Algumas meninas chegavam na sala usando roupas que mostravam seus sutiãs e exigindo o direito de terem autonomia de decidir o que usar ou não sem coerções masculinas. Meninos homossexuais apareciam usando saias unidas a elementos do guarda-roupa masculino. E meninas negras deixavam de alisar seus cachos e passavam a adornar suas cabeças com turbantes coloridos e altos que sempre eram motivo de elogios pelas suas colegas.

Falas e práticas de consumo de vestuário semelhantes eram notadas por mim também nas redes sociais online, onde meus amigos e amigas tratavam acerca dos assuntos que diziam respeito aos movimentos que apoiavam e também podiam postar suas fotos com roupas e acessórios que também davam suporte ou mesmo construía seus discursos políticos. Muitas mulheres negras militantes antirracistas, falavam em seus perfis do Facebook sobre suas transições capilares, publicavam fotos com turbantes que diziam ser suas coroas; assim como também reclamavam do que consideravam ser uma apropriação cultural de vestuário semelhante a esse pelos brancos e/ou pela indústria da moda. Desse modo, elas utilizavam as interações que estabeleciam através das tecnologias da informação e comunicação (TICs) para fazer reivindicações, protestos, expor opiniões, demarcar posicionamentos ideológicos e discutir relações de poder e opressão que também tangenciavam o consumo de vestuário.

Ter vivenciado esses acontecimentos, visto mais jovens adotarem um discurso de resistência que também permeava o uso de roupas e acessórios, foi um dos fatores que impulsionou o desejo pela realização dessa pesquisa, pois os(as) ativistas negros(as) que se expressavam no espaço territorial e na internet demonstravam um forte envolvimento com o turbante e outros itens de vestuário.

Diante dessa realidade, surgiu o anseio por averiguar como as pessoas negras que integram o movimento da negritude se inserem nos circuitos de consumo com vistas a construir, através do vestuário, seu discurso contra a cultura racista e eurocêntrica e a favor da valorização do sujeito negro.

Visto isso, nosso problema de pesquisa foi configurado a partir da seguinte pergunta: de que forma o vestuário participa da construção do discurso de negritude do movimento da negritude na contemporaneidade?

1.2 OBJETIVOS

Como objetivo geral, elencamos o seguinte: compreender a participação do vestuário na construção do discurso de negritude do movimento da negritude na contemporaneidade.

Para atingir esse intento, foram elaborados três objetivos específicos a serem atingidos no decorrer da pesquisa:

- a) entender a relação do racismo e eurocentrismo com o corpo negro, a cultura negra e as religiões afro-brasileiras;
- b) compreender a dinâmica do movimento da negritude no que se refere às táticas de resistência contra o racismo e eurocentrismo relacionado ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras;
- c) identificar e compreender as escolhas e rejeições estéticas de consumo de vestuário feitas por pessoas negras do movimento da negritude durante a elaboração performática de suas identidades que se relacionam com o discurso de negritude agenciado por elas.

1.3 JUSTIFICATIVA

A moda é um campo de estudos relativamente novo no Brasil, institucionalizando-se como área de ensino apenas na década de 1980, por isso ainda

precisa responder a muitas questões e enfrentar vários problemas na academia. Dentre os principais desafios dos pesquisadores que se debruçam sobre o fenômeno da moda está a necessidade da elaboração de uma história da moda do Brasil e que tenha uma perspectiva que enfoque o cotidiano, pois até hoje a história da moda é reduzida, muitas vezes, às vivências do contexto europeu e norte-americano, com um olhar principalmente sobre a moda feminina de luxo, e tendo como amostragem de pesquisa primordialmente o conteúdo disseminado em mídias como revistas especializadas, cinema e TV e as peças de roupas presentes nos principais desfiles de moda da Europa e dos Estados Unidos. (BARRETO, 2015; BAUDOT, 1999; RAINHO, 2014).

Tais estudos são de grande importância para a compreensão da moda como fenômeno social, porém não abarcam as manifestações culturais de outros grupos que também têm o vestuário como materialidade que dá sustentação aos significados que compartilham socialmente; e nem como as pessoas consomem aquilo que foi produzido, exercendo procedimentos de ressignificação, reconfiguração e refuncionalização que transgridem os padrões “ditados” pelo sistema de moda. Dessa forma, percebe-se que há uma invisibilização histórica das práticas culturais de algumas parcelas da população que não aquelas que estão numa posição de poder, o que mostra que os discursos acerca da moda reproduzem, por vezes, mesmo que inconscientemente, uma cultura racista, eurocêntrica e elitista.

As publicações que relacionam a moda com diferentes grupos historicamente inferiorizados devido aos sistemas de poder que os oprimem comumente abordam a moda como uma das instituições utilizadas pela cultura hegemônica para exercer o poder sobre os demais. Estes trabalhos tratam constantemente acerca do fato de a moda valorizar, quase exclusivamente, nas representações que cria, apenas o corpo branco, magro, jovem e heterossexual que se impõe como um padrão a reger as existências dos sujeitos, excluindo, assim, todos aqueles que não possuem essas características; ou, então, costuma-se estudar a indústria da moda e as práticas de exploração do trabalho de minorias étnicas e de mulheres em diversos países. (BARRETO, 2015; CASTILHO, 2004; MCROBBIE, 1997)

Diante disso, a pesquisa que aqui se propõe é relevante e diferenciada, pois visa mostrar como o vestuário é parte integrante da constituição das identidades das pessoas negras, mais especificamente ao abordar a função da moda de questionar a si mesma e de subverter os princípios sociais vigentes, favorecendo, talvez assim, o

discurso do movimento da negritude na contemporaneidade. Com isso, apresentamos uma nova abordagem dessas relações, pois ao mesmo tempo em que tentamos ajudar a promover uma maior visibilização desses sujeitos, mesmo que um pouco, nossa perspectiva é diferente da que tem sido empregada, pois procuramos identificar também como o vestuário é usado a serviço das práticas de resistência e valorização da negritude, e não apenas sinalizar a função opressora que o sistema de moda exerce.

Acreditamos que ao teorizar as práticas de consumo de vestuário desse grupo social na atualidade, poderemos contribuir para sua maior representatividade no conhecimento acadêmico; estimular novas pesquisas que procurem validar os conhecimentos aqui apresentados ou buscar outros relacionados; e colaborar para que futuros pesquisadores tenham material histórico no qual possam se referenciar para a construção não de uma História da Moda única, mas de histórias da moda diversas: de culturas e subculturas; com foco na produção ou no cotidiano das pessoas; disseminadas pelo *trickle-down*, *trickle-up* ou *trickle-across*; de alcance local, nacional ou global; as modas das passarelas e dos bailes das favelas; as modas surgidas entre minorias; as modas com motivação religiosa, dentre outras. Um só livro não vai conseguir dar conta de toda essa extensão de fenômenos sem deixar muitos temas invisibilizados; e na contemporaneidade, são poucos os grupos sociais que aceitam ser invisibilizados.

1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO

O conteúdo restante da presente dissertação se estrutura em mais cinco (5) tópicos ou seções. No tópico 2, discutimos acerca do lugar central da cultura nos fenômenos sociais e nos estudos sobre eles; além de apresentarmos a teoria construtivista da representação e o modo como a identidade dos sujeitos passou a ser pensada como existindo apenas na representação.

No tópico 3, tratamos sobre as mudanças sociais que convergiram para o surgimento do fenômeno moda, mostrando que ele não se resume ao vestuário, mas permeia várias esferas sociais. Ainda nessa seção, falamos sobre as diversas funções do vestuário, a prática, estética e simbólica, mostrando como essa última participa da construção da identidade, das relações de pertencimento *versus* segregação e das táticas de resistência. Apresentamos também algumas considerações acerca da

relação entre produção e consumo, argumentando que o consumo é um ato criativo e não simplesmente, como queriam alguns teóricos, um meio encontrado pela classe dominante para alienar as pessoas do “fato” de que a compra de um produto ou serviço está reduzido ao seu valor de troca e às necessidades de lucro da produção que criaria os desejos e manipularia os consumidores.

No tópico 4, descreveremos a metodologia deste trabalho, discorrendo sobre a abordagem de pesquisa, sobre a netnografia ou simplesmente etnografia, e também explicando resumidamente a semiótica greimasiana ou discursiva, que serviu de inspiração para algumas análises aqui realizadas.

No tópico 5, há uma discussão acerca das origens do racismo e do eurocentrismo, com um foco no Brasil. Apresentamos exemplos e considerações acerca de algumas das maneiras que as relações de poder baseadas na “raça” têm afetado os negros e negras brasileiros no campo do corpo negro, da cultura negra e da religiosidade afro-brasileira.

No tópico 6, discorreremos a respeito do conceito de resistência, da história do movimento da negritude desde seu nascimento nos Estados Unidos até sua chegada ao Brasil, e sobre algumas das táticas e estratégias usadas pelo movimento da negritude para resistir ao racismo e ao eurocentrismo também com relação ao corpo negro, à cultura negra e à religiosidade afro-brasileira; pois essas são questões que tangenciam o consumo de moda do grupo que estamos estudando.

No tópico 7, apresentaremos os resultados da etnografia que realizamos junto às pessoas negras que lutam contra o racismo e valorizam uma ideia de negritude em comum. O leitor poderá partir direto a essa seção caso não tenha tanto interesse pelos outros assuntos e deseje ler logo sobre o consumo de vestuário desse grupo. Para facilitar a vida dos que buscam uma leitura mais objetiva e, também, para ajudar a reter o conhecimento construído em cada subseção do tópico 7, nós fizemos resumos exclusivamente no final de cada uma delas, os quais podem ser consultados antes para se ter uma ideia dos assuntos que vamos tratar em cada subseção ou retomados depois para que não seja necessário reler tudo outra vez se assim se desejar.

O tópico 8 é reservado às considerações finais da pesquisa.

As seções 2, 3, 4, 5 e 6 possuem, cada uma, um mapa conceitual que representa as articulações das ideias apresentadas nelas. O mapa conceitual de cada seção encontra-se respectivamente nos apêndices A, B, C, D e E.

2 CULTURA, REPRESENTAÇÃO E IDENTIDADE

A presente discussão que versa sobre a relação entre cultura, representação e identidade se pauta principalmente na perspectiva dos Estudos Culturais, baseando-se nos pensamentos e orientações de Stuart Hall (1997, 2006, 2016), um dos principais expoentes desse campo de investigação.

O próprio Hall afirmou que sua história de vida está até certo ponto entrelaçada com sua obra intelectual. Nascido na Jamaica, em 1932, e falecido na Inglaterra, em 2014, Hall era parte de uma família de origens diversas. Seu pai possuía uma pele escura e pertencia à classe média baixa, enquanto sua mãe, também de pele amarronzada, vinha de uma família de pele clara, cujos alguns parentes foram, inclusive, proprietários de escravos. Seus tios de parte de mãe possuíam mais recursos, muitos eram médicos ou advogados, e podiam pagar os estudos dos filhos na Inglaterra. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Havia sido preparado um destino semelhante para Hall, que deixou a Jamaica e foi para a Inglaterra para completar seus estudos em Oxford, em 1951. Ele nunca quis ou chegou a ser britânico, entretanto, uma vez que o seu país de origem era colônia da Inglaterra, ele afirma que o sentimento que teve ao chegar no país colonizador foi de uma familiaridade e estranheza simultâneas. Até certo ponto ele conhecia a cultura de lá, que havia sido trazida pelos colonizadores, mas, por outro lado, não se sentia como pertencendo àquela sociedade, pois a Inglaterra se constituía também através da oposição simbólica às suas colônias. A austeridade, o clima frio e a monotonia também contrastavam com o clima tropical e as ruas amontoadas de gente na Jamaica. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Ele passaria o restante de sua vida residindo na Inglaterra, o que exigiu dele um reaprendizado do modo como viver seu cotidiano. Ele tinha de desaprender comportamentos praticados na Jamaica e aprender novas maneiras de se comportar para viver em terras britânicas. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Diante dessa situação, estando em diáspora na Inglaterra, Hall não se sentia como pertencendo exclusivamente a um ou outro lugar. Ao mesmo tempo ele se percebia como parte tanto da Jamaica como da Inglaterra, e nunca completamente

parte de nenhum desses dois lugares. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Hall percebia que a própria Jamaica, que para muitos seria seu verdadeiro lugar de origem onde estariam guardadas suas raízes e a sua “real” identidade, era de certo modo um lugar de diáspora, pois “nenhum dos principais grupos que constituíam a sociedade jamaicana originalmente pertencia àquele lugar” (HALL, 2017, p. 48, tradução nossa). A Jamaica era também um país híbrido. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Ele cogitou se talvez se ajustaria à ideia de “negro britânico” que alguns jovens racializados como negros passavam a adotar para descrever sua identidade, porém, ele sentia que não se adaptaria a esse termo, pois apesar de ser racializado como negro e estar Inglaterra, ele não havia nascido lá como aqueles jovens. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Pela primeira vez em sua vida, então, Hall passou a se identificar *como West Indian*, termo que caracteriza os sujeitos procedentes das *West Indies* (Índias Ocidentais), que são um conjunto de ilhas na América Central, incluindo a Jamaica, que formam as Antilhas. Apesar de adotar uma identidade que homogeneizava pessoas diferentes de países diversos, Hall reconhece em sua biografia que não conhecia a maioria dos países insulares das Antilhas, não fazendo ideia de como as pessoas se comportavam em todos eles. (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014; HALL, 2017).

Como se vê, as vivências de Hall o colocaram diante de várias possibilidades identitárias: caribenho, jamaicano e/ou britânico, nem jamaicano nem britânico, *black British*, negro, *West Indian*. Isso o ajudou a perceber que ele não possuía uma identidade fixa e essencial, e que “a identidade nunca é singular, mas é construída de forma múltipla através de discursos, prática e posições que se interseccionam e antagonizam” (HALL, 2017, p. 70, tradução nossa), que é uma ideia que também permeia perspectivas teóricas baseadas na abordagem construtivista da representação que vai ser discutida a seguir.

2.1 A ABORDAGEM CONSTRUTIVISTA DA REPRESENTAÇÃO

A cultura é o conjunto de significados compartilhados por uma sociedade, os quais servem tanto como uma estrutura sobre a qual todas as práticas sociais são

construídas, quanto como um meio pelo qual apreendemos o mundo e damos sentido a ele a partir de categorias culturais que utilizamos para distinguir as diferentes coisas do mundo e de princípios culturais que direcionam o modo como categorizamos esses fenômenos e a maneira que os classificamos, ordenamos e decodificamos. (HALL, 1997, 2006, 2016; MCCRACKEN, 2007).

Para Hall (1997), a cultura tem um lugar central em todas as práticas sociais. Por um lado, ela possui uma centralidade substantiva, na medida em que ela participa da estruturação de qualquer sociedade em qualquer momento da história, sendo alterada por meio das diferentes instituições, causando mudanças amplas e históricas, transformando o cotidiano e servindo para a constituição das identidades dos indivíduos. Por outro lado, a cultura possui uma centralidade epistemológica, que se refere à sua atuação na constituição de explicações e modelos teóricos do mundo que nos ajudem a compreender a realidade.

A cultura deixou de ser vista como mais uma variável, para ser considerada o cerne que determina as diversas práticas sociais, por causa da “virada cultural” que ocorreu principalmente devido aos estudos da linguagem que rompiam com as teorias reflexiva e intencional da representação, e situavam a existência significativa das coisas como possível apenas dentro do discurso. (HALL, 1997, 2016).

Na teoria reflexiva, “o sentido é pensado como repousando no objeto, pessoa, ideia ou evento do mundo real, e a linguagem funciona como um espelho, para refletir o sentido verdadeiro como já existe no mundo” (HALL, 2016, p. 47). A abordagem intencional, por sua vez, defende que o sujeito interlocutor tem o controle total sobre o significado de determinada fala proferida, não interessa se o receptor a entende de forma diferente ou não. Por outro lado, a abordagem construtivista, que é a que influencia os Estudos Culturais, “atesta que nem as coisas nelas mesmas, nem os usuários individuais podem fixar significados na linguagem. As coisas não significam: nós construímos sentido, usando sistemas representacionais – conceitos e signos” (HALL, 2016, p. 49).

Entendemos representação como a “produção de sentido pela linguagem” (HALL, 2016, p. 32). Há dois sistemas de representação, pelos quais os conceitos são agrupados, classificados, organizados e relacionados. O primeiro é um sistema de representação mental, ou mapas mentais, no qual temos internamente conceitos acerca das coisas do mundo real ou imaginário. O segundo sistema de representação é a linguagem, que é um meio de usar signos (constituídos pela união de significante

e significado) para entender e dar a entender esses conceitos, ideias e valores internos.

O conceito de linguagem da abordagem construtivista é baseado fortemente em Saussure, que defendeu a ideia de que a linguagem é constituída por significantes que produzem significados na medida em que integram um sistema que se baseia em diferenças. É desse tipo de relação que surge a possibilidade de diferenciar um significante de outro, que é o que cria o sentido. Por exemplo, nós sabemos o que é um homem não porque isso seja definido por natureza ou vontade divina, mas porque somos capazes de diferenciar um homem de uma mulher. (HALL, 2016).

“A relação entre significante e significado não é permanentemente fixa” (HALL, 2016, p. 59). Entretanto, seria impossível estabelecer comunicação se cada pessoa desse sentido às coisas de maneira diferente. Desse modo, para “fixar” determinado significante à determinado significado, são compartilhados códigos culturais que “estabilizam o sentido dentro de diferentes linguagens e culturas” (HALL, 2016, p. 42). São esses códigos que permitem que saibamos qual significado está associado àquilo que vemos ou ouvimos, e que significantes devemos usar para comunicar nossos conceitos mentais, de modo que se torna possível interpretar os sentidos de determinada ação e construir uma mensagem inteligível aos outros.

É importante notar que esses códigos não são eternos, podendo mudar no tempo e no espaço. Assim, pode-se afirmar que cada sociedade produz, categoriza, organiza e associa significantes e significados de forma distinta, aleatória e arbitrária. “Todos os sentidos são produzidos dentro da história e da cultura” (HALL, 2016, p. 59). Portanto, a linguagem possui uma dimensão social, depende da cultura de uma sociedade para ter seu funcionamento definido e poder ser usada pelos sujeitos individualmente nas interações que estabelecem uns com os outros.

Conforme Hall (2016), a representação é o que liga as coisas do mundo real ou imaginário, nossos conceitos mentais e a linguagem com seus signos e códigos. “Ela é a produção de significado dos conceitos da nossa mente por meio da linguagem. É a conexão entre conceitos e linguagem que permite nos referirmos ao mundo real ou imaginário dos objetos, sujeitos ou acontecimentos” (HALL, 2016, p. 35). Nenhuma coisa existe com sentido fora da representação. É na representação que o sentido é construído. A representação é uma “prática significante, uma prática que produz sentido, que faz os objetos significarem” (HALL, 2016, p. 46).

A abordagem construtivista da representação, como explicado aqui, serve para entendermos como se dá a construção das identidades dos sujeitos: na representação, o que lhes confere um caráter cultural e arbitrário. Além disso, ela guiará todo o nosso trabalho, na medida em que a partir dela compreendemos que as ações humanas e seus sentidos são mutáveis no espaço-tempo, o que nos permite um olhar histórico sobre as maneiras que se dão as representações dos negros, seja no discurso racista, seja no discurso do movimento da negritude (aqui constituído a partir da vivência e da pesquisa nas redes sociais online).

2.2 IDENTIDADE CULTURAL E REPRESENTAÇÃO

No livro *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Hall (2006) desdobra uma série de argumentos acerca da identidade, os quais foram instigados principalmente devido a uma percepção entre os teóricos da época (o livro foi lançado pela primeira vez em 1992) de que as identidades modernas estavam entrando em ruínas, dando lugar a novas e variadas identidades que os sujeitos passavam a assumir simultaneamente, tornando-se indivíduos fragmentados, sem uma identidade única que pudesse ser fixada ou ancorada de forma permanente.

A linha de raciocínio principal que permeava os pensamentos desses estudiosos era a de que na segunda metade do século XX, as sociedades modernas haviam experimentado várias transformações nas estruturas sociais sobre as quais estavam construídas. Essas mudanças acabaram por fragmentar “as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, forneciam sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2006, p. 9). Tais alterações atingiram o próprio modo como as pessoas se enxergam, de maneira que não se percebem mais como indivíduos unificados e coerentes, o que gerou um deslocamento do sujeito. “Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’” (HALL, 2006, p. 9).

Foi ao entrar em crise que a identidade se tornou um assunto mais questionado dentro da academia. Hall (2006) discute essa “crise de identidade” ao fazer uma reconstrução teórica de três diferentes tipos de concepções acerca da identidade, a saber, o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno; e, além

disso, ao mostrar qual é a transformação que houve na passagem para o sujeito pós-moderno. (HALL, 2006). Vamos agora ver essas ideias do autor supracitado.

Antes da modernidade, as explicações dadas à constituição do ser-humano eram baseadas em afirmações de caráter religioso que concebiam o sujeito como fruto da vontade divina. O sujeito era e deveria continuar sendo o que seus iguais do passado sempre foram. Dessa forma, as sociedades pré-modernas eram tradicionais; nelas, a estabilidade e permanência eram valorizadas e serviam para definir o comportamento das pessoas. A modernidade rompe com essa ideia, ao conceber, entre o Humanismo e o Iluminismo, a ideia do indivíduo soberano. (HALL, 2006).

Nesse período, o indivíduo passou a ser visto como um ser singular, na medida em que não era nenhum outro, era único no mundo; assim como um ser indivisível em si mesmo, pois sua identidade era vista como integrada e unificada. Essa era uma ideia bastante individualista do Homem. Entendia-se que sua identidade era intrínseca ao ser, era a essência de seu ser, dada no momento do seu nascimento e sem possibilidade de alteração no decorrer do tempo. (HALL, 2006).

Essa concepção teve influência de vários acontecimentos, como pontua Hall (2006, p. 26):

A Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem (sic) no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada.

Descartes foi um dos pensadores que ajudou na concepção dessa ideia do sujeito individual do Iluminismo. Seu ponto de vista acerca do Homem era fundamentado em seu modo de ver as ciências exatas e da natureza. Ele modificou um pouco o pensamento filosófico acerca da mente e da matéria, ao falar, ao invés disso, de substância pensante e substância espacial. Para ele, para se estudar um fenômeno, dever-se-ia primeiramente reduzi-lo ao mínimo de partes principais que o compõem e determinam sua ocorrência, podendo-se chegar até aos elementos impossíveis de serem reduzidos. A partir dessa lógica, o Homem foi considerado por ele como o elemento central e essencial do pensamento e da mente; o ser centrado, racional, essencial do Iluminismo. (HALL, 2006).

Esses conhecimentos construídos acerca da identidade contribuíram para a ideia do indivíduo como ser soberano, um conceito que entendia o Homem como

senhor e condutor de seu próprio destino através da execução de práticas pensadas racionalmente, e como produto e consequência dessas mesmas práticas efetuadas por si mesmo. (HALL, 2006).

No século XVII, a maior complexidade das sociedades modernas, que sofriam um rápido processo de urbanização, industrialização e divisão do trabalho, fez com que elas “adquirissem uma forma mais coletiva e social” (HALL, 2006, p. 29), e o sujeito passasse a ser pensado não apenas como um centro que cria sua própria história e sofre as consequências dela, mas na sua interação com o todo, com o exterior a ele. (HALL, 2006).

Esse novo pensamento acerca do indivíduo teve forte influência dos novos estudos sociológicos, inclusive de Marx, que versavam sobre a estrutura social e a formação de classes, fenômenos que não condiziam com a ideia de um Homem centrado, mas sim com uma ideia de coletividade. A partir disso, “emergiu, então, uma concepção mais social do sujeito [o sujeito sociológico]. O indivíduo passou a ser visto como mais localizado e ‘definido’ no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna” (HALL, 2006, p. 30).

As novas ciências sociais concebiam, assim, o sujeito como ser social, cujas ações eram um reflexo das estruturas sociais que fundamentam o comportamento de forma generalizada. E seu comportamento, por outro lado, era visto como sustentáculo dessa estrutura. Os processos de internalização da estrutura e externalização dela em práticas sociais são conceitos-chave sobre isso, e a reciprocidade entre ambas era vista como a garantidora da estabilidade das estruturas sociais. (HALL, 2006).

De acordo com Hall (2006), os teóricos que enxergam um movimento de fragmentação do sujeito na pós-modernidade dizem que a concepção acerca do sujeito moderno sofreu uma série de deslocamentos. O primeiro deslocamento refere-se à mudança no entendimento que a filosofia moderna tinha de que cada homem possuiria uma essência que definiria quem ele é na realidade. Marx rompe com esse pensamento, mostrando que os sujeitos são históricos, e só fazem história a partir das condições que lhe são dadas no mundo material, o qual é influenciado pelas pessoas que viveram antes deles. (HALL, 2006).

O segundo deslocamento foi conseguido a partir dos estudos e pensamentos de Freud e Laclan. Freud via que a constituição e construção da identidade se dava de forma inconsciente, onde a lógica de funcionamento difere da Razão do Homem

soberano do Iluminismo. Laclan, por sua vez, mostrou que a criança demora para se ver como um sujeito inteiro e unificado, isso não é dado no nascimento, mas é construído inconscientemente através da chamada "fase do espelho", por meio da qual a criança se vê como um sujeito inteiro ao olhar os outros ou se olhar no espelho. É nessa fase do espelho que a criança vai iniciar a sua relação com os diversos sistemas representacionais da sociedade. Sua identidade, assim, é elaborada de forma inconsciente e no decorrer do tempo, não é dada completa e unificadamente, mas é construída num processo perene de identificações. O sentimento que podemos ter de que a nossa identidade é unificada, coerente e imutável é nada mais que um desejo pela prazerosa sensação de sentir que somos plenos. (HALL, 2006).

O terceiro descentramento ocorreu por meio das contribuições de Saussure que, como visto anteriormente, concebeu a linguagem não como um meio de representar coisas já existentes na realidade, mas como uma forma de conceder uma existência com sentido às coisas, ao inseri-las em relações de diferença entre si. Dessa forma, ele mostrou que o significado das coisas não é fixo, inalterável e nem definido pelo falante, mas arbitrário e socialmente construído. (HALL, 2006).

O quarto descentramento se deu através do pensamento de Foucault, que discute sobre o poder disciplinar, no qual a vigilância é a forma usada para regulação "da espécie humana ou de população inteiras e [...] do indivíduo e do corpo" (HALL, 2006, 42). Isso demonstra uma das contradições da modernidade, que é o fato de ela individualizar e vigiar o sujeito cada vez mais à medida que se torna mais organizada coletivamente. (HALL, 2006).

O quinto descentramento, por fim, é causado pelo feminismo, o qual politizou a subjetividade, desafiou divisões binárias como público e privado, e contestou a ideia de uma essência generificadora ligada ao sexo, mostrando que o gênero é uma construção cultural, assim como as identidades sexuais. (HALL, 2006).

Ao mostrar esses descentramentos que colocaram as concepções modernas de identidade em colapso, Hall (2006) diz que a identidade deve ser vista em termos culturais, como uma identidade cultural, pois a cultura é central em todos os fenômenos sociais, e participa inclusive da constituição da subjetividade e das identidades dos sujeitos. Antes, a subjetividade estava ligada apenas ao campo da psicologia, entretanto, com as novas concepções acerca da linguagem, é possível pensar um caráter social da esfera psíquica, na medida em que nossas ideias e conceitos mentais acerca das coisas e a maneira como enxergamos a nós mesmos e

o mundo passam pela cultura e pelas condições históricas em que vivemos. (HALL, 1997).

Por essa perspectiva, afirma-se que a identidade, nosso eu, não brota de dentro de nós de forma espontânea, como se houvesse sido embutido nos nossos genes ou definido pela vontade divina. Porém, como afirma Hall (1997, p. 26-27):

A identidade emerge [...] do diálogo entre os conceitos e definições que são representados para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo (consciente ou inconsciente) de responder aos apelos feitos por estes significados, de sermos interpelados por eles, de assumirmos as posições de sujeitos construídas para nós por alguns discursos sobre inglesidade [ou qualquer outra identidade cultural] - em resumo, de investirmos nossas emoções em uma ou outra daquelas imagens, para nos identificarmos. O que denominamos "nossas identidades" poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos "viver", como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias, experiências únicas e particularmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente.

A partir disso, podemos perceber que a construção das identidades das pessoas ocorre na representação. Na sociedade, existem diversas representações que criam identidades com sentido. Nós nos posicionamos dentro de determinadas identidades, a partir do momento em que nos identificamos com elas e as vivenciamos na nossa própria vida cotidiana, por meio das representações que fazemos de nós mesmos diante do olhar dos outros e do nosso próprio. (HALL, 1997).

Hall (1997, 2016) afirma que esse ponto de vista acerca da representação e da identidade tem influência, dentre muitíssimas outras disciplinas, do interacionismo simbólico, que tem Goffman (1922–1982) como um dos principais expoentes. Desse modo, acreditamos ser possível fazer uma ligação entre a teoria da identidade na representação de Hall (1997, 2016) e a teoria da representação do eu na vida cotidiana de Goffman (1985), pois ambos tratam a identidade como uma construção cultural que se dá na representação.

Goffman (1985) propõe a elaboração do eu no cotidiano como uma representação performática, na qual o indivíduo é como um ator, constantemente representando papéis diante de uma plateia que o observa, deixando-se ser conhecido pelos demais e se conhecendo a si mesmo através da representação. Goffman (1985) aborda a realidade a partir de uma metáfora por meio da qual faz uma relação entre as coisas da vida cotidiana com diversos elementos do teatro, como palco, atores, máscaras e plateia.

Para o autor, a plateia está sempre ansiosa por saber quem é o ator, e este precisa agir de modo a dar a entender quem ele é a esse público, conscientemente ou não. Por um lado, a plateia vê o ator a partir de inferências acerca do que ele transmite e do que ele emite; enquanto o ator se põe sob o olhar dos outros sempre com uma intenção, que em geral está ligada ao “interesse dele de regular a conduta dos outros, principalmente a maneira como o tratam” (GOFFMAN, 1985, p. 13-14). O sujeito tenta se expressar da maneira que sabe que vai causar o efeito desejado na plateia, fazendo com que ela aja como planejado. (GOFFMAN, 1985).

Por saber que o sujeito faz as coisas com determinada intenção, a plateia divide os atos do ator entre aqueles que ele manipula facilmente, ou seja, sua fala verbalizada, o que ele transmite; e aqueles que ele não governa com facilidade, que seriam as expressões que ele emite. Assim, os outros “procurarão avaliar os aspectos mais controláveis do comportamento por meio dos menos controláveis” (GOFFMAN, 1985, p. 15-16), e partir disso tirar as conclusões de quem o ator é.

Esses elementos menos fáceis de controlar constituem a fachada, que “é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante a representação” (GOFFMAN, 1985, p. 29). A fachada é dividida entre cenário e fachada pessoal. O cenário é constituído por todos os elementos presentes no ambiente em que o ator está e pelo próprio ambiente em si, chamado de palco. Determinadas atuações necessitam de um cenário específico para serem realizadas e comumente este é imóvel. Pensemos, por exemplo, numa sala de aula com todos os seus móveis e estrutura, esse pode ser o cenário ideal para um momento de aula na qual um ator pode se posicionar como professor, por exemplo. A fachada pessoal, por outro lado, é composta por todos os demais itens que não sejam cênicos, e que estejam mais estreitamente ligados ao ator.

Entre as partes da fachada pessoal, podemos incluir os distintivos da função da categoria, vestuário, sexo, idade e características raciais, altura e aparência, atitude, padrões de linguagem, expressões faciais, gestos corporais e coisas semelhantes. Alguns desses veículos de transmissão de sinais, como as características raciais, são relativamente fixos e, dentro de um certo espaço de tempo, não variam para o indivíduo de uma situação para outra. Em contraposição, alguns desses veículos de sinais são relativamente móveis ou transitórios, como a expressão facial, e podem variar, numa representação, de um momento a outro. (GOFFMAN, 1985, p. 31).

Para Goffman (1985), a interação entre ator e plateia tem uma grande importância na definição das situações. Mesmo embora o ator possa implementar a definição de uma situação de forma inicial, o público não permanece de modo passivo,

mas contribui substancialmente para determinação da situação, na medida em que dá uma resposta às atividades que o ator realiza diante dele e executa ações que o coloca em relação a esse sujeito.

Desse modo, a definição da situação se dá através de um consenso operacional, onde “os participantes, em conjunto, contribuem para uma única definição da situação, que implica não tanto num acordo real sobre o que existe, mas, antes, num acordo real sobre qual pessoa, referentes a quais assuntos, serão acatadas” (GOFFMAN, 1985, p. 18).

Quando uma pessoa projeta uma definição da situação, ela deseja ser reconhecida como sendo um determinado tipo de pessoa, e exige ser tratada como supõe que as pessoas do seu tipo deveriam ser tratadas. Toda vez que algum fator ameaça a definição inicialmente projetada da situação, são praticados alguns atos pelo ator para se defender das ameaças que podem prejudicar sua imagem diante dos outros; ou então, os outros podem tentar salvar a face dele, ao empreender práticas protetoras que servem “para salvaguardar a impressão acalentada por um indivíduo durante o período em que está diante de outros” (GOFFMAN, 1985, p. 22).

Os conceitos apresentados nessa subseção foram importantes para que durante a fase da análise de dados da nossa pesquisa estivéssemos preocupados com o modo como a identidade cultural negra das pessoas do movimento da negritude é construída, não a tomando como algo inerente ou essencial aos negros e negras, mesmo embora ela seja assim pensada no senso comum ou até mesmo por alguns pesquisadores. A partir do que foi discutido, temos base para conjecturar que uma vez que os sentidos são construídos por meio de elementos perceptíveis aos nossos sentidos, podemos chegar aos sentidos das práticas de representação do eu ao empreendermos uma análise da materialidade pela qual elas são construídas; materialidade essa constituída também pelos itens de vestuário usados pelas pessoas negras, mas não restrito a eles.

3 MODA E VESTUÁRIO

3.1 O FENÔMENO DA MODA E A DEFINIÇÃO DE VESTUÁRIO

Por muito tempo o fenômeno da moda foi deixado de lado na academia. Comparado com temas como política e economia, a moda parecia fútil, não aparentava ser digna o suficiente para tomar a mente e o tempo dos grandes pensadores sociais, homens (liter.) que preferiam atentar para outros objetos de estudo que na visão deles eram bem mais importantes do que a frivolidade e caprichos da moda. Apesar dos vários trabalhos acerca de aspectos específicos da moda, como estéticas em voga ao longo do tempo, modos de produção do vestuário, dentre outros, faltava ainda uma visão mais global do fenômeno da moda que chegasse à essência de sua ocorrência. (LIPOVETSKY, 2009).

A primeira tentativa de compreender o sentido da moda num aspecto mais amplo e estrutural foi feita por George Simmel (1957), ao lançar, em fins dos anos 1950, um artigo intitulado *Fashion*. Nele, Simmel (1957) elucida a constituição de inovações constantes no vestuário através da relação entre classes sociais e o consumo por emulação. Nesse artigo, ele dá o nome de *trickle-down* ao processo de adoção de moda onde uma novidade surge numa classe superior e se dissemina até classes sociais mais baixas. Nessa abordagem, haveria duas forças conflituosas que iriam guiar as transformações constantes na moda. Inicialmente, as classes mais baixas, numa tentativa de ascensão social, imitariam a aparência das classes mais altas, adotando os objetos e comportamentos que são usados e praticados por elas como uma forma de demarcar seu prestígio e *status* social. O conflito ocorre na medida em que as classes mais altas observam as práticas de consumo das classes mais baixas, procurando saber o que está sendo imitado, para assim arranjar novos hábitos de consumo que as diferenciem dos grupos subordinados. Dessa forma, seria gerado um ciclo de mudanças devido ao desejo constante por novas modas que expressassem a distinção de seus adotantes.

Diante disso, Simmel (1957) diz que a mudança na moda seria definida pela simultaneidade de uma ação baseada na imitação, a qual seria exercida pelos grupos inferiores; e de outra força de diferenciação e segregação, promovida pelos grupos superiores que tentam preservar sua posição na estrutura de classes.

Desde então, as explicações com relação à moda ficaram predominantemente relacionadas ao desejo por diferenciação social entre as classes. Entretanto, apesar de ser relevante na explicação de um processo específico de disseminação de moda, o *trickle-down* não consegue abarcar o fenômeno da moda em sua essência. A distinção social é uma função social da moda e não sua origem ou determinação. (LIPOVETSKY, 2009).

Uma nova perspectiva acerca do fenômeno moda foi apresentada por Lipovetsky (1989, 2009) no livro *O Império do Efêmero*, publicado pela primeira vez em 1987. Nessa obra, ele situa temporal e espacialmente o nascimento da moda como sistema de mudanças rápidas, generalizadas e ditadas pelo amor à fantasia, às novidades e à individualidade.

Até o fim da Idade Média, o fenômeno moda não ocorreu, pois, até então, as sociedades eram tradicionais. Nelas, o costume direcionava o comportamento das pessoas. Isso não quer dizer que as sociedades tradicionais estavam imunes às mudanças, porém qualquer mínima inovação deveria “parecer compatível ou idêntica ao costume precedente” (HOBSBAWN, 1984, p. 11), e quando ocorria logo se cristalizava e se tornava permanente (LIPOVETSKY, 2009). Nas sociedades tradicionais, a função do costume “é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o exposto na história” (HOBSBAWN, 1984, p. 11).

Mesmo embora sociedades tradicionais se importassem com questões estéticas, criando adornos corporais e muitos outros objetos artísticos deslumbrantes, a valorização da permanência, do passado ancestral, a crença de que a vontade divina definia o comportamento dos homens, e não que esses poderiam dirigir suas vidas e o curso da história, impediam que houvesse um interesse pelas transformações na aparência e na cultura. Dessa maneira, o surgimento da moda não fazia sentido, “por ser essa inseparável de uma relativa desqualificação do passado: nada de moda sem prestígio e superioridade concedidos aos modelos novos e, ao mesmo tempo, sem uma certa depreciação da ordem antiga” (LIPOVETSKY, 1989, p. 27).

A moda só vai surgir em fins do século XIV, quando a Idade Média vai chegando ao fim (LIPOVETSKY, 1989). É no Ocidente moderno que ela vai aparecer, instalar-se e passar a estruturar mudanças ligeiras no mundo conceitual e material, isso porque o culto ao efêmero e ao novo é um dos atributos da modernidade, como mostra Anthony Giddens (2002, p. 22):

Em vários aspectos fundamentais, as instituições modernas apresentam certas discontinuidades com as culturas e modos de vida pré-modernos. Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo. O mundo moderno é um “mundo em disparada”: não só o *ritmo* da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a *amplitude* e a *profundidade* com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores.

No sistema de moda, entretanto, as mudanças se configuram em um dever e querer fazer que participam da construção de discursos totalizantes que regulam os sujeitos de um meio social específico, visando servir de motivação para as suas atitudes cotidianas. Dessa forma, a moda acaba impondo e atijando a necessidade de adoção geral, por uma sociedade, das inovações criadas. (CERTEAU, 1998; LIPOVETSKY, 1989, 2009).

A possibilidade de disseminação da moda por uma sociedade quebrou com a exclusividade da manifestação do fenômeno apenas entre os aristocratas. Foi inicialmente entre eles que o amor pelo efêmero e pela fantasia estética teve início. Baseados numa ideia de direito divino que lhes garantia a nobreza, eles tentavam impedir que os outros tivessem o mesmo patamar de vida que eles, pois sua condição social reivindicava o privilégio, que é baseado na desigualdade. Porém, a ascensão da burguesia que acumulava fortunas cada vez maiores, devido às grandes navegações, desenvolvimento do comércio e criação de bancos, fez com que os burgueses se igulassem e mesmo superassem a aristocracia em relação ao poder pecuniário. Dessa forma, os burgueses começaram a adotar o estilo de vida dos nobres, pois esse era visto como um padrão de vida que transmitia alto *status* e prestígio social. (LIPOVETSKY, 1989, 2009).

“A ascensão econômica da burguesia, por um lado, e o crescimento do Estado moderno, por outro, juntos, puderam dar uma realidade e uma legitimidade aos desejos de promoção social das classes sujeitas ao trabalho” (LIPOVETSKY, 1989, p. 42). Portanto, a disseminação e a generalização das novidades manifestam o caráter de igualação da moda, que na época de desmoronamento das barreiras intransponíveis entre as classes, que existiam no sistema feudal, esprou o desejo e o sentimento de direito de usufruir das novidades e do prazer estético (BARNARD, 2003; LIPOVETSKY, 1989, 2009).

Entretanto, o mimetismo que a moda permite ser efetuado não se dá como uma cópia por todos de algo institucionalizado como novo, mas oferece aos indivíduos um espaço de ação que lhes garante possibilidades de liberdade concernentes à escolha

e ao modo de usar os artefatos de vestuário. A adoção de moda se dá, então, de maneira seletiva: certas coisas são aceitas, outras rejeitadas; determinados elementos são substituídos, modificados, ganham novas funções ou significados, enquanto outros permanecem inalterados. Isso acontece, pois o individualismo também está na base do fenômeno da moda. Como afirma Lipovetsky (1989, p. 43): “a moda como sistema é inseparável do ‘individualismo’ - em outras palavras, de uma relativa liberdade deixada às pessoas para rejeitar, modular ou aceitar as novidades do dia -, do princípio que permite aderir ou não aos cânones do momento”.

O individualismo, de filiação iluminista, entendia o sujeito como um ser singular, valorizando, assim, a identidade pessoal e a autonomia na direção da própria vida (HALL, 2006; LIPOVETSKY, 1989, 2009). Isso constitui um dos fundamentos da mudança na moda, na medida em que as pessoas não querem apenas estar juntas e se sentir parte de um todo, pertencentes a uma sociedade, mas também se sentir únicas e se diferenciar. Essa nova percepção de si mesmo como alguém único é o que gera a necessidade de novas formas de se representar que comuniquem a individualidade dos sujeitos. Dessa forma, a moda que se generaliza é também a moda que apresenta diversos “signos da diferença pessoal” (LIPOVETSKY, 2009, p. 67) que se manifestam nas disparidades presentes no modo como uma novidade é adotada por uma ou outra pessoa.

Outros fatores contribuíram para a ocorrência do fenômeno moda além da valorização do novo e da autonomia, fatores ligados à sedução e ao prazer que muitas vezes se materializam em um espetáculo estético que se imprime no vestuário, mas que se alastra até outras esferas da vida cotidiana.

O gosto pelos prazeres mundanos e alegrias passageiras presente na cultura cavalheiresca e na sociedade de corte vai legitimar o desejo pelas frivolidades da moda. Como afirma Lipovetsky (1989, p. 62):

Essa moral do prazer aristocrático foi incontestavelmente um gatilho essencial no aparecimento do *homo frivolus*: a moda é uma prática dos prazeres, é prazer de agradar, de surpreender, de ofuscar. Prazer ocasionado pelo estímulo da mudança, a metamorfose das formas, de si e dos outros. A moda não é apenas marca de distinção social, é também atrativo, prazer dos olhos e da diferença.

Essa busca pelo prazer “como se não houvesse amanhã” foi causada em parte devido a uma nova sensibilidade que foi se instalando acerca da brevidade da vida. A percepção da vida na terra como passageira levou a essa necessidade de aproveitar toda a felicidade terrena. Essa busca pelo prazer vai se manifestar também no

teatralismo faustoso e deslumbrante do estilo das coisas, devido à passagem dos aristocratas pelo processo de curialização, indo viver na corte, onde as novas relações sociais acabavam por constranger o comportamento dos nobres e exigir deles uma grande preocupação com as regras de etiqueta, com os modos de falar, se portar e vestir, enfim, com cada detalhe das coisas que faziam, o que também aguçava o olhar deles para as atitudes dos outros. Os objetos, a arquitetura, os gestos, as poesias, e, claro, o vestuário, tudo era minuciosamente elaborado para ser um espetáculo que causasse prazer estético. (LIPOVETSKY, 1989, 2009).

O próprio amor, criação cortesã, é moldado nesse sistema. Inicialmente, o amor da mulher era conquistado através de proezas guerreiras realizadas pelos homens. Porém, quando a nobreza cavalheiresca passa a ser nobreza de corte, fator primordial para o processo civilizador que ocorreu na Europa, o duelo corporal que antes era bastante comum na nobreza cavalheiresca dá lugar ao duelo verbal, devido à pacificação das nações, ao monopólio da violência pelo Estado e, também, à internalização das coerções que desembocam num autocontrole consciente (ELIAS, 2001). A partir disso, a sedução da amada passa a se dar através de poemas e cantorias, por meio dos quais sua beleza e perfeição são louvadas e admiradas, e nos quais são deixadas de lado as palavras torpes e de impulso estritamente sexual, e é exaltado o sentimento. Os versos e estrofes deveriam ser sofisticados e refinados até atingir uma perfeição que deslumbrasse a moça e garantisse a reciprocidade de seu amor (LIPOVETSKY, 1989, 2009).

A moda é uma continuação desse amor cortês, pois tem como uma de suas bases essa sedução, o espetáculo amaneirado do prazer que faz atrair. Entretanto, não é só o amor dos cortesãos que tem crédito nessas novas relações de sedução. Para Lipovetsky (1989, 2009), já no século XIII surgia, nas artes, um deleite na aparência sensível do mundo, onde o realismo medieval vai unindo os seres terrestres e as coisas que fazem parte de seu cotidiano às representações de seres sobrenaturais, numa busca crescente de representar com o máximo de fidelidade o mundo.

Esse senso do concreto, esse interesse pela experiência visual e pelas aparências na arte são de grande importância; traduzem a glorificação do mundo criado, a valorização das belezas do mundo humano e terrestre. É esse novo investimento mundano que se vai reencontrar na moda e que contribuirá para o seu estabelecimento. A moda, com efeito, representa a face frívola desse novo amor das aparências e do espetáculo do homem que toma corpo no Ocidente. Para além das diferenças evidentes e aliás altamente significativas, o culto da fantasia que se manifesta na moda e no “realismo”

que não deixará, num sentido, de comandar a evolução da arte fazem parte de um mesmo conjunto: nos dois casos produzem-se a mesma exaltação das coisas visíveis, a mesma paixão dos detalhes sensíveis, a mesma curiosidade pelos traços individuais, o mesmo deleite imediato das superfícies, o mesmo alvo do prazer estético. (LIPOVETSKY, 1989, p. 66-67).

Essa valorização da vida profana e terrena, por mais paradoxal que possa parecer, é resultado de um enquadramento da existência nos preceitos do cristianismo. A imagem de um deus que é divino e humano ao mesmo tempo; a fé na ideia de que toda a criação é direcionada para glória desse deus, é o meio pelo qual se conhece a existência dele; e, inclusive, a crença de que o homem, criação mais perfeita, é a imagem e semelhança do Deus soberano, são fatores que contribuem para a ocorrência do fenômeno moda, ao permitirem uma valorização do homem e dos deleites terrenos, apesar de apregoar a salvação e o céu de glória para os santos. (LIPOVETSKY, 1989, 2009).

A partir do exposto, podemos resumir que a moda é um fenômeno de mudanças rápidas¹ das coisas materiais e imateriais que conduzem de forma generalizada o comportamento de determinado grupo social, realizando-se de forma individual, de modo a permitir diferenciações em relação ao padrão estabelecido, o qual é aceito devido à capacidade de atrair e deleitar as pessoas por ter uma estética prazerosa e aprazível.

Onde está o vestuário nessa definição? Não está! Apesar de serem usados muitas vezes como sinônimos, a moda e o vestuário são coisas diferentes. A moda, como visto, nasce no Ocidente, no fim da Idade Média, é um fenômeno moderno e sem antecedente na história. Enquanto o vestuário está presente há mais tempo, desde o dia em que o homem decidiu cobrir o corpo em seus rituais sagrados ou para se proteger do frio ou do calor. A moda não tem uma aparência, uma forma, uma textura. Ela não é um vestido, uma revista especializada, nem um desfile, nem pertence ao estilista. Ela é esse dispositivo composto de sedução, de culto pelo novo, de generalização e de pequenas diferenças individualizantes que, por não ter um corpo próprio, se manifesta em diversas instâncias da sociedade. (LIPOVETSKY, 1989, 2009).

O vestuário é apenas uma das esferas na qual a moda põe suas engrenagens para funcionar. Entretanto, é considerada por muitos a mais representativa de todas,

¹ A velocidade das mudanças é percebida de maneira subjetiva, enquanto as mudanças institucionalizadas no vestuário do século XIX ocorriam aproximadamente a cada seis meses, hoje, com o *fast fashion*, por exemplo, a roupa da moda pode ser transformada de um dia para o outro.

pois é nela que observamos a moda de maneira mais vívida, talvez por ele estar constantemente sobre o nosso corpo, quase se confundindo com nós mesmos; se colocando sempre sob o olhar dos outros e do nosso. Quiçá por isso, percebemos mais evidentemente no vestuário as mudanças, os maneirismos sedutores e os detalhes que fazem toda a diferença.

Para fins de conceituação, o vestuário pode ser definido como o conjunto de roupas e acessórios a serem usados sobre o corpo (BARNARD, 2003; NACIF, 2007; PEREIRA, 2015; ROCHA, 2010). Quando o vestuário faz parte das sociedades tradicionais, ele é chamado de indumentária; porém, o vestuário das pessoas ocidentais e modernas é nomeado vestuário de moda (LIPOVETSKY, 1989, 2009), moda-vestuário (ROCHA, 2010) ou simplesmente moda (BARNARD, 2003), dependendo do autor consultado. Entretanto, iremos nos referir a esse último tipo de vestuário como vestuário de moda ou moda-vestuário, para que fique clara a diferenciação entre o fenômeno da moda de maneira geral e espraiada em diversas esferas da vida e o vestuário que nasce dentro da lógica da moda.

3.2 VESTUÁRIO DE MODA: PRODUÇÃO X CONSUMO

Uma das principais perspectivas teóricas sobre o consumo e a sociedade de consumo trata acerca da produção do consumo. De acordo com esse pensamento, que remonta à economia clássica, o fim da produção seria o consumo, meio pelo qual as pessoas vão satisfazer suas necessidades e desejos através da compra e uso de mercadorias. O sistema de gestão e de produção de massa pensados por Henry Ford ajudou na elevação dos níveis de produção no começo do século XX, de modo que a produção precisaria criar novos mercados consumidores e educá-los, dirigindo e manipulando o desejo deles por adquirir e usufruir de novos bens de consumo, através da publicidade e dos diversos meios de comunicação de massa. (FEATHERSTONE, 1995).

Ainda, essa perspectiva afirma que no momento em que o consumo passa a ser conduzido pela produção, ele acaba tomando a forma racional da produção e passa a existir sob a mesma lógica da mercadoria. O seu aspecto qualitativo dá lugar ao quantitativo, o que geraria uma corrupção dos bons valores e da alta cultura, pois as massas manipuladas teriam seu modo de viver guiado pela produção e por sua

lógica do valor de troca que forneceria uma cultura² de menor qualidade para as pessoas. O esvaziamento do valor de uso da mercadoria permitiria que ela fosse associada a quaisquer fetiches, de maneira que a publicidade teria a responsabilidade de associar todo tipo de objetos triviais como pastas de dente e fósforos a um mundo de sonhos e felicidade, escondendo o fato de que as pessoas estão sendo manipuladas a consumir aqueles produtos apenas para gerar lucro às indústrias, e dando a impressão de que o consumo desses objetos realmente está ligado a valores mais elevados, quando na verdade está reduzido à lógica dos ganhos. (FEATHERSTONE, 1995).

Dessa perspectiva, seria possível dizer que as mudanças estéticas constantes que ocorrem no vestuário de moda, as formas como elas se generalizam e são adotadas por grande parte de um grupo social seriam causadas pela produção, que manipularia as pessoas a comparem, descartarem e comprarem novamente peças de roupa e acessórios, de forma constante, de modo a tornar o crescimento do lucro perene; e que a fantasia que paira sobre o vestuário de moda seria uma forma de alienar as pessoas do fato de que elas são manipuladas a consumir produtos apenas para alimentar o bolso da burguesia.

Entretanto, como vimos, a moda não é uma invenção do capitalismo e não nasceu nas indústrias ou da mente maléfica de um burguês gordo e bem vestido, como querem muitas charges acerca do assunto. A moda é parte do espírito da modernidade, ocorre devido ao desejo autônomo pelas novidades, aos valores democráticos e individualistas da sociedade, e à valorização dos prazeres terrenos. O primeiro momento do vestuário de moda, de meados do século XIV à meados do século XIX, foi aristocrático. Nessa fase, as mudanças não possuíam uma regularidade específica, como primavera-verão e outono-inverno, nem havia marcas ou estilistas famosos, as mudanças eram mais superficiais do que estruturais, e as roupas não eram feitas nas indústrias, mas artesanalmente. Eram criadas leis suntuárias que tentavam impedir a adoção do vestuário de moda dos nobres pela burguesia; leis que eram constantemente infringidas, devido ao desejo de ascendência social. (DEBOM, 2015; LIPOVETSKY, 1989, 2009).

É apenas na metade do século XIX que a moda nos vestuários vai ser racionalizada e moldada à lógica dos lucros altos e crescentes, por meio da Alta

² Featherstone (1995) estava se baseando em alguns textos sobre Indústria Cultural, os quais tocavam também no ponto acerca da publicidade de objetos físicos.

Costura francesa, de um lado, e da confecção, de outro; e isso só foi possível “em razão do reforço da legitimidade do valor social das novidades, suscitado pelo advento das sociedades democrático-individualistas” (LIPOVETSKY, 2009, p. 119).

De acordo com Debom (2011, 2015), a Alta Costura foi um novo padrão de produção de moda-vestuário instaurado em Paris por Charles Frederick Worth, o primeiro *grand couturier* da história. Nesse modelo de produção, o estilista criava roupas feitas à mão e sob medida para mulheres nobres e da alta burguesia. Os vestidos deveriam ser produções únicas, elaborados com tecidos luxuosos e projetados conforme o desejo do estilista, que ditava a estética das peças de roupas e acessórios, diferentemente dos antigos costureiros das cortes, que produziam peças conforme o que as rainhas e demais aristocratas queriam. Isso levou à criação, por Worth, da etiqueta com o nome do estilista, o que dava uma aura às roupas de *Couture* semelhante à assinatura do artista sobre um quadro (BOURDIEU; DELSAUT, 1975 apud COSTA, 2013). Essas criações passaram a ser expostas sobre mulheres, o que deu origem às modelos, em desfiles que aconteciam na própria Maison de Alta Costura de Worth para um seleto público de clientes. Além disso, ele “regulou as criações de trajes para um mercado que necessitava de lançamentos novos a cada semestre” (DEBOM, 2011, p. 200).

Em 1868, Worth ajudou a fundar a *Chambre Syndicale de la Couture, des Confectionneurs et de Tailleurs pour Dame*, hoje conhecida como *Fédération de la Haute Couture et de la Mode*, que registra as maisons que podem de fato carregar o título de Alta Costura, protegendo, destarte, as criações dos costureiros franceses, uma vez que uma peça só é reconhecida como de Alta Costura se fabricada na França. Diante disso, percebe-se que as mudanças no vestuário foram organizadas e burocratizadas, e passaram a ser pensadas para atender, também, mas não exclusivamente, o desejo pelo lucro. (DEBOM, 2011, 2015; LIPOVETSKY, 1989, 2009).

Por aproximadamente cem anos, a Alta Costura foi considerada a medida máxima de bom gosto para o vestuário ocidental, atraindo os olhares da imprensa e ditando as regras de vestir das mulheres em várias partes do mundo. Porém, juntamente à sua ascensão, a industrialização da Europa crescia de forma muito rápida, e em 1829 já havia sido criada a primeira máquina de costura, que “em 1850 foi remodelada e inserida na indústria por Isaac Singer” (DEBOM, 2015, p. 47). Então, se por um lado a Alta Costura estava ligada à produção manual de roupas para

clientes da alta sociedade, por outro a confecção produzia peças industriais para a classe média, com inspiração nas peças de Alta Costura, mas com um grau de qualidade e preços mais baixos. Entretanto, o poder de ditar o vestuário da moda era exercido pela Alta Costura, restando às outras indústrias a releitura e a cópia. (DEBOM, 2011, 2015; LIPOVETSKY, 1989, 2009; MARTIN; KODA, 1995).

Entretanto, nos anos 1960, é inaugurada uma nova fase no vestuário de moda, devido ao prêt-à-porter, que vai se tornar o principal modo de produção de roupas e acessórios entre as classes altas e baixas, e ao surgimento de vários outros polos criativos além da Alta Costura. O prêt-à-porter, que quer dizer “pronto para vestir”, era baseado na produção industrial de vestuário, que chegava já pronto nas lojas, em diversos tamanhos; porém, diferentemente da confecção, sua qualidade era melhor, devido às inovações e melhorias tecnológicas, e ele portava um valor de moda, na medida em que possuía um forte apelo estético e estava sintonizado com as tendências. Os estilistas de prêt-à-porter se multiplicavam e passavam a promover inovações no estilo das roupas, por vezes buscando inspiração no que estava sendo usado no cotidiano das pessoas, e não mais procurando referências exclusivamente nas roupas sob medida da Alta Costura ou no vestuário dos nobres. (DEBOM, 2011, 2015; LIPOVETSKY, 1989, 2009).

A partir do que apresentamos, percebe-se que o fenômeno da moda no vestuário já existia antes de ser burocratizado, racionalizado e industrializado para geração de lucros às empresas. Essa relação reitera as observações de Lefebvre (1991) que diz que o espírito de mudança, que está no cerne do conceito de modernidade e é um dos pilares da moda, é usado pelo capitalismo para incitar a obsolescência das necessidades dos consumidores e, por conseguinte, gerar um sentimento de mal-estar que só pode ser estancado por meio da satisfação efêmera que o consumo propicia. Dessa forma, o capitalismo torna o cotidiano rentável, se apropriando do desejo dos consumidores, ao revelar e orientar esse desejo por meio da produção, publicização e distribuição de novos bens de consumo.

Entretanto, se concluirmos nosso pensamento nessa noção de consumo dirigido pela produção, voltaremos ao estado inicial desse tópico, entendendo as práticas de consumo como um mero reflexo da manipulação exercida pela produção que reduz essa relação ao valor de troca. Se é verdade que a moda é tornada rentável no sistema capitalista que estimula novos desejos e necessidades nos consumidores, fornecendo prontamente o objeto certo para preencher o vazio que eles sentem; é

certo também que às pessoas é reservada a liberdade de escolher comprar ou não comprar os mais novos itens que estão nas revistas e araras; de usá-los de forma diferente da que é proposta pelos gurus da moda; de cortar e pintar uma velha camisa e renová-la, ou dar uma nova função a ela, transformando-a em pano de chão. Isso porque o consumo não é um produto das intenções da produção, mas um ato criativo que não se finaliza na compra de um item, momento em que o dinheiro é injetado nas empresas. Silverstone (1999, p. 148-149) confirma essa ideia ao apresentar o seguinte argumento:

O consumo é um trabalho árduo. [...] É o trabalho que une indivíduos e coletividades, definido por - definindo e partilhando - gosto, status ou carência. Dos produtos homogeneizadores de Levi-Strauss, Kangol e Sony derivam as particularidades do estilo; os momentos de moda e identidade fabricadas por grupos, jovens ou etnicamente diversos, cujo poder na economia formal e, por isso, cuja participação na sociedade global são limitados ou, exceto nesses momentos de criatividade marginal, quase inexistentes. O consumo é uma maneira de mediar e moderar os horrores da padronização. E comprar é apenas o começo. Um estágio no ciclo de vida da mercadoria, mas um ciclo que não tem início nem fim: um jogo contínuo, constante de produtos e significados, deslocando reiterada, dialeticamente, a atenção para longe da dor da extração ou da manufatura e em direção do objeto, de sua imagem e de sua apropriação no uso.

Dessa forma, percebe-se que o consumo não pode ser explicado apenas como um resultado da manipulação alienante feita pela produção sobre as pessoas. Certeau (1998) vai explicar a relação entre produção e consumo, ao comparar o segundo com a fala. A língua portuguesa, por exemplo, é um sistema de representação que todos nós brasileiros compartilhamos. Existem determinadas regras gramaticais que regem toda a produção de textos verbais, escritos ou pronunciados, no nosso país. Entretanto, o modo como fazemos uso da língua portuguesa, como construímos nossa fala, difere em certa medida de região para região, de pessoa para pessoa, de contexto para contexto. Ele diz que assim como há esses estilos de escrever e falar, há também estilos de fazer as coisas no dia-a-dia. Essas “maneiras de fazer” correspondem a um segundo nível que está debaixo de um nível primeiro e superior, ou seja, sob uma ordem imposta, sendo que esses dois níveis estão combinados no contexto onde as práticas cotidianas ocorrem. (CERTEAU, 1998).

Quando essa relação de diferentes níveis é trazida para o âmbito do consumo, o autor afirma que a produção, que está no primeiro nível, produz o que quer e coloca o resultado à disposição das pessoas, mas o modo como o uso desses produtos ocorre, uso este que está no nível inferior, nem sempre é como o produtor queria. O consumidor modifica o sistema dentro do próprio sistema. (CERTEAU, 1998).

Para explicar como agem o produtor e o consumidor, Certeau (1998) elabora os conceitos de “estratégia” e de “tática”. A estratégia diz respeito às ações manipuladoras executadas por meio de um sujeito (pessoa ou não) que é isolado e está numa posição de poder (no nível superior). A estratégia exige a existência de um lugar próprio, de onde o Outro, a exterioridade, é regulado a partir de sistemas e discursos totalizantes.

Por outro lado, as táticas seriam ações pensadas e executadas que são determinadas pela ausência de um lugar próprio. Diferentemente da estratégia, a tática não possui seu lugar próprio de observação e manipulação. A tática é o Outro e, sendo o Outro, atua no espaço que lhe é imposto pelo poder do sujeito manipulador da estratégia. É debaixo do olhar desse sujeito e dentro de seu campo de batalha que a tática deve habilmente utilizar seu tempo nas ocasiões que se apresentam. Certeau (1998) afirma que as práticas cotidianas dos consumidores são do tipo tático.

O lugar remete a algo estático, enquanto o tempo remete a algo dinâmico, pois sempre avança. O lugar é o institucionalizado, a regra, a lei, o local do produtor, do que foi produzido; enquanto o tempo diz respeito ao desenrolar das práticas de consumo que acontecem dentro do espaço regido pelo sujeito que está no lugar de poder, mas que têm um maior grau de variabilidade, de dinamicidade, de ajustamento, de alteração.

Desse ponto de vista, então, podemos compreender que no sistema de vestuário de moda, o poder se localiza na indústria de têxteis, de projeto e confecção do vestuário e de fabricação dos diversos outros elementos que são necessários para sua criação; assim como nos meios de comunicação de massa que propagam diversas normas do vestir, por meio das revistas especializadas, publicidades, celebridades influenciadoras, etc. Entretanto, ainda dentro desse sistema, os indivíduos têm um espaço de ação que lhes garante possibilidades de liberdade concernentes à escolha e ao modo de usar os artefatos de vestuário. Eles podem reconfigurar, refuncionalizar e ressignificar as mercadorias e estilos de vida propostos, transgredindo assim os discursos totalizantes aos quais estão sujeitos e os quais decidem tomar ou não como motivação para seu comportamento. (BATISTA; MARTINS; FERNANDES, 2018; CERTEAU, 1998).

Diante disso, fica evidente que apesar de existirem determinadas práticas “hegemônicas” instituídas por um lugar de poder, coexistem inúmeras outras práticas que sempre estão presentes na sociedade. Essas práticas cotidianas de consumo

nem sempre são coerentes com a prática estabelecida como padrão, pois apesar de haver uma forma “dominante” de fazer as coisas, esta não “mata” ou “apaga” as demais práticas cotidianas, elas continuam fazendo parte da realidade dos indivíduos.

A compreensão dessas ideias acerca da relação entre produção e consumo é importante para este trabalho, pois nos ajuda a situar nosso objeto de pesquisa na esfera do cotidiano, guiando a escolha de nossa metodologia, a qual tem um foco sobre as práticas cotidianas de consumo. Além disso, coopera no entendimento de que os sentidos que permeiam o consumo não são produtos fiéis das intenções do produtor, podendo isso ser pensado, inclusive, de forma mais ampla com relação à produção e consumo de ideias, estilos de vida, visões de mundo, etc.; por exemplo, o próprio movimento negro e da negritude produzem e disseminam, muitas vezes em textos científicos, ideias do que é ser negro que no cotidiano das pessoas vão sofrer mudanças. Nesse sentido, o turbante que pode ser associado ao culto aos orixás no discurso institucionalizado pelo movimento, no cotidiano pode perder esse simbolismo ao ser usado por uma pessoa negra evangélica apenas como símbolo de africanidade e não de religiosidade afro. Por isso, é importante, ao abordar as práticas cotidianas de consumo, ter uma abordagem indutiva, pois, de outro modo, apenas tentaríamos enquadrar as práticas das pessoas em teorias já prontas, esquecendo-nos de observar a vida vivida como é ela em suas contradições e exceções, as quais também são históricas.

3.3 VESTUÁRIO, COMUNICAÇÃO E CULTURA

Baseados em Löbach (2000), podemos afirmar que o vestuário possui três funções primordiais: a função prática, ligada à satisfação de necessidades de ordem orgânica-comportamental; a função estética, que diz respeito às características sensoriais que o vestuário ativa na relação com o usuário; e a função simbólica, que se refere ao vestuário como partícipe do processo de construção de sentido. Essas funções estão presentes simultaneamente no vestuário, muitas vezes de forma interdependente. Um casaco de pele de arminho, por exemplo, pode ter a função prática de aquecer no frio (função prática), devido a uma pelugem densa, que causa uma sensação macia na pele do usuário ao ser tocada (função estética), e que, devido ao fato de ser natural e muito cara, serve como símbolo de *status* para a rica madame que a utiliza em um baile da *high society* (função simbólica).

O nosso foco nessa dissertação é o vestuário e sua função simbólica, o que não impede que façamos referência às funções estética e prática, mas que elas serão referenciadas na medida em que contribuirão para a construção de sentido, tendo como base a abordagem construtivista da representação já apresentada anteriormente. O autor principal a ser trabalhado aqui é Barnard (2003, 2011), pois sua linha de pensamento acerca da moda, cultura e comunicação segue o que permeia os Estudos Culturais como desenvolvido por Hall (1997, 2006, 2016), autor que foi utilizado para argumentar acerca da cultura, representação e identidade.

De acordo com Oliveira (2007) e Barnard (2003, 2011), o vestuário não é uma linguagem propriamente dita, pois lhe falta uma gramática que consiga determinar, como na língua inglesa ou portuguesa, a maneira certa de o compor para comunicar algo. Ele é uma “linguagem”, assim entre aspas, pois, apesar de não possuir regras fixas e claras, ele é baseado na relação de significante, significado e código, de modo que determinadas peças ou combinações de roupas e acessórios vão despertar determinados significados na mente das pessoas. Basta pensar, por exemplo, em um vestido rosa, de cetim brilhante, tomara-que-caia, cinturado com um laço e de saia rodada; provavelmente, esse vestuário seria associado à feminilidade, embora não haja nenhuma regra que diga que uma peça de roupa com essas características seja feminina, nem muito menos como um vestido deve ser modelado ou em que ordem suas peças devem ser costuradas de modo a comunicar feminilidade.

Visto isso, podemos afirmar que o vestuário é uma prática significativa, na medida em que o usamos para construir uma realidade com sentido. Isso implica que ele é, então, uma prática cultural, uma vez que a cultura é o conjunto de significados compartilhados por uma sociedade. (BARNARD, 2003, 2011).

O significado de um artefato de moda não está essencialmente ligado a ele; antes, é “um produto dos valores e crenças culturais, e diferentes valores e crenças geram diferentes significados” (BARNARD, 2011, p. 3). Assim, não há como dizer que um acessório ou roupa “possui” um significado determinado e imutável ou que alguém não está entendendo o significado verdadeiro ou correto deles, porque o significado vai depender da interação entre o repertório de significados culturais da pessoa e a peça de vestuário com a qual ela depara.

Pensar dessa forma implica rejeitar três ideias bastante disseminadas acerca da característica comunicativa e simbólica do vestuário: o vestuário como expressão (relacionado à abordagem intencional da representação), como reflexo (relacionado à

abordagem reflexiva da representação) e como um meio de enviar mensagens codificadas na estética para alguém (BARNARD, 2011). Essas noções serão discutidas a seguir.

A primeira ideia a ser rejeitada é aquela que afirma que o vestuário serve como expressão individual, como se fosse um meio de externar aquilo que a pessoa que usa deseja comunicar. Esse ponto de vista propõe os significados do vestuário como um produto das intenções do usuário. Quando colocado de forma mais geral, esse pensamento tem o vestuário de moda e a indumentária como expressões de uma cultura ou comunidade, como se essas pudessem impor ou determinar o significado de uma roupa ou acessório conforme uma essência interior que lhes define e que se quer “pôr para fora”, tornar visível, verificável. O vestuário não pode expressar algo porque não depende unicamente do usuário para ter sentido, mas do repertório cultural de quem o observa. (BARNARD, 2011).

A outra ideia refusada é a de que o vestuário é um reflexo de algo fora dele, como a cultura de um povo, a ideologia ou estrutura social, as relações de poder entre os sujeitos, o momento histórico do período, etc. Isso implicaria dizer, a título de exemplo, que o uso de minissaias pelas mulheres nos anos 1960 era um reflexo de uma cultura juvenil mais liberada, ou então que o uso de roupas velhas e desgastadas pelas pessoas mais pobres da sociedade seria um reflexo de uma estrutura social capitalista baseada na desigualdade. O uso dessas peças de vestuário não é um reflexo de algo anterior a elas, mas é seu uso que constrói a realidade. As mulheres são mais liberadas na medida em que usam saias curtíssimas; assim como o vestuário desgastado estabelece barreiras de classes entre os mais pobres e os mais ricos. (BARNARD, 2011).

A terceira ideia refutada é a que diz que o vestuário comunica na medida em que é um canal pelo qual um emissor envia uma mensagem para um receptor. Esse pensamento é baseado no modelo de comunicação que foi organizado teoricamente a partir das comunicações realizadas pelo telefone, por meio do qual uma mensagem falada por alguém seria conduzida pelo telefone até a pessoa do outro lado da linha. Entretanto, como se sabe, o significado não viaja da mente de alguém até a cabeça de outra pessoa por intermédio do vestuário, mas é construído na interação de um sujeito cultural com o objeto. (BARNARD, 2011).

A moda-vestuário e a indumentária como expressão, reflexo ou mensagem enviada no modelo emissor/receptor são ideias que implicam a existência de um

sentido anterior ao ato comunicativo, anterior à representação. Elas sugerem que algo tem que existir previamente para que possa ser expressado, refletido ou enviado. Entretanto, como visto, o sentido é gerado na interação estabelecida entre a cultura do sujeito e a peça de roupa ou acessório, dessa forma ele não pode ser expresso, refletido ou enviado pela roupa, mas é construído na representação. Como afirma Barnard (2011, p. 6, tradução nossa):

[...] para que algo seja significativo, precisa ser representado. Nada pode preexistir a expressão ou representação, mesmo em experiência ou linguagem falada/pensada. Essa foi uma questão levantada e, muitos diriam, já respondida por Wittgenstein, quando ele argumenta em suas *Investigações Filosóficas* que não pode haver linguagens privadas. Comunicação, então, ou não é privada (no sentido de que é compartilhável) ou não é comunicação.

Uma vez que a moda-vestuário e a indumentária participam da construção de sentido na interação estabelecida entre elas e a cultura das pessoas, e a cultura é composta pelos significados socialmente compartilhados, então isso implica dizer que se alguém entende o significado de determinada roupa ou acessório de maneira semelhante, então esse alguém faz parte de um mesmo grupo cultural. Por outro lado, “se a pessoa não compartilha ou entende o significado, então ela não é produzida e reproduzida como membro de determinada cultura” (BARNARD, 2003, p. 4). Dessa forma, pessoas que fazem parte de grupos culturais diferentes interpretarão de formas diferentes as diversas peças de vestuário; e é o compartilhamento desses significados que os constituirão como grupo cultural. Essa ideia da moda como maneira de marcar quem pertence a uma mesma cultura e quem é de fora dela parece estar em sintonia com as ideias de Featherstone (1995), que diz que o consumo de objetos, inclusive de vestuário, é uma forma de criar barreiras sociais ou de derrubá-las, e que mesmo embora a globalização tenha permitido às pessoas de origens diversas e dos locais mais distantes compartilharem hábitos de consumo e visões de mundo, elas continuam buscando se diferenciar e permanecem procurando a diferença nos outros através de suas práticas de consumo. Dessa forma, o consumo de vestuário em sua esfera simbólica também pode ser usado para estabelecer relações de pertencimento e segregação entre os grupos sociais.

Uma vez que os significados são construídos também na representação que se faz do vestuário, então este “deve ser considerado como uma das práticas significantes da vida cotidiana, que vai fazer da cultura um sistema geral de significados. A moda-vestuário e a indumentária são, portanto, algumas das maneiras pelas quais a ordem social é experimentada, explorada, comunicada e reproduzida [e

construída]” (BARNARD, 2003, p. 63, adaptado). Isso nos leva a entender que, se a cultura é construída também pelo vestuário, e a identidade é cultural, logo o vestuário também é usado pelas pessoas para construir o seu eu na representação que fazem de si mesmas com o auxílio de roupas e acessórios. As escolhas e rejeições estéticas de vestuário sobre o corpo quando em interação com o repertório cultural de alguém que as percebe produzirão significados com os quais a identidade do usuário será “definida”, mesmo que momentaneamente.

Justamente por ser a cultura composta por significados construídos também na prática significativa que é o vestuário, esse pode ser usado como forma de subverter as estruturas sociais. Para Barnard (2003), o vestuário, nas sociedades Ocidentais modernas, pode servir como ato de resistência, na medida em que toma “duas formas básicas, a de ‘recusa’ e a de ‘reversão’”. A recusa é a tentativa de cair fora das estruturas consideradas ofensivas, e a reversão é a tentativa de reverter as posições de poder e privilégio que operam no interior daquelas estruturas” (BARNARD, 2003, p. 184).

Paralelamente, identidades também podem ser questionadas e subvertidas através do vestuário. O uso de calças disseminado entre as mulheres nos anos 1960, com a Segunda Onda Feminista³, por exemplo, era uma oposição a uma identidade feminina fraca, doméstica e domesticada, representada pelos vestidos espartilhados e desconfortáveis que impediam a mulher de trabalhar pesadamente; limitavam seus movimentos e destacavam partes do seu corpo de modo a diferenciá-lo do corpo masculino, fazendo sobressaltar aos olhos a cintura, os quadris e os seios. Usar a calça em uma sociedade machista que dizia que a calça era masculina e que o homem deveria exercer o poder era uma forma de romper as barreiras entre os gêneros e tornar suas posições mais igualitárias até certo ponto. Era a representação de uma mulher forte, do ambiente público e livre. (RAINHO, 2014).

Esses conceitos acerca do vestuário como prática significativa que participa da construção da identidade cultural; dos grupos e comunidades, onde uns pertencem e outros são excluídos; e dos atos de resistência; estão diretamente relacionados com

³ Por haver épocas de maior e menor proeminência do movimento feminista, momentos esses que são marcados por diferentes reivindicações e pautas, há uma concordância acadêmica em dividir a história do movimento em “ondas”. A segunda onda iniciou em fins da década de 1960 e início dos anos 1970. Nesse contexto, as mulheres questionam fortemente a cultura machista e patriarcal da sociedade. Durante a segunda onda feminista, as mulheres buscavam a liberdade pessoal, caracterizada, dentre outras formas, pelo controle do corpo e da sexualidade, e pelo maior engajamento no mercado de trabalho (MATOS, 2010; SNYDER, 2008).

nosso objeto de pesquisa. Durante o levantamento histórico sobre o racismo e sobre o movimento negro e no decorrer das análises, será possível perceber como o vestuário é utilizado na elaboração de uma imagem do que é “ser negro” para o movimento da negritude, na qual o branco não tem parte, é excluído. Além disso, ver-se-á como os sentidos produzidos nessa representação do eu por meio do uso do vestuário se estabelece, muitas vezes, numa relação de contrariedade com as práticas racistas que afetam os negros e negras no Brasil, de modo a ser possível subvertê-las.

4 METODOLOGIA

A escolha da metodologia para feitura dessa pesquisa foi guiada pelo foco de pesquisa, suas questões e objetivos, e pelas teorias que a fundamentam. Visto que a nossa pesquisa toma a cultura como elemento central do fenômeno de adoção de determinados vestuários de moda como discurso de negritude por pessoas negras em seus cotidianos, decidimos fazer uso da netnografia, ou etnografia para a internet. O uso da netnografia/etnografia para a internet permitiu imergir no cotidiano do grupo social estudado, vivenciando aquilo que era publicado na internet por eles; abriu-nos uma porta de entrada para os significados que eram construídos e compartilhados por meio das representações que faziam de seu eu com o uso de roupas e acessórios.

Por outro lado, uma vez que entendemos que a identidade é construída na representação, que é a produção de sentido por meio da linguagem, então foi importante o uso da semiótica, pois ela é justamente a disciplina que estuda os signos (conjunto de significante e significado) e seus processos de produção de sentido. A partir da semiótica é possível observar como a roupa e os acessórios, em conjunto com outros elementos, se constituem em figuras que dão concretude a significados, ideias e conceitos abstratos.

A escolha desses métodos de pesquisa implica a recusa por outros métodos, como entrevistas, etnografia face-a-face, questionários, entre outros. Entretanto, acreditamos que esses dois métodos escolhidos serão de grande relevância para os objetivos dessa pesquisa, uma vez que estamos preocupados principalmente com os sentidos que são construídos com o uso do vestuário.

Além disso, fizemos uso da pesquisa bibliográfica durante o levantamento histórico sobre o eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e à religiosidade afro; e também na obtenção de dados sobre as táticas de resistência contra esse racismo e eurocentrismo relacionado aos mesmos fatores. Tivemos em mente que pesquisa bibliográfica diz respeito àquela que toma mão de fontes secundárias já publicadas sobre o assunto em questão (MARCONI; LAKATOS, 2010).

A seguir, explicaremos em detalhes as diretrizes do método netnográfico/etnográfico para a internet e da semiótica discursiva/greimasiana que utilizamos em nosso estudo.

4.1 NETNOGRAFIA OU ETNOGRAFIA PARA A INTERNET

Para alguns antropólogos e outros pesquisadores das ciências humanas e sociais a ideia de fazer pesquisas empíricas na internet ainda é uma novidade, principalmente para aqueles cuja formação é anterior aos anos 2000, pois é em meados dos anos 1990 que a internet se torna um fenômeno global e passa a permear o cotidiano das pessoas de forma mais enfática, embora seu alastrar fosse mais lento (ainda o é) nos países mais pobres. Como Kozinets (2010) afirma, no fim dos anos 1990 e começo dos anos 2000 muitos pesquisadores rejeitavam o estudo dos grupos sociais online, chegando a afirmar que a prática da netnografia/etnografia para a internet deveria ser descartada, porque a partir dela não era possível observar a realidade, mas apenas uma realidade deformada, não tão real quanto o mundo físico. Porém, esse autor argumenta que essa distinção do mundo virtual como irreal e o físico e territorializado como real é cultural, e que foi necessário adaptar os conceitos científicos às novas descobertas e relações sociais, pois o mundo é dinâmico. A vida online e territorializada são ambas a vida real das pessoas, a tecnologia faz parte da vida e tem seus usos dentro da realidade das pessoas. (KOZINETS, 2010).

Apesar dessa rejeição, têm sido publicados vários textos que tratam acerca especificamente do método etnográfico e sua relação com a internet, sendo Hine (2000, 2015) e Kozinets (2010) alguns dos autores mais conhecidos sobre essa temática. A primeira autora começou seus escritos propondo a ideia de Etnografia Virtual, considerando a ideia de ciberespaço, pensando em formas de adaptar técnicas etnográficas para o ambiente virtual, embora no livro posterior rejeite a ideia de que existiria uma etnografia diferente e específica da internet como se a internet fosse um ambiente ou mundo diferente e paralelo ao mundo real e cotidiano das pessoas e propõe que o método continue sendo nomeado apenas como etnografia ou etnografia para internet, mas que sejam consideradas as particularidades da internet, que para ela é embutida na vida, é concreta (*embodied*) e é cotidiana. Por outro lado, Kozinets (2010) acredita na necessidade de se propor a nomenclatura “netnografia”, uma vez que, para ele, é possível conduzir uma etnografia exclusivamente planejada para as tecnologias da informação e comunicação que permitem o acesso à internet e que são usadas pelas pessoas nas interações que estabelecem entre si.

De acordo com Uriarte (2012), a etnografia surgiu como o principal método da Antropologia, disciplina de origem europeia, e se preocupava inicialmente em formular

uma perspectiva eurocêntrica da história, situando os povos primitivos estudados no passado e os considerando inferiores por não terem atingido a civilização, estudando-os de longe a partir dos relatos de viagens de outras pessoas que tinham saído da Europa para explorar o mundo. Porém, nos anos 1910, Malinowski, durante seu doutorado, reformulou o método etnográfico mostrando que o pesquisador deveria conviver com os nativos, de modo a aprender completamente a cultura do povo estudado e poder ver o mundo a partir do ponto de vista dele. “Com efeito, ele propôs que este universo poderia ser compreendido capitando três tipos de informação: a numérica, e genealógica, o cotidiano e as interpretações nativas” (URIARTE, 2012, p. 4).

Segundo o Uriarte (2012), esse novo método criado por Malinowski fez da etnografia um método menos etnocêntrico do que era antes quando media a cultura dos outros pela do pesquisador. Depois de Malinowski, a Alteridade do Outro se tornou o mais importante, a pretensão é observá-lo, entendê-lo a partir dele mesmo e ser tocado por ele; e já não se fala de índios ou primitivos, mas todos são considerados sociedades humanas.

O uso da etnografia para internet, ou a netnografia, por outro lado, teve início no contexto das pesquisas de marketing, que buscavam analisar o comportamento das pessoas no ciberespaço e os usos da internet no cotidiano para pensar em estratégias mercadológicas que tinham como fim atingir determinados públicos-alvo que eram potenciais consumidores. (KOZINETS, 2010).

Em seus respectivos textos, Uriarte (2012) e Oliveira (1998) discorrem especificamente acerca do trabalho do antropólogo, mostrando o que é e como se dá a etnografia para esse tipo de pesquisador/profissional, e eles têm um foco no ambiente físico e territorializado; enquanto Kozinets (2010) adapta a etnografia para as comunicações mediadas pelas tecnologias que acessam a internet. O quadro 1 resume o que os dois primeiros autores apresentam como sendo o procedimento etnográfico e o que Kozinets (2010) considera como sendo os passos do procedimento netnográfico. As informações são dispostas uma ao lado da outra para que seja possível comparar o que cada um diz.

Quadro 1 - Quadro comparativo das ideias de Uriarte (2012) e Oliveira (1998), acerca da etnografia, e de Kozinets (2010), acerca da netnografia

Uriarte (2012)	Oliveira (1998)	Kozinets (2010)
<p>Formação teórica: o autor acredita que o primeiro passo do etnógrafo seria apreender as teorias da antropologia e aquelas já escritas sobre o grupo que se pretender estudar, pois apenas dessa forma seria possível levantar problemas de pesquisa e ter aqueles momentos em que as informações fazem sentido, momentos esses chamados de “sacadas”.</p>	<p>O autor não aponta um momento prévio à pesquisa de campo, situando o papel da teoria já no trabalho de campo, relacionando-o ao Olhar, como pode ser visto na célula abaixo.</p>	<p>Planejamento da pesquisa: para o autor, a netnografia foca uma pesquisa qualitativa de abordagem indutiva. A teoria pode ser usada na netnografia para ampliar a visão acerca de um fenômeno, ajudar o pesquisador a usar termos e definições já cunhados, e criar um vínculo do estudo do pesquisador com outras pesquisas que estão sendo feitas em temáticas semelhantes, porém a teoria não pode limitar o estudo, nem a netnografia deve ser feita apenas para confirmar teorias já existentes, pois a realidade pode extrapolar e contradizer o que já foi escrito sobre ela.</p>
<p>Pesquisa de campo: para o autor, o campo não seria fornecedor de dados, mas de informações que seriam transformadas em dados através da reflexão empreendida pelo pesquisador. A primeira parte da pesquisa de campo é a descrição do que é percebido pela visão e audição. A pesquisa de campo se dá através da observação-participativa, pela qual o etnógrafo cria uma relação dialógica com a sociedade estudada. A segunda parte é a interpretação dos dados: é enxergada uma ordem nas coisas, os sentidos começam a ser construídos na mente do pesquisador de forma intersubjetiva. Para o autor, os sentidos e a ordem só são percebidos com o dispêndio de um longo tempo junto à comunidade estudada.</p>	<p>O Olhar: para o autor, é preciso estar familiarizado com as teorias existentes, pois elas ajudam a enxergar categorias e relações que de outro modo seriam difíceis de perceber. Por exemplo, pode-se descrever as casas de determinadas sociedades indígenas ou o modo como se dá a relação de parentesco desses grupos sociais com base em trabalhos já existentes que apresentam nomenclaturas e definições para arquiteturas ou diferentes tipos de linhas genealógicas. Além disso, a própria leitura de tais textos poderia nos fazer notar as formas das casas e a existência de uma linha de parentesco específica que de outra forma passariam despercebidas. O autor escreve: “Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo - ou no campo - esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da</p>	<p>Entrée: identificação de espaços online, culturas ou comunidades online onde seja possível fazer a netnografia.</p> <p>Coleta de dados: “A coleta de dados na netnografia significa se comunicar com os membros de uma cultura ou de uma comunidade” (KOZINETS, 2010, p. 96, tradução nossa). Para esse autor, vivenciar a comunidade ou a cultura estudada já é fazer o trabalho de coleta de dados, pois é a partir da observação-participante que o pesquisador poderá compreender os sentidos das práticas do grupo de pessoas que está sendo investigado, o que exige um processo longo de interação e imersão na cultura dos indivíduos. Para o autor, três tipos de dados podem ser coletados na netnografia: dados de arquivo, dados induzidos, e notas de campo. O netnógrafo pega aquilo que foi escrito, vivenciando o momento, sendo tocado e mudado por aquelas interações e comunicações, sofrendo, assim, o processo de aculturação e “contribui ao adicionar insights interpretativos valiosos, ao construir, através de um foco e</p>

	<p>disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 19)</p> <p>O Ouvir: o autor mostra que o antropólogo tem de saber ouvir as pessoas que participam da etnografia feita por ele. Elas devem ser interlocutores de um diálogo e não apenas informantes do pesquisador, como num monólogo. Para o autor, a relação dialógica permite que a visão de mundo do pesquisador e do nativo se confrontem e se misturem. Não se pode esperar que os monólogos produzidos em entrevistas mais restritas criem uma objetividade e neutralidade que garanta a plena concepção da verdade acerca do objeto de estudo. Para ele a etnografia exige a interação entre os nativos e o pesquisador. “Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de ‘observação participante’ [...]. Entendo que tal modalidade de observação realiza um inegável ato cognitivo, desde que a compreensão - Verstehen - que lhe é subjacente capta aquilo que um hermeneuta chamaria de ‘excedente de sentido’, isto é, as significações - por conseguinte, os dados - que escapam a quaisquer metodologias de pretensão monológica” (OLIVEIRA, 1998, p. 24).</p> <p>Ainda, segundo o autor, o que diferencia a antropologia de outras disciplinas é o método baseado na observação-participante.</p>	<p>análise cuidadosos, o que está disponível publicamente em um campo de conhecimento codificado que possa ser reconhecido e respeitado” (KOZINETTS, 2010, p. 113, tradução nossa).</p> <p>Análise dos dados: há procedimentos como a codificação e a abordagem pragmática-interacionista, mas deve se ter em mente que o principal meio de se analisar e interpretar os dados é através da vivência com a comunidade que tem sido estudada.</p> <p>Asseguração de padrões éticos: para o autor, embora algumas das informações online sejam consideradas públicas é essencial pedir o consentimento das pessoas para fazer a netnografia e publicar as informações gravadas.</p>
<p>Escrita: é o momento em que o pesquisador transforma em texto escrito as coisas que ele viu e ouviu e os sentidos que ele apreendeu, de modo que seja possível à outras pessoas compreender da melhor forma possível como aquela sociedade é. Nessa etapa, deve-se ter em mente que o texto do etnógrafo não é um</p>	<p>O Escrever: Ele diz que a etapa da escrita é muito diferente da etapa do trabalho de campo. Enquanto o primeiro é um ato cognitivo feito no estar lá, junto, no campo, o segundo é feito de forma distanciada, se pensando e se escrevendo sobre a comunidade já não mais estando nela. Na escrita, propõe-se uma interpretação</p>	<p>Representação da pesquisa: inicialmente, pensava-se que o resultado de uma pesquisa etnográfica refletia fielmente o comportamento e a cultura de um determinado grupo de pessoas. Entretanto, assim como qualquer outro texto científico, os resultados de uma pesquisa netnográfica são representações feitas acerca de</p>

<p>retrato fiel e objetivo da comunidade em que ele viveu, mas uma interpretação que foi construída no diálogo que ele manteve durante um longo período com os nativos. Na escrita, o etnógrafo deve apresentar tanto aquelas informações descritas, quanto a ordem que ele vê nas coisas, além de ligar suas percepções às teorias em que se baseia.</p>	<p>da cultura nativa, a qual é baseada nos dados colhidos durante o trabalho de campo, os quais não são puros, mas também construídos pelo etnógrafo. Ele ainda diz que a escrita pode ser considerada “uma representação do trabalho de campo em textos” (MARCUS; CUSHMAN, 1982 apud OLIVEIRA, 1998, p. 28). Ele vai falar de três tipos de monografias, que seria o texto final da etnografia. As monografias clássicas, que tem um modelo canônico de serem apresentadas, dividindo a realidade em diversos temas. As monografias modernas, “priorizam um tema, por meio do qual toda a sociedade ou cultura passa a ser descrita, analisada e interpretada” (OLIVEIRA, 1998, p. 29). E as monografias experimentais ou pós-modernas. Essas últimas dão bastante atenção para o pesquisador e seu ponto de vista, usando muito a primeira pessoa do singular, sendo, por vezes, bastante intimistas. Ele diz que não precisa ser tão intimista, mas precisa reconhecer que há uma relação intersubjetiva que foi construída quando o pesquisador estava fazendo seu trabalho com pessoas, seres culturais, o que às vezes o “nós” ou o impessoal tenta mascarar, na tentativa de criar uma falsa ideia de objetividade, de Verdade verdadeira, de ausência de sentimentos e emoções do pesquisador.</p>	<p>uma realidade. O olhar do pesquisador, seu capital cultural, sua dedicação e experiência vão ser decisivos no modo como a netnografia vai ser conduzida e na maneira como a cultura da comunidade vai ser compreendida e apresentada na forma escrita. Por isso, o texto final que é feito de uma pesquisa netnográfica é chamado “representação da pesquisa”, de modo a reconhecer o papel do pesquisador na elaboração desse material e o fato de que o conteúdo apresentado é um ponto de vista, uma interpretação acerca das pessoas estudadas e não a realidade em si, o que permite que outras pessoas possam fazer pesquisas acerca da mesma comunidade e descobrir novas interações ou mesmo questionar teorias já feitas acerca dela. Para o autor, os critérios para uma boa representação da pesquisa são: coerência, rigor, grau de instrução, fundamentação, inovação, ressonância, verossimilitude, reflexividade, práxis, intermix.</p>
---	--	---

Fonte: Uriarte (2012); Oliveira (1998); Kozinets (2010).

A partir dessa tabela comparativa, percebe-se que os três autores parecem estar de certa forma alinhados em seus pensamentos até certo ponto. Para os três, a etnografia apresenta um momento em que se apreende as teorias já existentes sobre o objeto de estudo; depois há o momento da pesquisa de campo que se dá através de várias técnicas, mas que tem como essência a observação-participante; e, por fim, há o trabalho de escrita onde se faz uma representação daquela sociedade pesquisada, mostrando os dados coletados e as interpretações do pesquisador.

Dessa forma, percebe-se que netnografia proposta por Kozinets (2010) não diverge muito da prática etnográfica entre os antropólogos, como apresentado por Uriarte (2012) e Oliveira (1998), mas complementa e adapta algumas coisas visando a um melhor engajamento do pesquisador com a internet. A principal diferença entre a etnografia e a netnografia de Kozinets (2010) é que a primeira é realizada na interação face-a-face com as pessoas estudadas e em determinado espaço territorial, e a segunda tem o ambiente online como campo de estudos, onde as interações vão se dar por meio das tecnologias da informação e comunicação com acesso à internet.

Visto isso, decidimos que para essa pesquisa seria utilizado primordialmente o texto de Kozinets (2010), por ele apresentar o método netnográfico em sintonia com o fazer etnográfico geral na antropologia e por ele mostrar técnicas específicas para fazer a etnografia para a internet. Sabe-se que há inúmeros outros autores da antropologia, autores clássicos como Levi-Strauss ou o próprio Malinowski, porém não cabe nos objetivos desta dissertação refazer todo o processo de adaptação desses trabalhos clássicos para a internet, pois essas tentativas de tornar o método etnográfico mais ajustado às novas tecnologias já têm sido feitas desde o fim dos anos 1990. Aqui, nos detemos a tomar mão da literatura existente, apresentar a comparação que foi feita e escolher a proposta de Kozinets (2010) para nos guiar, tendo em vista que ela permite um foco no cotidiano, na cultura e nos sentidos que é o que mais importa para os objetivos dessa dissertação. Isso não impede, entretanto, que venhamos a trazer outros autores (como faremos nas próximas subseções) para dialogar com Kozinets (2010) e mesmo criticá-lo e pensar o nosso objeto de estudo a partir de olhares diversos, tirando nossas próprias conclusões a respeito dos textos usados.

4.1.1 Planejamento de pesquisa

O planejamento da pesquisa foi feito durante a preparação para a seleção do Mestrado em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social, no final de 2016, e sofreu modificações para melhoramento em conjunto com os professores orientadores que ajudaram na elaboração deste trabalho.

Desde o primeiro momento, seguiu-se as orientações de Kozinets (2010), que afirma que o foco de uma netnografia deve ser a realização de uma pesquisa qualitativa, onde a atenção se dirige principalmente sobre a compreensão e

explicação dos sentidos da ocorrência de um fenômeno, sem que o pesquisador se detenha em suas características numericamente mensuráveis. Dessa forma, nosso problema de pesquisa foi elaborado tendo em vista o caráter discursivo da negritude/africanidade, e com o desejo de saber como o vestuário também materializa e dá sentido à negritude/africanidade que faz parte dos mapas conceituais mentais dessas pessoas.

Além disso, Kozinets (2010) destaca que a netnografia possui uma abordagem indutiva, pois com ela o pesquisador vivencia um fenômeno, compreende-o e, a partir disso, teoriza-o por meio de construtos e afirmações condizentes com os dados coletados na observação-participativa. Dessa forma, os verbos dos objetivos devem ter um caráter exploratório, como “entender”, “descrever”, “explorar”, “relatar”, “descobrir”, dentre outros. A teoria pode ser usada na netnografia para ampliar a visão acerca de um fenômeno, ajudar o pesquisador a usar termos e definições já cunhados, e criar um vínculo do estudo do pesquisador com outras pesquisas que estão sendo feitas em temáticas semelhantes, porém a teoria não pode limitar o estudo, nem a netnografia deve ser feita apenas para confirmar teorias já existentes, pois a realidade pode divergir em certos aspectos das teorias que foram criadas no âmbito científico.

As teorias e dados históricos sobre racismo e resistência em relação ao corpo negro, cultura negra e religiosidade afro foram escritos depois de dispendermos alguns meses junto às pessoas que aceitaram participar da pesquisa. Nós decidimos abordar essas temáticas porque elas eram muito comentadas entre os sujeitos do estudo em seus perfis no Facebook; com isso pudemos ter uma visão mais ampla sobre as discussões que tangenciam de alguma forma o consumo de vestuário por eles.

4.1.2 O *entr e* e o problema do limite do campo/comunidade

Para Kozinets (2010), após o planejamento da pesquisa, seria necessário navegar por ambientes online e procurar comunidades ou culturas online onde a pesquisa netnográfica pudesse ser feita. Para o autor, o termo comunidade, em seu sentido fundamental, “refere-se a um grupo de pessoas que compartilham intera es sociais, laços sociais, e um formato interacional, localiza o ou espaço comum - no caso da netnografia, um espaço virtual mediado pelo computador” (KOZINETS, 2010, p. 10, tradu o nossa).

Conforme Kozinets (2010), na netnografia, poder-se-ia realizar uma pesquisa acerca de comunidades online ou uma pesquisa acerca de comunidades que estão online. A primeira tem como objeto principal uma comunidade emergida no ciberespaço, o modo como ela interage, como as relações hierárquicas são construídas, a maneira como a participação nessa comunidade se relaciona à construção da identidade, entre outros assuntos cuja “centralidade e construtos principais que a pesquisa tentará explicar serão os elementos interativos que participam da sociabilidade humana online” (KOZINETTS, 2010, p. 64, tradução nossa).

Por outro lado, nós temos a pesquisa dentro de comunidade online. Esses estudos examinam alguns fenômenos sociais gerais existentes onde a existência social se estende para bem além da internet e das interações online, embora essas interações tenham um papel importante nos membros do grupo. Estudos de comunidades que estão online tomam um fenômeno social ou comunal particular como sua área focal de interesse e então estende isso, argumentando ou assumindo que, através do estudo da comunidade online, algo significativo pode ser aprendido acerca da comunidade ou cultura focal mais ampla, e então generalizado para o todo. (KOZINETTS, 2010, p. 64, tradução nossa).

De acordo com Kozinets (2010), a netnografia só traria resultados parciais se o ambiente online fosse um aspecto de um fenômeno maior, mas se o limite de uma pesquisa fosse o ciberespaço, então a netnografia não seria de forma alguma parcial. É precisamente esse fato, de acordo com o autor, que justifica a divisão realizada entre etnografia e netnografia, pois, para ele, as duas podem ser conduzidas separadamente ou serem associadas conforme o foco e pergunta de pesquisa que foram elaborados.

Como se pode perceber, o autor tenta adaptar uma tradição entre os etnógrafos para o “mundo online”, que seria a de limitar uma comunidade ou cultura pensando no ambiente territorial onde o grupo de pessoas se localiza, por isso ele diz que a comunidade a ser estudada na netnografia compartilha um espaço virtual. Entretanto, esse modo de pensar a comunidade que Kozinets (2010) apresenta recebeu fortes críticas de Hine (2015), a qual também é uma das principais autoras acerca da etnografia para a internet. Segundo ela, Kozinets (2010) trata a comunidade ou o campo como algo que existe independentemente da vontade e dos interesses do pesquisador, sendo o trabalho do etnógrafo apenas encontrar uma comunidade tomada como dada e estudá-la. Hine (2015), no entanto, diz que a comunidade ou o campo não é algo dado, mas algo construído, percebido como tal pela subjetividade

do pesquisador, subjetividade essa que é construída de forma intersubjetiva⁴. Além disso, Hine (2015) afirma que esse pensamento limita o trabalho de campo a necessariamente um mundo virtual em que várias pessoas dividem um mesmo espaço, porém, ela acredita que o pesquisador não precisa se deter apenas no ciberespaço, mas pode tentar achar conexões diversas entre as comunicações online e territorializadas quando for definir seu campo de estudos. Em geral, ela faz um grande esforço para mostrar que o campo é sempre construído, nunca simplesmente “achado”; exige a agência do etnógrafo, que sempre terá que fazer escolhas abertas diante das incertezas que são perenes durante a pesquisa; não possui limites essenciais e que isso permite analisar individualmente ou conectar de formas criativas fatores como tipos de aparelhos eletrônicos usado nas comunicações, sites ou locais acessados dentro da internet, espaço físico onde a pessoa se encontra ao usar a internet, entre outros, para criar o campo em que será conduzida a pesquisa etnográfica, não necessitando se reduzir a um grupo de pessoas que dividem o mesmo espaço virtual tais quais uma comunidade no Facebook, um grupo no Whatsapp ou a mesmo sala de bate-papo (HINE, 2015).

No seu livro, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Hine (2015) discursa longamente sobre a questão do campo de pesquisa, comunidade ou cultura a ser pesquisada pelo etnógrafo, visto ser um problema que aflige muitos pesquisadores, uma vez que a etnografia para a internet é desafiada devido a padrões etnográficos que foram criados bastante tempo antes do advento da internet na vida cotidiana das pessoas. Para a autora:

Fazer etnografia através de interações mediadas pode significar a perda de um senso seguro de um objeto de estudo baseado em configurações geográficas, ou pode envolver o abandono da noção de que uma pessoa estuda um grupo social ou comunidade definido a depender de como os padrões de comunicação cruzam espaços geográficos e limites sociais. (HINE, 2015, p. 5, tradução nossa).

⁴ Esse modo de pensar está em sintonia com as ideias de Berger e Luckmann (1985) no livro *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Segundo esses autores, a realidade “pertence aos fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 11), ou seja, a realidade compreende tudo aquilo que é percebido como tendo uma existência que não está sujeita à vontade do homem. Essa realidade, entretanto, é construída e apreendida como tal de forma subjetiva, na medida em que é através do conhecimento que o ser humano tem “a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 12). Essa realidade não é construída, entretanto, pelo desejo de um homem apenas, mas é elaborada e vivenciada socialmente, de modo que é tomada como certa e ganha sentido através do empreendimento intersubjetivo das pessoas em relação a algo. Essa realidade só é tornada possível através de objetivações, onde o humano objetiva sua subjetividade, tornando-a perceptível para ele mesmo e para os outros. (BERGER; LUCKMANN, 1985).

Ainda, a autora afirma que a etnografia é adaptável, e que é complicado definir com certeza todos os limites do grupo a ser estudado sendo que os próprios participantes de uma cultura ou comunidade estão muitas vezes tentando se situar e entender toda a situação que os rodeia, quanto mais o pesquisador que começou há pouco a imergir em uma comunidade. A etnografia é um trabalho de aprendizado e descoberta contínuos. (HINE, 2015).

Para Hine (2015), a internet pode ter significados diversos além da noção de ciberespaço ou espaço virtual onde se localizariam comunidades de pessoas. Por vezes a internet não é vista como um lugar onde se vai ou se navega, mas muitas vezes é vista apenas como uma ferramenta com a qual as pessoas tornam a vida mais fácil. Visto isso, ela considera a internet flexível e diversa, de modo que o método tem que se adaptar a essa flexibilidade inerente a ela. Para a autora, é possível atentar exclusivamente para experiências online assim como combinar experiências online e off-line sem se prender a um espaço específico virtual, mas dando configurações imprevisíveis, novas e complexas, pois é muitas vezes desses imbricamentos que nascem as texturas sociais.

Hine (2015) exemplifica um trabalho que ela fez sobre pessoas que usavam o Freecycle e o Freegle, que são espécies de grupos online para doar ou receber itens que já não servem mais para seus donos. Ao invés de ficar limitada apenas ao grupo no espaço virtual, Hine (2015) usou formas diversas para entender o fenômeno, como ela afirma:

Eu usei uma grande quantidade de estratégias etnográficas que contribuíram no entendimento do fenômeno, incluindo autoetnografia, entrevistas via e-mail, entrevistas face-a-face, observação de discussões online acerca do Freecycle e do Freegle em vários contextos, incluindo as listas [onde se oferecia ou se pedia objetos para doação] e conversas paralelas no Mumsnet, no Facebook e no Twitter. (HINE, 2015, p. 17, tradução nossa).

Como percebe-se, a autora não se fincou num “lugar virtual” específico pretendendo que esse sozinho lhe desse a noção de comunidade, mas tentou experienciar de diversas maneiras as diferentes realidades para compreender o seu campo/cenário. Hine (2015) diz que há muito tempo o “estar lá” no campo, no *local* onde os nativos estão, tem sido a característica mais significativa do trabalho do etnógrafo. Sabe-se que essa necessidade de “estar lá” foi introduzida por Malinowski, como informa Uriarte (2012), pois antes os etnógrafos trabalhavam de longe, com relatos e imagens produzidas pelos viajantes que saíam da Europa para explorar o resto do mundo, tendo como principais procedimentos a especulação e dedução.

Malinowski, como visto, vai mostrar que é necessário ir habitar com os nativos, conviver com eles para compreender os sentidos que eles dão às coisas (URIARTE, 2012). Para a autora, entretanto, a necessidade de “estar lá” existia devido à necessidade mais importante de *experienciar* o mundo como o nativo, para assim tentar apreender ou compreender o ponto de vista deles. Para Hine (2015), a *experiência* é mais importante que o “estar lá” dividindo o mesmo território que o grupo estudado, de modo que é possível fazer etnografia e “desenvolver uma experiência autêntica e direta dos fenômenos, sejam eles o que quer que sejam e estejam onde quer que estejam, não importa o quão difuso ou difícil de definir” (HINE, 2015, p. 20-21, tradução nossa). Essa experiência ainda pode ser imersiva e prolongada, se essa imersão prolongada considerar outras formas de interagir e participar que não apenas compartilhar o mesmo pedaço de terra. As observações de Hine (2015) fazem ainda mais sentido se as confrontamos com a ideia de Hall (2006) de que as identidades culturais pós-modernas, devido à globalização, já não podem mais ser reduzidas a categorias de identidades locais, como nacionalidade ou etnia (essa muitas vezes ligada a um território em específico); as identidades são fragmentadas, plurais, multiculturais, **desterritorializadas**, desconexas, simultâneas – como simplesmente achar uma comunidade plena e perfeitamente definida em seus limites quando as identidades pós-modernas possuem essas características indicadas por Hall (2006)?

Para Hine (2015), a definição de um lugar específico pode até ser um ponto de início para a pesquisa, mas o pesquisador precisa estar aberto a ver outras formas em que conexões e limites são criados. Para ela, “etnógrafos estudam conexões culturais e práticas significantes que podem não coincidir com um limite geográfico específico” (HINE, 2015, p. 26, tradução nossa), e a tentativa de achar esse limite não precisa ser transposta ou adaptada para a internet também, como Kozinets (2010) fez. A ideia de um campo contido dentro da internet é apenas uma visão acerca da internet, mas outras possibilidades existem (HINE, 2015).

O etnógrafo nunca sabe realmente de antemão o que vai encontrar, o que é realmente o seu grupo, como ele vai se comportar, por isso as questões de pesquisa e as técnicas e métodos têm de se ajustar e se moldar ao que vai sendo vivenciado.

Variadas noções de campo abundam, e a decisão acerca de onde o etnógrafo deveria ir deve ser tomada a partir de uma combinação entre pragmática e uma base teórica, estando-se consciente tanto do que é realisticamente possível fazer e dos limites exploratórios que ficar parado em um lugar só pode impor ao estudo. (HINE, 2015, p. 26, tradução nossa).

Hine (2015) ainda reforça que a pesquisa etnográfica, mesmo quando foca em um lugar ou comunidade específica para estudar, pode ter perguntas de pesquisa específicas e não pretender analisar por completo um determinado grupo de pessoas. Por vezes, se é falado, como em Kozinets (2010) e Uriarte (2012), que a análise etnográfica descreve por completo uma sociedade, resultando numa monografia, entretanto, às vezes, o etnógrafo não vai olhar tudo o que se passa numa comunidade – mesmo porque isso seria impossível, pois ele não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo –, mas vai prestar atenção em um aspecto determinado que ganhará mais relevância devido ao seu campo de estudo ou porque pode responder uma questão ainda sem solução na academia. Ou seja, mesmo cercando com limites tradicionais o campo, esse ainda é permeado por outros fatores que limitam ou estendem o que o etnógrafo vai observar e interpretar, de modo que a definição prévia de um local ou comunidade não resulta necessariamente num texto que as retrata de maneira completa ou que se restrinja unicamente a elas (HINE, 2015).

Hine (2015) também informa que o forte apego de muitos etnógrafos com uma definição supostamente objetiva, clara e limitada do campo de estudo ou da comunidade se deu historicamente porque era uma forma dos pesquisadores se destacarem em seu meio mostrando o que faziam de diferente dos outros e em que tinham se especializado durante seus cursos. Além disso, ajudou também a construir a identidade do campo da antropologia.

A autora supracitada ainda discute a noção de mobilidade, na sociologia, onde o objeto de estudo não permanece em um ponto único, o que exige do etnógrafo diferentes técnicas etnográficas para estudar esse objeto e exige sua mobilidade também, inserindo-se em contextos variados com infraestruturas diversas, de modo a compreender o objeto em contextos diversificados que se entrelaçam. Essa mobilidade também pode se dar na internet, uma vez que no ambiente online pode haver vários contextos, e as pessoas ainda podem misturar ações off-line e online. (HINE, 2015).

Ainda há a possibilidade de pensar o campo como uma rede. A própria internet é uma tecnologia que conecta como uma rede pessoas de diferentes localidades, assim como se conecta a outras atividades das vidas dos indivíduos. Ou então, um mesmo fenômeno pode ser pensado em diferentes contextos, criando uma rede de conexões que será o campo estudado pelo pesquisador. As ligações são feitas

conforme a jornada do pesquisador, mas sem perder de vista os sujeitos que trazem à vida essas conexões. (HINE, 2015).

Às vezes, o pesquisador pode tentar estudar uma realidade que não está restrita à internet, não necessariamente possuindo a vontade de ver como um grupo se comporta ou como um fenômeno se dá na internet, mas a internet servirá para se conseguir resultados acerca dessa realidade, dos sentidos que são construídos. Um exemplo disso é o trabalho de Baker (2013 apud HINE, 2015), que desejava estudar a transição de hábitos de leitura de jovens que estavam no ensino médio e que passaram a ser universitários, e a internet serviu para manter contato com os participantes e para observar suas práticas culturais em relação ao que se desejava saber, uma vez que tais jovens podiam publicar posts falando sobre os livros que liam, curtir determinados autores, marcar determinados livros lidos, etc. O objetivo dele não se voltava exclusivamente à internet, mas ela serviu como um meio para descobrir coisas relevantes para responder sua pergunta de pesquisa.

Ainda, o grupo de pessoas pode ser definido com base no modo como as pessoas se percebem como grupo:

Para Olwig (2003), o objeto da etnografia é um grupo de pessoas definido como grupo na medida em que essas pessoas se concebem enquanto uma entidade interconectada, e visto isso nem focado previamente em um lugar em particular nem em um conjunto pré-definido de pessoas que o etnógrafo determina previamente como um grupo limitado. O objeto da etnografia emerge através do trabalho de campo, conforme as identidades e locais significantes se desdobram. (HINE, 2015, p. 61, tradução nossa).

Para Hine (2015), redes sociais online também podem ser espaços para uma pesquisa etnográfica. Esse tipo de site ainda permite um forte sentimento de copresença entre o pesquisador e os seus interlocutores/participantes da pesquisa, uma vez que demandam que a pessoa ativamente aceite solicitações de amizade, abrindo espaço para que o pesquisador faça parte de seu círculo de amizades e possa interagir com ela.

A autora citada também comenta que, na internet, é difícil saber como as pessoas agem fora dela, porém isso não é um problema que impeça a prática etnográfica, pois os etnógrafos tinham suas limitações cognitivas mesmo na etnografia tradicional feita em um território físico delimitado previamente. Numa etnografia feita em uma vila, por exemplo, um pesquisador jamais poderia saber o que se passa em todas as casas ao mesmo tempo, ou o que um de seus interlocutores faz após sair de seu campo de visão. Para Hine (2015, p. 82, tradução nossa),

As dificuldades de manter contato com pessoas relevantes e as incertezas acerca do que está de fato acontecendo nas suas vidas são frustrações práticas para o etnógrafo, mas são também significantes na medida em que compõem o que o cenário é: complexo e imperfeitamente compreensível, com “certezas absolutas” sempre fora de alcance.

Hine (2015) também aborda a questão de uma autoetnografia como um meio de trazer resultados relevantes para a pesquisa. Como visto, a etnografia depende dos passos que o etnógrafo dá no campo, de suas escolhas, de sua agência, o que proporciona um resultado que é único ao pesquisador, o que expõe o aspecto particular e individual da etnografia. Desse modo, é possível que o pesquisador faça referências a si mesmo, às suas percepções, à primeira pessoa do singular, ao modo como ele se sentiu ao interagir com o grupo estudado, suas frustrações e descobertas, etc. Entretanto, Hine (2015) reforça que apesar da autoetnografia ser possível e até desejável, ela não pode superar a importância devida aos outros que são os sujeitos mais importantes desse tipo de pesquisa.

Diante de todos esses argumentos apresentados, iremos expor agora como se deu a construção do grupo de participantes da etnografia/netnografia conduzida pelos pesquisadores.

Nesse trabalho, decidimos por fazer o estudo na rede social virtual Facebook, que, até o momento, é a mais utilizada no Brasil e no mundo, e com a qual tínhamos uma maior familiaridade. Inicialmente, entramos em alguns grupos que talvez nos levassem a sujeitos relevantes para nossa pesquisa, como grupos de moda afro, grupo do Movimento Negro Unificado, grupos de transição capilar, dentre outros, os quais foram pesquisados na barra de busca do Facebook. Nesses grupos, fomos até a sessão com a lista de membros e procuramos adicionar como amigas pessoas negras que possuísem fotos de perfil usando turbante, que até o momento era a única peça de vestuário que sabíamos que fazia parte das discussões do movimento da negritude na internet; além de observarmos também o conteúdo dos seus posts de maneira exploratória, notando se havia textos ou imagens que apresentassem críticas ao racismo e/ou a favor dos negros e negras e de uma identidade negra positiva. Esse último fator está no cerne do movimento da negritude. Dessa forma, fui passeando pelo site achando pessoas negras que apresentavam temas em comum que saltavam aos olhos e me fizeram percebê-las como pessoas que participavam do movimento da negritude, sendo esses os vínculos principais entre elas: ser negro, lutar contra o racismo, lutar a favor de e afirmar uma identidade negra positiva mais ou menos essencial e pensada como compartilhada por todos os negros.

Após termos nossos pedidos de amizade aceitos, começamos a adicionar outras pessoas negras (mulheres e homens) amigas dessas que foram primeiramente adicionadas, e assim por diante, levando em consideração se essas pessoas faziam uso do turbante e também se haviam publicações de *posts* contra o racismo e a favor da valorização do negro e de uma identidade negra em comum, pois com isso perceberíamos se a pessoa tinha um envolvimento com essa estética e/ou fazia parte do movimento da negritude.

Os algoritmos do Facebook também facilitaram no processo de seleção dos participantes da pesquisa, pois, conforme adicionávamos esses indivíduos, o sistema do site “aprendia” quais tipos de sujeitos nós futuramente gostaríamos de adicionar, de modo que constantemente nos eram fornecidas sugestões de amizade com pessoas que se encaixavam nas características que estávamos buscando: homens negros ou mulheres negras, com vários posts contra o racismo e valorizando a negritude e/ou com fotos usando turbante e outras roupas consideradas da cultura negra. A maioria das sugestões era de amigos ou amigas de ao menos uma pessoa que já havia sido adicionada pelos pesquisadores, ou seja, que tinham no mínimo um amigo em comum.

A busca online por participantes começou em meados de 2017, através do perfil pessoal do autor dessa monografia, no início de forma mais abundante, ajuntando um grande número de pessoas para interagir, e depois de forma mais esporádica, quando já havia um bom número de participantes. Até o dia 01 de janeiro de 2018, tínhamos 405 amigos adicionados pelos processos descritos. Nem todos eles foram pesquisados, nós mandamos um texto de solicitação de participação na pesquisa via mensagem privada no Facebook, cujo modelo pode ser visto no Apêndice F, e tivemos rejeições e aceites, sendo que 64 indivíduos aceitaram participar da pesquisa. Para arquivar as respostas positivas, nós tiramos prints das mensagens e salvamos em formato de imagem em uma pasta no computador e também em sites de armazenamento online. As identidades de algumas pessoas foram ocultadas ao longo do texto por pedido delas ou porque achamos que elas não iriam gostar de algum post ter seu print publicado por motivos diversos.

Ao mesmo tempo em que adicionávamos pessoas, aproveitamos para curtir páginas com temáticas étnicas-raciais que fossem familiares aos participantes ou as quais tivéssemos sido convidados por eles a curtir, de modo a ficarmos mais inteirados com as discussões e *posts* aos quais eles tinham acesso, se envolviam e gostavam.

Páginas e perfis de marcas de “moda negra/afro” (como são conhecidas entre muitos) foram evitados, pois como visto nas discussões acerca do cotidiano com Certeau (1998), nosso foco é sobre as escolhas e usos cotidianos de vestuário, não sobre aquilo que é publicizado pela indústria da moda.

4.1.3 Coleta de dados

“A coleta de dados na netnografia significa se comunicar com os membros de uma cultura ou de uma comunidade” (KOZINETS, 2010, p. 96, tradução nossa). Vivenciar o grupo estudado através de uma longa e imersiva observação-participante já é fazer o trabalho de coleta de dados. Se o pesquisador entrar rapidamente na internet tirar alguns *prints* de determinadas comunicações ali realizadas entre uma comunidade, a qual viu pela primeira vez e não volta mais para estabelecer um laço duradouro, e depois analisar essas informações, ele estará fazendo uma análise de conteúdo, não uma netnografia; provavelmente tentará adivinhar alguns dos significados relacionados aos dados coletados, não possuindo a mesma profundidade, conhecimento e certeza que o pesquisador que passou longo tempo interagindo com um grupo teria. (KOZINETS, 2010).

De acordo com Kozinets (2010), três tipos de dados podem ser coletados na netnografia: dados de arquivo, dados induzidos, e notas de campo.

Os dados de arquivo são aqueles “que o pesquisador copia diretamente de comunicações mediadas por computador pré-existentes, feitas pelos membros da comunidade estudada; dados esses que ele não estava envolvido em criar ou incitar” (KOZINETS, 2010, p. 98, tradução nossa). Muitos documentos e dados podem ser encontrados arquivados. O netnógrafo pode recorrer a eles para entender a comunidade. Entretanto, deve ser cauteloso, escolhendo bem quais dados irá copiar e guardar para análise, conforme os objetivos da pesquisa. (KOZINETS, 2010).

Dados induzidos são aqueles “que o pesquisador cria em conjunto com os membros da cultura estudada através de uma interação pessoal e comunal” (KOZINETS, 2010, p. 98, tradução nossa). Esses dados podem ser obtidos através de entrevistas conduzidas online ou por meio da interação do pesquisador com os participantes da comunidade.

As notas de campo são aquelas onde o “pesquisador escreve suas próprias observações sobre a comunidade, os membros, interações e significados, e acerca

da própria participação do pesquisador e seu senso de associação com os participantes da pesquisa” (KOZINETS, 2010, p. 98, tradução nossa). Na etnografia, as notas de campo servem bastante para a descrição dos acontecimentos que o pesquisador vivencia e observa no campo de estudos. Entretanto, boa parte dos dados na netnografia já vêm em formato escrito. Esse fato levou alguns teóricos a questionarem se a netnografia seria uma prática necessária, uma vez que tudo já vinha em forma de texto e o pesquisador não iria contribuir com a descrição da comunidade. Kozinets (2010), porém, informa que o netnógrafo não analisa textos, ele analisa a cultura de uma comunidade, e isso vai além do texto escrito em si.

O netnógrafo pega aquilo que foi escrito, vivenciando o momento, sendo tocado e mudado por aquelas interações e comunicações, sofrendo, assim, o processo de aculturação e “contribui ao adicionar insights interpretativos valiosos, ao construir, através de um foco e análise cuidadosos, o que está disponível publicamente em um campo de conhecimento codificado que possa ser reconhecido e respeitado” (KOZINETS, 2010, p. 113, tradução nossa). Desse modo, como não há a necessidade de transcrever tudo, por que um *print* ou um *ctrl-c* e *ctrl-v* resolvem essa demanda, notas de campo são usadas mais para escrever sobre percepções, significados, contextos das publicações, sobre a convivência do pesquisador com a comunidade e sobre como a comunidade tem afetado o pesquisador, e outras coisas que não são possíveis de saber diretamente ou facilmente pelo texto salvo. (KOZINETS, 2010).

Esses três tipos de dados foram conseguidos através da netnografia realizada nesse estudo, a qual durou desde meados de 2017 até dezembro de 2018. Os dados de arquivo e os dados induzidos têm sido copiados através de *prints*, que são capturas instantâneas da imagem da tela do computador ou celular. Os *prints* de uma mesma publicação eram unidos no Paint e então guardados em um único arquivo em formato de imagem (jpg. ou png.), e, no título, recebiam o nome do autor do *post* e a data em que foi copiado e salvo pelos pesquisadores.

Os dados induzidos surgem das interações, quando o autor comentava algo nos posts, falava com as pessoas por mensagens privadas, reagia às publicações, simplesmente as via e observava as interações presentes, compartilhava coisas e recebia reações e comentários das pessoas da pesquisa, etc.

As notas de campo foram feitas em documentos do Word, aos quais eram dados títulos que resumiam os seus conteúdos, e eram salvas em uma pasta eletrônica específica para as notas de campo.

4.1.4 Análise de dados

Como visto anteriormente, a netnografia possui uma abordagem indutiva. “Indução é uma forma de raciocínio lógico no qual observações individuais são desenvolvidas com o propósito de fazer afirmações mais gerais acerca de um fenômeno” (KOZINETS, 2010, p. 119, tradução nossa). Há diversos procedimentos analíticos que podem ser utilizados durante a análise de dados na netnografia, como a codificação, a análise de discurso, dentre outros, porém a base principal é que os sentidos são percebidos pelo longo tempo de interação e imersão na cultura do grupo estudado. Só um longo tempo dispendido com as pessoas que se está estudando é que vai tornar possível ao pesquisador aprender sobre suas práticas e internalizar os significados compartilhados. A compreensão surge na observação-participante.

4.1.5 Asseguração de padrões éticos

De acordo com Kozinets (2010), muitas indagações têm sido feitas acerca das questões éticas referentes à realização de netnografias ou etnografias que envolvem a utilização de informações disponíveis online; e não há uma concordância entre todos os pesquisadores acerca dos procedimentos éticos que devem ser tomados nesse tipo de pesquisa.

Para o autor citado, a melhor maneira de garantir que a pesquisa não vai trazer complicações para o pesquisador nem para o grupo pesquisado é ganhando o consenso para a realização da pesquisa, ao se identificar para as pessoas como um pesquisador, explicar qual será o objetivo e foco da pesquisa, e seus interesses. Essa permissão não precisa ser necessariamente escrita e assinada, ela pode ser online; é exigido consentimento escrito quando a pesquisa se dá com menores de idade, grupos sociais vulneráveis ou quando se trata de uma pesquisa que pode colocar as pessoas em risco. (KOZINETS, 2010).

Como essa pesquisa ocorreu com pessoas de diversas partes do Brasil, decidimos que usaríamos o consenso online, ao fazer as explicações acerca do projeto de pesquisa e solicitar a participação. Nós mandamos para várias pessoas uma solicitação de participação de pesquisa, que, como dissemos, pode ser vista no Apêndice F. *Prints* foram feitos de cada uma das respostas positivas ao pedido, os

quais foram arquivados em formato de imagem no computador e em sites de armazenamento online.

4.1.6 Representação da pesquisa

Antigamente, pensava-se que o resultado de uma pesquisa etnográfica refletia fielmente o comportamento e a cultura de um determinado grupo de pessoas. Entretanto, assim como qualquer outro texto, os resultados escritos de uma pesquisa netnográfica/etnográfica são representações feitas acerca de uma realidade. O olhar do pesquisador, seu capital cultural, sua dedicação e experiência vão ser decisivos no modo como a netnografia vai ser conduzida e na maneira como a cultura da comunidade vai ser compreendida e apresentada na forma escrita. Por isso, o texto final que é feito de uma pesquisa netnográfica é chamado “representação da pesquisa”, de modo a reconhecer o papel do pesquisador na elaboração desse material e o fato de que o conteúdo apresentado é um ponto de vista acerca das pessoas estudadas e não a realidade em si, o que permite que outras pessoas possam fazer pesquisas acerca do mesmo tema e descobrir novas interações ou mesmo questionar teorias já feitas acerca dela. (KOZINETTS, 2010).

Diferentemente das ciências exatas e da natureza nas quais o fenômeno pode ser reproduzido em laboratório a partir do estabelecimento de uma série de parâmetros que definem a qualidade do experimento e podem garantir a noção de fidelidade do conhecimento científico por meio de medidas numéricas; não existem padrões absolutamente definidos acerca da qualidade da pesquisa netnográfica/etnográfica, por se tratar de uma pesquisa qualitativa que pode possuir diversas abordagens e estar relacionada a diferentes escolas e linhas de pensamento. (KOZINETTS, 2010).

Apesar disso, Kozinets (2010) faz um resgate histórico do fazer etnográfico ao longo do tempo, começando do início dos anos 1900 até os dias atuais, e, a partir disso, define algumas características que no decorrer desse período se tornaram medidas de qualidade para a etnografia, as quais podem ser levadas adiante também nas pesquisas netnográficas. Esses critérios de qualidade estão descritos no quadro 2.

Quadro 2 - Critérios da qualidade da netnografia

Nome do critério	Definição (“a medida em que...”)
Coerência	Cada interpretação reconhecivelmente diferente está livre de contradições internas e apresenta um padrão unificado
Rigor	O texto reconhece e adere aos procedimentos padrões da pesquisa netnográfica
Grau de instrução	O texto reconhece e é conhecedor de literatura relevante e de abordagens de pesquisa
Fundamentação	A teoria escrita na representação da pesquisa é apoiada pelos dados coletados e as conexões entre os dados e a teoria são claras e convincentes
Inovação	Os construtos, as ideias, as estruturações e a forma da narrativa provêm maneiras novas e criativas de entender sistemas, estruturas, experiências e ações
Ressonância	Uma conexão personalizada e sensibilizada com o fenômeno cultural é conseguida no texto
Verissimilitude	A escrita consegue passar a ideia de como se deu o contato com a cultura e com a comunidade estudada de maneira credível e realista
Reflexividade	O texto reconhece o papel do pesquisador e é aberto a interpretações alternativas
Práxis	O texto inspira e empodera a ação social
Intermix	A representação leva em consideração a interconexão de vários modos de interação social – online e off-line – nas experiências diárias vividas pelos participantes, assim como na sua própria representação

Fonte: Kozinets (2010, p. 162, tradução nossa).

Tentaremos manter esses critérios em mente como medidas de qualidade durante a escrita da representação da nossa pesquisa.

4.2 APLICAÇÃO DA SEMIÓTICA DISCURSIVA PARA ANÁLISE DOS DADOS ETNOGRÁFICOS/NETNOGRÁFICOS

De acordo com Kozinets (2010), outros métodos de análise podem ser adicionados à netnografia, os quais podem trazer novos *insights* e pontos de vista acerca do objeto de estudo. Esses métodos adicionais, entretanto, devem estar em conjunto com uma observação-participante longa e imersiva que está na base do fazer netnográfico. Visto isso, decidimos incluir a semiótica discursiva (FIORIN, 1995; FIORIN, 2013; GREIMAS, COURTÉS, 1979) como método para análise de dados. Entretanto, não aplicamos a semiótica em todos os *posts* analisados, mais em algumas publicações em que consideramos relevante ou tendo em mente várias publicações e experiências vivenciadas ao mesmo tempo, pois de outra forma seria necessário um gasto muito grande de tempo e espaço.

Segundo a semiótica discursiva, há três níveis de análise a serem realizados: o nível fundamental, o nível narrativo e o nível discursivo. Cada um desses níveis possui um componente sintático e semântico, e eles se configuram como passos da análise que, em conjunto, formam o percurso gerativo de sentido, que se inicia com os aspectos mais simples e abstratos até chegar àqueles mais complexos e concretos. Cada um dos níveis e seus respectivos aspectos sintáticos e semânticos serão explicados nas próximas subseções.

4.2.1 Nível fundamental

Na semântica do nível fundamental, deve-se abstrair ao máximo o objeto de análise para extrair dele os valores mais profundos que engendram os sentidos, dando base a todo o texto.

Esses valores semânticos devem ser analisados num quadrado semiótico, numa relação de contrariedade, subcontrariedade, contradição e complementariedade – por isso a denominação de “sintaxe”. “São contrários os termos que estão em relação de pressuposição recíproca” (FIORIN, 2013, p. 22); a negação dos contrários gera os subcontrários que estão em situação de contraditoriedade com os objetos valores que negam. Cada subcontrário está em uma situação de complementariedade com o objeto valor contrário ao que negou.

Depois de realizada essa operação, parte-se para verificar como cada um dos valores recebem uma valoração eufórica ou disfórica, conforme a intencionalidade apresentada no texto que está sendo tomado para a realização da análise. De tal leitura sobre os termos, depreende-se a axiologização do texto, isto é, o que é, de acordo com o seu discurso, positivo e o que é negativo. (FIORIN, 1995, 2013; GREIMAS, COURTÉS, 1979).

Com relação ao empreendimento analítico que deve ser feito na sintaxe do nível fundamental, Fiorin (2013) afirma o seguinte:

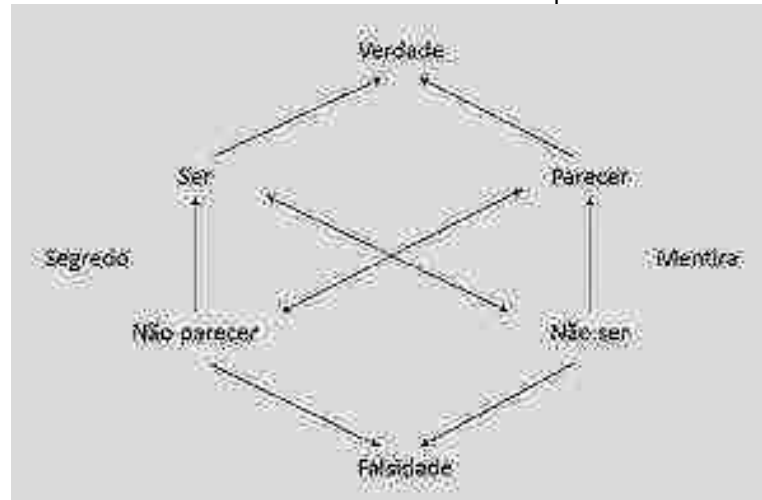
A sintaxe do nível fundamental abrange duas operações: a negação e a asserção. Na sucessividade de um texto, ocorrem essas duas operações, o que significa que, dada uma categoria tal que *a versus b*, podem aparecer as seguintes relações: (1) afirmação de *a*, negação de *a*, afirmação de *b*; (2) afirmação de *b*, negação de *b*, afirmação de *a*.

4.2.2 Nível narrativo

De acordo com Fiorin (1995, 2013), na sintaxe do nível narrativo, observa-se qual o percurso feito pelo sujeito para transformar um estado inicial para outro estado, considerando que a narratividade é um componente de todo texto. O movimento pode ser de um estado de conjunção inicial com um objeto valor para um estado de disjunção com esse objeto valor ou vice-versa. Essa transformação apresenta uma narratividade que se dá em 4 etapas, as quais compõem o programa narrativo canônico que é uma previsibilidade, um modelo possível, para analisar as ações humanas:

- a) manipulação: nessa fase da sequência canônica, um sujeito manipulador age sobre o sujeito do fazer, persuadindo-o a querer ou dever fazer algo em específico. Essa manipulação pode ocorrer de formas diversas, algumas são: tentação, quando se manipula o sujeito a querer fazer algo, oferecendo-lhe um objeto positivo; intimidação, quando se manipula o sujeito a dever fazer algo ao informar que caso ele não faça terá um objeto negativo; sedução, quando se manipula o sujeito a querer fazer algo, ao construir uma imagem positiva dele; provocação, quando se manipula o sujeito a dever fazer algo, ao construir uma imagem negativa dele;
- b) competência: o sujeito é dotado de um poder e/ou saber fazer para realizar o que foi manipulado a fazer;
- c) performance: o sujeito entra em conjunção ou disjunção com um objeto valor específico, cumprindo o que foi sugerido que fizesse durante a manipulação – ou, ao contrário, realizando outras ações não previstas, caso a manipulação, o fazer fazer, não seja imbuído de valores para ele;
- d) sanção: na sanção cognitiva, há um reconhecimento de que o sujeito fez (ou não) algo. Os simulacros, as imagens construídas no ato comunicativo, são mais uma vez acionados (sendo que eles entram em funcionamento desde a manipulação proposta). Se o sujeito é e parece, então ele está no âmbito da verdade; se ele parece, mas não é, então sua performance o levou à mentira; se não é e não parece ser, então alcançou a falsidade; e, por último, se é, mas não parece, então está em segredo (figura 1). Na sanção pragmática, o reconhecimento toma forma de recompensas ou castigos.

Figura 1 - Quadrado semiótico das modalidades veridictórias a partir dos contrários /ser/ e /parecer



Fonte: Barros (1988 apud Balogh, 2002).

Fiorin (2013) apresenta uma explicação simples e eficaz de como se dá a análise semântica do nível narrativo.

A semântica do nível narrativo ocupa-se dos valores inscritos nos objetos. Numa narrativa, aparecem dois tipos de objetos: objetos modais e objetos de valor. Os primeiros são o querer, o dever, o saber e o poder fazer, são aqueles cuja aquisição é necessária para realizar a performance principal. Os segundos são os objetos com que se entra em conjunção ou disjunção na performance principal. [...] O valor do nível narrativo é o significado que tem um objeto concreto para o sujeito que entra em conjunção com ele. (FIORIN, 2013, p. 36-37)

4.2.3 Nível discursivo

Na sintaxe do nível discursivo, deve-se reificar a instauração de pessoa, espaço e tempo, ou seja, analisar se há marcas da enunciação no enunciado. Na semântica do nível discursivo, deve-se definir os temas presentes no discurso, assim como as figuras que dão concretude aos elementos abstratos dos níveis mais profundos do texto.

5 EUROCENTRISMO E RACISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO, À CULTURA NEGRA E ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nesta seção, inicialmente apresentaremos conceitos mais abstratos e gerais acerca do racismo, do eurocentrismo e do padrão de poder mundial hegemônico e, em seguida, iremos observar algumas das formas concretas dessas relações de poder especificamente no Brasil e, de forma mais aleatória, no mundo.

Muito conhecimento tem sido produzido acerca do racismo e da população negra brasileira. Seria quase impossível acessar todo o material disponível e resumilo nas páginas desta dissertação, na verdade, seria dispensável, também, para os fins desse estudo. Resolveu-se, entretanto, apresentar um aprofundamento em questões e pautas em comum levantadas pelos próprios sujeitos desta pesquisa ao longo do tempo que dispendemos juntos deles.

Ao percebemos, portanto, quais eram os assuntos que eram vinculados pelas pessoas negras que participaram do estudo ao consumo de vestuário, buscamos fontes que tratassem desses assuntos, para nos inteirarmos do que tem sido discutido por eles. Isso não deixa de fazer parte da imersão na cultura desse grupo, pois é necessário compartilhar o ponto de vista deles sobre a realidade, para, assim, entendê-los.

Desse modo, fora a subseção sobre colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, apresentaremos mais três subseções, as quais tratarão respectivamente sobre o eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras, que são três temáticas fortemente conectadas com o consumo de vestuário pelo movimento da negritude. Na seção de número 6, nós pensamos em algo semelhante, mas ao invés de tratar especificamente sobre o racismo e eurocentrismo, iremos tratar sobre as táticas de resistência dos negros e negras em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileira.

5.1 COLONIALIDADE DO PODER, EUROCENTRISMO E AMÉRICA LATINA

Para Quijano (2005), o eurocentrismo é a racionalidade própria da atual hegemonia que é constituída pelo padrão de poder “capitalista colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p. 107), que tem como um dos principais pilares de

sustentação a ideia de raça, que legitimava a dominação exercida pelos europeus sobre outros povos na América durante o Período Colonial, mas que permanece até hoje ainda como sustentáculo do poder hegemônico atual.

A concepção de raça só foi criada no contato dos conquistadores europeus com as terras que viriam a ser chamadas de América. Por eles foram dadas identidades raciais primeiramente aos diversos povos que eram conquistados e colonizados, e depois ao restante das pessoas do mundo. Foi então que categorias como negros, amarelos, índios e o próprio branco surgiram. A categoria branca foi construída numa oposição direta com a negra, na área britânico-americana, onde a codificação das raças passou a ser por cor, que foi considerada a característica racial mais representativa, pois os negros eram as principais pessoas exploradas nesse local e também “a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial” (QUIJANO, 2005, p. 107).

Uma vez que os europeus passaram a dominar esses povos, exercendo poder sobre eles, as categorias raciais foram hierarquizadas e associadas a determinadas funções, condições comportamentais e lugares. Dessa forma, a raça do sujeito se tornou a essência do que ele era, definindo sua posição e papéis sociais, e, por isso mesmo, naturalizando e legitimando a dominação que era exercida pelos brancos europeus sobre as demais raças do mundo, que eram vistas como inferiores. (QUIJANO, 2005).

Em contrapartida, “a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário” (QUIJANO, 2005, p. 107), ou seja, as diferentes maneiras de se explorar os trabalhadores e de exercer o controle sobre o que era produzido, foram todas ligadas ao capital e ao mercado que agora passava a ser mundial. Entretanto, essas formas de exploração não constituíam uma mera reprodução do que havia anteriormente à era moderna, mas eram novas, pois, pela primeira vez, foram associadas e organizadas para satisfazer as necessidades do mercado mundial; porque se articulavam umas às outras por estarem todas ligadas ao capital; e porque elas foram reconfiguradas para se ajustarem às novas funções à que estavam designadas. Como afirma Quijano (2005, p. 108)

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas [de controle/exploração do trabalho], estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se

estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.

As categorias raciais que foram criadas no contato dos europeus com outros povos do mundo foram ligadas a essas novas formas de controle do trabalho/produção, também num modelo hierárquico. Às pessoas racializadas pelos europeus como negros e negras, foi reservada a mais baixa das atividades, a escravidão. Muitos índios foram renegados à servidão, ou então poderiam perpetuar as formas de reciprocidade que já praticavam; e, de acordo com Paiva (1982), vários jesuítas apoiavam a sujeição do índio não por meio da escravidão, mas através do aldeamento, onde a cultura portuguesa, incluindo a religiosidade, poderia ser transmitida para eles. Os mestiços, filhos de homens brancos com escravas negras, que tinham pele clara, por vezes podiam executar atividades comuns aos brancos europeus serviçais ou aquelas em que fosse necessário ter alguma destreza e maestria específica; mas ainda assim sofriam com a opressão do racismo, ao terem suas funções deslegitimadas por serem descendentes de pessoas negras escravizadas e por partilharem da mesma condição escrava dos negros. (QUIJANO, 2005).

Por sua vez, os brancos europeus podiam receber salários pelos trabalhos que faziam e podiam produzir mercadorias de forma independente, enquanto os cargos mais elevados de governança eram ocupados pelos brancos europeus de sangue nobre. (QUIJANO, 2005).

Essa categorização das pessoas por raça foi levada a cabo pelos europeus por todo o mundo. Desse modo, surgiram outras identidades raciais, como os amarelos, também chamados de asiáticos. Todas essas classificações racistas foram continuamente sendo associadas àquelas formas de controle do trabalho/produção. Dessa maneira, quem controlava o trabalho/produção controlava, simultaneamente, grupos sociais racializados específicos. Ou seja, a relação raça/trabalho se tornou uma tecnologia de poder usada para exercício do poder sobre determinados grupos de pessoas pela raça dominante, a branca/europeia. (QUIJANO, 2005).

Essa associação do trabalho não-remunerado com as raças consideradas inferiores, vistas como indignas de receber pagamento e com o dever de servir os dominadores, e do trabalho assalariado como privilégio e direito exclusivo da raça tomada como superior e digna, a branca, fez com que o modo de exploração baseado na mercantilização do trabalho ficasse concentrado geograficamente na Europa, e socialmente nos brancos europeus pelo mundo, o que serviu de base para a

“concentração da produção industrial capitalista durante mais de dois séculos” (QUIJANO, 2005, p. 109).

Dessa forma, a colonialidade foi constitutiva do novo padrão de poder mundial que se estabelecia, pois a relação capital-trabalho assalariado era o eixo ao qual todas as outras formas de exploração do trabalho se ligavam e o que exercia domínio sobre todas elas; sendo que todas essas diferentes maneiras de explorar o trabalho estavam associadas a raças específicas, de modo que os brancos europeus exerciam poder sobre os demais grupos sociais racializados. “E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista. [...] O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p. 110).

O centramento da hegemonia na Europa e a extensão de seu poder sobre o restante da população do mundo levaram à criação, pelos europeus, de novas identidades de caráter geocultural para os colonizados, sempre numa oposição aos colonizadores. Assim surgiram primeiro identidades americanas e europeias, nessa ordem, depois africanas, asiáticas e oceânicas. Entretanto, foi a invenção do Oriente que se tornou o grande Outro do Ocidente, incorporando toda uma grande diversidade de povos e culturas numa só categoria. (QUIJANO, 2005).

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento. (QUIJANO, 2005, p. 110).

Três procedimentos foram executados para condicionar a dominação europeia sobre a intersubjetividade dos diferentes povos das novas América, África, Oceania e Ásia: (1) tomada dos conhecimentos produzidos pelos colonizados que poderiam servir para a colonização efetuada pela Europa; (2) repressões em diferentes medidas da liberdade de produção e reprodução de práticas significantes que mantivessem vivas as culturas desses diferentes povos; (3) tentativas em diferentes medidas de direcionamento do comportamento dos colonizados, de modo a fazê-los internalizar da cultura dos colonizadores tudo que pudesse favorecer à dominação. Esse conjunto

de procedimentos Quijano (2005) diz ter constituído uma colonização da cultura exercida pelos brancos europeus durante a colonização. (QUIJANO, 2005).

O etnocentrismo dos europeus era naturalizado pela operação de racialização dos diversos povos do mundo. Ou seja, a superioridade da cultura europeia e sua ascensão ao posto de padrão, assim como a inferioridade das culturas não-europeias, eram legitimadas através do discurso racista que associava determinados comportamentos e subjetividades a determinadas raças que eram hierarquizadas. Uma das manifestações disso foi a construção europeia de uma História linear que começa de um estado de natureza até chegar à Europa moderna. Todos os povos não-europeus e suas culturas, por serem associados a determinadas categorias raciais que os tornavam inferiores, foram colocados no passado dessa História que tinha como fim a Europa, como se fossem “anteriores aos europeus” (QUIJANO, 2005, p. 111).

De acordo com essa perspectiva [da História], a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. [...] Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. (QUIJANO, 2005, p. 111).

Conforme os brancos europeus iam estabelecendo seu poder sobre outros povos, esse modo eurocêntrico de pensar a história das diversas populações mundiais se tornou hegemônica, sempre se baseando num evolucionismo cultural e num dualismo que se fundamenta na diferença racial, ambos os quais estão no cerne do eurocentrismo. (QUIJANO, 2005).

Entretanto, para Quijano (2005), a modernidade não é uma exclusividade da Europa, pois não é produção sua e não se restringe a ela, como se os europeus fossem os únicos modernos do mundo. Entretanto, do mesmo modo, não é a modernidade um fenômeno presente em todas as culturas ao longo do tempo. De acordo com o autor, o que tem de ser discutido não é necessariamente quem inventou e detém a exclusividade do fenômeno, mas o que há de único e novo que caracteriza a modernidade como um fenômeno diferente de qualquer outro. Para Quijano (2005, p. 112-113), estas são as principais proposições que demonstram a constituição da modernidade como um fenômeno desenvolvido historicamente que é “específico do atual sistema-mundo”:

Em primeiro lugar, o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área um única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta.

Desse modo, todas as pessoas do mundo participam de um sistema-mundo que cobre todo o globo terrestre, não no sentido de que esse sistema apaga todas as outras formas de ser e estar no universo e nem todas as outras estruturas sociais e visões de mundo, mas no sentido de que se impõe como padrão a ser seguido por todos, ao definir a intersubjetividade modelo para o conjunto das pessoas e o campo de atuação onde as práticas sociais se dão. Dessa forma, a modernidade não é uma exclusividade da Europa ou do Ocidente, mas abriga toda a população do mundo, ao vincular toda ela ao novo padrão de poder eurocentrado, colonial/moderno e capitalista. (QUIJANO, 2005).

Nesse sistema-mundo, a nova subjetividade que se constitui tem como base a “percepção da mudança histórica” (QUIJANO, 2005, p. 113). É a partir disso que se torna possível visualizar o futuro no hoje, o que faz com que as mudanças no mundo moderno não sejam percebidas como possuindo um fluir espontâneo, natural ou divinamente projetado, mas sejam pensadas e produzidas pelos sujeitos sociais que são vistos como os próprios impulsionadores e criadores das transformações. Com isso, as instituições, o passado, o poder, são todos dessacralizados, tornados instáveis, de modo que podem ser constantemente repensados e mudados. É nesse contexto em que a individualidade vai ser valorizada, pois é o indivíduo que pensa e transforma as estruturas. Nesse sentido, a igualdade social se torna desejável, e a “existência social das pessoas é continuamente democratizada” (QUIJANO, 2005, p. 114).

Contudo, esse novo sistema-mundo tem como centro hegemônico a Europa, por isso aquela perspectiva evolucionista da História, lá criada, foi disseminada, imposta e aceita; e por isso há uma colonialidade do poder empreendida pela Europa

que, como visto, centralizou a relação capital-salário, submetendo os outros povos ao vinculá-los a outras formas de exploração do trabalho, todas as quais se ligavam ao capital e se tornavam uma tecnologia de poder. (QUIJANO, 2005).

Aí, encontra-se uma contradição, pois a mesma modernidade que permite um maior espaço de possibilidades de liberdade para os sujeitos, que lhes dá o vislumbre da igualdade social, que lhes permite sonhar com um mundo mais justo e questionar os padrões de poder que lhes subjagam; é a mesma modernidade que desde o seu início é colonial, capitalista e eurocentrada, onde a igualdade é limitada pelos interesses do capital, que se baseia justamente na exploração e dominação. Isso tem implicações diretas na cidadania, democracia e nacionalização dos Estados-nação. (QUIJANO, 2005).

Conforme Quijano (2005), o Estado-nação moderno é uma estrutura de poder, onde um poder político central e estável se impõe sobre determinado espaço geográfico, cuja delimitação se perpetua durante um grande período de tempo, e sobre as pessoas que estão localizadas nesse espaço. Dessa forma, a constituição do Estado-nação está associada ao processo de nacionalização que só ocorre quando uma população se reúne em certo território de forma estável.

O que garante o sentimento de pertencimento ao Estado-nação entre os seus membros, ou seja, o que garante a cidadania, é o compartilhamento entre todos de algo em comum que os identifique com o Estado-nação. “E isso, em todos os reais Estados-nação modernos, é uma participação mais ou menos democrática na distribuição do controle do poder. Esta é a maneira específica de homogeneização das pessoas num Estado-nação moderno” (QUIJANO, 2005, p. 119).

Entretanto, nos países da América Latina, os grupos dominantes brancos não compartilhavam com os demais grupos raciais interesses em comum que pudessem fortalecer o sentimento de unidade, justamente porque o interesse dos primeiros era garantir a manutenção de seus privilégios por meio da exploração e domínio desses últimos. Os grupos dominantes brancos tendiam muito mais a enxergar seus interesses como similares aos dos brancos dominantes dos países europeus e norte-americanos. Entretanto, a colonialidade do poder que os fazia se identificarem com os brancos da Europa e dos Estados Unidos, que então estavam industrializando cada vez mais os seus países e passando a expandir a mão-de-obra assalariada em detrimento às outras formas de exploração do trabalho, era a mesma colonialidade do poder que fazia com que eles perpetuassem a escravidão e servidão, uma vez que

eram essas as condições específicas que garantiam suas posições como senhores. Quando a escravidão foi abolida, não foi para que os escravos que foram libertos passassem a receber salários, mas para que eles fossem substituídos por imigrantes da Europa e Ásia, esses sim com direito a serem trabalhadores assalariados. (QUIJANO, 2005).

O processo de industrialização da América Latina também se deu de forma dependente dos países europeus e norte-americanos, pois com a crise de 1930, viu-se a necessidade de industrializar os países, de modo a garantir a produção de mercadorias que os grupos dominantes brancos latino-americanos consumiam da Europa para ostentar sua posição privilegiada na sociedade. Desse modo, a industrialização e assalariamento não significaram um fim real da subordinação dos grupos raciais considerados inferiores aos grupos dominantes brancos, pois a colonialidade do poder foi perpetuada. Como afirma Quijano (2005, p. 123-124):

Neste sentido, o processo de independência dos Estados na América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. Desde então, durante quase 200 anos, estivemos ocupados na tentativa de avançar no caminho da nacionalização de nossas sociedades e nossos Estados. Mas ainda em nenhum país latino-americano é possível encontrar uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno Estado-nação. A homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de mais nada, essa democratização teria implicado, e ainda deve implicar, o processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus. Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno.

Diante disso, percebe-se que a questão da raça no padrão de poder capitalista, eurocentrado e colonial/moderno que se perpetua até os dias atuais, é primordial no impedimento de uma real nacionalização das sociedades latino-americanas baseada na democratização e cidadania, pois nesses locais permanecem as relações coloniais onde o poder é exercido pela “raça” dominante branca sobre as demais, de modo que seria necessária uma descolonização dos grupos raciais e uma redistribuição do poder de forma democrática para uma real nacionalização e constituição legítima dos Estados-nações. (QUIJANO, 2005).

5.2 RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO

É comum entre todas as pessoas a percepção de que nós somos o nosso próprio corpo; não simplesmente de que possuímos o nosso corpo ou de que somos uma alma dentro dele, mas que somos exatamente o nosso corpo, assim como os outros são exatamente seus próprios corpos. Entretanto, até mesmo essas percepções são construídas cultural e (inter)subjetivamente, pois acessamos o nosso corpo como sendo nós mesmos de maneira subjetiva, na medida em que nosso conhecimento humano apreende nosso corpo dessa forma.

Para justificar isso, basta lembrar que o bebê, logo no início de sua existência, não internalizou nenhuma categoria cultural ou valor cultural existente no âmbito social. Inicialmente, ele não consegue fazer distinção entre ele mesmo e os objetos e pessoas que ele vê, tudo é experimentado de uma vez; ele não tem nenhum quadro de referência pelo qual pode dar sentido a essas impressões. Não existe diferença entre céu e chão, vermelho e amarelo, caneta e lápis, perto e longe, humano e animal, vivo e morto, nem entre “meu” corpo e o corpo do outro, ou entre o eu e o outro. A criança recém-nascida não sabe “diferenciar o que é ela, e interior a ela, e o que não é ela, e exterior a ela” (OSTERRIETH, 1987, p. 32). (OSTERRIETH, 1987; QUADROS, 2005).

A vida do bebê é, inicialmente, feita de sensações e impressões diversas, uma após a outra, de maneira desorganizada e sem sentido. Porém, com as repetições dos acontecimentos, começa a se criar uma organização, como, por exemplo, as regulares sensações às quais damos o nome de fome; as frequentes mamas, distribuídas várias vezes ao dia em horários mais ou menos iguais sempre. As capacidades oculares também se desenvolvem, como a capacidade de focar e parar o olhar em determinada coisa, o que permite que a criança diferencie um objeto do fundo, percebendo a “corporeidade” do objeto, mesmo sem saber o que ele é. (OSTERRIETH, 1987).

Depois que o sentimento de regularidade e organização é formado, os incidentes fora do comum criam a sensação de algo novo, diferente, novamente desorganizado, como, seguindo nosso exemplo, quando demoram para dar à criança o alimento, e ela começa a espernear; ou quando a mãe faz de forma diferente e apressada o processo de uma amamentação; e, muito importante, a época do desmame. Para Osterrieth (1987, p. 36), “é, provavelmente, nesse contexto que se

podem situar os começos - muito gradativos! - da distinção que se vai estabelecer entre segurança e insegurança, como entre o eu e o não-eu”.

Essas distinções se dão da seguinte forma: por um lado, os momentos de tensão vividos pela criança geram nela a expectativa de satisfação de suas necessidades. Sempre que essa expectativa é realizada, então o bebê sente sua existência sendo confirmada. E a repetição dessa situação tensão-satisfação gera o sentimento de segurança. Porém, há momentos em que a expectativa do bebê é frustrada, quando as coisas não saem como esperado, acontecimentos se interpõem aos processos conhecidos, ou outros simplesmente não ocorrem. Essas frustrações geram o sentimento de insegurança e fazem com que a criança comece a diferenciar aquelas tensões que surgem de dentro dela e a levam a esperar que algo ocorra para a satisfazer, e aquelas coisas que acontecem fora dela, podendo acontecer ou não de forma independente dos seus sentimentos iniciais de tensão e expectativa. Dessa forma, se criará a noção do que é eu e interior a mim, e o que é exterior a mim, e não-eu. (OSTERRIETH, 1987).

A mãe vai ter um papel muito importante nessa fase, conhecida como fase oral, pois como ela está sempre a satisfazer as necessidades da criança, ao amamentá-la, acariciá-la, conversar com ela, repetidamente, a criança vai perceber a si mesma e a sua mãe como uma só coisa. A mãe e criança seriam, inicialmente, o próprio eu da criança na sua mentalidade infantil. Entretanto, como a mãe nem sempre pode satisfazer todas as necessidades da criança com a mesmíssima regularidade sempre, ou às vezes pode provocar nela experiências não agradáveis, além de ter de realizar o desmame do bebê, então ela vai se tornar o primeiro outro do bebê, por produzir aqueles sentimentos de frustração no filho ou filha. (OSTERRIETH, 1987).

Não vamos nos demorar mais nessas concepções psicológicas, mas esse breve detalhamento do processo de elaboração do eu da criança torna explícito o fato de que a noção que temos de que o nosso corpo é exatamente o nosso eu é algo construído ao longo do tempo, na interação que o bebê estabelece com o mundo, com as pessoas. E, dessa forma, a nossa existência no mundo se torna primordialmente corporal, como afirma Le Breton (2006).

Mas esse corpo, pelo qual medimos nossa existência, é, assim como tudo o mais, cultural. Ele existe com significado apenas dentro dos vários discursos sociais. Mesmo o corpo biológico, natural, que por muitos é tido como o corpo em sua forma

objetiva, faz parte também de um discurso sobre o corpo, aquele das ciências biológicas ou da saúde. A própria diferença entre natureza e cultura é cultural.

Nós manipulamos o nosso corpo, e ao fazermos isso construímos significados. Os cortes de cabelo que fazemos; as mutilações que realizamos, como arrancar um dente, furar as orelhas ou se submeter a uma cirurgia plástica; as tatuagens e pinturas corporais que carregamos na nossa pele; a cor de nossos olhos e pele; o tamanho de nossas unhas, se estão roídas ou bem-cuidadas; tudo significa. Todas essas características ou alterações são partes de corpos que se apresentam como textos da cultura (CASTILHO, 2004). Mesmo a ausência de modificações constrói significado: deixar os dentes tortos ao invés de colocar um aparelho e alinhá-los pode significar que tal pessoa tem pouco recursos financeiros; deixar de alisar os cabelos e assumir os fios crespos “naturais” pode ser uma prática *cultural* de afirmação de identidade negra.

Os discursos constroem significados associados aos corpos, por meio de vários enunciados que existem dentro de um regime de verdade que se baseia na relação conhecimento/poder e que servem para regulação dos sujeitos. Como já sabemos, os discursos mudam no decorrer da história, assim como os significados associados aos corpos culturais. (FOUCAULT, 2012, 2015 apud HALL, 2016).

Nós já mostramos como surgiu as categorizações raciais, inclusive a negra, e como elas servem de fundamento e manutenção de um padrão de poder global e eurocêntrico. A própria “raça negra” foi uma invenção de um discurso racista e não existia antes dos colonizadores passarem a explorar e dominar povos pelo mundo. Nesse momento, vamos verificar algumas outras formas pelas quais o corpo racializado como negro foi e tem sido tomado ao longo do tempo por discursos racistas e baseados numa visão de mundo eurocêntrica.

5.2.1 A pele negra/preta/escuro como sinal de maldição

Algumas narrativas mítico-religiosas serviram de apoio para a Igreja Católica e os colonizadores europeus na legitimação da condição submissa em que os negros se encontravam durante a colonização, o que escondia o caráter social e histórico dessa relação de poder em narrativas fantásticas acerca das pessoas que passavam a ser racializadas como negras.

Uma questão que favoreceu uma atitude negativa dos europeus com relação à cor dos povos racializados como negros foi o fato de que a escuridão e a cor negra, no imaginário cristão, eram associadas ao mal, ao diabo, ao pecado, como até hoje o é. Os filmes de terror atuais, por exemplo, utilizam bastante a paleta de cores escuras para fazer essas associações. Esse simbolismo da cor preta já existia muito tempo antes das raças humanas serem inventadas no discurso racista e não é, por si mesmo, racista, porém influenciou o modo como os europeus, que eram principalmente cristãos, apreendiam e davam significado ao corpo dos povos africanos. Conforme afirma Macedo (2001, p. 17):

Nos sistemas de valores medievais, a cor negra lembrava o mal. Os teólogos, de Santo Agostinho a Alberto Magno e São Tomás de Aquino, estabeleciam relação do branco com a pureza, perfeição espiritual e a verdade, e do negro [a cor preta em geral] com a perdição e falsidade. Quanto aos textos destinados à pregação religiosa - sermões, exempla e a literatura didática em geral -, negra era a cor do diabo. Por isso mesmo, até pelo menos o século XIV o senhor dos infernos era retratado como “etíope negro”, com cabelo encarapinhado, baixa estatura e corpo disforme em que se misturavam traços humanos e anfíbios. Na Chanson de Roland, do século XI, os sarracenos são descritos como negros, similares aos demônios, e a Etiópia aparece designada como “terra amaldiçoada”, lugar habitado por “gente preta de grandes narizes e largas orelhas” cuja pele é mais dura que o ferro e que de branco só tem os dentes. Tempos depois, no fim do século XIII, Marco Polo manifestava impressão similar ao se defrontar com os negróides da ilha de Zanzibar, na África Oriental, apontando-os como gente de boca grande e nariz achatado, lábios e olhos muito salientes e feios, parecida em tudo com o diabo

Um dos primeiros mitos remontava à história bíblica de Caim e Abel. O capítulo 4 do livro de Gênesis conta a história do nascimento desses dois irmãos, filhos de Adão e Eva. Abel tinha se tornado pastor de ovelhas, enquanto Caim era agricultor. Ambos os irmãos fizeram um sacrifício a Deus, Abel ofereceu um sacrifício de animais, enquanto Caim ofereceu frutos da terra. Deus preferiu o sacrifício de Abel e rejeitou o de Caim. Caim, irado, resolveu se vingar do seu irmão, matando-o. Então, Deus o amaldiçoou. Caim também amaldiçoa a si mesmo, dizendo que andará errante na terra, e quem o encontrar, o matará. Deus, então, põe um sinal em Caim, para que ninguém o mate. (BÍBLIA ONLINE, 2018a; SILVA, 2006, p. 100)

Segundo a Igreja e os colonizadores, esse sinal que Deus colocou no corpo de Caim seria a cor escura da pele das pessoas negras. Um sinal de maldição pelo pecado de Caim. Como o pecado inicial trouxe como castigo, além da morte, uma sobrecarga de trabalho para Adão, logo, Caim, que também pecou, deveria estar sujeito ao mesmo castigo, e isso seria perceptível pela cor de sua pele. Dessa forma, pensava-se que os negros eram descendentes de Caim, por terem a pele escura, e

então a sobrecarga de trabalho à qual estavam sujeitos era devido ao pecado que Caim cometeu. (SILVA, 2006, p. 100)

Outro mito bastante importante era o que associava a escravidão das pessoas negras e/ou a origem da África à história bíblica de Cam. Esse mito se perpetua até hoje entre algumas pessoas, como fica visível na grande quantidade de *sites* e *blogs* religiosos que tentam desfazer ou que reforçam a ideia que essa narrativa conta. Alguns exemplos de sites que reverberam a ideia de que os negros e africanos são descendentes de Cam são estes: Mistérios Bíblicos (2016)⁵; Ame a Bíblia (2013)⁶; Adventistas (2017)⁷. Alguns exemplos de sites que buscam desmentir essa afirmação são estes: Voltemos ao Evangelho (2014)⁸; CPAD News (2011)⁹; Criacionismo (2013)¹⁰; Espírito Imortal (2017)¹¹, que afirma serem os africanos descendentes de Cam, mas não amaldiçoados; JW (2017)¹².

A história da maldição de Cam, também chamado Ham, está descrita em Gênesis 9. Segundo a bíblia, após o dilúvio, Noé teria tido três filhos chamados Sem, Jafé e Cam. Certo dia, Noé teria se embebedado e tirado sua roupa em sua tenda. Cam, o filho mais novo, teria visto seu pai despido e, então, chamou seus dois irmãos para ver a nudez de seu pai. Sem e Jafé, ao chegarem a tenda, cobriram seu pai para que não passasse vergonha, enquanto viraram seus rostos para não o verem. Quando Noé acordou, ficou irado com a atitude desrespeitosa de Cam, e então amaldiçoou o filho de Cam, Canaã, dizendo que ele seria servo dos servos, e estaria sujeito à servidão para seus irmãos. Por outro lado, Jafé e Sem foram abençoados pela atitude

⁵ MISTÉRIOS BÍBLICOS. **Negros são os descendentes amaldiçoados de Noé?** 2016. Disponível em: <<https://noticiasbiblia.wordpress.com/2016/03/22/4252/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

⁶ AME A BÍBLIA. **Os descendentes de Cam - A origem da África.** 2013. Disponível em: <<http://ameabiblia.blogspot.com.br/2013/05/os-descendentes-de-cam.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

⁷ ADVENTISTAS. **Pesquisa: Bíblia ensina de onde vêm todas as raças.** Disponível em: <http://www.adventistas.com/fevereiro2003/franz_hoyler.htm>. Acesso em: 02 fev. 2018.

⁸ VOLTEMOS AO EVANGELHO. **Os africanos não são descendentes de Canaã, nem estão sob a maldição de Noé.** 2014. Disponível em: <<http://voltemosaoevangelho.com/blog/2014/11/os-africanos-nao-sao-descendentes-de-canaa-nem-estao-sob-maldicao-de-noe/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

⁹ CPAD NEWS. **A maldição de Noé, a homossexualidade e a raça negra.** 2011. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/esdrasbentho/cultura-crista/41/a-maldicao-de-noe-a-homossexualidade-e-a-raca-negra.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

¹⁰ CRIACIONISMO. **Negros e africanos amaldiçoados?** 2013. Disponível em: <<http://www.criacionismo.com.br/2013/04/negros-e-africanos-amaldicoados.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

¹¹ ESPÍRITO IMORTAL. **A raça negra é amaldiçoada na Bíblia?** 2017. Disponível em: <<http://www.espiritoimortal.com.br/a-raca-negra-e-amaldicoada-na-biblia/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

¹² JW. **Cã.** Disponível em: <<https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200001832>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

boa para com o pai. (BÍBLIA ONLINE, 2018b; FERRERAS, 2013; HOFBAUER, 2006; ON LINE EDITORA, 2018; SILVA, 2006).

Como, segundo o mito bíblico, depois do dilúvio a família de Noé deu início ao repovoamento da Terra, toda a população do mundo teria parentesco com a família de Noé. Cada um dos filhos de Noé teria dado origem a povos diferentes, sendo que na interpretação daqueles que justificam a escravidão a partir dessa história, Cam teria dado origem aos povos negros da África; logo, toda a sua descendência estaria debaixo da mesma maldição que os tornava servos/escravos. Esse mito justificava, desde o século XV, a escravização de povos de pele escura vindos das terras que iriam se chamar África pelos brancos europeus nas Américas. (FERRERAS, 2013; HOFBAUER, 2006; ON LINE EDITORA, 2018; SILVA, 2006)

De acordo com Hofbauer (2006), a associação dessa história com a pele escura dos povos do continente africano pode ter explicação na etimologia da palavra:

[...] as raízes semíticas dessa palavra [Ham] reportam igualmente a “quente”, “queimado pelo sol” e “escuro/negro”. Segundo outros autores, o significado originário de Ham é encentro: pode ter a ver com *hmm* (ser/estar quente), com *hwm* (ser/estar negro ou escuro), ou ainda com as palavras egípcias *mt* (Egito) e *hm* (servo) [...]. Baseado em reconstruções linguísticas, e recorrendo a transliterações do texto originário para o grego, Goldenberf (2003, p. 147-149) descarta todas estas explicações etimológicas, mas admite que a maneira como o hebraico era escrito (num alfabeto herdado dos fenícios, que possuía apenas um signo para dois fonemas hebraicos distintos) teria dado origem a uma confusão etimológica, permitindo, dessa forma, relacionar Ham com calor, cor preta e o Egito. (HOFBAUER, 2006, p. 45)

De acordo com Oliva (2003), conforme os europeus iam conhecendo mais povos nos tempos modernos, o preconceito deixava de ter um cunho tão místico e passava a se apoiar em outros argumentos, como as teorias científicas de evolucionismo, hereditariedade e genética.

5.2.2 O corpo racializado

A própria categorização dos corpos em raças humanas diferentes é uma criação do racismo, ao mesmo tempo que é seu fundamento. Como visto anteriormente, a divisão das populações do mundo em raças serviu e tem servido como base para um padrão de poder mundial hegemônico, onde o poder se concentra numa minoria de existência europeia/branca. Apesar de ter havido escravidão de determinados povos por outros há muito mais tempo do que a exploração feita pelos europeus sobre os negros e outros povos no Brasil, o que diferencia essa última da

primeira é a novidade da categoria raça como meio de naturalizar as relações de poder, legitimando-as. (COSTA, 2002; QUIJANO, 2005).

Branco, negro, índio, mestiço, mulato, latino, oliváceo, amarelo, nenhuma dessas categorias raciais existia antes dos brancos europeus passarem a desbravar o mundo e subjugar suas populações ao seu domínio colonial. As populações hoje assim definidas não se viam e não eram definidas a partir dessas diferenciações séculos atrás. Não havia essa noção de unidade que hoje há ou tenta-se criar ao conjugar pessoas dos mais diversos locais, com as mais diversas culturas e de tão diversas histórias sob categorias raciais tão essencialistas e redutoras. (COSTA, 2002; QUIJANO, 2005).

Os antropólogos e geneticistas concordam que a raça não é um fator biológico inato, pois as pesquisas acerca dos genomas de diferentes populações mostram que não há distintas categorias de humanos. Os cientistas sociais tomam a raça como um discurso socialmente construído que apresenta uma concretude através de algumas características fenotípicas que diferenciam um grupo de pessoas de outro. A definição dos sinais diacríticos de um grupo de pessoas depende da presença de um outro grupo a quem se possa comparar. As características da raça negra como discurso foram construídas numa oposição aos traços da raça branca (sendo que a raça branca também se construiu por meio dessas oposições), devido à exploração dos povos europeus sobre os povos africanos que por eles foram trazidos escravizados às Américas. (SANTOS et al. 2010; SANTOS, SANTOS, 2016).

Apesar da definição apresentada, a ideia de raça é algo muito maleável. Em alguns lugares da Europa, por exemplo, basta ser descendente de pessoas racializadas como não-brancas para ser considerado não-branco, mesmo embora a aparência da pessoa esteja mais próxima daquilo que é considerado o padrão branco. Nos EUA, por exemplo, até os anos 1960, alguém com pele branca, mas descendente de negros, era por vezes considerado negro, e às vezes chamado de “negro de pele clara”. Essa mesma regra da “uma gota de sangue” também servia para a avaliação racial que muitas pessoas estrangeiras faziam das pessoas mestiças no Brasil. (GARCIA; SERPA; GARCIA, 2014; PINHO, 2004).

5.2.3 O corpo negro como objeto, propriedade e mercadoria

De acordo com Linhares et al. (2016), no livro *História Geral do Brasil*, antes da colonização empreendida pelos europeus, a escravidão já era conhecida e praticada no território africano. O Egito, país da África, por exemplo, já capturava e escravizava pessoas do Sudão, antiga Núbia, outra nação africana, vinte séculos atrás, muito antes do descobrimento da América que se deu há aproximadamente cinco séculos.

Ainda segundo as autoras supracitadas, a sujeição de determinados povos da hoje África a outros povos do mesmo local também podia se dar como forma de premiação das batalhas que uns infligiam aos outros. Nesse caso, eram principalmente mulheres e crianças do povo perdedor que passavam a servir à etnia vencedora como troféus da vitória, enquanto os homens eram mortos nas guerras. Conforme o historiador negro e africano Phiri (apud LINHARES et al., 2016, n. p.), “foi originário deste contingente de mulheres e crianças regularmente capturados que formaram-se as amplas clientelas de escravos domésticos, funcionários e soldados dos diversos reinos africanos, e mesmo, árabes do norte da África”.

A escravidão entre os africanos podia se dar de diversas formas, alguns escravos serviam à realeza, dividindo trabalho com muitos outros, o que tornava as atividades mais leves. Outros eram ligados a famílias camponesas pobres, criando alguns laços mais íntimos e servindo como agricultores. Os trabalhos mais pesados e desgastantes ficavam com os escravos que eram destinados, na África, à mineração, ao trabalho em plantações e às atividades de carregadores, entre outras. (LINHARES et al, 2016).

Porém, Linhares et al. (2016, n. p.) informa que

a escravidão e o tráfico negreiro como uma instituição permanente, rotineira, desenvolveram-se, na África, a partir do contato com duas outras culturas. Ao norte, com os povos islamizados, de origem árabe ou berbere; estes últimos, desde o século IX d.C., capturavam negros ao sul do deserto do Saara para vendê-los no Marrocos e no Egito; e, no litoral, atlântico, desde o século XV, com os cristão europeus através das navegações portuguesas.

Os primeiros sujeitos a serem cogitados para a exploração do trabalho realizada pelos brancos europeus que colonizaram o Brasil foram os índios. Isso era bom para o lucro dos colonizadores, e para a Igreja, que via na sujeição dos índios uma forma de impor a religião católica de forma mais fácil e eficiente. As pessoas racializadas como negras começaram a ser trazidas da África por volta dos anos 1540, sendo o fluxo de entrada de negros e negras muito maior e perene a partir dos anos

1609, quando o índio é “libertado”. (FILIPPO, 2011; PAIVA, 1982; SZPILMAN, 2012; TINHORÃO, 2008).

Antes de os europeus chegarem à África para levar escravos para serem escravizados no Novo Mundo, “os árabes do norte do Saara (com Marrocos à frente), a Etiópia cristã e os estados islâmicos suaíles do Oceano Índico já comercializavam pessoas negras rotineiramente” (LINHARES et al, 2016, n. p.). Porém, a demanda por escravos que os colonos europeus tinham era muito maior. De acordo com Linhares et al. (2016), no começo da colonização da América, eram levados à força por volta de 5.000 escravos por ano da África a essas terras. No século XVIII, esse número chegou à 80.000 escravos exportados como mercadoria por ano. Estima-se que cerca de 12 milhões de pessoas negras foram levadas da África até a América durante a colonização, e aproximadamente 4 milhões apenas para o Brasil, fora os muitos que morreram durante as capturas. (LINHARES et al., 2016; SZPILMAN, 2012).

Para Rosa (2009), essa demanda gerou um negócio muito lucrativo para alguns indivíduos africanos que vendiam pessoas negras como mercadoria para os europeus, sendo o lucro um dos motivadores das capturas. Isso é confirmado por Szpilman (2012, p. 103), que diz o seguinte:

A partir do século XVI, muitos chefes tribais [sic] das regiões de Moçambique, Angola e Congo – de onde vinha a maioria dos escravos negros trazidos para o Brasil –, que sempre tiveram vários escravos negros para uso próprio, passaram a aliar-se aos portugueses e enriqueceram com a venda de escravos capturados nas tribos rivais ou mesmo em suas próprias tribos.

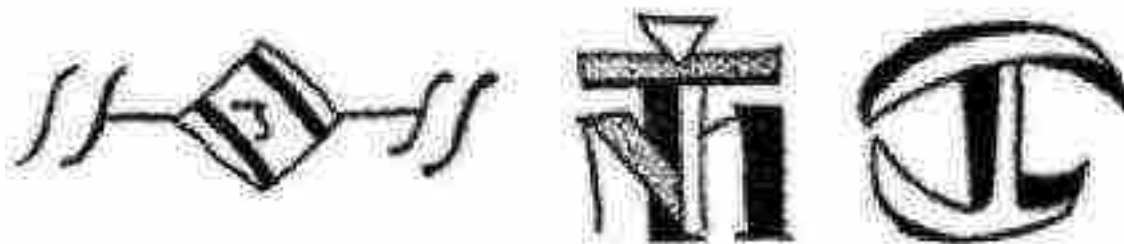
No processo de escolha e compra de indivíduos negros, dava-se preferência aos homens, principalmente, mas às mulheres também, de idade jovial, em bom estado físico e mental, pois estes seriam melhores para o trabalho duro que haveriam de enfrentar como escravos. (LINHARES et al., 2016; ROSA, 2009).

Já não mais considerados humanos, mas sim coisas, seres sem alma, objetos, propriedades, as pessoas negras vinham para a América em condições extremamente precárias. Muitos chegavam a morrer durante as viagens de navio que duravam algumas semanas, tendo seus corpos lançados ao mar. Alguns morriam já em terra firme, devido às doenças desenvolvidas e não tratadas durante a viagem. No Brasil, essas pessoas eram comercializadas para servirem aos interesses dos senhores de escravos, que obtinham a propriedade vitalícia de seus corpos e descendentes. (ROSA, 2009; SZPILMAN, 2012).

Uma forma simbólica de construir a ideia de que o negro era uma propriedade era a feitura de marcações em seus corpos, o que remete à prática semelhante que é

feita com ferro quente em animais de fazendeiros (FREYRE, 2012). Dessa forma, o corpo era ressignificado como objeto e propriedade. Três exemplos dessas marcações podem ser vistos na figura 2:

Figura 2 – Exemplos de marcas de proprietários de escravos que eram feitas nos corpos dos africanos



Fonte: Freyre (2012, p. 72).

As Escrituras Públicas lavradas em cartórios brasileiros para compra e venda de escravos também legitimavam de forma juridicamente legal essa relação de propriedade e exploração. De acordo com Nascimento e Nardocci (2006, p. 3-5), essas escrituras podiam possuir as seguintes informações:

- a) nome do cativo, nome do vendedor, nome do comprador, valor da comercialização [...]
- b) data de emissão, lugar onde é lavrada e a existência de testemunhas [...]
- c) endereço do vendedor e do comprador; nome, sexo que é inferido do nome, origem, cor, idade, naturalidade, estado civil e profissão do escravo [...]
- d) observação quanto à forma de quitação, informe sobre o recolhimento do imposto da meia sisa [...]
- e) nomes das testemunhas [...]
- i) pessoas que assinam a rogo das partes contratantes [...]
- j) fecho do tabelião e assinatura [...].

De acordo com Moura (2004), um dos locais onde os escravos eram comercializados dentro do Brasil eram nas casas de comissão, que podiam ser licenciadas para vender qualquer tipo de item, inclusive escravos, ou apenas alguns tipos de mercadoria de valor, também podendo incluir escravos. Quando o fazendeiro queria escravos, enviava comissários até essas casas de comissão, onde ele poderia comprar pessoas em nome do senhor. Quando, por outro lado, queria-se vender escravos, o comissário poderia ou ir para ao mercado de escravos no Rio de Janeiro, e deixar o escravo junto a sacos de café até achar um comprador, ou levá-lo até às casas de comissão, onde “a ‘mercadoria’ humana era disposta junto com pratarias e anéis de ouro” (MOURA, 2004, p. 92).

Fora as casas de comissão, haviam também as casas de consignação, sobre elas Moura (2004, p. 92) diz o seguinte: “diferentemente das casas de comissão, as

de consignação lidavam apenas com escravos. Eram conhecidas pelo nome de “casas de consignação e venda de escravos ladinos”.

Os jornais, durante a colonização, possuíam diversas publicidades de venda e compra de escravos, além daqueles anúncios onde os senhores de escravos procuravam por seus escravos que haviam fugido do seu domínio. Em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, Gilberto Freyre (2012) traz uma compilação e análise de vários anúncios e publicidades acerca de escravos. Traremos alguns exemplos específicos de compra, venda e de procura para mostrar como a condição de objeto e propriedade era construída para as pessoas negras escravizadas.

Na figura 3, é possível ver um anúncio acerca da fuga de um escravo. Era comum oferecer-se uma recompensa para quem achasse o escravo fugido do senhor que mandava fazer o anúncio. Os anúncios costumavam apresentar o nome do proprietário do escravo, o nome do escravo e suas características físicas, morais e comportamentais, na tentativa de fazer as pessoas identificarem o fugitivo ao verem-no. Por vezes, era retratada a imagem de um negro ou negra com uma trouxa sobre a cabeça, para representar o negro fugindo. (FREYRE, 2012; MARTINS, 2009).

Figura 3 - Anúncio relativo à fuga de escravo, em jornal brasileiro do século XIX



Fonte: Swarcz (2001 apud MARTINS, 2009, p. 46).

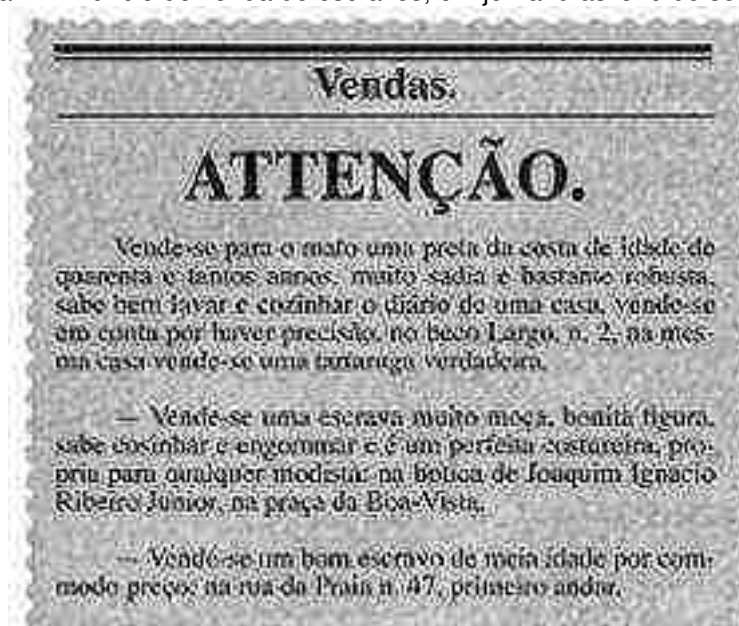
Os anúncios de escravos fugidos, diferentemente dos de compra e venda, podiam focar bastante em defeitos físicos dos escravos, além das marcas de tortura e de trabalho, primordialmente aquelas feitas por fazendeiros em escravos da área

rural, onde o trabalho era mais árduo do que o executado por escravos domésticos das áreas urbanas. Falava-se sobre os negros com falhas no cabelo devido carregarem peso na cabeça; sobre mãos calejadas ou amputadas na moinha; falta de dentes; cicatrizes nas costas, nádegas e/ou outras partes do corpo; marcas de correntes. Esse corpo machucado, cansado, mutilado, maltratado, por causa do trabalho, por causa do castigo feito pelo senhor branco, também construía a condição de inferioridade em que os homens e mulheres escravizados se encontravam.

Os anúncios de venda de escravos (figura 4), muitas vezes misturados aos de venda de objetos e animais, por outro lado, preocupavam-se em expor as melhores características dos escravos, como suas habilidades para executar tarefas e profissões específicas, sua aparência física e condições de saúde, seu comportamento e moral. De acordo com Martins (2009), os anunciantes se referiam aos escravos como mercadorias e objetos, “comumente os anunciando como peças em liquidação, ofertas especiais ou bonito lote: ‘Escravos - Na rua da consolação, 72 ‘peças’ para vender [...] todas bonitas peças. Vende-se barato para liquidar” (MARTINS, 2009, p. 49).

Freyre (2012) também afirma que os escravos eram comparados a animais nas descrições feitas nos anúncios, como quando homens ou mulheres eram chamados de cabras. Quando queria se mostrar que o anúncio era acerca de um animal, então se falava de cabra-bicho.

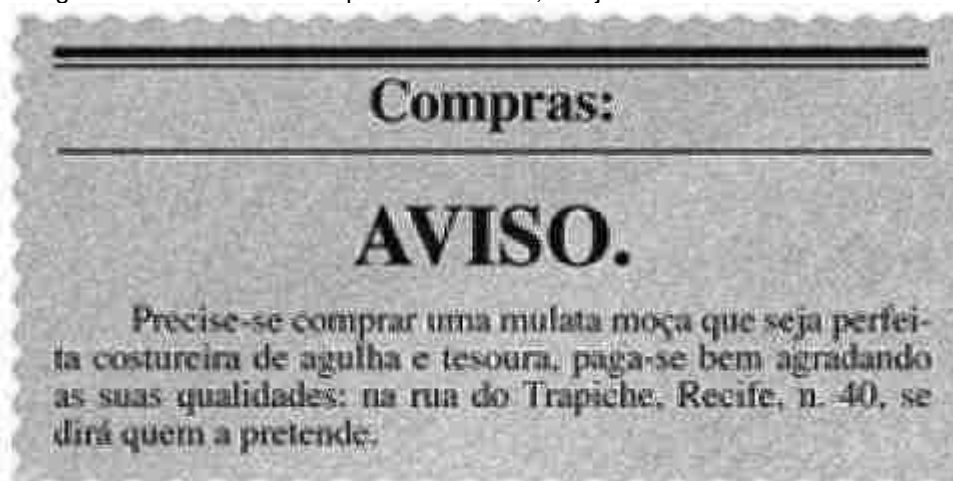
Figura 4 - Anúncio de venda de escravos, em jornal brasileiro do século XIX



Fonte: Freyre (2012, p. 53).

Os anúncios de compras (figura 5), por sua vez, solicitavam as qualidades esperadas nos escravos, como beleza, talentos para vendas, trabalhos domésticos e outras atividades profissionais específicas, idade jovial, bons modos e bom caráter. Durante a compra, os escravos eram tocados, apalpados, olhados, medidos... as mulheres muitas vezes ficavam nuas para serem observadas pelo comprador, escondendo apenas suas partes íntimas. Por vezes, havia também uma preocupação com o tamanho dos órgãos genitais dos homens e dos quadris das mulheres, quanto maiores essas características maiores acreditavam-se ser suas capacidades de reprodução. (FREYRE, 2012; MARTINS, 2009).

Figura 5 - Anúncio de compra de escravos, em jornal brasileiro do século XIX



Fonte: Freyre (2012, p. 53).

Esses anúncios não só revelam a condição das pessoas escravizadas como mercadorias, mas ajudaram a construir essa condição, ao tratá-las como objetos ou animais, dar-lhes um preço, negociá-las, torná-las objetos de contratos de posse, propriedades privadas de outras pessoas.

5.2.4 A eugenia no Brasil: o corpo negro como disgênico

Um país de clima tropical e população composta por diferentes grupos raciais que se miscigenavam entre si, o Brasil era o exemplo máximo de uma sociedade disgênica, conforme pensado pelos intelectuais europeus. Do outro lado do Atlântico, já se discutia a questão da eugenia, definida como “a ciência do aprimoramento racial” (STEPAN, 2004, p. 339), inclusive, por volta de 1908, havia sido criada, na Inglaterra, a primeira sociedade eugênica, e, na França, em 1912. No Brasil, uma sociedade

equivalente vai ser criada em 1918, mas antes disso, em 1914, já havia sido publicada uma tese de medicina acerca do tema. (STEPAN, 2004).

De acordo com Stepan (2004), quatro fatores foram essenciais para que se originasse o movimento eugênico no Brasil. O primeiro diz respeito ao desejo pela regeneração do povo brasileiro, que era vista como necessária para os esforços na Primeira Guerra Mundial, na qual o país entrava. A elite brasileira adotava a visão europeia do Brasil como um país degenerado por causa do clima e da mistura racial (miscigenação), e enxergava os países europeus como símbolos do desenvolvimento, do mais novo e do melhor. A entrada na Guerra potencializou um nacionalismo que vislumbrava que o fortalecimento da nação se daria por meio também da proeminência da raça superior, e da eliminação das raças inferiores, que faziam o povo brasileiro ser fraco física e psicologicamente, fatores que deixariam a nação numa posição vulnerável. (NASCIMENTO, 1978; STEPAN, 2004).

O segundo fator foram as condições precárias em que viviam os brasileiros da classe trabalhadora, principalmente os negros e mestiços, afetados pela falta de acesso à saúde e educação e pela miséria. Em parte, isso se devia ao fato que as pessoas escravizadas quando foram libertas em 1888 não receberam qualquer tipo de assistência, e tiveram que disputar vagas de empregos com os imigrantes europeus que vinham em grande quantidade para o Brasil. Muitos pobres começaram a migrar para o Rio de Janeiro e São Paulo, gerando um rápido processo de urbanização. Porém, nessas cidades, eles enfrentavam a falta de saneamento, tratamento de doenças e endemias e altas taxas de mortalidade. Esses fatores geraram algumas revoltas que deixaram a elite com medo da violência que os negros e mulatos poderiam oferecer. Desse modo, ao Estado foi dado o papel de garantir o bem-estar dessa parcela da população, “como forma de aprimorar o povo brasileiro” (STEPAN, 2004, p. 337), uma vez que o modelo liberal se mostrava falho. (STEPAN, 2004).

Em terceiro lugar, estava o “estágio em que a ciência brasileira se encontrava” (STEPAN, 2004, p. 337). Apesar do pouco desenvolvimento no campo das ciências médicas na época, havia uma euforia com relação à ciência, vista como expressão de modernidade. Intervenções anteriores bem-sucedidas no controle de doenças estimularam o desejo de cientistas da saúde de participar do projeto de um país melhor. (STEPAN, 2004).

O quarto fator foi a mistura racial de índios, negros e brancos que havia no Brasil desde a colonização. Nesse contexto, a ciência teve um importante papel nas discussões raciais, e a hibridização/miscigenação foi vista pelos cientistas do exterior, e pela elite brasileira que adotava a visão europeia, como um dos fatores que causava a degeneração do Brasil; essa elite nacional e do exterior acreditava que a mestiçagem brasileira produzia indivíduos desequilibrados, e o futuro do Brasil era ser uma nação negra e, por isso, inferior. (STEPAN, 2004).

Desse modo, a eugenia, que procurava justamente um melhoramento racial, “era um atrativo óbvio para uma elite convencida do poder da ciência para criar ordem e progresso (lema da República) e perturbada pela composição racial do país” (STEPAN, 2004, p. 339).

Foi no município de São Paulo que foram instituídas as primeiras organizações eugênicas brasileiras. Um dos principais expoentes do movimento eugênico no Brasil foi Renato Kehl, o qual convocou a elite médica para formação da Sociedade Eugênica de São Paulo, que contou com 140 integrantes, quase todos médicos de diversas áreas, como bacteriologia, psiquiatria, microbiologia, os quais eram primordialmente de São Paulo e cidades próximas, mais alguns poucos estrangeiros e residentes em outros estados do país. “Desde o início, a sociedade se definiu como organização científica, da qual fluiriam estudos científicos, conferências e propaganda sobre o fortalecimento físico e moral do povo brasileiro” (STEPAN, 2004, p. 341).

Essa sociedade ganhou uma rápida projeção e passou a realizar palestras informativas sobre diversos assuntos acerca da eugenia, as quais chegaram a ser publicadas em formatos de livros. Uma vez que a elite do Brasil era muito pequena na época, era mais fácil criar alianças entre profissionais diversos, de modo que médicos, jornalistas e escritores se uniram no objetivo de difundir as ideias eugenistas e promover o que consideravam ser um melhoramento racial no Brasil. Desse modo, foi facilitada a produção de livros, panfletos, e outras mídias que discursavam acerca da eugenia. Essa expansão ajudou a adoção dos termos e pensamentos eugênicos para o pensamento científico acerca da saúde de forma mais geral. (STEPAN, 2004).

A Sociedade Eugênica de São Paulo fechou um ano depois. Entretanto, no Rio de Janeiro, em 1922, era criada a Liga Brasileira de Higiene Mental, que tinha como propósito “realizar um programa de higiene mental e eugenia na vida individual, escolar, profissional e social e divulgar as condições patológicas causadas pela sífilis,

pelo álcool e outros fatores” (STEPAN, 2004, p. 343). Essa eugenia mental chegou a receber o nome de eufrenia, como uma variante da primeira.

As ações da Liga se direcionavam principalmente para os pobres e criminosos, e associavam muitas vezes características genéticas hereditárias às condições psicológicas e comportamentais dos sujeitos. Essa naturalização de comportamentos sociais nas configurações genéticas das pessoas servia de base à medicina legal que chegou a afirmar que a raça de uma pessoa definia de forma natural, biológica, a sua propensão a cometer crimes. (STEPAN, 2004).

No Rio de Janeiro, em 1929, o Congresso Brasileiro de Eugenia discutiu os principais temas que ganhavam a atenção dos eugenistas, como relata Stepan (2004, p. 345):

Os temas abordados na conferência foram, de fato, abrangentes: matrimônio e eugenia, educação eugênica, proteção da nacionalidade, tipos raciais, a importância dos arquivos genealógicos, imigração japonesa, campanhas antivenéreas, tóxicos e eugenia, tratamento dos doentes mentais e proteção à infância e à maternidade. Os participantes aprovaram diversas resoluções, a mais controvertida das quais foi a defesa de uma política nacional de imigração que limitasse a entrada no Brasil aos indivíduos julgados “eugenicamente” adequados com base em algum tipo de avaliação médica.

A eugenia no Brasil tinha influência do neolamarckismo e das ideias mendelianas. O primeiro pregava que as mudanças presentes no ambiente promoviam mudanças de caráter orgânico que influenciavam as necessidades e comportamento das pessoas. As ideias mendelianas, por sua vez, afirmavam que as condições do organismo são definidas hereditariamente. Ambas as correntes de pensamento se misturavam nos discursos eugenistas no Brasil. (STEPAN, 2004).

Baseados fortemente no pensamento neolamarckiano, os eugenistas apoiavam o saneamento como forma de estimular uma melhora na genética dos indivíduos, o que, conseqüentemente, aprimoraria também o comportamento deles. Um exemplo disso foi a preocupação com o uso de bebidas alcólicas. Acreditava-se que o consumo de bebidas alcólicas era um dos motivos da população pobre, composta primordialmente por negros e mestiços, ser hereditariamente degenerada, o que provocava o seu comportamento violento e criminoso, as doenças, as deficiências mentais. Desse modo, eram-se feitas diversas campanhas para controlar o uso de bebidas por essas pessoas para que sua genética e comportamento melhorassem. (STEPAN, 2004).

Como é possível perceber, o pensamento eugenista baseado nessas ideias não diferenciava a esfera biológica do cultural, alguns adeptos do movimento eram

mesmo contra explicações históricas e sociais acerca da forma como as populações humanas se comportavam. Isso contribuía para que a eugenia acabasse misturando uma missão não só biologicamente regenerativa, mas também moralmente, o que atraía os mais tradicionais e conservadores. (STEPAN, 2004).

A questão sexual e reprodutiva também entrou em pauta no movimento eugênico, pois pensava-se que “era por seus efeitos sobre as células reprodutivas que as influências ambientais mais ameaçavam a hereditariedade” (STEPAN, 2004, p. 351). Desse modo, foram incentivados e realizados exames pré-matrimoniais para que fossem conferidos os estados de saúde dos cônjuges, principalmente homens, pois aqueles que tivessem doenças venéreas ou características disgênicas não deveriam se casar, para não fazer os filhos herdarem os mesmos “problemas”.

Além disso, “os eugenistas brasileiros discutiram algumas vezes aborto, controle de natalidade e até esterilização, como medidas eugênicas para controle dos indivíduos inadequados” (STEPAN, 2004, p. 352). Entretanto, diferente de outros países, como os Estados Unidos e outros países do mundo (DAVIS, 2016), essas pretensões não foram levadas adiante, pois como o país era bastante católico e os médicos eugenistas eram pró-família e acreditavam que uma nação forte precisaria de uma população maior e não menor, eles não apoiavam essas medidas de intervenção (STEPAN, 2004).

Para Davis (2016), nos EUA as esterilizações passaram a ser feitas como forma de impedir que a quantidade de pessoas de raças (ditas) inferiores, incluindo os negros, sobrepusesse a de brancos e ameaçasse a supremacia desses últimos; assim como compreendiam que a eliminação de raças e pessoas inaptas (doentes, deficientes, etc.) ajudaria no fortalecimento nacional. Nesse país, também foram criadas as leis que proibiam os casamentos inter-raciais, “pelo temor das ‘más’ consequências das misturas raciais” (RAMOS, 2004, p. 49), as quais só foram revogadas há aproximadamente 50 anos.

A questão racial era primordial no discurso eugenista brasileiro, e a preocupação com a classe era secundária, e se dava principalmente devido ao fato de que as populações mais pobres eram compostas por negros e mestiços. Nos anos 1920, a elite brasileira, devido ao seu sentimento nacionalista de fortalecimento e melhoramento da nação, procurou questionar as afirmações estrangeiras de que o Brasil estaria fadado à degeneração devido ao clima tropical e mistura de raças ou

miscigenação, e tentou achar novas maneiras de pensar o contexto específico do Brasil. (STEPAN, 2004).

A elite passou a formular, então, teorias que explicavam que a raça branca era capaz de passar por um processo de aclimatização, ajustando-se ao clima quente sem perder suas características eugênicas e superiores. Além disso, passou-se a se pensar, entre a elite, que a mistura racial no Brasil não era o motivo de sua degeneração, mas, pelo contrário, era a promessa de um futuro eugênico, pois eles começaram a afirmar que a mestiçagem faria com que houvesse uma dominância dos genes da raça branca no cruzamento de raças humanas diferentes, causando, a longo prazo, um embranquecimento da população até o ponto em que a raça branca fosse visivelmente predominante sobre os negros, índios e mestiços, e as três últimas chegassem a desaparecer. (STEPAN, 2004).

O fato de que a noção da mestiçagem como forma de melhoramento racial surge entre a elite brasileira apenas na medida em que o discurso estrangeiro diz que a mestiçagem que há no Brasil é um dos principais fatores de sua degeneração refuta a ideia de Abdias do Nascimento (1978), que diz que a primeira estratégia de embranquecimento racial foi o estupro de mulheres negras por homens brancos durante o período da colonização. De acordo com Nascimento (1978), os filhos dessas relações sexuais sem consentimento eram chamados de diversos nomes, como mestiços, mulatos e, depois, pardos, como forma calculada de diminuir a quantidade daqueles racializados como negros. Porém, Angela Davis (2016) mostra que o estupro de mulheres negras escravizadas pelos senhores brancos não foi uma particularidade do Brasil, mas esteve presente em outros lugares também, e não era uma forma de embranquecer a população, mas, “na verdade, o estupro era uma expressão ostensiva de domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras em condição de trabalhadoras” (DAVIS, 2016, p. 14). O que acontece é que a mestiçagem causada pelos estupros e, depois, pelas relações sexuais consensuais e casamentos consensuais “inter-raciais”, foi ressignificada no discurso da elite eugenista brasileira já depois do fim da escravidão. Essa mestiçagem não foi pensada estrategicamente durante a escravidão, pois a ideia da miscigenação como forma de embranquecer e melhorar só vai surgir posteriormente, no início do século XX e em resposta justamente à ideia primeira e contrária de que a miscigenação degenerava a população e deveria ser combatida.

O fato dos eugenistas brasileiros passarem a ser a favor da mestiçagem como ferramenta de melhoramento racial “permitiu uma avaliação mais positiva da contribuição dos mulatos - quando não dos negros - para a vida cultural e social no Brasil” (STEPAN, 2004, p. 359), e o discurso eugenista começou a buscar não se demonstrar abertamente racista. Esses fatos contribuíram para a ideia de que o Brasil era um país cordial com todas as raças e averso ao preconceito e discriminação racial, o que hoje é conhecido como o mito da democracia racial. Entretanto, apesar de publicamente haver uma espécie de eufemização do caráter racista da eugenia, ela era fundamentada no racismo, e apesar de não ser, no Brasil, tão violenta como a eugenia nazista, que chegou a matar judeus e deficientes em câmaras de gás, ou não causar, como nos EUA e na África do Sul, a segregação explícita entre brancos e negros, haviam outras formas de controle social das raças consideradas inferiores e de aumento da raça branca, por exemplo: políticas que favoreciam a imigração de brancos europeus ao Brasil; ações feitas pela elite, como o clientelismo, que impediam a mobilidade dos negros; e a violência policial. (STEPAN, 2004).

A partir disso, houve um grande destaque, dentro do discurso eugenista, para a questão do saneamento como forma de melhoramento da raça, ao invés de simplesmente focar nas questões hereditárias e genéticas, pois, como dito, tentava-se amenizar o caráter racista do movimento. Alguns eugenistas chegaram a afirmar que o problema principal não era a raça, mas as condições ambientais em que as pessoas viviam que condicionavam sua degeneração. (STEPAN, 2004).

De forma geral, Stepan (2004, p. 359) afirma:

O mito do branqueamento repousava, nitidamente, na idealização da branquidade. Ele representava como que um raciocínio orientado pelas aspirações de uma elite que governava uma sociedade multirracial em uma época dominada pelo racismo, um anseio por um sentimento real de brasilidade em um país partido por clivagens raciais e sociais. Era uma garantia de que a ‘arianização’ (para usar uma palavra popularizada por Vianna) poderia tornar-se uma realidade no Brasil.

No final dos anos 1920, começou uma disputa entre os eugenistas de inclinação mais mendeliana e os de pensamento mais lamarckiano. Os primeiros condenavam a ideia de que sanear é eugenizar e de que a miscigenação era boa para o melhoramento racial, e apoiavam que a eugenia no Brasil seguisse o exemplo norte-americano e europeu, com um foco maior na questão racial, e passasse a se basear, por exemplo, na “esterilização dos degenerados e criminosos, na imposição de exames pré-nupciais obrigatórios e na legalização do controle de natalidade. “[...] Os

mulatos eram agora descritos como elementos heterogêneos, instáveis, perturbadores da ordem nacional” (STEPAN, 2004, p. 368).

Por outro lado, havia mendelianos no Brasil que eram favoráveis à mestiçagem como modo de branquear e melhorar a população brasileira e apoiavam as ações de saneamento como medidas eugênicas. Como a maioria dos eugenistas eram neolamarckianos ou possuíam um posicionamento com a influência das duas correntes de pensamento, um posicionamento mais preocupado com a higiene do que com a raça (ao menos no discurso público, pois ainda assim era “compatível com o branqueamento racial e com o mito da democracia racial” [STEPAN, 2004, p. 38]) foi acatado durante um congresso realizado em 1929.

O Estado Novo, inaugurado com o golpe de estado feito por Getúlio Vargas em 1937, e que durou até o fim da Segunda Guerra Mundial, experimentou, no âmbito social, um maior “poder do Estado Nacional para gerenciar e controlar grupos que representavam problemas sociais, como os doentes mentais, as prostitutas e os delinquentes juvenis” (STEPAN, 2004, p. 374), ao mesmo tempo em que empreendida um processo de identificação dos criminosos cujo comportamento era considerado patológico, o que permitiria o tratamento dos mesmos; criava formas de garantir o bem-estar da população, como através da criação do Ministério do Trabalho.

Para Stepan (2004), essa contradição ou complexidade do Estado Novo se ajustava às ideias eugenistas de controle das raças e de melhoria das condições de vida para melhoria genética. Essa compatibilidade entre forma de Estado e ideologia eugenista fez com que muitos dos pensamentos eugênicos fossem incorporados nas políticas públicas do Estado Novo, como a puericultura, o controle da entrada de imigrantes no país. Já na Constituição de 1934, o Art. 138 dizia: “Incube à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: [...] b) estimular a educação eugênica” (PLANALTO, 2018). Além disso, “alguns eugenistas encontraram seu caminho dentro do novo Ministério do Trabalho e das clínicas estatais para crianças, adolescentes e para ‘delinquentes’. Ali estudavam as ‘patologias’ hereditárias da raça brasileira” (STEPAN, 2004, p. 376).

Uma outra maneira pela qual a eugenia compatibilizava com o Estado Novo era que esse último procurava estabelecer uma identidade nacional única, homogênea, o que supostamente poderia ser empreendido através da mistura racial e cultural, que acreditava-se que ao longo do tempo iria ser naturalmente determinada pelos comportamentos da raça superior, que tinha característica dominante, o que levaria à

eliminação da negritude no Brasil e promoveria uma cultura única própria à raça superior. Isso levou a um controle maior dos imigrantes, impedindo inclusive asiáticos de entrarem no Brasil, que eram vistos como portadores de características raciais e culturais diferentes que estragariam a população brasileira, e diminuindo o fluxo de europeus, para que o processo de fusão das cultura e consequente embranquecimento acontecesse de forma natural dentro do país. (STEPAN, 2004).

Ainda assim, a imigração favorecida os brancos europeus, como fica explícito no Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945, cujo Capítulo I, Art. 2º, que expressa:

Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018a)

Antes mesmo da Era Vargas, nos anos 1890, havia uma tentativa de embranquecer a população brasileira através das imigrações, sempre favorecendo o branco e limitando a entrada de imigrantes de outras raças, como é possível notar no Decreto nº 528, de junho de 1890, que, no capítulo I, Art. 1º, diz o seguinte:

É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção diminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de acordo com as condições que forem estipuladas. (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2018b)

Desse modo, ideologia social, ciência e política se misturavam de forma complexa no Brasil.

5.2.5 O padrão de beleza branco/europeu e a feiura imputada ao corpo negro

O discurso eugenista também apresentava uma discussão acerca da beleza e da feiura associadas ao que era eugênico e disgênico, respectivamente. De acordo com Diwan (2002), para Renato Kehl, um dos expoentes do movimento eugênico, o feio ultrapassava um valor estético, para se tornar uma manifestação daquilo que é anormal, incivilizado, doente, incapaz, degenerado. Segundo ele, não seriam consideradas feias aquelas características adquiridas durante a vida, como por meio de acidentes, necessidade de amputação de um braço ou uma cegueira acidental, mas aquelas que estivessem relacionadas à hereditariedade, à genética. Uma das relações feitas era a discriminação entre um corpo popular, comum às camadas mais pobres, e um corpo burguês, comum às elites e classes médias. O corpo popular, em

seus traços físicos, revelaria, carregaria mesmo, a predisposição ao crime presente entre as classes baixas da sociedade. Dessa forma, aparência física se ligava a condições de saúde anormais ou normais e a comportamentos civilizados ou incivilizados.

Apesar de a doença ser um modo de defesa normal realizado pelo corpo, era considerada anormal na eugenia, por impedir o melhoramento da população nacional, o que tirava a força do país, impedindo seu progresso. (DIWAN, 2002).

Para os eugenistas, “um dos caminhos para a cura da fealdade é o embelezamento. Os padrões recomendados são baseados na forma física dos gregos. Os parâmetros de normalidade estão associados à beleza, mas essa tem que estar composta com aspectos não só físicos, como também psíquicos e morais” (DIWAN, 2002, p. 425). A eugenia seria uma das maneiras de embelezar a população, ao impedir a reprodução daqueles considerados feios, para que a sociedade ficasse mais bela, saudável e civilizada. (DIWAN, 2002).

Isso implicava diretamente na relação racial, pois como a raça, como discurso, se concretiza principalmente através de traços corporais, como cor da pele e textura do cabelo, as pessoas portadoras dos traços considerados feios estariam ligadas à anormalidade e a um comportamento imoral ou incivilizado, sendo necessária uma higiene racial para melhoramento da população. Na eugenia, o corpo então denunciaria também o quão eugênico ou disgênico o sujeito era, e, conseqüentemente, se deveria ou não continuar existindo na sociedade; sendo a opção para os feios/disgênicos, uma existência sem descendência, de modo a impedir a permanência e proliferação de uma genética tida como ruim para a nação. (DIWAN, 2002).

A construção do padrão de beleza branco e, logo, da feiura dos corpos não-brancos se dá também através dos discursos da moda e da beleza que excluem constantemente os corpos não-brancos das representações do belo.

O sistema de moda, por exemplo, dominado por um longo período pela Alta Costura francesa, usou por muito tempo primordialmente, se não quase exclusivamente, modelos brancos para envergar as novidades do mundo *fashion*. Isso também contribuía para construir um corpo da moda, sempre branco, com algumas mudanças menos extremas, como cortes de cabelos, modos de posicionar os membros e maquiagem, mas com a tez sempre clara e os traços finos.

Embora a Alta Costura como forma de organizar e racionalizar a criação de vestuário de moda tenha surgido na metade do século XIX, foi apenas em 1945 que modelos negras começaram a aparecer nas sessões de moda das revistas, mais especificamente na revista *Ebony*, que era direcionada principalmente para o público afro-americano. (JOHNSON, 1990).

Demoraria quase duas décadas para que mulheres negras passassem a ser contratadas como modelos para desfiles europeus. Foi a marca Emilio Pucci que em 1963 usou duas modelos negras em seu desfile que ocorreu no Pitti Palace (JOHNSON, 1990). Como afirma Johnson (1990, p. 185), “essa foi a primeira vez na história em que modelos negras desfilaram sobre as passarelas da Europa e a primeira vez em que elas apareceram no Pitti Palace”.

A *Vogue Americana*, por exemplo, que surgiu no começo da década de 1890, só veio utilizar a imagem de uma modelo negra na capa em 1974, a qual se chamava Beverly Johnson (BAUDOT, 1999):

Com relação aos concursos de Miss Brasil, que elegem o corpo mais belo de toda a nação brasileira, institucionalizando padrões corporais a serem aceitos e seguidos, destaca-se o fato de que a primeira vez em que uma mulher negra foi eleita Miss Brasil foi em 1986, quando Deise Nunes ascendeu ao posto de mulher mais bela do país, concorrendo pelo Rio Grande do Sul. A segunda vez em que isso ocorreu foi 2016, com a vitória de Raissa Santana, uma mulher negra que concorria pelo estado do Paraná. Nota-se que um espaço de 30 anos separa a primeira da segunda mulher negra eleita Miss Brasil. Em 2017, foi a vez de Monalysa Alcântara, miss Piauí, vencer o concurso de mulher brasileira mais linda. (BUCHMANN, 2017; QUADRADO, 2015)

Pensar que durante os 64 anos de existência do concurso, cuja primeira edição foi em 1954 (FRANCISCHETT, 2008), apenas três mulheres negras foram eleitas Miss, sendo que mais da metade da população brasileira não se reconhece ou é reconhecida como branca, mostra como o racismo se faz presente nas definições do feio e do belo, o que pode fazer as pessoas que não se ajustam ao padrão se sentirem inferiores, feias e rejeitarem o próprio corpo (DOMINGUES, 2002; MASIERO, 2016).

5.2.6 O embranquecimento estético

Domingues trata acerca da ideologia do branqueamento estético, que funcionava como uma forma de sujeitar os negros ao modelo de beleza

branco/europeu, fazendo-os assimilar esse padrão em suas existências. Para o autor, o branqueamento começou a entrar em ascensão e ganhar força principalmente em São Paulo, no começo do século XX, alguns anos depois da Abolição, que ocorreu em maio de 1888. (DOMINGUES, 2002).

O branqueamento estético exige que as pessoas negras eliminem de seus corpos aqueles traços diacríticos da raça negra, tais como a cor da pele escura; o cabelo crespo e cacheado; a forma do nariz e lábios, grossos e largos. No lugar dessas características, deveriam ser adotados os traços diacríticos da raça branca: cor de pele clara; cabelo liso; nariz e lábios finos. (DOMINGUES, 2002).

Diversos procedimentos têm sido utilizados na performance do branqueamento estético. Para alisar os cabelos, havia antes um pente de ferro que era aquecido e passado nos fios até esticá-los. Já na década de 1920, era comercializada uma pasta chamada de Cabelisador, que era direcionada para o público consumidor formado por mulheres negras, e publicizado como meio de atingir a elegância e se tornar moderna (DOMINGUES, 2002). Entretanto, hoje há uma profusão de produtos alisadores de marcas e composições diversas, além das possibilidades de fazer escovação em salões de beleza e passar chapinha em casa.

Para afinar o nariz, algumas pessoas chegavam a usar prendedores sobre o dorso, na esperança de comprimir a sua largura. Além, é claro, da rinoplastia, que é uma cirurgia plástica que visa modificar a forma do nariz, retirando o que é considerado como imperfeição. Para diminuição dos lábios, também há um procedimento cirúrgico chamado de queiloplastia, por meio da qual é retirada uma faixa da mucosa interior dos lábios, que depois é suturado. (DOMINGUES, 2002; MASIERO, 2016)

Masiero (2016) ainda destaca o uso da lipoaspiração para redução dos glúteos e quadril, associados também à negritude. Porém, como demonstra a autora, não são só os negros que se submetem a essas modificações no corpo, mestiços e pessoas racializadas por outras categorias também. Um caso que pode ser tomado como exemplo, é a cirurgia de blefaroplastia, feita por muitas mulheres amarelas/asiáticas que desejam se parecer com o padrão ocidental/branco de beleza. Essa cirurgia cria mudanças nas pálpebras, dando uma aparência menos inchada ao criar um sulco, modificando os olhos tão característicos da raça amarela.

Já nos anos 1930, eram vendidos no Brasil cremes importados que prometiam o clareamento da pele através da despigmentação. Além disso, as mulheres podiam

usar pós de arroz para deixar a pele clara mesmo que temporariamente (DOMINGUES, 2002). Ainda hoje, são vendidos produtos clareadores de pele em alguns lugares. Em uma reportagem veiculada no site do programa televisivo Bem Estar (PRESSE, 2015), foi relatado o uso de cremes clareadores para pessoas residentes em alguns países do continente africano, os quais estavam causando problemas de saúde, e continuavam sendo comercializados e usados apesar das proibições legais.

Para Domingues (2002, p. 592), “a interiorização da ideologia do branqueamento pelo negro deve ser entendida como um mecanismo psicossocial, utilizado para evitar as agruras do racismo”; pois, segundo ele, o negro se embranquecia cada vez mais conforme as práticas racistas o oprimiam, e se ajustar ao padrão branco seria uma tentativa de deixar de sofrer as consequências de ser negro numa sociedade racista.

Masiero (2006), por outro lado, argumenta que as etnocirurgias feitas para modificação daqueles traços marcadores da diferença racial/étnica, são um meio pelo qual as pessoas tentam se integrar em determinados grupos sociais e ao mesmo tempo se segregar de outros. No caso do embranquecimento, pode-se pensar, então, que há uma tentativa de ser associado ou pertencer ao grupo dos brancos, por um processo de identificação e projeção que motiva a pessoa a ter essa atitude, uma vez que ser branco está associado à superioridade, enquanto ser negro, à inferioridade. Dessa forma, passar pelo embranquecimento estético seria uma forma de tentar atingir a beleza, o êxito na profissão ou na vida pessoal e amorosa, se auto-aceitar e ser aceita.

Entretanto, Masiero (2006) destaca o racismo que existe nessa relação, pois o padrão corporal que ela chama de caucasiano e ariano, ambos podendo ser resumidos na palavra “branco”, é uma consequência da época colonial em que os brancos europeus exploravam outros povos racializados, inclusive, obviamente, o negro. Então, apesar dessas cirurgias serem usadas para se integrar e diminuir as barreiras existentes entre os brancos e não-brancos por meio da tentativa de se tornar branco, ela reforça também as mesmas desigualdades sociais, pois reitera qual corpo o sujeito hierarquizado como superior deve possuir/possui e perpetua o padrão eurocêntrico de beleza, onde o diferente é disforizado e apagado.

5.3 RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO À CULTURA NEGRA

Para Sansone (2003), a identidade étnica não se constitui em uma entidade imutável e essencial às pessoas, mas é construída socialmente ao longo da história e no contemporâneo num permanente processo de elaboração e reelaboração que nunca chega ao fim. Conforme o autor, seria ainda mais apropriado pensar em “eticização”, termo que demonstra o caráter corrente da ação de construção de identidade étnicas. Essas identidades ganham mais ou menos poder dependendo de cada contexto, e podem ou não ser mobilizadas, conforme a vontade consciente ou inconsciente das pessoas.

No senso comum, muitas vezes, as categorias raça, cultura e etnia se misturam e, perdendo as fronteiras entre si, se tornam intercambiáveis. “Assim, a cultura é apresentada como sendo praticamente equivalente à etnicidade, e a produção cultural é vista como um todo estático” (SANSONE, 2003, p. 15). Por outro lado, a “raça”, conceito tão maleável, muito associado aos fenótipos das pessoas, é tomada como algo natural dos indivíduos ou simplesmente negada, quando deveria ser desconstruída. Raça e etnia no pensamento do senso comum por vezes são sinônimos; mas aquela também deveria ser vista como um processo, como racialização. Para Sansone (2003):

O termo “racialização” indica que “raça” é uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade - uma maneira que coloca ênfase no fenótipo. Indica também que, historicamente, “raça” e etnia têm sido comumente intercambiáveis. Em outras palavras, os grupos sociais têm sido racializados, etnicizados e novamente racializados, num processo que sempre funciona através de uma combinação de forças dentro e fora de determinado grupo étnico.

Dois motivos pelos quais tem havido uma grande preocupação com a questão da etnicidade atualmente, conforme Sansone (2003), se deve à globalização que gera um intercâmbio e hibridização maior entre as culturas, e devido à quebra com as perspectivas de análise científica que focavam apenas a questão de classe social para entender as dinâmicas e divisões sociais. A desorganização do mundo pós-moderno, onde os limites identitários não são tão marcados e fixos como no passado, podendo as pessoas construir identidades plurais, desterritorializadas, contraditórias, desconexas, simultâneas, multiculturais, acaba gerando um desejo por tornar esses limites mais nítidos e ancorados, de modo que a ideia de etnia acaba sendo usada

nesse processo de delimitação e estabilização das identidades (HALL, 2006; SASONE, 2003).

Desse modo, a questão étnica é uma questão identitária. Há pessoas que sequer vão se identificar como pertencentes a uma etnia, enquanto outras podem se associar a uma identidade étnica e simultaneamente a diversas outras identidades para construir seu eu multifacetado. (SANSONE, 2003).

De acordo com Sansone (2003), o pensamento acerca da etnicidade recebe muita influência da dinâmica norte-americana, onde há uma polarização das relações sociais formadas entre brancos e negros, e onde a mistura racial e étnica não é vista com bons olhos, mas ou como um modo pelo qual os brancos vão sucumbir aos negros, ou como um processo gradual que culminará na supremacia branca. Porém, no Brasil e em outros países da América Latina, o padrão de relações interétnicas se caracterizam

por uma tradição de casamentos mistos, muito difundidos entre pessoas de fenótipos diferentes, por um continuum racial ou de cor, em vez de um sistema não polarizado de classificação racial, por uma cordialidade transracal nas horas de lazer, entre as classes mais baixas, por uma longa história de sincretismo no campo da religião e da cultura popular, e por uma organização política relativamente fraca com base na “raça” e na etnicidade, a despeito de uma longa história de discriminação racial. (SANSONE, 2003, p. 19)

Sansone (2003) reitera que a afirmação de que o Brasil é um país híbrido não está necessariamente ligada à ideia de democracia racial, pois o Brasil tem, de fato, uma história marcada pelo racismo, e a cor continua sendo um dos elementos mais relevantes na definição da posição e papel social. Entretanto, a realidade brasileira é, também de fato, uma realidade na qual a relação racial é mais complexa que a polarização que há nos EUA, pois entre o branco e o negro ainda se tem o mulato, o pardo, o mestiço, etc; e a hibridização cultural é evidente, apesar do racismo e eurocentrismo. Esses fatores permitiram às pessoas possibilidades de exercerem manipulação de suas identidades raciais, e desfavoreceram “a mobilização étnica e a formação de grupos étnicos” (SANSONE, 2003, p. 20).

Para Sansone (2003), para estudar as condições das pessoas descendentes da hoje África, é preciso levar em conta que as pessoas racializadas como negras não têm as mesmas posições e papéis sociais em todas sociedades de forma homogênea; e que nem todos os problemas sociais relacionados a pessoas com culturas, ascendência e traços fenotípicos diferentes são problemas étnicos, só o são se a questão étnica for historicamente relevante para a definição das condições sociais, de

modo quem nem todos os descendentes de africanos vão mobilizar uma identidade negra.

Tendo todos esses fatores em mente, Sansone (2003) procura conceituar a cultura negra, que é um termo êmico (usado pelo grupo estudado, mas que não funciona perfeitamente como categoria analítica científica), como se segue:

A cultura negra pode ser definida como a subcultura específica das pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatize a cor, ou a ascendência a partir da cor, como um critério importante de diferenciação ou segregação das pessoas. A existência de uma cultura negra pressupõe a transmissão de padrões ou princípios culturais específicos de uma geração para outra, dentro de certos grupos sociais, os quais podem incluir uma multiplicidade de tipos fenotípicos de pessoas de ascendência africana (mestiça). Essa transmissão se dá na família, na qual os pais ensinam aos filhos sobre seu passado, ou através das representações grupais, nas quais as pessoas mais velhas ou as de conhecimento reconhecido sobre o que é tido como cultura negra socializam esse conhecimento com as demais. Para não torná-la mais estática do que é, convém considerar a cultura negra como uma subcultura da cultura ocidental, muitas vezes quase que submergida na cultural popular ou numa determinada cultura de classe baixa: ela não é fixa nem completamente abrangente e resulta de um conjunto específico de relações sociais, neste caso entre grupos racialmente definidos como “brancos” e “negros”. Por definição, nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo. Por essa razão, qualquer definição que dermos da cultura negra e que tente apontar para uma essência supostamente universal das coisas negras será um cobertor curto, que não conseguirá cobrir todos os grupos dentro da população negra. De fato, se, para fins de pesquisa, muitas vezes é necessário definir o que significa a cultura negra num determinado contexto, é preciso sabermos que essa definição é sempre arbitrária e que a expressão “cultura negra”, similarmente a outras que se associam à etnicidade e à “raça”, tem que ser entendida como uma categoria nativa que não pode ser transformada com facilidade numa ferramenta de análise. (SANSONE, 2003, p. 25).

Conforme pode-se verificar na citação apresentada, o autor não toma a cultura negra como uma entidade fixa, mas nota que sua construção se dá na medida em que o fator étnico/racial é importante dentro de uma sociedade. Nem sempre foi. A primeira “cultura negra” foi inventada pelos colonizadores europeus. Foram eles que deram identidades geoculturais (africanas, asiáticas, americanas...) aos povos que foram encontrando em suas grandes navegações, e foram eles que, inicialmente, os racializaram. Antes desse período, não existia identidade racial, logo, não se havia a noção de cultura negra ou cultura africana; estas só surgem na medida em que novas categorizações raciais e étnicas são dadas aos diversos e heterogêneos povos do mundo de modo a sustentar o padrão de poder hegemônico. Comportamentos e subjetividades específicas foram associadas a raças que estavam, por sua vez, associadas a locais determinados; e esses fatores eram tidos como intrinsecamente, essencialmente, ligados uns aos outros.

Uma vez que a questão racial continua sendo relevante na nossa sociedade, que é racista, então concepções de culturas negras continuam sendo construídas, inclusive, obviamente, dentro do discurso do movimento negro que busca a preservação e valorização da cultura negra como forma de empoderamento (NASCIMENTO, 1978).

Entretanto, como Sansone (2003) destaca, a cultura negra é uma construção cultural, ela existe com sentido apenas na representação, no discurso. Ela não é uma essência presente em todas as pessoas negras da face da Terra, não está intrinsicamente ligada aos genes que definem a cor da pele, seu conteúdo e forma mudam dependendo do contexto. Cabe ao pesquisador, portanto, observar como ela se constrói em determinado espaço-tempo e como ela é mobilizada na construção da identidade negra.

Assim, cultura negra, identidade negra e negritude são construções discursivas, muitas vezes elaboradas numa oposição direta ao que seria uma identidade branca ou branquidade. Elas são arbitrárias e mutáveis ao longo do tempo e em espaços diferentes. De acordo com Sansone (2003), a negritude, no Brasil, está principalmente associada às formas de manipulação do corpo, às práticas culturais e visões de mundo tidas como africanas, de origem africana, afro-brasileiras e similares, e ao status social do sujeito. Na América Latina, por outro lado, a negritude está associada à tradição, e “a uma proximidade da natureza, a poderes mágicos, à linguagem corporal, à sexualidade e ao sensualismo” (SANSONE, 2003, p. 25-26).

Devido à experiência comum da escravidão de pessoas racializadas como negras nos países americanos, as quais foram trazidas da região chamada de África, muitas pessoas voltam-se para a África na construção de suas identidades negras na contemporaneidade, tirando de lá símbolos pelos quais elaboram a representação do eu, se inspirando naqueles que foram os primeiros sujeitos racializados como negros da história. Entretanto, essa cultura negra que reconstrói a África no contemporâneo tem influências diversas, dos textos científicos da elite acadêmica, da cultura popular, da cultura pop com suas celebridades negras e cantores de *black music*, é uma visão até certo ponto ocidental acerca da África e do que é ser negro, até mesmo porque as próprias categorias identitárias raciais e geoculturais que fundamentam a ideia de cultura negra foram criadas pelos colonizadores primeiramente no contato com o Novo Mundo e depois expandindo essas definições pelo resto do planeta durante suas expedições. (SANSONE, 2003).

Ao falar do modo como pessoas do movimento negro tomam a identidade negra ou a negritude, Sansone (2003, p. 261) afirma o seguinte:

Os ativistas negros têm enfatizado, em seu discurso usualmente retórico, que os negros são mais genuínos e autênticos — e que também vivem em maior harmonia com Deus e a natureza. Em outras palavras, os afro-brasileiros têm sido vistos como mais puros, mais pobres, mais voltados para a religião e o passado e mais homogêneos do que eles veem a si mesmos. [...] Esta é igualmente vista como intrinsecamente anticosmopolita, por sua associação supostamente estreita com um território específico, a África, e com um clima, os trópicos. Tanto nas representações intelectuais quanto nas populares, a negritude tem sido retratada como antitética à “modernidade”, intrinsecamente “inocente” e oposta à cultura dominante.

Esse pensamento por vezes essencialista presente em algumas falas do movimento negro se faz presente no texto de Abdias do Nascimento (1978), que afirma que todas as culturas africanas, apesar de múltiplas, teriam em comum o culto aos orixás, que no Brasil vai receber o nome de candomblé, o qual, para o autor, possui uma pureza por ter resistido ao poder branco e “constituiu a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, e o ventre gerador da arte afro-brasileira” (NASCIMENTO, 1978, p. 103). Para esse autor, a cor da pele indicaria a origem/raíz/descendência africana das pessoas, de modo que as pessoas negras deveriam se voltar para a cultura africano-brasileira/afro-brasileira para construir suas identidades, para existirem como negros, sendo que, como visto, no centro, na essência dessa cultura afro, segundo ele, estariam as práticas e visões de mundo presentes nas religiões de matriz africana, especialmente o candomblé (D’ADESKY, 1997, p. 172; NASCIMENTO, 1978).

A construção da cultura negra e da negritude, numa análise pragmática, se mostra muito mais complexa e às vezes contraditória, e não se resume ao discurso dos ativistas ou do movimento negro. De qualquer forma, porém, é certo que no cotidiano são construídas representações de culturas negras diversas que se tornam parte da realidade das pessoas. Essas culturas negras, uma vez existentes dentro de uma sociedade racista e eurocêntrica, vão ser afetadas de algumas formas que podem se configurar em opressão étnico/racial. Grosso modo, isso ocorreria na medida em que, por estarem associadas à negritude, ao que é próprio do negro, práticas culturais passariam a ser estigmatizadas, e haveria um estímulo exterior e um desejo interior por passar a exercer práticas culturais associadas à branquidade. A esse processo, Nascimento (1978) dá o nome de “embranquecimento cultural”; enquanto Domingues (2002) intitula como “branqueamento de ordem moral e/ou social”. Vale ressaltar, que isso não acontece em todas as situações e com todas as

práticas consideradas da cultura negra, esse embranquecimento cultural e desvalorização da cultura negra são concepções bastante generalizadas pelos teóricos; o funk, o rap, o trap, hip-hop e R&B, por exemplo, considerados por muitos como estilos musicais negros, são muito populares, e os quatro últimos, nos EUA, chegam a preencher várias das posições no Billboard Top 100, sendo que R&B e hip-hop foram os estilos mais consumidos nos EUA em 2017, além de muitos cantores negros de rap terem alcançado o topo das paradas de sucesso; além disso, há cantores brasileiros de funk que estão nas listas dos mais ouvidos nacional e internacionalmente (CAULFIELD, 2018; GLOBO, 2013; JOVEM PAN, 2013).

5.3.1 Embranquecimento cultural ou branqueamento de ordem moral e social

De acordo com Abdias do Nascimento (1978), no fundo do processo do que ele chama de assimilação cultural ou aculturação está uma visão racista das pessoas negras/africanas, que as coloca como inferiores na escala hierárquica das raças. Para o autor, os órgãos de poder e a mídia são utilizados pelo grupo branco dominante para impedir a mobilidade social do negro, deixando-o sempre na condição de inferioridade. E isso aconteceria também na maneira como todas essas tecnologias de poder “estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria” (NASCIMENTO, 1978, p. 94).

Segundo Nascimento (1978), desde a colonização a cultura africana tem sido desvalorizada e relegada ao esquecimento, pois a História oficial dos livros e escolas é eurocêntrica. E, por outro lado, a assimilação cultural que acontece quando os povos negros do Brasil “dão as costas”, como ele afirma (NASCIMENTO, 1978, p. 97), para sua cultura e abraça aquela da classe dominante branca, reproduz a estrutura de poder que inferioriza e subordina o negro e sua cultura.

Supondo que o candomblé resguarda a essência da cultura africana, Nascimento (1978) parte da história do candomblé para mostrar como a cultura africana tem sido perseguida no Brasil. Ele mostra como, inicialmente, a Igreja Católica, cuja religião era a oficial do Brasil, impedia a prática do culto aos orixás, associando-a a feitiçaria e ao mal, e obrigava os negros escravizados a serem batizados. Mostra também como os terreiros eram perseguidos constantemente pelos policiais, sendo necessário, inclusive, que os terreiros de candomblé tivessem registro

junto polícia, embora à nenhuma outra religião do Brasil fosse exigido tal registro, o qual servia para controlar essa religião, sendo, portanto, inconstitucional, pois a constituição previa o livre exercício religioso.

De acordo com Nascimento (1978), muitos religiosos do candomblé tiveram que imigrar de um estado a outro, procurando por um lugar onde pudessem praticar sua religião sem serem importunados.

Diante desses fatos, Nascimento (1978) refuta as ideias de alguns teóricos que afirmavam que a sobrevivência da cultura africana em solo brasileiro era um sinal da abertura da sociedade brasileira para todas as manifestações culturais, afirmação que serve de pilar para a ideia de democracia racial já desconstruída tantas vezes. O autor diz que esse pensamento defende a existência de uma sociedade brasileira anterior à existência de africanos no Brasil, e deixa de lado a opressão imposta àqueles que não se ajustavam à cultura dominante branca/europeia. Para ele, essa opressão não se dava apenas pelo uso de armas, mas também através da assimilação e aculturação que pouco a pouco acabariam com a cultura africana no Brasil e, então, com uma existência negra.

Percebe-se, nesse exemplo, o funcionamento do que Nascimento (1978) chama de embranquecimento cultural: na cultura racista, o candomblé como parte constituinte da construção de uma cultura negra/africana, por estar associado à negritude e à africanidade, é desvalorizado, visto de forma negativa. Por isso, há uma pretensão por apagá-lo, exterminá-lo da sociedade, e por colocar em seu lugar o catolicismo, que seria parte constituinte da construção de uma identidade branca/europeia, já que era a religião dos colonizadores.

Esse pensamento de Nascimento (1978) é muito parecido com o conceito imaginado posteriormente por Domingues (2002), que diz que “o branqueamento moral e/ou social estava fundado na aquisição ou assimilação pelo negro de atitudes e comportamentos presumivelmente ‘positivos’ do branco” (DOMINGUES, 2002, p. 574).

De acordo com Domingues (2002), a ideologia do branqueamento era e é uma das armas usadas pelo grupo dominante para submeter os grupos subordinados ao seu domínio. Os negros, ao assimilarem essa ideologia, passariam a julgar seu comportamento por um viés racista criado inicialmente pelos brancos. A partir disso, rejeitariam aqueles comportamentos e visões de mundo componentes da cultura

negra e constituintes da negritude, e valorizariam e adotariam as formas de ser e estar no mundo branca, assim como sua subjetividade.

Vale ressaltar que assim como não há uma cultura negra essencial e imutável, também não há uma cultura branca e europeia essencial e fixa. As próprias análises de Domingues (2002), que se concentram principalmente na primeira metade do século XX, revelam que o puritanismo que os negros buscavam ao se afastar daqueles comportamentos tidos como negros e por isso inferiorizados estava relacionado à ascensão de muitos negros à classe média, de modo que esse puritanismo era influenciado por ideais burgueses, sendo o grupo da burguesia brasileira principalmente formada por brancos que eram muitas vezes dependentes das ideias europeias e norte-americanas. Ou seja, a cultura ou comportamento branco que se almejava ao se embranquecer eram relacionados à ideia de sujeito genérico branco da elite burguesa. Entretanto, sabe-se que havia mestiços com as características fenotípicas da “raça branca” que pertenciam a classes muito baixas, alguns que inclusive foram escravizados, filhos de estupros empreendidos por senhores brancos contra escravas negras (FREYRE, 2012; GOMES, 2006). O próprio Domingues (2002) mostra que os freges, bailes rejeitados pela elite e pelos negros em ascensão por não se ajustarem à moral cristã difundida originalmente pelos colonizadores brancos/europeus, “reuniam a ‘escória’ da sociedade: **negros** e **brancos** das camadas populares, vadios, gatunos, prostitutas, cáftens” (DOMINGUES, 2002, p. 574, ênfase minha).

Inclusive Hall (2006) mostra que a construção da identidade europeia é plural. Ingleses têm sido representados como possuindo uma elegância fechada; enquanto italianos são tidos como possuindo uma sensualidade exótica e modos mais abertos, espontâneos e alegres, por vezes beirando à má-educação (BATISTA; BEZERRA, 2016). Mesmo a construção da “inglesidade”, como uma identidade nacional inglesa, não abrange todas as formas de ser inglês, mas homogeneiza classes, “raças”, gêneros, em uma noção imaginada de comunidade (HALL, 2006).

5.3.2 A estigmatização e repressão do samba e da capoeira

Um outro exemplo histórico que revela a lógica do embranquecimento cultural ou branqueamento moral e/ou social é o da repressão do samba e da capoeira devido

ao estigma que carregavam na sociedade por estarem associadas à negritude, por serem conhecidas como parte de uma cultura negra.

O samba foi criado pelas pessoas negras escravizadas no Brasil em meados do século XIX. O samba tinha influência de ritmos preexistentes na África, conhecidos de forma generalizada no Brasil como batuques, por causa da dança angolana “batuco”. Ele era tocado e dançado entre os escravos nas senzalas como forma de diversão, mas também era parte dos cultos e rituais religiosos originários da África, e depois, com o fim da escravidão, passou a ser praticado nas ruas e casas. (FENERICK, 2005; SANTOS, 2009; VIANNA, 2002).

Uma vez que estava associado com os negros e a África, que na visão racista e eurocêntrica são vistos como possuindo um caráter inferior e primitivo, o samba passou a ser estigmatizado pela elite branca como uma manifestação de incivilidade e indecoro, como feitiçaria; e seus praticantes, muitas vezes pessoas de classes mais baixas, eram vistos como preguiçosos e até mesmo criminosos. Uma passagem do jornal *A Ordem* (1903 apud SANTOS, 2009, p. 63), publicado já depois da Abolição da Escravidão, revela, através do ponto de vista do jornalista, um pouco de como era enxergado o samba pela elite branca:

[...] nas pocilgas e ambientes impuros se perpetram ao luxurioso cansaço dos bamboleios de corpos, excitados pelas goladas frequentes das caninhas, o termômetro dos espíritos fracos. [...] o organizam os trabalhadores do cais e pessoas outras, com mulheres do povo de ínfima espécie. Quem por ali passa, por certo, se há de revoltar contra a vozeria ensurdecadora dos pandeiros e palmeados, entremeadas de chulas apimentadas, quase sempre exprimindo sentimentos imorais e fins altamente prejudiciais a nossa condição de povo civilizado e amante do progresso. De vez em vez, entre as umbigadas, uma frase impudica fere os ares, provocando risos.

Obviamente, esse não era o pensamento de toda a elite e de todos os brancos brasileiros. Vianna (2002) relata que na Bahia, por vezes, festas elitistas podiam começar prezando uma elegância e *finesse* europeia, baseada em vinhos e regras de etiqueta, mas acabavam com os brancos dançando e cantando o alegre e eufórico samba.

Entretanto, esse fato não impediu que as pessoas negras e pobres praticantes do samba sofressem por bastante tempo a repressão policial, muitas vezes instigadas pela mídia impressa, que apresentava denúncias de cidadãos e investigações dos repórteres acerca do samba, que por eles era considerado como uma perturbação da ordem pública e da paz dos honestos e trabalhadores, principalmente se fossem

sambas feitos nas rodas de samba à noite. Os sambistas chegavam a apanhar da polícia e até mesmo a ser presos. (FENERICK, 2005; SANTOS, 2009; VIANNA, 2002).

De acordo com Fontoura (2002), os capoeiristas também se viram na mesma situação que os sambistas, sendo violentados e perseguidos pela polícia e cidadãos no Brasil, devido à prática da capoeira ser vista como uma prática cultural dos negros. Conforme a autora, as teorias sobre a origem da capoeira a situam como uma dança ritualística surgida na Angola e que no Brasil vai servir como defesa corporal; ou então, como uma criação dos negros escravizados no Brasil, e não dos negros na África, que inventaram essa luta como uma forma de se defenderem dos dominadores, uma vez que não tinham acesso a armas para se protegerem.

A repressão da capoeira teve início ainda na época da escravidão, pois os senhores de escravos e feitores viam na capoeira uma ameaça, e por isso proibiam e castigavam os escravos que a praticavam, “rotulando-a de ‘arte negra’” (SANTOS, 1990 apud FONTOURA, 2002, p. 143). Já após a abolição, a capoeira foi considerada crime passível de até seis meses de prisão, como informa o Art. 402 do Código Penal da época, promulgado pelo Decreto nº 847 de 111 de outubro de 1890, que diz:

Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal: Pena - de prisão cellualar por dois a seis mezes. (CÂMARA, 2018).

Entretanto, ao invés de extinguir a capoeira, a repressão contra ela acabou por levar os seus praticantes a lapidar os movimentos corporais, causando “uma estetização total do golpe no passo dançarino” (RISÉRIO, 2007, p. 414), que vai influenciar a construção dos passos do frevo. Inclusive o uso de músicas na capoeira foi fortalecido por causa dos feitores, pois quando estavam treinando os golpes e um feitor chegava, os escravos pegavam e tocavam os instrumentos para avisar os outros, e a luta tomava caráter de arte e dança (SANTOS, 1990 apud FONTOURA, 2002).

5.3.3 O esvaziamento, folclorização e rentabilização da “cultura negra”

De acordo com Nascimento (1978), a arte africana (que para ele tem como essência as religiões de matriz africana que cultuam os orixás) no discurso racista tem

sofrido alguns procedimentos aos quais ele dá o nome de esvaziamento, folclorização e rentabilização

O esvaziamento se dá na medida em que o caráter artístico da arte afro no Brasil não é reconhecido por não seguir os padrões artísticos europeus influenciados pela arte grega. Esse esvaziamento implicaria também a destituição do sentido que, para Nascimento (1978), é “intrínseco” a essas expressões artísticas/culturais. Uma vez esvaziadas do sentido essencial a elas, o discurso racista dos brancos as preencheriam com outro sentido, o que de que são manifestação do caráter arcaico e primitivo da população africana. O artista africano, então, se quisesse se ver legitimado teria que abandonar a arte africana e seguir o padrão europeu. Isso contribuiria para a marginalização das expressões artísticas/culturais africanas, que Nascimento (1978) acredita compartilharem todas da mesma essência: a religiosa.

Nascimento (1978) não define diretamente o que seria folclorização, porém dá exemplos de textos em que o modo como a religião do candomblé ou similares foram representadas acabou por deturpá-las, em comparação com o significado dado a elas pelos praticantes, e por colocá-las como espetáculo para os outros. Segundo ele, essa folclorização leva diretamente à rentabilização, pois as culturas africanas, deturpadas e estereotipadas servem ao lucro na medida em que são consumidas como espetáculo pelas massas.

5.4 RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Devido ao modelo de desenvolvimento eurocêntrico intrínseco à modernidade, o qual coloca todas as raças e culturas não-brancas num passado, e toma os brancos europeus como os únicos modernos e mais evoluídos culturalmente, as manifestações e práticas religiosas dos índios e dos africanos que foram trazidos para serem escravizados no Brasil não eram respeitadas nem legitimadas, pois eram tidas como expressão primitivas, e precisavam ser aniquiladas para dar lugar ao “homem moderno”. Isso trouxe consequências que se estendem até hoje nas crenças das pessoas sobre as religiões afro-brasileiras.

Nas próximas subseções, vamos analisar brevemente como se deu o percurso histórico da relação entre religião afro-brasileiras e eurocentrismo/racismo, focando

principalmente em como as diretrizes e leis promulgadas pelos governantes afetavam essa dinâmica no Brasil Colônia, no Brasil Império e no Brasil República.

5.4.1 Brasil Colônia

Durante o Brasil Colônia (1500-1822), a religião oficial de Portugal e suas colônias, incluindo o Estado brasileiro, era o catolicismo. Ambos, Estado e Igreja, dependiam um do outro, e isso ficava instituído pelo Padroado. “Segundo esse regime [o Padroado], o poder executivo possuía a obrigação de proteger a religião do Estado (o catolicismo), mas, ao mesmo tempo, detinha prerrogativas constitucionais, como nomear bispos e fiscalizar a Igreja em assuntos administrativos e econômicos” (ORO, 2005, p. 206).

Acerca desse período, Paiva (1982 apud FRANÇA, 1984, p. 1) afirma o seguinte:

A Igreja Católica era a representante de Deus na terra e constituía-se, portanto, em verdade incontestável. Sob esta ótica, a Igreja e o Estado pregavam a mesma ordem social, porquanto a unidade da fé era missão precípua do papa e dos reis, e a ambos competia divulgar e sustentar a ordem instituída por Deus.

A Igreja teve um importante papel no processo de colonização, através da catequização dos índios, que se tornou um modo de sujeitá-los tanto a Deus, quanto ao Império. Os que não se convertessem à religião católica deveriam ser castigados e escravizados, e quem aceitasse o catolicismo seria salvo da condenação eterna e deveria ter a liberdade. Entretanto, alguns outros jesuítas defendiam que os índios fossem subjugados nas aldeias cristãs, como forma de garantir que eles passassem pelo processo de aculturação da cultura de Portugal, inclusive no que diz respeito às crenças religiosas e a outros costumes cotidianos. (PAIVA, 1982 apud FRANÇA, 1984, p. 1).

Os índios puderam ser libertos da escravidão com uma lei de 30 de julho de 1609 que impedia a sentença e cativo de índios católicos ou gentios (HEMMING, 2007). Entretanto, os índios foram sendo substituídos pelas pessoas negras trazidas da África para serem escravizadas.

Os negros “eram convertidos à força ao catolicismo ao chegarem a terras brasileiras” (SANSONE, 2003, p. 234). Uma vez que a religião oficial era a católica, os africanos não tinham a liberdade de exercer os cultos aos orixás que antes praticavam nos países africanos. A Inquisição os perseguia e os impedia de praticar

seus rituais, por considerá-los primitivos e inferiores. O Império Português também auxiliava na aniquilação das religiões dos escravos, por meio, por exemplo, das Ordenações Filipinas que “serviram como base jurídico-administrativa do Império Português, a partir de 1595, quando foram sancionadas pelo rei Felipe I, e, mais especificamente, no Brasil, a partir de 1603” (ORO; DE BEM, 2008, p. 307). No quinto livro das Ordenações Filipinas, há algumas proposições que dizem respeito à prática religiosa e que, obviamente, tinha algum impacto nas religiões dos escravos. Sobre isso, Oro e De Bem (2008, p. 307) afirmam o seguinte:

O título 1 desse livro versa sobre a heresia e prevê ao infrator punição com multa, castigos físicos e degredo; o segundo título, sobre a blasfêmia contra Deus e os santos, igualmente impinge as mesmas punições; o terceiro título, “Dos feiticeiros”, estabelecia que [a] toda a pessoa de qualquer qualidade” implicada em crimes de feitiçaria estava estipulada a pena capital; o título 70, entre outros pontos, impedia totalmente os “bailos” (danças, “toques”) de negros e, finalmente, o título 99 obrigava aos senhores o batismo de todo o “escravo da Guiné”.

Essas ordenações impactavam diretamente os negros africanos escravizados no Brasil, cujos rituais religiosos podiam incluir a manipulação do mundo material com objetivos de mover o mundo espiritual, ou seja, magias, feitiços. (ORO; DE BEM, 2008).

Entretanto, os escravos estabeleceram formas de continuar praticando suas religiões. Uma das táticas usadas pelos escravizados para perpetuar o culto aos orixás foi o sincretismo religioso com o catolicismo. Muitos deles se afirmavam católicos e praticavam o catolicismo em público, ao mesmo tempo em que, escondidos dos olhos da Igreja e dos senhores de escravos, permaneciam exercendo os cultos que aprenderam na África. Além disso, os orixás eram associados a diversos santos da Igreja católica, mais ou menos equivalentes, o que permitia manter uma aparência cristã, mas adorando as entidades das religiões de matriz africana. (PRANDI, 1996).

5.4.2 Brasil Império

Durante o Brasil Império (1822-1889), o padroado continuou em voga, e o catolicismo permaneceu como a religião oficial do Brasil. Entretanto, a constituição de 1824, do Império, apresentou algumas mudanças relativas à religião que trouxe uma maior abertura para práticas religiosas diferentes da católica. (ORO; DE BEM, 2008).

O Art. 5 do Título 1º da Constituição de 1824 diz o seguinte: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras

Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo” (PLANALTO, 2017a). Desse modo, percebe-se que há uma abertura para demais religiões, porém essas não podem ser praticadas em público.

Apesar dessa maior liberdade, o Art. 94 do Título 4 impede de votar para Deputados, Senadores e Membros dos Conselhos de Província todos “os que não professarem a Religião do Estado” (PLANALTO, 2017a). De modo que os católicos acabavam tendo o privilégio de poder decidir quais seriam os governantes do país, e os outros teriam que se submeter a essa decisão.

Outra mudança, foi a proibição da perseguição a qualquer pessoa de outra religião que não a oficial do Estado. Entretanto, essa proibição se invalidava caso o praticante desrespeitasse a moral ou ofendesse a religião do Estado, conforme mostra o parágrafo V do Art. 179 do Título 6º da Constituição de 1824: “Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica” (PLANALTO, 2017a).

5.4.3 Brasil República

A Proclamação da República em 15 de novembro de 1889 deu origem a uma nova Constituição da República brasileira, de 24 de fevereiro de 1891. A partir dela, houve uma laicização do Estado, na medida em que ele perdeu a vinculação anterior com a religião, como pode ser visto no § 7º do Art. 72 da Seção II do Título IV da referida Constituição: “Nenhum culto ou igreja gosará de subvenção official, nem terá relações de dependencia ou alliança com o Governo da União, ou o dos Estados [...]” (PLANALTO, 2017b).

A partir disso, o Estado passa a permitir que os cidadãos exerçam qualquer religião dentro do território nacional sem sofrerem penalidades e, ainda, garante um tratamento igual a todos os cidadãos e cidadãs independentemente da religião que professam. (ORO; DE BEM, 2008).

Entretanto, apesar da separação do Estado, a Igreja Católica permaneceu com alguns privilégios, pois não teve seus bens confiscados, ainda era responsável em muitos lugares pela emissão de documentos oficiais e estava atuando em outros espaços sociais como os educativos, de lazer e de saúde. (ORO, DE BEM, 2008).

Uma mudança vai ocorrer com a Constituição de 1934, a qual vai trazer um retorno da relação entre Estado e religião, porém não tão extrema, através da permissão de colaborações recíprocas entre ambos, contanto que fosse para o bem comum, como é possível notar no parágrafo III do Art. 17 do Título I que diz: “Art 17 - É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: [...] III - ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo” (PLANALTO, 2017c).

De acordo com Scampini (1974), esse parágrafo era contraditório, pois na primeira parte proibia a relação entre Estado e religião, e, na segunda parte, permite essa relação sem qualquer ressalva ou especificação, de modo que ficava uma abertura para que essa colaboração se estendesse mesmo a subvenções de culto ou dependência entre Estado e Igreja.

Além disso, podemos ver que há uma quebra com a laicidade do Estado em dois momentos. Primeiro, passava a ser permitido que instituições religiosas prestassem assistência em expedições militares, hospitais e presídios, como pode-se ver no trecho retirado da Constituição:

Sempre que solicitada, será permitida a assistência religiosa nas expedições militares, nos hospitais, nas penitenciárias e em outros estabelecimentos oficiais, sem ônus para os cofres públicos, nem constrangimento ou coação dos assistidos. Nas expedições militares a assistência religiosa só poderá ser exercida por sacerdotes brasileiros natos. (PLANALTO, 2017c).

Em segundo lugar, havia a permissão para o ensino religioso nas escolas de forma facultativa:

O ensino religioso será de freqüência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais” (PLANALTO, 2017c).

A Constituição de 1946 perpetua a permissão de colaboração entre religiões e Estado e o ensino religioso. Entretanto, vale ressaltar que isso não anulava o direito de exercer qualquer religião em território nacional sem ser penalizado de qualquer forma por isso. Além disso, essas colaborações e ensino religioso poderiam se dar em relação a qualquer religião, não apenas a católica. Entretanto, apesar da isonomia institucionalizada na Constituição, na prática, a Igreja Católica permanecia usufruindo de privilégios, pois ainda era a religião com mais quantidade de adeptos, e o eurocentrismo reverberado mesmo depois da colonização gerava preconceito e discriminação contra as demais religiões, com destaque para a evangélica e para as afro-brasileiras. (PLANALTO, 2017d; ORO, 2005).

Na Constituição de 1967, a colaboração para o bem comum entre Estado e religião permanece, entretanto, são feitas algumas ressalvas que visam garantir uma separação legal entre ambas: “Art 9º - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado: [...] II - estabelecer cultos religiosos ou igrejas; subvencioná-los; embaraçar-lhes o exercício; ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de Interesse público, notadamente nos setores educacional, assistencial e hospitalar” (PLANALTO, 2017e).

A liberdade religiosa permanece um direito, porém, como o Brasil estava vivendo uma época de ditadura que provocava um controle muito grande da população através, inclusive, da violência, essa liberdade religiosa podia ser usufruída até o momento em que não “contrariasse a ordem pública e os bons costumes” (PLANALTO, 2017e). Oro (2005, p. 208) afirma que as religiões afro-brasileiras foram “inúmeras vezes acusadas de perturbação da ordem pública, de prática de curandeirismo e de exercício ilegal da medicina”. Ou seja, essa “brecha” na Constituição permitia que essas religiões fossem perseguidas com base na lei.

A Constituição de 1988 garante a liberdade religiosa, mantém a permissão de ensino religioso de matrícula facultativa em escolas públicas e perpetua a separação entre religião e Estado, com a ressalva da colaboração de interesse público com restrições.

Algumas novidades na atual Constituição que afetam as religiões afro-brasileiras foram a proteção que o Estado devia dar às religiões e, por outro lado, a proteção que ele deveria garantir às manifestações culturais afro-brasileiras. Enquanto nas outras constituições vemos um processo de laicização e de promoção da liberdade religiosa, aqui, além dessas questões serem reiteradas, observamos que o Estado passa a ter uma participação ativa na proteção das religiões afro-brasileiras. Agora, o Estado não devia apenas permitir a existências de religiões afro-brasileiras, mas trabalhar na sua defesa. Seguem-se os trechos da Constituição que versam sobre isso:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...] Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das

de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (PLANALTO, 2017f)

Essas novas proposições da Constituição de 1988 vão estimular uma série de propostas de políticas públicas pensadas pelo Movimento Negro Unificado com respeito às religiões afro-brasileiras, as quais serão discutidas até certo ponto na próxima seção que trata da resistência contra o eurocentrismo e racismo.

5.4.4 “Desafricanização” das religiões afro-brasileiras

De acordo com Jensen (2001), a umbanda é uma religião criada no Brasil que tem influência de várias outras religiões que se sincretizaram em sua constituição. Uma dessas religiões que influenciaram a umbanda foi a macumba. A macumba apresentava características de diversas religiões. O culto ao cabloco, por exemplo, era resultado de “uma mistura de religiões ameríndia, católica e africana” (JENSEN, 2001, p. 5). Ela chegava a ter adeptos de várias classes sociais e “raças”. Para o autor, a sua forma e dinâmica antecipou o surgimento da umbanda.

Por outro lado, a umbanda também foi influenciada pelo espiritismo kardecista. Este, nascido e praticado entre os brancos franceses, foi considerado alto espiritismo, enquanto religiões como candomblé e macumba eram baixo espiritismo, o que gerava um juízo de valor que as colocava numa hierarquia onde o kardecismo seria considerado superior. (JENSEN, 2001).

De acordo com Jensen (2001), quando a umbanda foi criada, ela foi pensada como uma religião que tinha uma certa “brasilidade”, por misturar características de religiões diversas em sua composição. Entretanto, os praticantes da umbanda “têm frequentemente uma atitude ambígua em relação às tradições afro-brasileiras. Isto reflete as tendências sócio-culturais dominantes na sociedade brasileira” (JENSEN, 2001, p. 7).

Na época em que a umbanda surge, o Brasil vivencia a ascendência de um governo de características fascistas, com o Estado Novo, e um nacionalismo e busca por uma identidade nacional. Uma vez que as religiões chamadas de baixo espiritismo estavam sendo bastante perseguidas pelo Estado, então os umbandistas tentaram achar formas de legitimar a umbanda para sofrer menos as consequências do racismo. (JENSEN, 2001).

Para Jensen (2001), essa legitimação se deu através da desafricanização e do embranquecimento. Assim, os umbandistas preferiram se afirmar como ligados ao kardecismo, considerado alto espiritismo, e adotaram os ensinamentos de Alan Kardec como os princípios da religião deles. Além disso, procuraram traçar uma história da umbanda que começava no Oriente Médio, na Ásia, depois passava pela África, onde a religião havia se degenerado por causa do comportamento primitivo dos povos ali habitantes, e então vindo para o Brasil onde estaria se restaurando. A influência da África na umbanda então era vista, por alguns, como algo que causou males a essa prática religiosa, apesar de ter sido necessária essa passagem para sua preservação. O candomblé era visto como um estágio anterior à umbanda, relacionado à magia negra, enquanto a umbanda estava relacionada à pureza e à magia branca. Conforme o autor, ainda se pensava que a umbanda havia surgido no Egito, pois esse país era considerado mais avançado e civilizado que outras partes da África. (JENSEN, 2001).

A atitude dos participantes em relação à herança religiosa africana era assim caracterizada pela ambigüidade. Elas eram positivas e negativas, oscilando da tentativa de dissociá-los das tradições religiosas africanas até sua atitude distintamente paternalista para com a África, a quem classificavam com a imagem de *humilde escrava*. Os negros brasileiros eram aceitos porque afinal tinham alma branca. (JENSEN, 2001, p. 10).

Outro argumento que Jensen (2001) aponta para sustentar a ideia da desafricanização, é que a umbanda faz algumas alterações em sua cosmologia se comparada ao candomblé. Enquanto no candomblé os orixás têm uma grande importância nos rituais e no pensamento religioso, na umbanda “os orixás afro-brasileiros foram marginalizados e têm menos importância que no candomblé” (JENSEN, 2001, p. 11). Entretanto, eles continuam sendo considerados espíritos superiores e, por isso, fazendo parte do imaginário religioso da umbanda.

Além disso, Jensen (2001) destaca que os orixás foram substituídos pela imagem dos Pretos Velhos, de acordo com Brown (apud JENSEN, 2001, p. 11):

A substituição dos *orixás* pelos *Pretos Velhos* tem sido interpretada como uma expressão do estrangeiro -África- sendo substituído pelo nacional -Brasil. A substituição dos *orixás* orgulhosos e livres pelos *Pretos Velhos* e escravos, também tem sido interpretada como um símbolo da transformação da África (de ter sido livre na África e se tornado escravo no Brasil). Essa substituição tem sido vista como uma instância de sua aculturação, domesticação e embranquecimento da identidade africana na sua transformação em identidade afro-brasileira e nacionalidade brasileira.

Por outro lado, o Exu, que no candomblé é o mensageiro dos orixás, é considerado como a representação do mal ou do demônio na umbanda, pois ele já

havia sido ressignificado no discurso popular anteriormente ao surgimento da umbanda. (JENSEN, 2001).

As observações de Jensen (2001) são muito pertinentes, entretanto, vale notar que a ideia de uma desafricanização só pode existir se se considerar um modelo ou padrão do que seria uma real e legítima religião africana, o que não pode ser definido cientificamente, mas apenas abordado como uma representação criada pelos grupos sociais do que seria uma prática religiosa africana/oriental em contraste com uma religiosidade europeia/ocidental, e qual delas, para tal ou tal grupo social, é melhor ou pior e deve permanecer ou ser apagada.

Uma vez que a umbanda já foi inventada a partir da referência a diversas religiões, um empreendimento de comparação apenas com o candomblé é restrito, mas importante por mostrar como o racismo é construído também através das escolhas e rejeições das práticas sociais que configuram e dão sentido à umbanda. Por outro lado, se a comparação da umbanda for feita com qualquer outra religião tida como modelo de uma etnia ou raça que contribuiu para sua formação, haverá resultados semelhantes de permanências, exclusões e transformações. Por exemplo, uma vez que o catolicismo também foi tomado como influência na concepção da umbanda, podemos pensar que os Pretos Velhos não são apenas uma substituição dos orixás, mas também uma mudança em relação aos santos católicos? Seria isso uma “deseuropeização”? E se os orixás continuam sendo cultuados mesmo que de forma marginalizada, enquanto os santos católicos desaparecem, e são os orixás originários da África negra, então seria isso um “enegrecimento” ou “africanização”? Do mesmo modo: a ausência do Tupã, da mitologia dos tupis, na umbanda seria um “desindianização”? Ou a presença dos Caboclos seria uma “indianização”?

Não iremos responder a essas perguntas, pois nossos objetivos são outros nessa pesquisa, mas vale deixar essa incógnita, pois às vezes o modo como a cultura africana é tida aparece de forma estática. Ela costuma ser vista como uma entidade eterna e primordial, ela sempre “É”, e a interação com as outras parecem a “TORNAR” algo. Entretanto, até mesmo a ideia de uma religião ser africana ocorreu num processo histórico, pois antes da colonização não havia a categoria geo-cultural “África” nem a racial “Negra”.

5.4.5 Alguns breves comentários sobre a seção

Pudemos verificar nessa seção como se dá a colonialidade do poder, que associa categorias raciais à diversas formas de exploração do trabalho no sistema capitalista, e que tem a Europa e pessoas de existência europeia/branca com centro, o que cria um padrão de poder global e eurocêntrico que é sustentado também por uma ideologia que inferioriza todas as raças em relação à branca e as coloca num passado que tem como culminação o surgimento do branco europeu moderno. Discutimos, também, algumas formas concretas de como o racismo e eurocentrismo se relacionam com o corpo negro, a cultura negra e as religiões afro-brasileiras, e notamos que, muitas vezes, mas não necessariamente sempre, o racismo e eurocentrismo promovem uma desvalorização e apagamento desses corpos, cultura e religiões, de maneiras diversas.

6 PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O EUROCENTRISMO E RACISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO, À CULTURA NEGRA E ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

6.1 RESISTÊNCIA

Vários autores trabalham com a questão do poder e, logo, também com as práticas de resistência, como Gramsci, Foucault, Bourdieu, Judith Butler, Certeau, e por vezes alguns deles conversam entre si nos textos. Nesse momento, nos basearemos principalmente nas ideias de Bourdieu (apud ANDRADE, 2006), que trata sobre estrutura, agência, *habitus*, campo de luta e as práticas heterodoxas que caracterizam a resistência. Entretanto, como suas ideias por vezes se assemelham com a de outros autores, às vezes reforçaremos e/ou complementaremos seu pensamento usando referências a esses outros estudiosos. Vale ressaltar que já apresentamos algumas ideias de Certeau (1998), quando discorremos sobre a relação entre estratégias do lugar de poder e as táticas que modificam o sistema dentro do próprio sistema.

6.1.1 Estrutura, agência e *habitus*

Conforme Andrade (2006), o estruturalismo foi uma das primeiras perspectivas científicas das ciências sociais e humanas a ser ovacionada como uma “verdadeira ciência” devido à sua pretensão de buscar respostas científicas que revelassem leis gerais sobre o funcionamento da sociedade, o que se ajustava à maneira como as ciências exatas trabalhavam, sempre buscando leis e essências para o modo como os fenômenos do universo acontecem. Nesse pensamento, “a estrutura é apresentada como algo total, constituindo-se num sistema preservado ou enriquecido pelo próprio jogo das leis de transformação, que nunca levam resultados externos ao sistema nem empregam elementos que lhe são externos” (ANDRADE, 2006, p. 99).

Essa perspectiva, que surge a partir do esforço de Lévi-Strauss de aplicar as ideias saussureanas da linguística para o entendimento das dinâmicas sociais, vai influenciar a vida acadêmica de Bourdieu, que precisou se apropriar inicialmente do estruturalismo em seus estudos sociológicos e etnológicos. Entretanto, durante suas pesquisas de campo entre os berneses e outras comunidades, ele percebeu que “os

agentes não obedeciam a regras sem elaborar suas estratégias” (ANDRADE, 2006, p. 100), ou seja, ele notou uma incoerência em relação ao pensamento estruturalista, pois as atitudes dos nativos estudados não era um reflexo preciso de uma estrutura social que condicionava suas atitudes, mas eram executadas criativamente. (ANDRADE, 2006).

Diante dessa constatação, Bourdieu criou novos conceitos que lapidavam e mesmo rompiam com o estruturalismo. Ele reintegrou a ideia de agente, mostrando que as pessoas não são apenas “sujeitos” de uma estrutura que rege seu modo de ser, mas apesar de existir estruturas sociais que são reais independentemente da consciência ou vontade dos atores sociais, eles “em larga medida tendem a orientar as suas práticas e representações” (ANDRADE, 2006, p. 101).

A partir do conhecimento praxiológico

Bourdieu centra-se na mediação entre a agência e a estrutura, recuperando a noção ativa dos sujeitos como produtos da história de todo campo social e de experiências acumuladas no curso de trajetórias individuais. [...] Seu objeto não se constitui somente no sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também nas relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade. (ANDRADE, 2006, p. 102).

Para superar as ideias objetivistas e fenomenológicas, Bourdieu forja o conceito de *habitus*, que pode ser entendido “como a gramática gerativa de práticas conformes com as estruturas objetivas que a produz. Juntando dois aspectos, um objetivo (estrutura) e outro subjetivo (percepção, classificação, avaliação), pode-se dizer que o *habitus* não só interioriza o exterior, mas também exterioriza o interior” (ANDRADE, 2006, p. 103). Dessa forma, Bourdieu apresenta um foco na ação dos agentes dentro de um campo, rejeitando a ideia de que o comportamento das pessoas seria um produto ou um reflexo fiel das estruturas, das quais os sujeitos não poderiam escapar.

Se tomarmos a metáfora de um jogo esportivo, as pessoas seriam como jogadores que em determinados campos, que representam as conjunturas sociais, precisam saber o sentido do jogo, para nele jogar de forma eficiente conforme seus objetivos. Os que sabem o sentido do jogo são aqueles que internalizaram princípios e categorias pelos quais compreendem e avaliam a realidade, assim como as bases pelas quais a realidade é construída.

Dessa forma, a maneira como as práticas sociais ocorrem vai ser organizada e gerida pelo *habitus*, sendo estas adaptáveis ao contexto em que se realizam e aos

fins esperados pelo agente, sem que isso seja consciente ou regrado de forma metódica e ordenada. (ANDRADE, 2006).

O *habitus* é dependente de uma estrutura objetiva, porém tem sua função ligada à ação, que é sempre criativa e geradora. Dessa forma, o *habitus* permite que as pessoas não sejam uma vítima da estrutura, mas tenham um espaço de liberdade para agir. Ele permite uma série imprevisível de práticas limitadas em sua diversidade pela estrutura. (ANDRADE, 2006).

Quando a estrutura é incorporada pelo agente, essa se torna uma motivadora de suas atitudes de forma quase natural, por isso se diz que o *habitus* é uma “estrutura estruturada estruturante”. O *habitus* é “um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação no mesmo” (ANDRADE, 2006, p. 106).

Nesse sentido, o agente e a estrutura se relacionam entre si de maneira dialética, e a prática é um resultado da interação entre um *habitus* (que foi construído por meio de um aprendizado anterior) e um campo/conjuntura social determinada.

6.1.2 A sociedade como campo de luta

A sociedade é formada por vários campos (conjunturas ou contextos sociais), onde existem relações de dominação, em que as posições de poder dos atores são assimétricas. Cada campo possui capitalizações de recursos específicas próprias a ele, e o grupo que domina é aquele que capitalizou os instrumentos corretos para tomada e manutenção do poder, criando uma relação entre dominantes e dominados, sendo que o poder de um grupo sobre outro pode perpassar diversos campos. De acordo com Andrade (2006, p. 111):

O campo se fundamenta na circulação de capital simbólico reconhecido por todos os concorrentes, de modo que a acumulação desse capital pode levar um determinado agente a conquistar a hegemonia dentro de um campo. Este é o local de manifestação das relações de poder, tomando-se como referência dois pólos opostos: o dos dominantes e o dos dominados.

Conforme Andrade (2006), para Bourdieu, o poder não se dá apenas através da coerção visível, material, mas também por meio do que ele chama de “violência simbólica”, que é menos visível, mas que perpetra o consenso dos dominados com a visão de mundo dos dominantes, fazendo com que estes concordem e favoreçam a

relação de dominação que os subordina; ou seja, a violência simbólica está ligada à coesão. Conforme o autor supracitado:

Como instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento, os sistemas simbólicos cumprem a função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar o domínio de uma classe sobre outra, dando o reforço da sua própria força às relações de poder que as fundamentam e contribuindo, assim, segundo a expressão de Weber, para a domesticação dos dominados. (ANDRADE, 2006, p. 113).

Desse modo, no campo, vai existir uma luta simbólica entre os diversos grupos que terão como interesse comum manter ou conquistar o “monopólio da violência simbólica legítima” (ANDRADE, 2006, p. 113). Para alcançarem ou manterem a posição de dominância, necessitarão de mobilizar forças materiais e simbólicas, para ter capital de autoridade para se impor aos demais.

As estratégias dos dominantes se direcionam no sentido de perpetuar intocada a relação de poder existente que os beneficia, inclusive impedindo o questionamento às ideias defendidas por eles como verdadeiras e únicas. Por outro lado, os dominados só conseguirão atingir o poder ou se impor por meio da subversão à ortodoxia implementada pelo grupo dominante, através de práticas heterodoxas, de modo a não usufruir daqueles privilégios que antes estavam reservados ao grupo dominante, a não ser que o desejo seja retirar aquele grupo da posição de poder, mas perpetuar a lógica que garante a manutenção da hierarquia, o que lhes permitirá assumir a posição de dominância no lugar do grupo anterior, caso os capitais certos sejam mobilizados. (ANDRADE, 2006).

A realização dessas práticas heterodoxas que “fornecem uma visão alternativa do mundo” (NOBRE, 2008, p. 54) compõe a resistência à dominação, fazendo-se presente sempre que há relações de poder. Ela nem sempre caracteriza uma total revolução e rompimento com a estrutura, mas também “revoluções regradas, isto é, mudanças parciais que se dão a partir das próprias regras que se pretende transformar” (BOURDIEU, 1983 apud NOBRE, 2008, p. 54).

A resistência só é possibilitada pela existência da agência, pois se não houvesse a relação dialética entre estrutura e agência, e apenas fôssemos resultados das estruturas sociais existentes, não haveria possibilidades de pensar e agir de maneiras diferentes daquelas que internalizamos no *habitus*. Ela faz com que seja possível modificar o sistema estando dentro do próprio sistema, ao nos fornecer

possibilidades de liberdade que permitem a execução de práticas discordantes com aquelas hegemônicas. (BUTLER, 2009 apud FURLIN, 2013; CERTEAU, 1998).

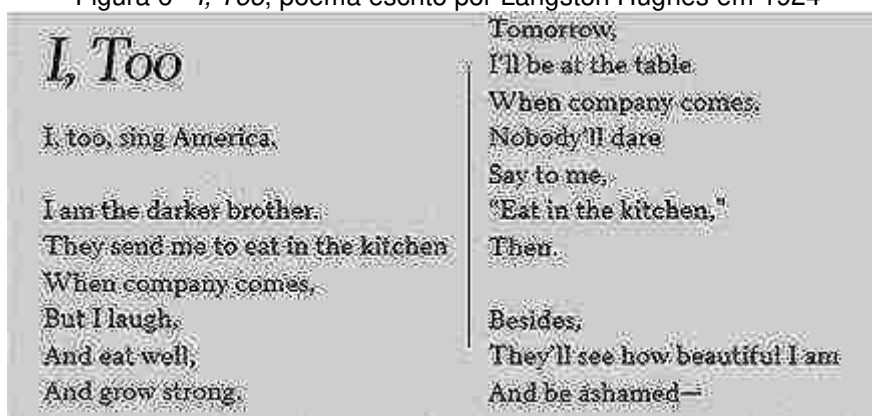
6.2 BREVE HISTÓRIA DO MOVIMENTO DA NEGRITUDE

De acordo com Domingues (2005), o movimento da negritude nasceu nos EUA, depois chegou às Antilhas, à França, à países africanos até que em enfim se disseminou no Brasil e em outros países das Américas.

Nos Estados Unidos, Du Bois se torna o primeiro expoente na luta pela libertação dos países africanos que estavam sendo colonizados e pela “tomada de consciência de ser negro” (DOMINGUES, 2005, p. 26), entretanto, em sua época o termo negritude não havia sido cunhado ainda. Nos anos 1920, em Nova Iorque, surgiu um movimento que procurava subverter as representações estigmatizadas dos negros que abundavam na época e promover um orgulho étnico e racial, estimulando a criação e adoção de uma identidade ou personalidade “negra” que fosse positiva tanto individualmente quanto no imaginário coletivo norte-americano; este era o chamado movimento *New Negro*, o qual estava ligado principalmente à literatura. (DOMINGUES, 2005; SILVA, 2015)

Abaixo (figura 6), apresenta-se um poema escrito por Langston Hughes, um dos poetas integrantes do movimento *New Negro*, chamado *I, Too*¹³, no qual o eu-lírico é um sujeito negro que se proclama americano e deseja subverter a vergonha que os de sua casa (provavelmente os donos de escravos domésticos simbolizando seus conterrâneos estadunidenses) sentem dele por ser negro, mandando-o comer na cozinha quando algum convidado chega. Apesar da opressão que sofre, ele diz que comerá e ficará forte, até o dia em que não ficará mais escondido na cozinha quando algum visitante chegar. E todos poderão ver a beleza dele, e se envergonharão pelo que fizeram. (RAMPERSAD, 1994)

¹³ Feita de forma livre, a tradução literal do poema poderia ficar assim: “Eu, Também: Eu, também, canto América. / Eu sou o irmão mais escuro. / Eles me mandam para comer na cozinha / Quando um visitante chega / Mas eu rio, / E eu como bem, / E cresço em força / Amanhã, / Eu estarei à mesa / Quando o visitante chegar. / Ninguém vai ousar / Dizer para mim, / “Coma na cozinha,” / Nesse dia. / Além disso, / Eles verão quão belo eu sou / E se envergonharão- / Eu, também, sou América”.

Figura 6 - *I, Too*, poema escrito por Langston Hughes em 1924

Fonte: Hughes (1924 apud RAMPERSAD, 1994, p. 275).

Nesse poema, é possível notar que o escritor constrói o negro como alguém que irá prevalecer sobre a dor que enfrenta por causa do racismo, e, além disso, valoriza os traços diacríticos da raça negra, ao mostrar que as pessoas racializadas como negras são esteticamente bonitas.

Conforme Silva (2015), o movimento *New Negro* ajudou também a trazer uma maior visibilidade e valorização a diversas formas de arte que estavam ligadas à ideia de cultura negra ou africana.

Nas Antilhas, vai ser fundado pelo poeta Nicolas Guillén o negrismo cubano, que tinha uma forte preocupação com “a afirmação de uma identidade negra em comum” (LAW, 2012, p. 76), a qual era imaginada dentro de discursos anti-colonialistas e anti-imperialistas e que tinham grande preocupação com a questão da consciência racial (LAW, 2012). Basicamente, procurava-se valorizar aquelas práticas culturais e artísticas presentes em Cuba que tivessem ligação com a África, como se nelas fosse possível resgatar a verdadeira identidade negra (FONSECA, 2016).

Nas terras haitianas, por outro lado, “Jean Price-Mars fomentou em conjunto com outros intelectuais, o movimento *indigenista* de reabilitação da herança cultural africana, valorizando as línguas crioulas e a religião *vodu*” (DOMINGUES, 2005, p. 27).

Na França, o movimento da negritude teve início no período entre guerras, por volta de 1934. Ele foi iniciado por estudantes de universidades francesas, os quais eram negros originários de países africanos e antilhanos que foram colonizados. Domingues (2005) destaca a publicação de duas revistas por esses estudantes, a primeira foi a *Légitime Défense*, que “denunciava a opressão racial e a política de dominação cultural colonialista” (DOMINGUES, 2005, p. 27), e afirmava que os

artistas negros deveriam se libertar das normas e padrões eurocêntricos, e que deveria haver uma consciência racial entre os intelectuais. A segunda foi *L'étudiant Noir*, que defendia, novamente, a libertação do negro frente aos modelos culturais europeus, a qual se daria através do “comunismo, do surrealismo e da volta às raízes africanas” (DOMINGUES, 2005, p. 28).

Entre esses estudantes, destacou-se o martiniquês Aimé Césaire, responsável pela criação do termo “negritude”. A palavra foi inventada a partir do termo francês *négre*, o qual tinha um caráter pejorativo. Ele foi reconfigurado e passou a ter um significado positivo para os negros, na medida em que servia para se auto afirmar um negro com orgulho de sua identidade étnica/racial. A primeira vez em que “negritude” (no original francês *négritude*) apareceu foi no poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (figura 7). (DOMINGUES, 2005, SOUZA, 2017)

Figura 7 - Extrato do poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, 1939

Minha negritude não é nem torre nem catedral
 Ela mergulha na carne rubra do solo
 Ela mergulha na ardente carne do céu
 Ela rompe a prostração opaca de sua justa paciência.

Fonte: Domingues (2005, p. 29).

Mansfield (2009) mostra em citação direta como era o ponto de vista que Césaire e Léopold Sédar Senghor, dois expoentes do movimento da negritude na França, tinham acerca da negritude. Para Césaire negritude seria “consciência de ser negro, simples reconhecimento de um fato, que implica aceitação e tomada de controle de seu destino negro, de sua história e de sua cultura” (CÉSAIRE, 1963 apud MANSFIELD, 2009, p. 195, tradução nossa). Para Césaire, a negritude implicava uma identidade negra, uma fidelidade às raízes africanas, e a solidariedade ou sentimento de irmandade entre todos os negros (DOMINGUES, 2005). Enquanto isso, Senghor afirma:

A negritude é, simplesmente, o conjunto de valores da civilização do mundo negro. Ela não é racismo, ela é, ao invés disso, cultura, situação compreendida e dominada para apreender o cosmos e se ajustar a ele, porque simbiose de determinismos precisos - geográficos e étnicos - a negritude se enraíza ali em se colorir de um estilo original, mas está,

historicamente, por lhes exceder, como a vida excede a matéria da qual ela saiu. (SENGHOR, 1962 apud MANSFIELD, 2009, p. 195, tradução nossa).

Senghor achava na religiosidade a essência do que era ser negro, na religiosidade anterior ao catolicismo imposto pelos europeus. Para ele, o sujeito negro estava ligado à natureza, aos sentidos, à emoção e à intuição, ao invés da razão. A magia e o mundo sobrenatural seriam as bases e a originalidade do ser negro para Senghor (MANSFIELD, 2009). Isso nos faz lembrar o pensamento de Abdias do Nascimento, que afirma que o negro deve assumir uma cultura africana cuja essência se encontraria, para ele, nas religiões que cultuam os orixás (D'ADESKY, 1997, p. 172; NASCIMENTO, 1978).

De forma geral, o movimento da negritude buscava reestabelecer a dignidade aos negros após o fim da colonização que lhes causou e tem causado tanta opressão física, psicológica, social, política e cultural. Ele tinha, no início, um caráter principalmente cultural. Acreditava-se que a colonialidade teria causado um esquecimento ou apagamento de partes essenciais de um espírito ou identidade ou modo de existência africana ou negra. Sendo assim, seria necessário resgatar e reapropriar a essência identitária comum a todos os negros africanos e da diáspora, a qual caracterizaria a negritude, e na qual os brancos e a branquitude não teriam parte, deveriam mesmo ser excluídos, pois a negritude é vista e construída numa oposição à visão de mundo eurocêntrica. (MANSFIELD, 2009).

Conforme Bernd (1988 apud DOMINGUES, 2005, p. 29), “nos dias atuais, negritude é um termo polissêmico. Essa palavra pode significar o fato de se pertencer à raça negra; à própria raça como coletividade; à consciência e à reivindicação do homem negro civilizado; à característica de um estilo artístico ou literário; ao conjunto de valores da civilização africana”. Isso é corroborado por Domingues (2005, p. 25) que afirma o seguinte:

O termo negritude vem adquirindo diversos "usos e sentidos" nos últimos anos. Com a maior visibilidade da "questão étnica" no plano internacional e do movimento de afirmação racial no Brasil, negritude passou a ser um conceito dinâmico, o qual tem um caráter político, ideológico e cultural. No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. Portanto, negritude é um conceito multifacetado, que precisa ser compreendido a luz dos diversos contextos históricos.

Poderíamos incluir, na afirmação de Domingues (2005), que a negritude também possui um caráter discursivo, na medida em que é uma construção cujos

significados e sentidos só existem na representação que é feita dela. Obviamente, nem todos a veem dessa maneira; muitas vezes ela é tomada de forma essencialista, como no ponto de vista de Senghor e Abdias do Nascimento. Mas ela também é elaborada, situada no tempo-espaço, mutável, arbitrária. Sendo a negritude usada justamente para ancorar os sentidos e formas de ser negro, é compreensível que ela mesma não seja sempre tomada como discurso, pois ao ser questionada, é o próprio “ser negro” do movimento que é questionado. Como um mito que explica o mundo, mas não deve ele mesmo ser explicado para não perder seu poder de gerar crença, é às vezes assim que é tomada a negritude, não por todos, pois o próprio Domingues (2005, p. 32) fala sobre a “natureza pequeno-burguesa da negritude” que permeava os discursos do movimento da negritude na França.

De acordo com Domingues (2005), eram principalmente pessoas negras letradas e da elite que agenciavam a ideia da negritude como uma volta às raízes africanas e valorização do negro que sofre por causa do racismo. Esse discurso não era massivo. De acordo com o autor,

No transcurso da colonização, surgiu uma pequena-burguesia negra: camada social de africanos constituída de funcionários da colônia, trabalhadores especializados em diversos ramos da indústria, empregados do comércio, profissionais liberais e um número - ainda que diminuto - de proprietários urbanos e rurais. A elite negra situava-se socialmente entre as massas trabalhadoras africana e a minoria de brancos, representantes da metrópole. Apesar do contato com as massas camponesas e culturas tradicionais africanas, aquela pequena-burguesia negra aspirava ter um nível de vida equivalente ao dos brancos. Para tanto incorporavam os hábitos, roupas, língua e arquitetura do colonizador. As negras em alguns casos alisavam os cabelos e buscavam clarear a pele. (DOMINGUES, 2005, p. 32).

Entretanto, apesar do esforço em assimilar as práticas culturais dos brancos da elite, os negros ainda permaneciam sendo discriminados e inferiorizados, não conseguiam ser reconhecidos como iguais aos brancos. Dessa forma, eles empreenderam uma resposta a esse preconceito que sofriam, rejeitando o embranquecimento estético, biológico e cultural, e voltando o olhar para aquilo que reconheciam como a verdadeira cultura negra que havia sido tirada deles devido à colonização e ao racismo que os levavam a se embranquecer. Entretanto, as camadas negras mais pobres ainda continuavam a exercer as suas práticas culturais tradicionais, não estavam ávidas por se “embranquecer” e não tinham esse mesmo nível de “consciência” que os negros estudados possuíam, de modo que esse discurso não as abrangia. (DOMINGUES, 2005).

De acordo com Domingues (2005, p. 37), “as ideias do movimento francês da negritude somente chegaram ao Brasil na década de 1940, por meio, sobretudo do Teatro Experimental do Negro (TEN), entidade fundada em 1944 no Rio de Janeiro por Abdias do Nascimento, e voltada inicialmente para desenvolver uma dramaturgia negra no país”. Esse grupo tinha a negritude como uma das bases para a existência do negro e para o ativismo e militância, com a ajuda dele, a ideologia da negritude se espalhou entre vários ativistas do país. (DOMINGUES, 2005).

Para o TEN, o negro seria possuidor de uma sensibilidade e emoção mais aguçadas, o que o tornaria mais apto e inclinado às artes de forma geral e à dramaturgia. Esse era um pensamento bastante essencialista, e que podia até ser prejudicial, na medida em que afastava o negro da razão, contribuindo para que ele fosse visto como incapaz de fazer outras atividades mais racionais e menos instintivas. (DOMINGUES, 2005).

No Brasil, o movimento da negritude também permeava principalmente o pensamento e atitudes dos negros e negras letrados da elite ou que estavam em ascensão social, os quais viam nas ideias do movimento um modo de resistir ao embranquecimento estético e cultural. (DOMINGUES, 2005).

Domingues (2005) mostra que apesar de ter entrado no Brasil através da elite, a ideia de negritude se espalhou pelo país entre diversos grupos sociais, sendo ressignificada. De acordo com o autor:

A partir do final da década de 1970, negritude tornou-se sinônimo do processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro. No terreno cultural, a negritude se expressava pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta antirracista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro. (DOMINGUES, 2005, p. 39).

Nas próximas subseções, apresentaremos algumas das práticas e ideias do que chamamos movimento da negritude, nome que achamos apropriado porque as pessoas que participam dessas práticas heterodoxas perpetuam a resistência antirracista por meio de ações que visam subverter o racismo e eurocentrismo com relação ao corpo, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras, ao mesmo tempo em que se direcionam à construção de uma imagem positiva do negro na sociedade, e, muitas vezes, a um retorno a um corpo, cultura negra e religiosidade afro-brasileira tida como anteriores às influências dos brancos e europeus sobre os negros e africanos.

6.3 PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO AO CORPO NEGRO

Uma das ações do movimento da negritude ocorre em prol da valorização do corpo das pessoas negras, o que se configura num ato de resistência contra a cultura racista que impõe aos negros um modelo de beleza que privilegia os traços da “raça” branca e que inferioriza os traços da “raça” negra, fazendo-os desprezar os seus corpos. (BATISTA; MARTINS; ARRAZOLA, 2017).

Assumir o cabelo, assim como a cor da pele, o nariz e os lábios, tem sido um ato de orgulho das pessoas negras com relação à categoria racial pela qual são racializados, a negra, e com relação a uma ideia de origem e herança cultural africanas, pois esses são traços que “acionam categorias de classificação racial” (MATOS, 2016a, p. 859).

Uma vez que o corpo é um meio de comunicação não verbal pelo qual as pessoas constroem suas identidades e comunicam seus posicionamentos de gênero, classe, raça, etc. (CASTILHO, 2004), pode-se entender que “assumir” os traços que os caracterizam como negros é uma forma de os indivíduos existirem como negros, contestando e transformando o significado negativo que o racismo implica ao termo, e assumindo e valorizando a identidade negra (BATISTA; MARTINS; ARRAZOLA, 2017).

Nas próximas subseções exporemos algumas práticas que exemplificam essa luta pela valorização e aceitação dos traços que caracterizam a categoria racial negra.

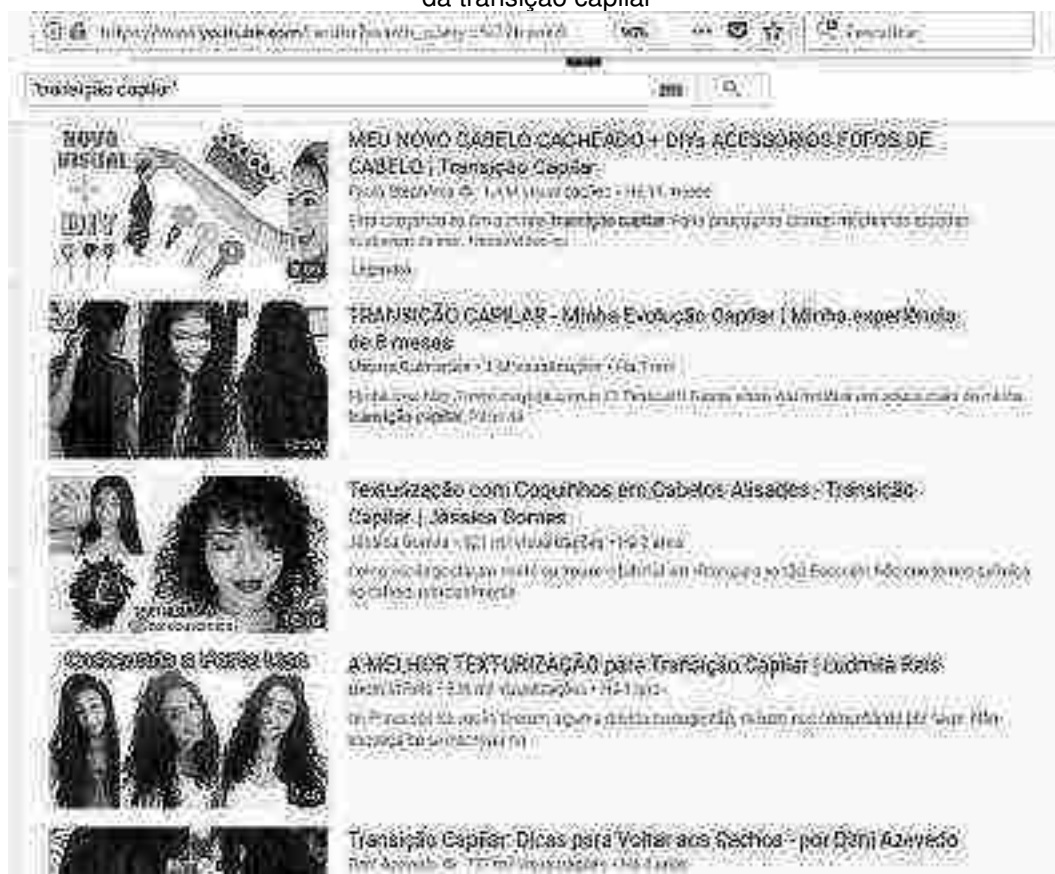
6.3.1 Transição capilar: “Não é só cabelo, é identidade!”

Uma das táticas para valorizar o corpo negro e, assim, subverter a cultura eurocêntrica e racista, é a transição capilar, que tem ganhado destaque no ciberespaço e que pode ser entendida como o processo em que pessoas que alisavam seus cabelos crespos ou cacheados interrompem o uso de produtos químicos alisadores e passam a utilizar o cabelo com sua textura natural. (MATOS, 2016a; PIRES; MOCELLIN, 2016).

Esse processo de construção da identidade negra através da transição capilar não costuma ser fácil, pois envolve questões de autoestima e riscos a correr, como o preconceito e a discriminação. Nesse contexto de aflições, dúvidas e redescoberta do

corpo que a transição capilar proporciona, a internet se tornou um meio onde os sujeitos procuram informações, dividem experiências sobre a transição capilar, incentivam sua prática e ensinam cuidados específicos e penteados para os cabelos cacheados e crespos, através de *blogs*, canais no Youtube (figura 8), páginas e grupos no Facebook (figura 9), além dos perfis próprios nas diversas redes sociais. Desse modo, eles criam uma rede de apoio mútuo por meio do qual dividem conhecimentos que não conseguem encontrar ampla e profundamente em outros locais. (BATISTA; MARTINS; ARRAZOLA, 2017; MATOS, 2016b). A figura 10 ainda mostra o interesse pelo termo “transição capilar” no Google de 01/01/2008 até 27/12/2018, e podemos perceber que desde 2013 esse interesse tem crescido até os dias atuais.

Figura 8 - Exemplos de vídeos no Youtube com cerca de 1 milhão de visualizações que tratam acerca da transição capilar



Fonte: Print Screen da tela do computador¹⁴.

¹⁴ Disponível em:

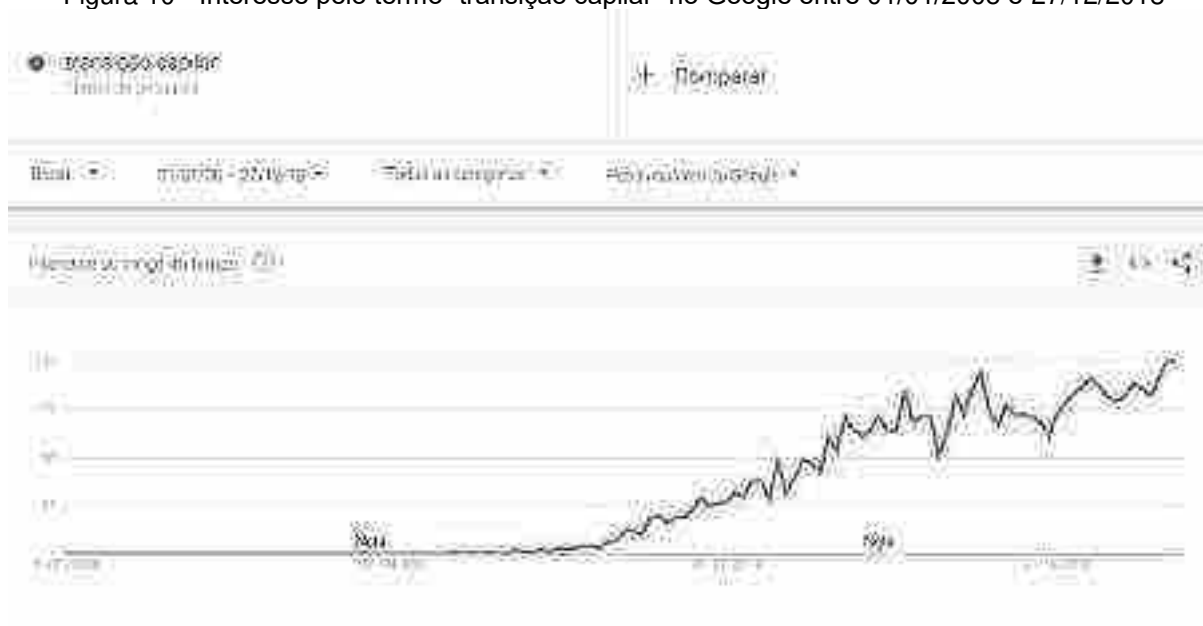
<https://www.youtube.com/results?search_query=%22transi%C3%A7%C3%A3o+capilar%22&sp=CAM%253D>. Acesso em: 28 fev. 2018.

Figura 9 - Exemplos de grupos no Facebook que tratam sobre transição capilar



Fonte: *Print Screen* da tela com o termo “transição capilar” pesquisado¹⁵.

Figura 10 - Interesse pelo termo “transição capilar” no Google entre 01/01/2008 e 27/12/2018



Fonte: Google Trends (2018).

Entre as pessoas envolvidas com a transição capilar, tem-se falado acerca do ativismo de cabelo, que para elas é uma forma de “usar o incômodo e a curiosidade que esses cabelos provocam para conversar sobre a aceitação da estética negra e o

¹⁵ Disponível em:

<https://www.facebook.com/search/str/transi%C3%A7%C3%A3o+capilar/keywords_groups>. Acesso em 28 fev. 2018.

fim do racismo, exercendo uma militância política informada pelas lutas do movimento negro a partir de um referencial estético” (MATOS, 2016b, p. 17-18).

Dessa forma, percebe-se que as pessoas negras têm achado um espaço de fala, de resistência e de mobilização que se estabelece por meio da interação virtual na internet, mas que também permeia outros contextos da vida desses sujeitos, onde a estética corporal é um meio de questionar e subverter a estrutura social racista ao se valorizar os traços característicos da “raça negra”. (BATISTA, MARTINS, ARRAZOLA, 2017).

Abaixo (figura 11), é possível ver uma imagem de um *post* feito no Facebook que mostra o antes e depois de uma transição capilar feita por uma usuária dessa rede social online. O texto da imagem diz o seguinte:

Então, com essa foto do antes e do agora eu pude parar pra pensar no quanto me aceitar foi importante para minha vida, o quanto minha vida mudou, o quanto eu me tornei uma mulher decidida, pronta para lutar, uma mulher empoderada! E isso só se tornou possível depois que eu criei coragem de me aceitar, de me amar e ser quem eu realmente sou, aceitar minhas raízes, minha identidade! Hoje eu me amo, vivo quem eu realmente sou e morro de orgulho desse meu cabelo maravilhoso! É por isso que digo a vocês que ainda não tiveram a coragem se libertar dessa escravidão que é alisar o cabelo que busquem essa coragem, que procurem exemplos para se inspirar, porque se aceitar vai ser a melhor decisão que vocês podem tomar na vida de vocês, ninguém nunca se arrependeu de ter feito isso e tenho certeza que vocês também não irão! Se livres, se amem, sejam quem vocês realmente são!

Figura 11 - Post de transição capilar



Fonte: Batista, Martins e Arrazola (2017).

De acordo com Batista, Martins e Arrazola (2017, p. 231), esses *posts* costumam apresentar uma narrativa específica que demonstra

o percurso pelo qual passaram para se libertarem do padrão de beleza que privilegia o branco. Esse percurso inicia num passado onde se era livre. Porém essa liberdade é roubada pelo racismo que subjuga o negro à inferiorização, fazendo com que ele sinta a necessidade de se embranquecer. Para que o racismo seja derrotado, o negro se enegrece e retorna ao seu estado inicial, mas agora com um significado positivo. Nota-se, então, que a transição capilar, apesar de ser um movimento de avanço no tempo, também simboliza uma volta a um estado anterior àquele a que se chegou por causa da manipulação feita pela cultura racista que impunha à mulher negra que alisasse seus cabelos.

Além disso, esses *posts*, por vezes, também visam influenciar os outros a tomarem a mesma decisão de fazer a transição capilar e “assumir” a negritude com um valor positivo. (BATISTA, MARTINS, ARRAZOLA, 2017).

6.3.2 O negro nas mídias: “Representatividade importa!”

Conforme abordado na seção sobre o racismo e eurocentrismo em relação ao corpo negro, a imagem de pessoas negras tem estado ausente muitas vezes nas representações que permeiam a mídia e, por outro lado, quando há sua representação os negros são muitas vezes associados a estereótipos preconceituosos que estimulam uma avaliação negativa desses sujeitos.

Como resistência a essa cultura eurocêntrica e racista que invisibiliza o negro e/ou lhe dá uma valoração negativa/disfórica, muitas pessoas negras têm se empenhado em buscar uma maior presença dos negros nas representações nos meios de comunicação, mas não em quaisquer representações, apenas naquelas que construam um significado positivo/eufórico em torno do negro. Isso começou a se dar com ímpeto principalmente a partir dos anos “1960, quando as questões de representação e poder adquiriram centralidade na política contra o racismo e em outros movimentos sociais” (HALL, 2016, p. 212). Entretanto, como sinaliza a história do movimento da negritude, desde o começo do movimento havia um desejo por valorizar a identidade negra ancorada nas representações de uma cultura de origem africana.

Hall (2016) apresenta três estratégias pelas quais tem havido uma ressignificação das representações dos negros de negativas para positivas. A primeira seria a de inversão e subversão dos estereótipos. Hall (2016) dá o exemplo de filmes

como *Sweet Sweetback's Baadass Song* (1971), *Shaft* (1971) e *Superfly* (1972)¹⁶, onde os personagens principais são negros que se apresentam como homens durões, violentos, que levam uma vida de glamour e luxo regada a sexo e drogas. As suas imagens rompiam com a representação do homem negro infantil, dependente, humilde e fracassado; e mesmo lidando com alguns outros estereótipos como o negro criminoso e hipersexual, essas características eram tornadas positivas. Eles tinham uma atitude de desdém para com os brancos nas cenas, e apesar de terem atitudes más, terminavam o filme se dando bem. Esses filmes também auxiliaram a lançar pessoas negras ao estrelato, tornando-as celebridades famosas e glamourosas, com as quais as pessoas desejavam se parecer. (HALL, 2016).

Um exemplo mais recente disso, é a personagem Annalise Keating do seriado estadunidense *How To Get Away With Murder* (Como se Livrar de um Assassino), a qual é interpretada pela estrela Viola Davis. Diferentemente de muitos estereótipos de mulheres negras como hipersexuais, pobres e “barraqueiras”, Annalise Keating é apresentada como uma advogada e professora universitária, cuja carreira de sucesso foi conseguida pelo seu próprio esforço. Durante seus casos e mesmo em sua vida pessoal, ela tem de ser “durona”, e apesar de chorar na intimidade, quando está em frente às demais pessoas está sempre bem-vestida e maquiada, quase nunca demonstrando sinal de fraqueza. Independente, seus alunos e colaboradores estão sempre precisando de sua proteção e ajuda para se livrarem das dificuldades em que se colocam, muitas vezes causadas por crimes cometidos por eles. Ela, entretanto, não se apresenta como uma mulher extremamente boa e perfeita. Apesar de querer ajudar os outros, ela tem de fazer coisas erradas e encobrir crimes para salvar aqueles que ela ama e a si própria. Além disso, ela sofre com alguns problemas psicológicos, pois foi estuprada quando criança e sofreu um acidente que a fez perder o bebê que esperava, além de ser uma alcoólatra.

Annalise Keating une o divino e o humano dentro de si, pois sua força, invencibilidade nos julgamentos e inclinação à proteção são unidos à sua fraqueza humana. Ela representa uma negra vencedora, mas que é permeada pelo bem e o mal com qualquer outro humano, ela pode ser a vilã e a mocinha ao mesmo tempo. Na figura 12, podemos ver uma foto da personagem que aparece vestida de preto.

¹⁶ Os atores que fazem os protagonistas negros desses filmes são, respectivamente, Melvin Van Peeble, Richard Roundtree e Ron O'Neal.

Figura 12 - Annalise Keating (à direita, vestida de preto) e seus colaboradores



Fonte: 50 Anos de Filmes (2017)

Fora das telas, o eu privado de Viola Davis, espetacularizado na mídia, também coopera para associá-la ao glamour, ao sucesso e à glória que sua personagem já tem, em contraste com a inferioridade que o racismo implica às pessoas negras. De acordo com o site Uol (2017), ela é a atriz negra com maior número de indicações ao Oscar, já foi indicada ao prêmio de melhor atriz coadjuvante, pelo filme *Dúvida* (2018); melhor atriz, pelo filme *História Cruzadas* (2011); e melhor atriz coadjuvante pelo longa *Um Limite Entre Nós* (2016), trabalho que lhe rendeu a estatueta do Oscar. Fora isso, ela já recebeu outros 83 prêmios, e foi indicada 108 vezes (IMDB, 2018). Quando recebeu o prêmio, na 89ª edição do Oscar, em 2017, ela portava um luxuoso vestido vermelho da marca Armani (figura 13).

Figura 13 - Viola Davis segura a estatueta do Oscar na edição de 2017



Fonte: Chic (2017).

Em segundo lugar, destaca-se “a tentativa de substituir as imagens ‘negativas’, que continuam a dominar a representação popular, por várias imagens ‘positivas’ de pessoas negras, de sua vida e cultura” (HALL, 2016, p. 216). Isso seria uma maneira de afirmar a diferença e celebrá-la, enchendo o mundo com novas representações acerca dos negros, dessa vez, eufóricas. Um exemplo disso é a frase “*Black is beautiful*”, que toma a palavra negro, que na perspectiva racista é algo ruim, e associa à beleza gerando um significado positivo em relação aos negros.

Em terceiro lugar, Hall (2016) aponta a contraestratégia que se aproveita do fato de que nenhum sentido é fixo, para contestar os sentidos negativos associados às representações dos negros. Por exemplo, o fetichismo e hipersexualização do negro não é evitado, mas reiterado e passa a ser compreendido como uma expressão de um modelo de beleza corporal que é admirado e invejado e não simplesmente uma forma de retirar a humanidade do negro e transformá-lo em puro sexo.

6.3.3 Relacionamento afro-centrado: “Ame a sua preta!”

Como visto na seção anterior, uma parcela dos eugenistas via com bons olhos a miscigenação e casamentos “inter-raciais” no Brasil, pois, segundo a elite letrada da época, essa mistura genética iria, a longo prazo, favorecer a predominância dos genes da raça branca (sendo a raça vista como um fato biológico inato), de modo que em certo tempo a sociedade brasileira seria composta somente por pessoas brancas e os negros desapareceriam. Esse não era um discurso uno; pois, de fato, ele surgiu posteriormente à primeira ideia de eugenistas estrangeiros e mesmo brasileiros que acreditavam que a miscigenação estava causando uma degradação da raça superior, e que inclusive chegaram a proibir casamentos mistos, como nos Estados Unidos. (MELO; LOPES, 2013)

Além disso, uma vez que o padrão de beleza é eurocêntrico, ou seja, valoriza os traços diacríticos da raça branca, como cabelo liso, nariz fino e pele e olhos claros, enquanto os traços da “raça” negra são inferiorizados e considerados feios, as mulheres negras acabam tendo mais dificuldade para arranjar um parceiro amoroso-sexual. Acredita-se que os homens brancos costumam preferir as brancas, e os homens negros também, pois elas funcionam como símbolos de ascensão social ou prêmios para eles. (ANJOS, ARRAES, 2015; PACHECO, 2013; SOUZA, 2008).

Para Berquó (1987 apud SOUZA, 2008), isso também seria um dos motivos de ocorrer a miscigenação, pois, uma vez que os negros preferem as brancas, isso contribuiria para os casamentos “inter-raciais” e o nascimento de pessoas mestiças ao invés de negras.

Diante da consciência desses fatos, a resignificação e valorização da miscigenação pelos eugenistas como forma de aniquilar o negro e a solidão da mulher negra, surgiu entre pessoas negras a defesa dos relacionamentos afrocentrados, onde se é incentivado que os homens e mulheres valorizem e escolham pessoas negras para se relacionar amorosa e sexualmente. Dessa forma, pretende-se evitar o embranquecimento biológico (a miscigenação) e o sentimento de desprezo e solidão que os negros podem vir a sentir ao serem constantemente rejeitados. (MELO; LOPES, 2013).

6.4 PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO À CULTURA NEGRA

A questão cultural é central dentro do movimento da negritude apreendido e organizado por nós a partir das vivências na rede social Facebook, conforme descrito na explicitação da metodologia utilizada para a realização desta dissertação. Boa parte do assunto acerca de como a questão cultural é tomada por pelo movimento da negritude foi apresentada no começo desta seção, durante a explicação da história do movimento da negritude, onde demonstramos que o desejo pela conscientização racial e o consequente resgate de uma herança cultural africana perdida surgiram entre uma elite negra que apesar de ter se embranquecido, não conseguiu atingir o lugar de superioridade ocupado pelos brancos europeus, decidindo se “reenegrecer” ou “reafricanizar” em resistência. Tanto as ações de resistência relacionadas ao corpo, quanto à religião não podem ser pensadas fora da questão cultural do movimento da negritude. Entretanto, vale fazer essas categorizações em separado para demarcar suas particularidades.

Nas próximas subseções, mostraremos duas grandes preocupações que têm havido entre os integrantes do movimento da negritude e que estão diretamente relacionadas com a cultura negra/africana/afro-brasileira e a resistência; são elas: a luta pela reescrita da história com um viés descolonizado acerca dos negros e

africanos; e a participação em atividades artísticas que têm ligação com a cultura negra, aqui exemplificadas através do samba e do afoxé.

6.4.1 A reescrita da história: “Não sou descendente de escravos. Eu sou filha de rainhas africanas!”

De acordo com Nascimento (1978), desde a época colonial a cultura africana não tem sido reconhecida, como pode ser visto até mesmo no sistema escolar que não trata acerca da história da África, enquanto se utiliza de uma História produzida sob um viés eurocêntrico para a formação intelectual – e unilateral – dos alunos. Para o autor, esse é um dos mecanismos sociais criados consciente ou inconscientemente que impedem que os negros se emancipem, se empoderem, pois uma vez que não lhes é dada uma visão de seu passado, então eles não poderiam pensar seu presente e produzir um futuro melhor, acabando por se sujeitarem, assim, ao racismo, devido à falta de conhecimento da própria história da humanidade.

Por outro lado, d’Adesky (1997) afirma que no Brasil as contribuições das pessoas negras para a cultura da nação não têm sido devidamente reconhecidas, até porque muitas vezes têm sido vistas de forma negativa. O autor mostra que as pessoas costumam pensar que os europeus foram os que mais contribuíram – e os que mais contribuíram positivamente – para a constituição cultural do Brasil. Porém, também vimos que em meados do século XX, começou-se a se valorizar mais as contribuições dos negros e dos “mulatos” (STEPAN, 2004).

Para alguns autores (D’ADESKY, 1997; NASCIMENTO, 1978; RUFINO, 1996 apud D’ADESKY, 1997; SANT’ANNA, 1988 apud D’ADESKY, 1997), uma das soluções para ambos os problemas mostrados por Nascimento (1978) e d’Adesky (1997) é a reescrita da história e sua disseminação nas escolas e na mídia.

Para esses autores, seria através da elaboração de uma história escrita e interpretada por historiadores negros e de viés descolonizado que se poderia chegar a uma valorização da cultura negra e africana no Brasil, tanto entre negros como entre brancos e demais sujeitos racializados (D’ADESKY, 1997; NASCIMENTO, 1978; RUFINO, 1996 apud D’ADESKY, 1997; SANT’ANNA, 1988 apud D’ADESKY, 1997). Esta deveria privilegiar o passado dos negros antes da colonização, pois comumente os negros são retratados apenas como os escravos, os perdedores, enquanto os brancos europeus são retratados como os vencedores e dominantes, o que acaba

perpetuando uma desvalorização das pessoas racializadas como negras; quando, na verdade, os negros e negras, antes da escravidão, “tinham uma vivência na África, ou seja, o negro, já era envolto em um universo cultural que iria se propagar e contribuir, significativamente, na formação da cultura brasileira” (APARECIDO; KAZUKO, 2010, p. 10).

Seria também através da história que os negros e negras passariam a ter consciência de que a situação de opressão e inferioridade em que vivem não brota do interior deles, mas é causada pelas relações sociais de poder baseadas no racismo que se estabeleceram ao longo da história em diversos campos. (D’ADESKY, 1997; NASCIMENTO, 1978; RUFINO, 1996 apud D’ADESKY, 1997; SANT’ANNA, 1988 apud D’ADESKY, 1997)

A luta do movimento para a inserção do ensino da cultura e história da África acabou por conseguir a criação da Lei nº 10.639, de janeiro de 2003, que insere o ensino da cultura e história da África no currículo escolar, como pode ser visto abaixo:

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei: Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B: "Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (PLANALTO, 2018).

Entretanto, apesar dessa conquista, ainda há dificuldades na execução dessa lei. Há, nas escolas, uma escassez de material didático que trate acerca desse assunto, impedindo que os professores possam construir o conhecimento junto com seus alunos a partir, por exemplo, do próprio livro didático, que é um dos recursos pedagógicos de maior importância, cujos motivos extrapolam as discussões desta dissertação. Além disso, muitos professores ainda não são capacitados para ensinar a cultura/história da África, pois também não as estudaram outrora. Ainda, há resistência de escolas e professores que, por assumirem determinada religião, não concordam em transmitir conhecimentos que tangenciem a questão das religiões afro-brasileiras por serem estigmatizadas como demoníacas. (APARECIDO; KAZUKO, 2010; CARDOSO; FEITOSA, 2015; VIEIRA, 2017).

Nesse sentido, a criação de livros sobre a história e a cultura africana não se constitui em um meio para engendrar a resistência, mas é em si mesmo uma manifestação dessa resistência. Alguns livros foram encontrados durante a elaboração desse trabalho que tratam acerca da história das religiões afro-brasileiras (LUZ, 2010; PRANDI, 1996; SANTOS, 2005; SILVA, 2005); os significados das danças religiosas ritualísticas (LUZ, 2010); as esculturas criadas por negros na África (BEVILACQUA; SILVA, 2015; LUZ, 2010); as formas e significados das roupas e máscaras usadas em rituais em diferentes etnias africanas (BEVILACQUA; SILVA, 2015); a história da capoeira (FONTOURA; GUIMARÃES, 2002); a história do samba (VIANNA, 2002); um resumo da história da África desde a Antiguidade até os dias atuais e suas contribuições para a formação cultural do Brasil, publicado bem recentemente (CAMPOS, 2017). Apesar de não abordamos os conteúdos desses textos aqui, eles são historicamente relevantes, pois apresentam uma nova perspectiva da história que tem sido por um longo tempo escrita de modo a construir identitariamente a Europa e os europeus brancos como os povos mais desenvolvidos e superiores, enquanto todos os outros, por serem considerados “inferiores”, só têm visibilidade apenas no passado da história que culmina no homem branco/europeu moderno.

6.4.2 A resistência através do samba e afoxé no período pós-abolição

De acordo com Faria (2014), em meados do século XX, as escolas de samba e agremiações eram formadas principalmente por pessoas negras e pardas que por vezes estavam engajadas nas discussões e pautas do movimento negro e nas ideias do movimento da negritude. Desde os anos 1940, essas organizações já traziam temas e músicas relacionadas aos negros nos seus desfiles, “dialogando, sem dúvida, com as discussões encetadas pelos intelectuais engajados na militância e na pesquisa sobre os negros brasileiros” (FARIA, 2014, p. 39).

Algumas letras de samba costumavam discorrer sobre o passado dos negros africanos. Outras traziam a imagem do negro escravizado, às vezes como um símbolo para a situação de oprimido que o negro tem vivido mesmo após a abolição, e muitas vezes denunciando o racismo e trabalho pesado sofrido no Brasil Colônia e Império, como, por exemplo, pode ser visto no enredo *Leilão de Escravos*, cantado no desfile da Unidos da Tijuca em 1961:

Quem dá mais, quem dá mais (bis) / Negro é forte, rapaz / Era assim / Apregoado em leilão (bis) / O negro que era trazido para a escravidão / Ao senhor era entregue / Para qualquer obrigação / Trabalhava no engenho da cana / Plantava café e colhia algodão / Enquanto isso / Na casa-grande, o feitor / Ouvia as ordens / De um ambicioso senhor / Ôôôô / Tenha pena de mim, meu senhor (bis) / Tenha por favor / E o negro trabalhava / De janeiro a janeiro / O chicote estalava / Deixando a marca do cativo / E na senzala / O contraste se fazia / Enquanto o negro apanhava / A mãe preta embalava / O filho branco do senhor que adormecia / Ôôôô / Tenha pena de mim, meu senhor (bis) / Tenha por favor. (FARIA, 2014, p. 36).

Alguns sambas também tratam acerca do processo de libertação dos negros e negras do jugo da escravidão. Embora alguns tenham colocado a princesa Isabel como a redentora dos negros, ao longo dos anos 1960, cada vez mais os sambas passavam a inserir em suas criações o discurso de serem os próprios negros escravizados os heróis da abolição, que conseguiram conquistar a liberdade por suas próprias forças. (FARIA, 2014).

Apesar de as letras das músicas e desfiles de escolas de samba tratarem acerca do racismo, do passado do negro e da conquista de sua liberdade, essas não eram/são as únicas maneiras pelas quais o samba se configurava/se configura numa tática de resistência contra a hegemonia, cujo padrão cultural é eurocêntrico. Numa sociedade que racializa as práticas culturais como negras, inferiorizando-as para então as eliminar; cantar samba é resistir, na medida em que se configura em uma prática heterodoxa àquelas hegemônicas. Nos passos dos pés e no fôlego da cantoria, vive-se a experiência de ser negro, pois o samba é visto como parte do que no senso comum é identificado como cultura negra, devido ter sido criado por pessoas negras escravizadas que se basearam nos ritmos dos “batusques” tocados na África.

Anteriormente sinônimo de vagabundagem e perturbação à paz dos cidadãos de bem e trabalhadores, considerado crime, perseguido por policiais que batiam e prendiam os que sambavam; o samba se apresenta no movimento da negritude como uma forma de valorizar a herança cultural negra, a ancestralidade, o próprio negro como sujeito, e de ir contra o embranquecimento cultural.

Obviamente, a prática do samba não precisa estar ligada a um movimento para ser considerada resistência. Como afirma Brito (1986 apud BLASS, 2007), o que os negros faziam ainda no começo do século XX, ao dançarem e cantarem o samba mesmo com o risco de serem presos já era resistência, embora não possuíssem nível igual de consciência que os intelectuais e acadêmicos possuem acerca do racismo e da história dos negros. Aquela já era uma maneira de perpetuar uma prática cultural associada à identidade negra brasileira dentro de um sistema eurocêntrico e racista.

Situação semelhante ocorre atualmente com a prática do afoxé. De acordo com Luz (2010, p. 149-150)

Afoxé é palavra da língua yoruba composta de duas outras palavras, *afo*, que é sopro hálito que acompanha a emissão da palavra pronunciada, de quem a pronuncia, e *axé*, que em geral se traduz por força espiritual, força emanada de uma visão sagrada de mundo. Deste modo, o afoxé irradia o axé dos cânticos e das músicas de que compõe e participa da expansão de seu som. A levada das mensagens dos integrantes do grupo carnavalesco se faz através do ritmo ijexá, que é característico de Oxun, patrona da música. Os instrumentos são basicamente, pequenos tambores ou atabaques os agogô, os xekeré, e ainda, na partida também os clarins para execução do hino. Antes de mais nada, porém, para que as mensagens seja bem recebidas, e tudo corra bem, são feitos os preceitos necessários às entidades para que protejam e abram os caminhos por onde circulará a Troça [...].

Como se percebe, o afoxé mistura arte, com uma noção de tradição africana/negra e com religiosidade afro-brasileira, por isso tem sido visto como parte da cultura negra ou de uma identidade negra que ao ser assumida no cotidiano se torna um ato de resistência contra o embranquecimento cultural. Muitas vezes, as festividades e desfiles de afoxé também são marcados por militância e conscientização racial, como é o caso do Afoxé Alafin Oyó (figura 14), que reúne pessoas há cerca de 32 anos em Pernambuco. Em entrevista para o Diário de Pernambuco, Fabiano Santos, presidente desse afoxé declarou:

Decidimos nos estabelecer como uma manifestação além do carnavalesco e sem ligação apenas com um terreiro. O Afoxé Alafin Oyó surgiu como um espaço aglutinados onde negros e negras de diferentes realidades poderiam se articular na luta pela afirmação da identidade negra e contra o preconceito e a discriminação racial. (CALADO, 2017).

Figura 14 - Cortejo em homenagem aos 31 anos do Afoxé Alafin Oyó, 2017



Fonte: Calado (2017).

A seguir, apresentaremos como algumas formas como as práticas de resistência têm se relacionado com as religiões afro-brasileiras.

6.5 PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA CONTRA O RACISMO E EUROCENTRISMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

6.5.1 “Reafricanização” das religiões afro-brasileiras: “Axé é coisa de preto!”

Como resistência aos processos de “desafricanização, embranquecimento e abasileiramento” (JENSEN, 2001, p. 6) das religiões afro-brasileiras, tem havido o que Jensen (2001) chama de reafricanização das religiões afro-brasileiras. Com efeito, de acordo com o autor, essa tendência começou a ocorrer a partir do afrouxamento da repressão dos governos autoritários e com a descrença nos valores modernos e na ideia de uma “real” identidade brasileira. Vale lembrar que, como explicado anteriormente, foi durante a época de maior repressão ao “baixo espiritismo” e de anseio pela constituição de uma identidade brasileira que a umbanda teve seu auge.

A essas duas situações, acrescenta-se o papel dos Movimentos Negros que “ligam seu envolvimento religioso à consciência racial e à luta contra a discriminação” (JENSEN, 2001, p. 19). Esse assunto será discutido mais detidamente na próxima subseção.

Para Jensen (2001), portanto, a reafricanização dessas religiões se deu através de um “distanciamento na identificação com o Espiritismo Kardecista [...] e exaltação da herança africana” (JENSEN, 2001, p. 12, adaptado). Algumas das formas como se expressou essa reafricanização foi através dos pais-de-santos umbandistas, então disseminados em vários lugares do país. Por volta dos anos 1980, muitos deles que viviam no Sudeste passaram a valorizar a iniciação religiosa feita no candomblé, que era considerada uma religião mais pura, mais africana. Eles peregrinavam até a Bahia, que é considerado o lugar de nascimento do candomblé, onde eram iniciados, e ao voltarem para o Sudeste muitos começaram a transformar os centros de umbanda em centros de candomblé, fazendo a quantidade de centros e adeptos do candomblé aumentar rapidamente.

A ligação da religião com a África passou a ser valorizada ao ponto de que a possibilidade de criar uma linha genealógica de um centro com a África se tornou uma estratégia para atrair mais religiosos. Como afirma Jensen (2001, p. 15):

Os pais-de-santo buscam sua identidade no local das áreas geográficas e das tradições culturais na África, pelas quais eles legitimam a pureza e a autenticidade de suas práticas religiosas. Por isso a genealogia religiosa dos

novos *pais-de-santo* é fortemente ligada com a legitimação. No marketing de um centro de Candomblé é muito importante ser capaz de traçar uma linha ininterrupta de ligação religiosa com o Candomblé de centros mais antigos e de maior prestígio da Bahia.

Além disso, começou a haver um esforço dos praticantes para reverter o sincretismo religioso, retirando dessas religiões afro-brasileiras aqueles elementos provenientes de outras religiões. Inclusive os caboclos e Pretos Velhos passaram a ser apagados, por serem originários da mistura de culturas ameríndias, europeias e africanas; e a adoração aos santos católicos ao invés de aos orixás também começou a ser criticada. Para os praticantes, essa seria uma forma de “purificar” a religião das influências externas. (JENSEN, 2001).

Outra prática de purificação/autenticidade tem sido as viagens feitas por alguns pais-de-santo até a Nigéria para aprender como se dá a religiosidade lá, de modo que seja possível trazer para o Brasil o que eles consideram como sendo a “verdadeira prática” do culto aos orixás, sendo “culto aos orixás” uma nomenclatura que alguns têm preferido em lugar de candomblé, pois acreditam que o termo “candomblé” é um termo brasileiro que não condiz com a condição africana dessa religião. (JENSEN, 2001).

Também tem havido, em São Paulo, o ensino e aprendizado da língua, cultura e religião Yorubá como forma de apreender as práticas de lá e seus “verdadeiros sentidos” para que sejam praticadas aqui no Brasil. (JENSEN, 2001).

6.5.2 Religiões afro-brasileiras e o movimento negro: “Respeita o povo de axé!”

A Constituição de 1988, que prevê a defesa à cultura afro-brasileira, tem estimulado uma série de propostas de políticas públicas pensadas pelo Movimento Negro Unificado (MNU) com respeito às religiões afro-brasileiras. A religião não esteve desde sempre nas pautas do MNU, porém, a partir dos anos 1970, com uma tendência à criação de uma identidade étnica entre os negros que tinha como base um processo de africanização dos costumes, a religião acabou sendo vista como a depositária de uma herança cultural africana tradicional e legítima que era vista como parte constituinte da identidade negra. (MORAIS; 2012; OLIVEIRA, 2011).

Desse modo, as políticas públicas propostas vão apelar para a ideia de que o preconceito contra as religiões afro-brasileiras é de cunho racista, uma vez que essas religiões são racializadas como negras, sendo cunhada inclusive a expressão

“racismo religioso”; e, por outro lado, tais políticas vão solicitar a proteção e valorização dessas religiões por parte do Estado, ao afirmarem que elas contribuíram para a construção da identidade brasileira. (OLIVEIRA, 2011).

Oliveira (2011) fez uma análise dos dois textos finais da I e da II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (ocorridas em 2005 e 2009 respectivamente), através da qual percebeu que as propostas de políticas públicas relacionadas à religião feitas pelo MNU versavam ora sobre reivindicações de tratamento isonômico em relações a outras religiões, como os pedidos de isenção de determinados impostos para os terreiros; ora eram solicitações por um tratamento diferenciado, que levasse em consideração a história de opressão que os integrantes das religiões afro-brasileiras sofreram, de modo que se solicitava, por exemplo, aposentadorias para os líderes religiosos sem a necessidade de contribuição, a proteção de ambientes naturais nos quais eram feitos determinados rituais, dentre outras demandas.

Mariana Morais (2012) destaca também a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial lançada com o Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, cujos dois dos objetivos eram justamente o

reconhecimento das religiões de matriz africana como um direito dos afro-brasileiros [...] [e a] Implementação de ações que assegurem de forma eficiente e eficaz a efetiva proibição de ações discriminatórias em ambientes de trabalho, de educação, respeitando-se a liberdade de crença, no exercício dos direitos culturais ou de qualquer outro direito ou garantia fundamental. (BRASIL, 2018).

Para a autora, a promoção dessas políticas revela o desejo do governo em reconhecer e valorizar a contribuição dos afrodescendentes para a sociedade brasileira, o que está interligado com o movimento negro, que se apropria da negritude em seu discurso, defendendo a herança cultural africana e a cultura negra passada de geração a geração. Entretanto, ela destaca que nem todos os terreiros têm a presença do movimento negro, e por isso nem todos vão estar preocupados com os mesmos temas e pautas defendidos pelo movimento; por outro lado, nem todas as políticas imaginadas pelo movimento negro abrangem as especificidades de todos os terreiros do Brasil. (MORAIS, 2012).

6.5.3 Alguns breves comentários sobre a seção

Nessa seção, pudemos discutir um pouco sobre como a resistência pode ser pensada como sendo as práticas heterodoxas que os grupos subordinados exercem e que visam tomar ou equilibrar o poder dentro de uma conjuntura social. Dissertamos sobre o movimento da negritude, que luta contra a inferiorização e apagamento que o racismo e eurocentrismo promovem da identidade negra e africana. Mostramos que o movimento da negritude buscava a valorização dos negros e negras e também o resgate de uma identidade negra baseada nos comportamentos dos africanos antes da colonização. Ainda, apresentamos algumas formas concretas pelas quais as pessoas negras têm tentado valorizar e fazer permanecer os corpos negros, a cultura negra e as religiões afro-brasileiras, em vívida resistência à desvalorização e aniquilamento desses mesmos elementos pelo racismo e eurocentrismo que sustentam o padrão de poder hegemônico e eurocêntrico.

7 O NEGRO HERÓI: SUA NARRATIVA MÍTICA E SEU TRAJE

Nesta seção, apresentaremos os resultados da pesquisa que fizemos junto às 64 pessoas que aceitaram participar do nosso estudo. Muitos prints das publicações que achamos nos perfis desses sujeitos vão ser mostrados e os sentidos que percebemos vão ser explicados. Tomamos mão de várias teorias que vão aparecer aos poucos em cada subseção, sendo que o principal texto que nos auxiliou foi o livro *O Herói de Mil Faces*, escrito por Campbell (1997), em que ele prescreta sobre o mito do herói. Decidimos colocar as explicações sobre esse livro e sobre os outros textos teóricos aqui e não na fundamentação teórica, porque eles não foram previamente escolhidos para guiar nosso olhar durante a observação-participante conduzida depois, mas, conforme víamos os posts e construíamos uma organização mental, sentíamos necessidade de buscar textos já publicados que pudessem cooperar no entendimento sobre o consumo de vestuário pelos indivíduos da pesquisa.

7.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O MITO E SOBRE O MITO DO HERÓI

De acordo com Camargo (2011), que faz uma revisão de alguns textos sobre os mitos, o mito é uma narrativa fantástica que possui uma estrutura que se repete em diversas sociedades, muito embora haja as variações próprias na superfície que contribuem para que cada grupo de pessoas tenha uma versão própria do mito. Dito de outro modo, aos mitos subjazem narrativas mínimas que são reiteradas em diferentes culturas, embora tais narrativas sejam revestidas figurativamente de maneira diferenciada, de acordo com o local/contexto em que elas são produzidas.

Para Camargo (2011), o mito é um produto da cultura e não é necessariamente uma mentira ou algo falso que tenta esconder e suprimir uma verdade, como quer muitas vezes o senso comum; para ele, o mito é real na medida em que nasce de relações sociais existentes e no passo em que influi nessas relações sociais. Entretanto, consideramos um pouco problemática essas duas últimas afirmações, pois elas recaem na teoria reflexiva da representação, que rejeitamos neste trabalho; o próprio Camargo (2011) chega a citar Lévi-Strauss (2008 apud CAMARGO, 2011, p. 73, grifo nosso) ao dizer que “a mitologia é considerada um **reflexo** da estrutura social e das relações sociais”. A primeira ideia do mito como produto das relações existentes entre as pessoas de uma sociedade normatiza o mito como um reflexo de algo já

estabelecido nesse grupo ou do próprio grupo já estabelecido; enquanto, por outro lado, a ideia de relações sociais influenciadas pelo mito considera a sociedade como reflexo dessa narrativa já existente antes e que supostamente, para alguns, está enraizada de maneira inabalável no íntimo do ser-humano.

Acreditamos que o mito não simplesmente influencia a sociedade ou nasce dela, mas que é parte de sua constituição como algo que possui uma existência com sentido. Quando, por exemplo, uma personalidade midiática como Andressa Urach¹⁷, por ser tão obcecada com sua aparência física, quase morre após injetar hidrogel nas pernas para lhes dar uma aparência musculosa, nem ela nem nós que acompanhamos sua história estamos sendo simplesmente influenciados pelo mito grego do Narciso que se afogou por estar apaixonado por sua própria beleza; a história dela é o mito vivo, confirmando mais uma vez que o amor pelo mundo material e pelos desejos da carne nos leva à perdição.

Dado o exposto, podemos conjecturar que talvez aqueles dois pensamentos acerca do mito se deem devido, primeiro, ao método estruturalista que parte de uma perspectiva indutiva, analisando as várias versões do mito até achar a narrativa básica que “estrutura” todos eles, o que dá a noção de que os mitos “nascem da sociedade” como se ela já formada intentasse agora produzir uma narrativa sobre si ou para si mesma. E, talvez, por outro lado, os resultados atingidos através desse método estruturalista acabam servindo para que outro pesquisador, por meio agora de uma abordagem dedutiva, tente encaixar determinada sociedade naquela estrutura que foi encontrada anteriormente, o que dá a aparência de que a estrutura do mito influenciou a sociedade estudada. Porém, esses são métodos científicos criados em determinados contextos para explicar a sociedade, e seus passo a passos apresentados nos textos finais de pesquisas publicadas nem sempre podem ser encontrados de maneira fiel no comportamento cotidiano das pessoas fora da academia.

A abordagem reflexiva da representação parece se fazer presente também no pensamento exposto por Camargo (2011, p. 73), quando ele defende que “o mito é

¹⁷ Andressa Urach, nascida no Rio Grande do Sul em 1987, em sua biografia, relata que era uma prostituta de luxo, e tinha o dinheiro como seu deus, pois devido ao seu passado na pobreza acreditava que se tornar rica era a única coisa que poderia a fazer feliz. Ela foi ganhadora do título de Miss Bumbum. Fez ensaios sensuais e nus. Ela se submeteu a diversas cirurgias plásticas e, quando aplicou hidrogel nas pernas, ficou com uma infecção generalizada que a deixou em coma na UTI por vários dias. Após quase morrer, ele afirmou ter tido um encontro com Deus, e hoje é evangélica. (URACH; TAVOLARO, 2015)

um texto que estrutura outros textos”, sem considerar que esses “outros textos” não estão apenas sendo organizados e estruturados por uma historinha externa e primeira, mas, na medida em que são construídos da forma que são, se constituem em uma nova versão do mito, mesmo embora não sejam representados por meio de palavras escritas ou faladas.

De acordo com Lévi-Strauss (2012), o mito é da ordem da linguagem, porém funciona num nível mais elevado. Assim como há fonemas, morfemas e semantemas na estrutura linguística, sendo cada um deles mais complexo que seu anterior, há também os mitemas que são as grandes unidades constitutivas do mito.

Lévi-Strauss (2012) elaborou um método para analisar os mitos, o qual acabava com a necessidade que muitos estudiosos de sua época tinham de “achar” o sentido do mito através da identificação de sua primeira versão inventada. O método de Lévi-Strauss (2012) leva em consideração as variadas versões do mito na definição de determinado mito. Esse método consiste em apresentar cada versão do mito a partir das suas unidades constitutivas distribuídas horizontalmente, da direita para a esquerda, formando colunas enumeradas a partir do numeral 1. Cada versão do mito é posicionada uma abaixo da outra, ou seja, verticalmente, formando linhas. Assim, o mito apresenta um caráter diacrônico na vertical, e um caráter sincrônico na horizontal, pois cada uma das unidades constitutivas posicionadas na mesma coluna devem possuir um traço em comum que as agrupam como um feixe.

Para Lévi-Strauss (2012), não interessa quão aparentemente deformada é uma versão do mito ou o quão ruim é sua tradução, ela ainda faz parte do mito, e “o mito continua sendo mito enquanto for percebido como tal” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 233). Campbell (1997) também afirma que é possível que uma versão do mito não apresente alguma das unidades constitutivas, mas que isso não deve ser pensado como algo que a invalida enquanto uma narrativa mítica; pode ser que essa aparente ausência apenas seja causada pela falta de percepção do pesquisador e de certa forma uma unidade constitutiva esteja implícita, mas passível de ser reconhecida por meio de um procedimento denominado catálise (pressuposição); ou então, a falta de um desses elementos básicos vai ajudar a dar sentido à história, pois a ausência também significa.

Para Henderson (2008), o mito do herói é o mais conhecido no mundo. Ele está presente em muitos lugares, na mitologia grega, nas etnias africanas, no cinema e na literatura com seus personagens como o Super-Homem e Harry Potter, em textos

jornalísticos sobre os jovens pobres que venceram na vida, na vida de Jesus Cristo, só para citar alguns poucos. De acordo com Campbell (1997, p. 17-18):

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito. Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes.

Essas três unidades separação/partida-iniciação-retorno, cada uma delas é dividida em partículas menores que a elas pertencem, formando no total dezessete etapas que compõem o mito do herói, que, conforme Campbell (1997), são discretizadas do seguinte modo:

A *partida* possui as partes: (1) o chamado para a aventura, ou os indícios da vocação do herói; (2) a recusa do chamado, ou a temeridade de se fugir do Deus; (3) o auxílio sobrenatural, a assistência insuspeitada que vem ao encontro daquele que leva a efeito sua aventura adequada; (4) a passagem pelo primeiro limiar e (5) o ventre da baleia, ou passagem para o reino da noite.

A *iniciação* contempla: (6) o caminho de provas, ou aspecto perigoso dos deuses; (7) o encontro com a deusa (*Magna Mater*), ou a bênção da infância recuperada; (8) a mulher como tentação, a realização e agonia do destino de Édipo; (9) a sintonia com o pai; (10) a apoteose e (11) a bênção última. [...]

O *retorno* abriga: (12) a recusa do retorno, ou o mundo negado; (13) a fuga mágica, ou a fuga de Prometeu; (14) o resgate com auxílio externo; (15) a passagem pelo limiar do retorno, ou o retorno ao mundo cotidiano; (16) senhor dos dois mundos e (17) a liberdade para viver, a natureza e função da bênção última. (CAMPBELL, 1997, p. 20-21, adaptado).

Assim como outros estudos sobre mitos, Campbell utilizou um método estruturalista em sua pesquisa, observando as versões do mito de várias sociedades para sistematizar essa narrativa essencial que as estrutura. (CAMPBELL, 1997).

Durante a etnografia que realizamos junto aos sujeitos colaboradores da pesquisa na internet, percebemos temas similares que apareceram frequentemente nas postagens. Esses temas, em conjunto, contribuíam para a construção de uma narrativa acerca dos negros e negras descendentes da diáspora ocorrida no período da escravidão: uma narrativa fantástica, mas não menos factual, sobre um passado glorioso do negro na África que é interrompido quando ele é trazido à força para o Brasil (*partida*), sobre sua vida sofrida e cheia de lutas longe de suas origens e submetido ao racismo e sobre sua vitória contra o racismo e eurocentrismo (*iniciação*) e sobre a volta simbólica a um corpo, cultura e religiosidade anteriores à colonização, e a recuperação da liberdade (*retorno*).

De publicação em publicação, foi-se percebendo que aquelas pessoas compartilhavam uma narrativa mítica na qual o negro era o herói e não mais o escravo

dos heróis brancos colonizadores. Entretanto, essa narrativa não vinha necessariamente em forma de um único texto escrito contendo toda a história do começo ao fim, mas se perpetuava e se fazia existir em vários posts sobre assuntos diferentes; alguns posts às vezes apresentavam apenas um ou outro mitema, mas no conjunto eles contribuíam para a construção de uma identidade negra heroica e triunfante, na qual o vestuário também tem uma participação muito importante não apenas como reflexo do mito, mas como parte de sua construção.

Nas próximas subseções, exploraremos mais detalhadamente/detidamente a construção da narrativa mítica do Negro Herói pelas pessoas que participaram da pesquisa, propondo o estabelecimento de uma relação entre a teoria já apresentada por Campbell (1997) e os dados obtidos na etnografia, e mostrando, desse modo, as particularidades da versão do mito do herói que é compartilhada entre os sujeitos que identificamos como formadores de um movimento da negritude devido às suas práticas e visões de mundo em comum que valorizam a negritude e buscam um retorno aos comportamentos do passado negro e africano.

Reiteramos o fato de as fases do mito do herói não necessitarem se alinhar perfeitamente à proposta de Campbell (1997). Isso significa que o quadro de base que ele estipulou é também um simulacro, um modelo de previsibilidade e, portanto, o que não se encontra nele, ou o que a partir dele se expande, produz sentidos, como já dissemos. Numa pesquisa empírica e indutiva, como a nossa, podemos acabar por não encontrar alguma fase, e/ou acrescentarmos ao modelo (de previsibilidade, apenas) alguma outra fase, ou ainda não apresentá-las de maneira tão linear.

7.2 A PARTIDA DO NEGRO HERÓI

7.2.1 O chamado para a aventura e a recusa do chamado

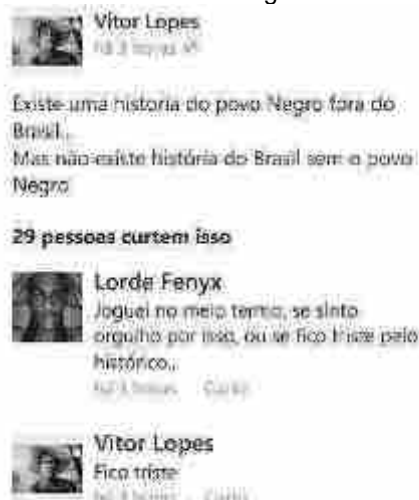
De acordo com Campbell (1997), a primeira etapa do mito do herói é “o chamado para a aventura”, esse é o momento em que o herói é convocado a sair de seu cotidiano e iniciar sua jornada de perigos e prazeres inimagináveis. Observamos isso acontecer frequentemente nas histórias do Super-Homem, quando em um dia normal o “humano” Clark Kent ouve, com sua poderosa audição, uma bela donzela gritando a quilômetros de distância, e então embarca em uma aventura para salvá-la, tirando seu terno e se vestindo com sua capa e traje azuis que comunicam que,

vestido desse modo, ele é o Superman. Nem sempre é necessária especificamente uma voz ou um sujeito que chame o herói; por vezes, conforme diz Campbell (1997), ele pode decidir de livre vontade iniciar sua jornada, como a personagem Katniss Everdeen, do filme *Jogos Vorazes* (2012), que impede que sua irmã menor, Primrose Everdeen, participe da competição mortal que acontece em Panem, oferecendo-se para ir no lugar dela. Às vezes o herói pode ser levado à aventura sem pedir ou sem ser convocado, apenas pelo desejo de alguém externo que pode ser bom ou mau “como ocorreu com Ulisses, levado Mediterrâneo afora pelos ventos de um deus enfurecido, Poseidon” (CAMPBELL, 1997, p. 35). Às vezes, mesmo um erro pode levar à uma série de acontecimentos fantásticos para o herói até então reservado em sua vida comum; ou um acaso do dia-a-dia pode despertar no herói interesses e desejos impremeditados que o incitarão a experimentar novas situações atrás das respostas ou objetos que precisa ou deseja. De forma geral, Campbell (1997, p. 34) afirma:

Esse primeiro estágio da jornada mitológica que denominamos aqui "o chamado da aventura" significa que o destino convocou o herói e transferiu-lhe o centro de gravidade do seio da sociedade para uma região desconhecida. Essa fatídica região dos tesouros e dos perigos pode ser representada sob várias formas: como uma terra distante, uma floresta, um reino subterrâneo, a parte inferior das ondas, a parte superior do céu, uma ilha secreta, o topo de uma elevada montanha ou um profundo estado onírico. Mas sempre é um lugar habitado por seres estranhamente fluidos e polimorfos, tormentos inimagináveis, façanhas sobre-humanas e delícias impossíveis.

É importante notar que “o chamado para a aventura” exige que o herói esteja inicialmente em um *status quo*, um estado anterior a qualquer mudança. Só é possível acontecer a partida havendo um lugar cotidiano e primeiro de onde se partir. Com o Negro Herói não é diferente. Durante a pesquisa, percebeu-se uma insistência nos discursos dos participantes em apontar o fato de que os negros possuíam uma história de glória e liberdade antes de partirem para o Brasil ou às Américas, sendo levados à força para serem escravizados. Na publicação de Vitor Lopes (figura 15), por exemplo, ele fala que os negros têm uma história antes do Brasil, essa história anterior é o cotidiano de onde o Negro Herói parte.

Figura 15 – Vitor reconhece um cotidiano do Negro na África antes de sua partida ao Brasil



Fonte: *Print Screen* da tela.

No post abaixo (figura 16), apreende-se uma afirmação semelhante a de Vitor Lopes (figura 15). O sujeito que compartilhou a publicação reitera que a história da África é anterior a escravidão, e que o escravagismo impediu que a história desse continente continuasse. Entretanto, no que consiste essa história real da África e dos negros? Quem foram os responsáveis por estagnarem a cultura dessas pessoas, tirando-as de lá e as escravizando? As respostas são dadas em diversos posts que tratam acerca de uma época aura dos sujeitos negros na África, uma história que é pouco escutada em terras eurocêntricas e racistas que inferiorizam e invisibilizam os negros e negras.

Figura 16 – Post mostra que a escravidão interrompeu a história da África



Fonte: *Print Screen* da tela.

Para os sujeitos da pesquisa, a África antes da escravidão é, entre outras coisas, a África do Antigo Egito. Frequentemente os sujeitos apresentaram fortes indignações a respeito das representações ocidentais do Egito que não reconhecem que essa foi uma civilização formada por negros e que está localizada na África. Eles realizaram críticas ao embranquecimento da história dos povos egípcios e ao apagamento do papel dos negros na construção daquela sociedade e do fato que eles foram os indivíduos que formaram aquele povo. Essa crítica é unida a um forte empenho em construir ou/e apresentar a história do Egito situando o negro como o sujeito da ação, senhor de grandes feitos e conquistas, deus de uma história de glória prévia à sua partida até às terras onde seria vitimado.

Iniciaremos comentando sobre as críticas feitas à invisibilização dos negros do Antigo Egito e ao embranquecimento da história egípcia. Com respeito a isso, um vídeo viralizou na internet e algumas mulheres e homens que participaram da etnografia o compartilharam em suas *timelines*. Abaixo, é possível ver os posts de duas participantes, a saber, Halda Regina (figura 17) e Pollyana Almiê (figura 18), os quais foram compartilhados da mesma fonte original. Em ambos os posts está o vídeo em questão. Apesar de Halda apenas marcar uma de suas amigas na legenda, Pollyana já faz referência ao conteúdo do vídeo ao afirmar que os europeus foram os responsáveis por criar camadas de mentiras que apagaram a história grandiosa da África.

Figura 17 – Post de Halda Regina, compartilhando o vídeo sobre os negros do Egito



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 18 – Post de Pollyana Almië, compartilhando o vídeo sobre os negros do Egito



Fonte: Print Screen da tela.

O vídeo em questão apresenta o discurso de várias pessoas aparentemente especialistas no assunto referente à história da civilização humana/africana. Ele inicia com uma mulher chamada Shahrzad Ali, cuja posição social é autora, falando que o

Ocidente não mostra para as pessoas, quer sejam brancas ou negras, a real história da África, mas limita-se apenas em expor fatores degradantes presentes na atualidade, como a pobreza, a fome, as mortes, para construir uma imagem negativa da África. Então aparecem fotos de favelas (figura 19) como exemplos daquilo que é o estereótipo reproduzido sobre a África. Ela diz que ao contrário do que é conhecido hoje devido ao racismo, há uma história grandiosa em torno do continente africano que pode ser utilizada pelos negros hoje para garantir sua sobrevivência.

Figura 19 – Frame do vídeo mostrando uma espécie de favela que resume o que o Ocidente conhece e transmite acerca da África



Fonte: *Print Screen* da tela.

No vídeo, Shahrazad Ali descreve que os negros descobriram a matemática, o relógio, o alfabeto, a escrita, a roda, e nunca estiveram nas cavernas como talvez querem os que acham que os africanos são primitivos; e ela informa que todas essas descobertas foram aprendidas e espalhadas pelos colonizadores entre outras nações.

Um senhor começa a falar que além do Egito, havia poderosas civilizações em outros lugares da África, como na Somália; os reinos de Kuba e Luba na África Central.

Um outro rapaz fala sobre Mansa Musa, que era um negro africano que chegou a ser o homem mais rico do planeta em sua época e, durante suas peregrinações à Meca, deixou uma soma equivalente a atuais 100 milhões de dólares em ouro no Egito que era o caminho que tomava até seu destino.

Um outro senhor, chamado Booker T. Coleman, que aparece com o título de Doutor, fala que a história dos negros no mundo foi cortada para até seis mil anos atrás, propositalmente para que o passado glorioso da África não fosse conhecido, ficasse com aparência de lendas mentirosas que nunca haviam de fato ocorrido. Ele ainda afirma que outra forma de controlar e apagar a história negra é o poder que os europeus têm sobre artefatos antigos dos povos africanos, citando que no Vaticano, por exemplo, há cerca de 8 km de espaço com objetos e arquivos africanos de forma a impedir que as pessoas saibam a verdadeira história sobre esse continente.

Para o Dr. Booker T. Coleman, os brancos criaram camadas de mentiras acerca da África. Ele mostra que a área de estudos científica chamada “egiptologia” foi usada pelo Vaticano para fazer uma triagem dos resultados encontrados nas escavações que provavam, descoberta após descoberta, que os antigos egípcios eram negros. A egiptologia teria sido inventada para criar e manter mentiras sobre o Egito.

O último senhor a falar no vídeo faz uma espécie de alegoria, citando Richard Pryor, um apresentador negro que foi até as Pirâmides gravar um programa em 1977. Dentro das pirâmides, Pryor começou a perceber que os desenhos feitos há milênios eram muito parecidos com ele e com seus amigos e familiares negros. Quando ele começou a falar que os egípcios eram negros, os arqueólogos e antropólogos brancos logo começaram a cochichar, pois perceberam que ele estava aprendendo sobre suas origens e não deveria. Então, os estudiosos saíram do lugar e fecharam a porta deixando tudo escuro, sendo essa escuridão uma metáfora da falta de informação que os brancos se empenharam em garantir, de modo a impedir os negros e negras de saberem quem são de verdade.

O post da figura 20, feito por Rômulo Santos, trata de assunto semelhante ao do vídeo que descrevemos, apresentando uma legenda que afirma que os negros conquistaram e reinaram absolutos sobre o Egito, e que a causa de isso não ser reconhecido se deve ao racismo dos antropólogos, mesmo argumento do vídeo que mostrou que os estudiosos da egiptologia se empenhavam em esconder a verdade sobre os negros no Egito. A imagem do post é bastante sugestiva, mostrando um tipo de príncipe negro com roupas que remetem ao Egito e uma pirâmide ao fundo.

Figura 20 – Post afirmando que o racismo apagou da história dos negros que reinaram no Egito



Fonte: *Print Screen* da tela.

Outro post sobre o assunto é o que foi compartilhado por Pollyana Almië (figura 21), no qual se discute sobre o papel da mídia no processo de embranquecimento da história egípcia, pois apesar de haver várias imagens que apontam os egípcios como negros, os meios de comunicação insistem em representar o povo do Egito com atores brancos. A figura do post, ao contrário desse embranquecimento, apresenta os egípcios com pele bastante escura.

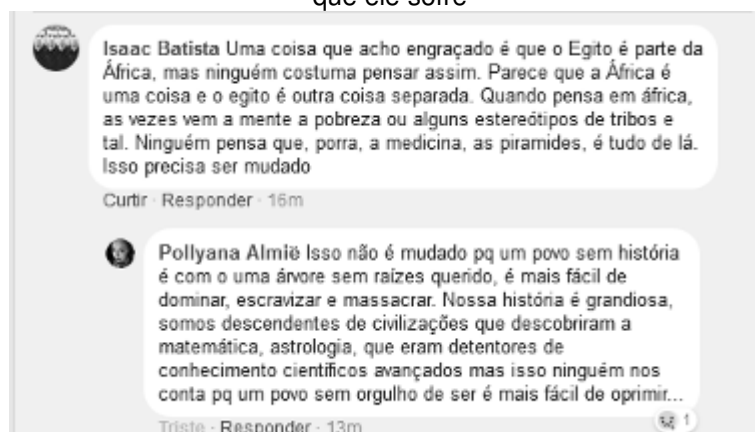
Figura 21 – Post sobre o embranquecimento histórico do Egito Antigo



Fonte: Print Screen da tela.

Para esses sujeitos, o apagamento do negro na história do Egito garante a manutenção do sentimento de inferioridade dos negros: enquanto os feitos grandiosos dos negros são invisibilizados, eles são, por outro lado, constantemente associados ao período da escravidão, época em que eram tratados como mercadorias e animais pelos colonizadores. Ainda nos referindo à parte do post em que Pollyana Almië compartilhou o vídeo sobre os negros egípcios, é possível verificar a sua resposta (figura 22) à minha indignação diante desse processo que apagou o negro e embranqueceu o Egito. De acordo com o discurso da militante, não falar sobre os feitos grandiosos dos negros no Egito é uma forma de impedir que as pessoas negras conheçam suas origens e seu passado, o que torna mais fácil subjugar essas pessoas ao poder hegemônico exercido pelos brancos, já que os negros não terão no que se basear para se orgulharem de si mesmos e não aceitem a condição de inferioridade em que são colocados.

Figura 22 – Pollyana Almië relata que o apagamento da história de glória do negro facilita a opressão que ele sofre



Fonte: *Print Screen* da tela.

Outro post feito por um dos sujeitos emitiu opinião semelhante. O autor do post falou sobre como os alunos negros ficam constrangidos quando a história contada nas salas de aula situa as pessoas negras apenas como escravos, o que deixa suas autoestimas baixas. Ele ainda lembrou que, nos livros de história, a delimitação do mapa da África possuía uma linha que a separava do Egito, como se fossem coisas diferentes, o que mostraria certa intenção de associar os negros a baixa e não ao poder da civilização egípcia. Ele relatou sua experiência pessoal de superação dessa história que o aprisiona num passado de dor e inferioridade, mostrando que se libertou dessa representação ao conhecer de forma profunda a história do Kmet (nome original do que hoje conhecemos como Egito) e da Ethiopia.

Parece que o desejo de dissociar os negros da escravidão e de outras representações negativas/disfóricas é o principal motivador que leva essas pessoas a procurar e expor os fatos que comprovam que os egípcios eram negros, e que de forma geral a África tem uma história com grandes civilizações ricas e poderosas. O post abaixo (figura 23), feito por Rômulo Santos, mostra esse desejo, quando o autor afirma que vai mais longe na história dos negros, procurando referenciar sua existência na glória dos reis africanos ao invés de resumir a sua negritude à época do escravagismo, pois isso o colocaria como descendente de escravos. Um amigo do autor parece concordar nos comentários ao dizer que ele é “Rei da porra toda!” e colocar um emoji de um punho fechado que é símbolo da resistência negra. Ainda há o uso do coração, demonstrando carinho, e do arco-íris, símbolo da resistência LGBT.

Figura 23 – Rômulo Santos mostra o desejo de se associar ao passado africano antes da escravidão



Fonte: Print Screen da tela.

Percebe-se que há entre essas pessoas o uso do que Nietzsche (2003) chama de história crítica, onde fatos históricos são usados para dissolver a história que coloca os negros como descendentes de escravos. Através da criticidade, o passado de escravidão é negado como fundador da essência do negro e de sua negritude (mas só enquanto é usado para essa função, pois de forma geral nenhum deles afirma que a escravidão ou o racismo nunca existiram, apenas que esse não é o começo da história deles), o que abre espaço para que se produza um novo sentido à vida dessas pessoas que, dessa vez, se baseia em fatos que situam a origem das pessoas negras em um tempo mais longínquo e melhor. A crítica inicial, então, permite a elaboração de um outro mito fundador para o povo negro, criando a noção de um *status quo* anterior à retirada forçada e violenta desse povo da África para às Américas (separação/partida) onde o perigo e as lutas se instalam.

Por mito fundador, não queremos dizer (esperamos que já tenhamos tornado isso bastante perceptível desde o início desta seção) que a magnífica história dos negros antes da escravidão seja mentira ou “historinha para boi dormir”. Muito pelo contrário, esse mito fundador é construído a partir de fatos históricos, fontes científicas e falas de especialistas. O mito não é sinônimo de mentira, conotação muitas vezes associada ao termo no cotidiano. Pensamos mito fundador como definido abaixo, como uma narrativa que fala das origens, mas que dá sentido às vivências do presente e do futuro, como se a essência do passado nunca pudesse cessar.

Mito fundador porque um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal e que se conserva como perenemente presente. Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo. (ROZENCHAN, 2004).

Essa narrativa que fala da origem dos negros, ou o mito fundador dos negros, é permeada pela história do Antigo Egito, entretanto não se resume a isso. Fala-se da história de reis e rainhas de civilizações espalhadas por toda a África, não só dos Faraós em torno do rio Nilo. Relata-se sobre os guerreiros destemidos, as riquezas, as artes e o conhecimento gerado pelo povo negro antes da colonização. É nesse período anterior onde também se situam estéticas corporais e de vestimenta anteriores ao racismo; além, é claro, das religiões afro. As histórias são realmente fantásticas, mas não menos reais; fazem brilhar os olhos de qualquer sujeito comum dos dias atuais; e demonstram que apesar das condições inferiores às quais os negros têm sido submetidos, no interior de cada um deles nunca cessou essa “essência”¹⁸ guerreira e nobre, ela só precisa ser redescoberta e usada a serviço da emancipação.

Começamos pelo Egito, novamente, mencionando um vídeo¹⁹ compartilhado por uma das pessoas que participou da pesquisa (figura 24). Nesse caso, quem o compartilhou foi uma moça chamada Soraya Oliveira, como podemos ver abaixo. Esse vídeo, assim como o anterior compartilhado por Halda (figura 17) e Pollyana (figura 19), é como um documentário, o que já fornece um alto grau de veracidade ao que é dito e mostrado, por ser um ótimo recurso argumentativo para persuadir, visto que não é uma obra de ficção.

¹⁸ A nossa fundamentação teórica descarta qualquer ideia essencialista da existência, entretanto usamos essa palavra porque é assim que as pessoas negras se referem a sua própria negritude. Embora seja sempre uma construção, identificar que as pessoas do estudo tomam como essencial sua qualidade de negro nos ajuda a notar que há um mito fundador que permeia o discurso delas.

¹⁹ Disponível em: <encurtador.com.br/fxH18>. Acesso em: 12 jul. 2018.

Figura 24 – Soraya Oliveira compartilha um vídeo sobre os negros egípcios

Soraya Oliveira compartilhou uma publicação.
13 de novembro de 2017



285 visualizações

Renato Gama
13 de novembro de 2017

🔗 [Sobre a Cor da Antiga Egito e a que o programa Fantástico está a serviço RIQUEZA de Vídeo] POR FAVOR ASSISTAM! 📄

A população branca, de tempos em tempos, atualiza a forma de manutenção da defesa de narrativa do mundo, de povo, de história, de tecnologia e de civilização. E tudo isso tem um grande foco: O Antigo Egito. Colocando-na como uma civilização não-negra, à parte da cor predominante do Continente Africano.

Os brancos já tentaram provar que o Antigo Egito era não-negro por várias teorias absurdas; conforme podemos conhecer algumas delas no presente vídeo. O [des]serviço que o globo tem feito (a mesma que está sendo aplaudida por ter afamado William Waack, o que não passa de um grande lobby da empresa de telecomunicações), é responsável por toda uma programação Racista, dentro das o Fantástico. De forma alguma o trabalho especial que o Fantástico tem apresentado sobre o Rio Nilo e principalmente sobre o Egito é um trabalho ingênuo que se pauta em História. Não. É um trabalho consciente e direcionado, pautado em cientistas sociais, antropológicos e historiadores mais uma vez brancos que, mais uma vez, tentam contar, a partir da concepção e interesse DELES a história da África, principalmente, a do Antigo Egito. Que nem Egito não se chama, o nome correto é KMT (Lê-se Quêmet), cujo significado é "Terra Negra".

Feço aos pretos e pretas que assistam esses vídeos com suas famílias, transmitindo o mesmo na TV ou onde for, num almoço de domingo etc. Onde for possível. Conscientizar nossas famílias, nosso povo preto sobre a real origem do Egito não tem a ver com querer voltar do tempo ou se apegar ao passado. Tem a ver com a defesa da sua origem e a restauração de sua história. E isso é psicologicamente curativo! E justamente a história que, coincidentemente, inverte TUDO o que os brancos até hoje nos levaram a acreditar sobre nós mesmos e sobre eles próprios. Quando consolidamos a concepção de que o Antigo Egito era preto, passamos a ser agentes de nós mesmos e protagonistas de nossa história. E o jogo muda. Porque nossa postura frente a nós e frente ao mundo muda. Pesquisem como era o Europa nos mesmos séculos e milênios em que o Egito era toda aquela avanço civilizacional e tecnológico.

- Vídeo retirado do Youtube, canal Sem Título
- Autor Desconhecido

Só quero dizer muito obrigado a quem produziu esse riquíssimo vídeo!

👍 Curtir 💬 Comentar ➦ Compartilhar

Fonte: Print Screen da tela.

A legenda original postada com o vídeo por alguém chamado Renato Gama já começa com um tom de criticidade a um especial do *Fantástico* sobre o Egito, afirmando que esse programa da Rede Globo está seguindo uma lógica racista,

usando perspectivas de cientistas brancos para embranquecer a história egípcia e negar o protagonismo do negro nessa civilização. Ele reconhece o fato de que recuperar essa história e o lugar do negro nessa sociedade é uma forma de resgatar as origens dos negros (por isso dizemos que é um mito fundador) e trazer uma cura psicológica àquele sentimento de inferioridade que a associação à escravidão gera nas pessoas negras, de modo que o negro poderá, baseado nisso, ser protagonista também de sua história no hoje. Vemos que essa legenda resume com grande eloquência o que temos visto até agora em outros posts em associação com teorias científicas, onde se critica a história e o racismo e depois se constrói/apresenta uma nova e melhor história para os negros e negras.

O vídeo em questão inicia com uma voz em off falando sobre a grandiosidade do Egito, e depois pergunta se o Egito foi uma civilização negra, respondendo que embora a mídia mostre egípcios brancos, eles eram negros. Para fundamentar isso, é mostrada uma imagem de um filme estadunidense chamado *Êxodo: Deuses e Reis* (2014), no qual os atores são brancos, embora interpretem antigos egípcios (figura 25); e depois são mostradas pinturas e esculturas do Antigo Egito que comprovam factualmente que os egípcios eram negros (figura 26).

Figura 25 - Cena do filme com atores brancos interpretando antigos egípcios



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 26 – Pinturas e esculturas que comprovam que os antigos egípcios eram negros



Fonte: *Print Screen* da tela.

No vídeo, é afirmado que o motivo de a mídia insistir em retratar os egípcios como brancos remonta aos diversos processos de conquistas que o Egito sofreu por outros povos, o que gerou uma miscigenação, de modo que hoje os egípcios são descendentes de várias etnias diferentes. Porém, após isso, aparece a imagem de dois egípcios atuais, um deles diz que os egípcios reais são negros e africanos, e fala que a miscigenação maior se deu no Baixo Egito, ao norte; enquanto o sul, o Alto Egito, ficou mais puro, mantendo a cor mais escura que seria a original dos egípcios.

A voz masculina em off então continua. Ele começa a falar sobre a egiptologia, dizendo que houve alguns estudiosos que conseguiram decifrar os hieróglifos, mas que na época eles praticavam o racismo científico. Esses cientistas estavam percebendo que os egípcios eram negros, pois os fatos eram inegáveis, mas havia uma noção de que os negros eram inferiores aos brancos de modo que seria impossível para eles terem a capacidade de construir uma civilização tão avançada quanto o Egito foi. Como esse pensamento eurocêntrico era o que sustentava a dominação branca sobre as demais raças, os cientistas não poderiam aceitar que o Egito fosse negro. O narrador continua, dizendo que foi por isso que os egípcios passaram a ser representados como brancos pelos europeus. Após essas afirmações, aparece um educador negro chamado Mostafa Hefny sendo entrevistado (figura 27), o qual reitera o que o narrador falou, afirmando que Seligman foi o estudioso responsável por inicialmente embranquecer o Egito já que essa nação não se encaixava na ideia eurocêntrica de que os negros e africanos eram inferiores, até porque os próprios escritos gregos e romanos apontavam os traços negroides dos egípcios. Esse educador diz que Seligman criou uma teoria racial que separava os negros egípcios do restante dos negros. Os negros egípcios receberam de Seligman o nome de camitas, ou brancos de pele marrom, como forma de negar o protagonismo de pessoas racializadas como negras na história do Antigo Egito.

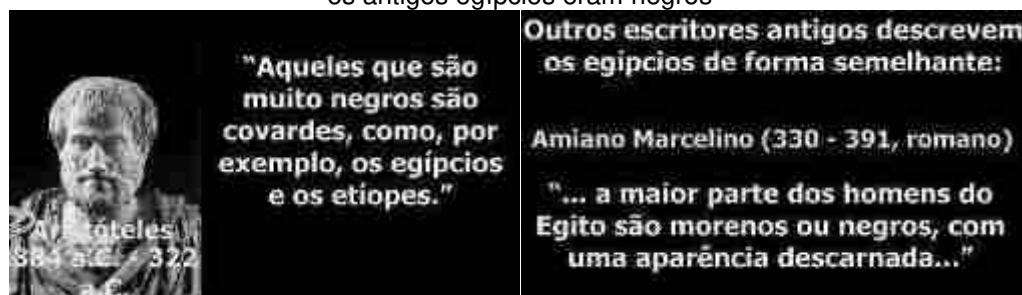
Figura 27 – O educador egípcio Mostafa Hefny confirma que o Antigo Egito era negro



Fonte: *Print Screen* da tela.

A voz em off retorna reafirmando que gregos e romanos descreviam os egípcios antigos com traços negros como cabelo crespo, lábios grossos e pele escura. Abaixo (figura 28) podemos ver dois frames com uma citação atribuída a Aristóteles e outra a Amiano Marcelino.

Figura 28 – Frames do vídeo mostrando falas de pensadores gregos e romanos que confirmam que os antigos egípcios eram negros



Fonte: *Print Screen* da tela.

A voz em off também se refere a estudiosos e pensadores mais atuais, citando, por exemplo, Constantin François de Chasseboeuf, conde de Valney, que, no século XVIII, reconheceu a origem negra dos Egípcios e ainda fez uma crítica aos brancos que se consideravam superiores, quando na verdade haviam herdado quase tudo dos egípcios e ainda eram hipócritas por se acharem bons e virtuosos mas empreenderem tão terrível regime escravagista. Também cita um arqueólogo chamado Vivant Denon que reconheceu a negritude e africanidade apresentadas nos traços figurativos da Esfinge do Egito; e menciona Gaston Maspero que similarmente afirma que os egípcios são uma raça africana (figura 29).

Figura 29 – Frames do vídeo mostram citações de pensadores modernos que afirmam que os antigos egípcios eram negros



Fonte: *Print Screen* da tela.

Trazendo a discussão para a contemporaneidade, a voz em off afirma que uma empresa suíça apresentou em seu site o resultado de uma análise genética do faraó

Tutancâmon que afirmava que ele era 99,6% europeu, mas os cientistas envolvidos protestaram dizendo que a empresa estava agindo de má fé e que o resultado era falso. Então outra empresa decidiu fazer testes genéticos no mesmo faraó e também de Ramsés III, mostrando que eles eram principalmente ligados a etnias negras da África.

A voz em off do vídeo ainda diz que os próprios egípcios se identificavam a partir da cor da pele, pois o nome original desse local era Kmt, que significa “terra negra”. Além disso, ela diz que as pinturas egípcias mostram pessoas de várias nacionalidades e de várias cores, mas que nos retratos de si mesmos predominam representações de pessoas de pele marrom e cabelo e olhos pretos.

O vídeo termina falando que Michael Jackson tentou se associar a Steven Spielberg para fazer um filme que mostrava o Egito com pessoas negras, mas a proposta foi rejeita, então ele, talvez para valorizar o protagonismo negros naquelas terras, fez um clipe da música *Remember The Time*, no qual atores negros representavam os egípcios.

Na legenda do post de quem compartilhou o vídeo ainda há uma convite às famílias de pessoas negras, incitando-as a assistirem o vídeo e a compartilharem-no para que todos os negros possam tomar consciência de sua história e serem curados psicologicamente por meio disso.

Em um outro post, uma mulher publicou uma imagem de um papiro com desenhos de egípcios de pele marrom e cabelos negros. Na legenda, ela diz para os negros não se sentirem inferiores, pois eles descendem de grandes e poderosas civilizações. O foco desse post é no pioneirismo dos negros egípcios no campo da medicina, e há a afirmação logo de início que é errônea a ideia de que o grego Hipócrates foi o pai da medicina, essa seria, de acordo com a autora, mais uma mentira dos europeus. Já naquela época, afirma a mulher, eram feitas complexas cirurgias no Egito, e já havia técnicas de engessamento de partes do corpo onde o osso havia quebrado. Um dos motivos que teria ajudado o Egito a se destacar no campo medicinal foi o fato de eles mumificarem os mortos, o que permitiu que eles abrissem os corpos e fizessem importantes descobertas. Ela ainda diz que há documentos que comprovam isso, como papiros da época em que são detalhados os procedimentos médicos. Eles também teriam inventado procedimentos odontológicos e contraceptivos. Nos comentários, um rapaz ainda complementa dizendo que o poder

africano não se restringe ao Egito, mas que outros povos como os núbios, bengalas e etiópios eram gênios de vários campos do conhecimento.

Ainda em um outro post, um senhor também atribuiu aos negros egípcios a criação da medicina, da arquitetura, da astronomia, das artes plásticas, dentre outros campos. Esse post é uma resposta ao caso do repórter da Globo, William Waack. Em novembro de 2017, um vídeo viralizou nas redes sociais; nele, Waack aparece reclamando sobre uma forte buzina que se ouve antes da gravação da matéria que faria começar. Ele então chama palavrões, reclamando do barulho e dizendo que não vai se incomodar com a situação, pois sabe que “é um preto que está fazendo isso”. Ele comenta com o seu colega que isso é “coisa de preto”, enquanto ri, ridicularizando a pessoa que está a buzinar, como se negros fossem mal-educados ou inconvenientes por natureza. Com a força das reclamações feitas na rede, Waack pediu desculpas, mas foi demitido pela emissora em que trabalhava. Nessa época, muitas pessoas negras compartilharam o vídeo e fizeram outros posts mostrando o que para eles seriam coisas de preto. Nesse post em particular, o autor da publicação resistia a essa fala de Waack que visava tornar a negritude algo negativo ou disfórico, e ele fez isso ao associar o negro a coisas que são valorizadas na sociedade, resgatando inclusive o histórico dos negros no Egito, sendo escrever a frase “coisa de preto é” e completando com citações a coisas positivas dos negros. Essa é a importância de resgatar a história de poder dos negros: usar esses fatos para modificar a imagem do negro no hoje, mudando a ideia racista de que eles são inferiores e maus que se constitui num direcionamento argumentativo depreciativo utilizado para justificar a dominação e que impede que as pessoas negras se sintam fortes o suficiente para resistir.

Em outra publicação (figura 30), Pollyana Almiã também se esforça em comunicar que o Egito é africano e negro e que é necessário que as histórias da África sejam contadas pelas pessoas negras, como fica exposto nas próprias hashtags utilizadas. Além disso, no post, há uma imagem de um negro com trajés reconhecidamente egípcios, o que aparece como modo de contrariar as representações dos povos do Egito como brancos e europeus.

Figura 30 – Pollyana Almië afirma que o Egito é africano e negro



Fonte: Print Screen da tela.

Como já foi dito, esse passado glorioso africano não se resume ao Egito. São trazidos outros fatos sobre a magnífica história africana por todo o continente. Um exemplo é o post de Pollyana Almië sobre variadas informações históricas acerca dos negros na África, que apresentamos na figura 31, inclusive com os comentários gerados a partir da interação de outros sujeitos com a autora. Na sequência, teceremos nossas considerações e realizaremos nossas análises sobre esse post.

Figura 31 – Post de Pollyana Almië sobre “Wakanda e as verdadeiras civilizações africanas”

Wakanda e as Verdadeiras Civilizações Africanas
Escrito por Pollyana Almië

A cidade sobre a história das sociedades africanas foi durante séculos deixada de lado ou contada de forma totalmente depreciativa, isso devido às ideias racistas concebidas e promovidas sobre o continente africano principalmente pelos europeus. Porém, antes de séculos de disseminação de uma história de subjugação, miséria, doenças e toda tipo de mazelas difundidas pelo branco o continente africano traz um legado na sua história muito diferente do que é contado até hoje. O que vemos na grande mídia é uma África tacada a todo tipo de mazela e o que é muito admirado neste continente se resume a paisagens exuberantes, os animais "exóticos" na savana, então todos conhecem um único lado da moeda e como diz um provérbio africano: "Enquanto os leões não contam suas histórias, os contos de caça glorificam sempre os caçadores". Muitos ainda hoje não conseguem sequer acreditar que Egito é um país africano, porém, não se resume apenas ao grande Reino (Egito Antigo), em África há muitos séculos houve grandes e ricas sociedades, impérios grandiosos comandados por homens e mulheres negros, a proposta deste texto é fazer uma analogia a cidade fictícia do filme Black Panther chamada Wakanda que traz em si outra visão do continente.

A cidade de Wakanda traz em sua concepção uma ideia futurista e totalmente tecnológica isso por que, foi criada e desenvolvida a partir de Vibranium uma pedra virada dos céus que deu aquela pequena cidade no interior da África poderes mágicos por conta de sua radiação. Wakanda é uma das maiores potências tecnológicas no universo Marvel e apesar de sua existência fictícia ser considerada por alguns um tanto surreal não podemos deixar passar despercebido que sim existiram sociedades tanto surreal não podemos deixar passar despercebido que sim existiram sociedades completamente avançadas na ciência, artes, tecnologia, astrologia, matemática técnicas de agricultura, esses conhecimentos foram usurpados de África e apagado de sua história para dar lugar ao continente miserável e doente que vemos na TV.

No Infográfico "História da África - Berço da Humanidade e do Conhecimento" podemos notar alguns exemplos de impérios africanos que com seus conhecimentos influenciaram o modo de vida de outros povos.

Wakanda e os Impérios Africanos: Os Reinos Sudaneses

Desde sua invasão, colonização e exploração a África foi submetida há uma visão de um continente completamente vazio cuja sua história se inicia apenas com o chegada dos europeus, a escravidão perpetuou a ideologia que aponta o africano como não portador de conhecimento e cabem ao colonizador europeu propiciar tais conhecimentos. A visão cada ao continente traz um imaginário intertemporal. Em 1350 o monge beneditino Xarull Higden afirma que a África era habitada por seres de

afirma que a África era habitada por seres de um só olho e que cobriam suas cabeças com os pés, em 1482 Ivã Mauro, monge italiano afirmou que ali vivia o Roca um pássaro tão grande que carregava um elefante no bico...” (SILVA, Dilma Melo e CALAÇA, Maria Cecília Félix, ARTE AFRICANA E AFRO BRASILEIRA, São Paulo, Pg. 11-12, ano 2007, ed. Terceira Margem). Porém, as sociedades e culturas, pensamentos e concepções filosóficas, valores civilizatórios, riquezas, e principalmente a importância das civilizações africanas devem ser conhecidas. Os povos que viviam no território das savanas ao sul do Saara eram conhecidos como sudaneses, pois essa área era compreendida também como Sudão; eram agricultores, plantavam milhete (uma espécie de milho de grãos pequenos), sorgo (cereal semelhante ao milho), arroz e cevada. Caçavam, pescavam e criavam gado, conheciam a metalurgia, confeccionavam pontas de lanças, envidas e flechas com o ferro. As rotas comerciais eram controladas pelos berberes que se dividiam em Azenagues e Aznagos. Os Azenagues comandavam a cidade de Adargoste no século IX que era um importantíssimo centro comercial de sal, tâmaras, iotas, cereais e armas de ferro.



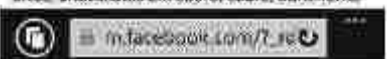
sucessor do reino de Mali e chegou a se expandir 2.000 km ao longo do vale Níger. Na segunda metade do séc. XV o chefe Sôri Ali fez Songai chegar ao seu apogeu (Congo).

O Reino de Congo localizava-se mais ao sul e apesar de não possuir escrita, forjavam o cobre e eram conhecedores de uma sofisticada técnica de metalurgia que os permitia produzir joias, esculturas, adornos e armas. Além disso tinham peças de fibra de náua, usadas como moedas, de troca o cauri — uma concha de budo, proveniente de uma ilha que permanecia sobre o continente. O reino teve um longo período de desenvolvimento comercial com trocas de cerâmicas, marfim, joias, tecidos entre outros. Ainda no livro Arte Africana e Afro Brasileira Dilma de Melo Silva relata que segundo a escritora Eliza Nascimento (1996), as técnicas de navegação usadas pelos africanos superavam a dos navegadores europeus, pois estes não tinham conhecimento sobre longitude. Ela afirma ainda que em 1481, o imperador do Mali Abubakar II enviou frotes de navios as Américas, neste mesmo ano o livro sagrado mais, Popul Vuh registrou a chegada da serpente emplumada Quetzalcoatl na forma de um



ts que era um imperador com o nome Quetzalcoatl de sal, tâmaras, iotas, cereais e armas de ferro. Os principais reinos sudaneses foram: Gana, Mali, Songai, Teonar, Canem e Borna. O Reino de Gana se consolidou a partir do século IV, estar formado por comunidades do grupo linguístico mandê que habitavam o território entre as bacias do alto Níger e do Senegal. As principais informações sobre o reino de Gana foi encontrada na obra do escritor árabe Al-Fazari no século VIII, ele relata em sua obra que Gana era conhecida como “a terra do ouro”. Ainda de acordo com o escritor Al-Idrisi, ainda no século XI, Gana tinha ampla controle comercial no Sudão. No século X o Rei de Gana era considerado o homem mais rico da terra segundo Ibn Haukal.

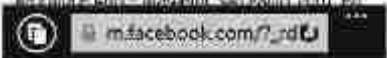
Mali Entre os séculos XIII e XV Mali foi um dos reinos mais importantes do continente sendo considerado um dos maiores estados de qualquer parte do mundo daquela época, localizado no alto Níger, tendo uma grande expansão territorial no séc XIII, chegando a férre grande centro agropecuário, seus habitantes também produziam milho, sorgo, arroz, artesanatos em couro, cobre, ouro, ferro,



emplumada, Quetzalcoatl, na forma de um homem escur, alto e barbado, vestido de branco, relato este que coincide com a descrição da viagem do imperador africano feita pelos árabes.

Estes impérios são alguns exemplos de que a África para além da visão laciosa imposta por séculos de exploração que a escravidão transatlântica trouxe ao continente, esses povos carregam uma história muito mais ampla e cheia de riquezas e tecnologias que não se aprende nas salas de aula e por mais surreal que pareça Wakanda, ela remete a grandiosidade dos impérios de África que não conhecemos lógico que numa ótica ficção do universo dos HCs tentado por base a necessidade de dar um espiço glamoroso para um herói dos quadrinhos, mas, numa perspectiva mais profunda não podemos minimizar a importância de se mostrar uma cidade africana grandiosa como as de séculos atrás que influenciaram povos do mundo inteiro sem toda sua conhecimentos.

(SILVA, Dilma Melo e CALAÇA, Maria Cecília, Félix, Arte Africana e Afro Brasileira, São Paulo, ano 2007, Pg. 11-12, ed. Terceira Margem). (MATTOS, Regiane Augusto, História e Cultura Africana e Afro – Brasileira, São Paulo, 2007, Pg.



nacionais também produziam milho, sorgo, arroz, artesanatos em couro, cobre, ouro, ferro, algodão, madeira e barro. Mnasa Mssam em sua peregrinação a Meca em 1324 levou com ele 80 volumes de ouro em pó e um séquito de 60.000 homens, impressionado pela grandiosidade do Cairo, contratou um arquiteto que construiu uma mesquita em Gao, enquanto a cidade de Tombuctu ficou conhecida como um grande centro de estudos árabes que se assemelhava as escolas de Oxford e Paris, estudos apontam para a existência de 100 Escolas Corânicas que estudavam história, matemática, álgebra, direito, lógica, filosofia entre outros. Sua biblioteca ficou famosa como grande depositário do conhecimento árabe da África afirma a escritora (SILVA, 2007).

Songai Os Songais tem como origem os povos agricultores denominados (tês), ou de caçadores (gôô). Cuquele era a capital de Songai no séc VII e Gao nos séculos VIII e IX foi um grande ponto de comércio transatlântico de ouro, flechas por cobre, cavalos, tecidos, vidros. Songai foi sucessor do reino de Mali e chegou a se expandir 2.000 km ao longo do vale Níger. Na segunda metade do séc XV o chefe Sôri Ali fez



(MATTOS, Regiane Augusto, História e Cultura Africana e Afro – Brasileira, São Paulo, 2007, Pg. 17-22, Ed. Contexto).



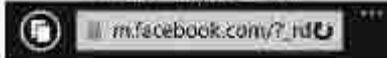
Curta, Comente, Compartilhe

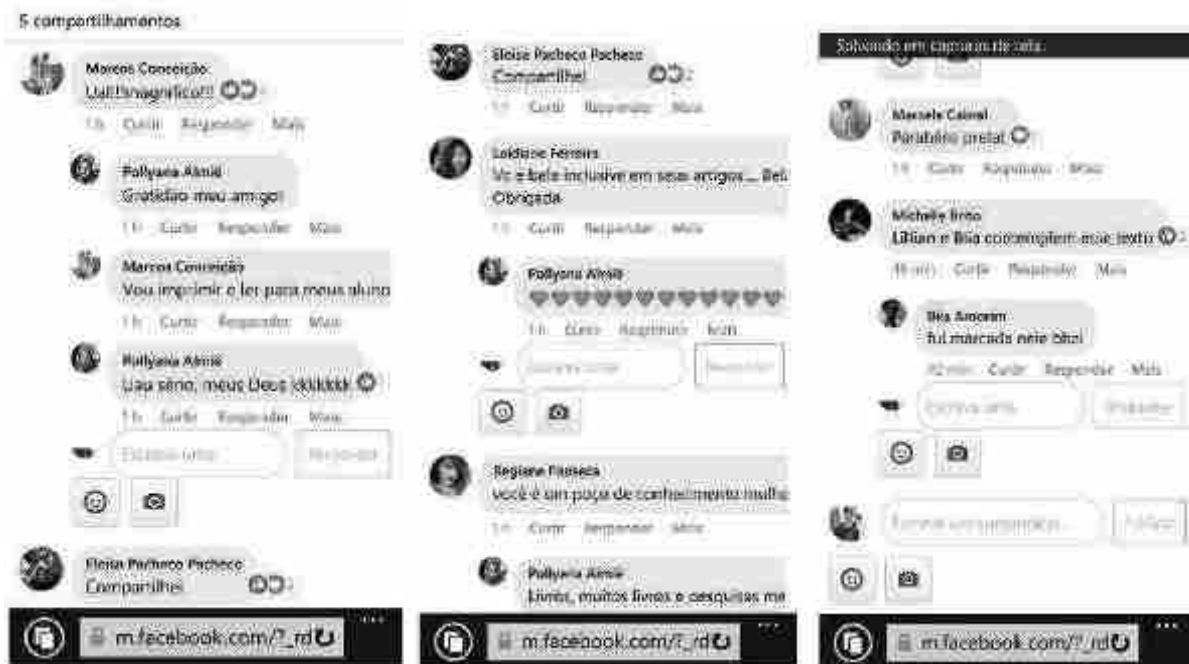
Viviane Zaita Melike Tau e outras 24 pessoas

5 compartilhamentos

Marcos Conceição (@m11magnifico)

1x Curtir Responder Retuar





Fonte: *Print Screen* da tela.

O post acima, como foi possível perceber, inicia com a crítica aos brancos que apagaram a história grandiosa da África, além de a associarem apenas com imagens depreciativas e ainda contribuírem para a desumanização daquelas pessoas, processo que perdura até os dias de hoje, embora revestido de outras formas ou práticas. Há então uma comparação entre a história verdadeira da África com a nação fictícia chamada Wakanda que é a mais avançada sociedade do mundo na história do herói Pantera Negra produzida pela Marvel – personagem do filme homônimo. Em seguida, Pollyana apresenta fatos sobre o modo de vida de alguns povos africanos, desde coisas simples como caçar e plantar até situações extraordinárias relacionadas a grandes impérios e nobres negros poderosos. A imagem apresentada na publicação mostra os personagens do filme *Pantera Negra* (2018), o que ajuda a chamar a atenção das pessoas, já que o filme era muito discutido na época, e também coopera para fazer uma comparação entre o poderio dos negros na ficção e a grandiosidade que negros tiveram na vida real. Nos comentários, há elogios a inteligência da autora do post, e expressões de admiração ao conteúdo contado no texto; e a autora afirma que esse conhecimento todo vem de livros e pesquisas que ela faz.

Percebe-se, então, que a crítica novamente abre espaço para a construção de um novo mito fundador do povo negro, no qual eles são os protagonistas de feitos fantásticos. No post, todo esse mito fundador, entretanto, é baseado no discurso da

ciência. O uso de aspas com falas de autores, os parênteses ao longo do texto com o sobrenome de quem é citado e ano da obra; as referências bibliográficas usadas e detalhadas no final e formatadas de acordo com as normas da ABNT; tudo isso remete ao modo de se construir textos científicos, não muito diferente da maneira como a presente dissertação tem sido elaborada. Não só isso, também está explícito no post que o texto é baseado num livro de história chamado *História e Cultura Africana e Afro*, de uma autora chamada Regiane Mattos. O uso da história/ciência para explicar o passado original dos negros serve como um meio de legitimar esse mito fundador e garantir seu status de verdade, uma vez que a ciência (e a história é ciência) é vista como detentora da verdade na modernidade (NIETZSCHE, 2003). Explicitemos melhor esse pensamento.

Hall (2016, p. 86), baseado em alguns escritos de Foucault, explica que “o conhecimento está inexoravelmente envolvido em relações de poder porque este sempre é aplicado à regulação da conduta social na prática”. Ou seja, dentro de relações de poder existe um conhecimento pelo qual se baseia a regulação dos sujeitos, não importa se esse conhecimento é essencialmente verdadeiro ou não, o que importa é que há um regime de verdade em cada sociedade que garante o caráter de “verdade verdadeira” a esse conhecimento. Como afirma Foucault (1984 apud HALL, 2016, p. 89):

A verdade não existe fora de poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele devido a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Na sociedade moderna, a ciência é erigida como a soberana da verdade, buscando a verdade através de observações objetivas empreendidas acerca dos fenômenos (SGARIONI; D’AGORD, 2013). Acreditamos que com a “morte” de Deus, a laicização do Estado e o crescimento da descrença na religião, a história como saber científico passa a suprir uma falta de narrativas firmes e permanentes sobre o homem. Para nós, esse é um dos motivos que leva as pessoas negras a querer escrever uma história factual anterior à escravidão, para que funcione como um mito fundador do povo negro não mais baseado em um conhecimento religioso ou em lendas infundadas que serviram para muitas civilizações do passado, mas em fatos

comprovados pelo método científico de modo a se ajustar ao regime de verdade da modernidade. Baseamos esse pensamento principalmente em Nietzsche (1997).

Em seu livro chamado *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para vida*, Nietzsche (2003), dentre outras coisas, disserta sobre o papel da história na sociedade tanto como um meio pelo qual as pessoas abrem seu horizonte de ação e podem viver suas vidas no hoje, como também um meio pelo qual esse horizonte se fecha no excesso de historicização ou no uso da história de maneira a estagnar o presente e matar o futuro. Em um tom crítico, o autor diz que as pessoas pensam que a história e os historiadores são justos, ou sejam, atingem uma verdade pura e imparcial devido à sua suposta objetividade diante dos fatos. Ele tenta desconstruir isso que é dado como certo, ao dizer o seguinte:

Assim realmente, o mundo parece estar repleto daqueles que “servem à verdade” e, no entanto, a virtude da justiça é tão rara, tão raramente reconhecida e quase sempre odiada até a morte. Por outro lado, a horda dos aparentemente virtuosos é honrada e pomposamente aclamada em todas as épocas. Em verdade poucos servem à verdade, porque apenas poucos têm a pura vontade de ser justos; e, mesmo entre estes, pouquíssimos têm força para serem justos. (NIETZSCHE, 2003, p. 49).

Negando a *justiça* dos criadores da história, Nietzsche (2003) afirma que há historiadores que têm a virtude da *generosidade*, embora seja rara, porém essa seria de quase nenhum valor perto da justiça que leva à verdade, pois se baseia apenas nesse sacrifício dos interesses próprios pelo bem do outro. Ele defende também que alguns se consideram justos quando “só alcançam a *tolerância*, [ou seja], a validação do que não conseguem nem mesmo negar, a ordenação e o adorno comedidamente benévolo, na suposição astuta, de que o inexperiente interpretará como a virtude da justiça, o fato de o passado em geral é narrado sem um acento incisivo e sem qualquer expressão de ódio” (NIETZSCHE, 2003, p. 51).

Outro tipo de historiador, além do generoso e do tolerante, é o *insensato*, que “escreve com a crença ingênua de que justamente a sua época teve razão em todas as opiniões populares e de que escrever de acordo com ela equivaleria a ser em geral justo; uma crença na qual vive cada religião e sobre a qual, no caso da religião, não precisamos dizer mais nada” (NIETZSCHE, 2003, p. 51).

Ele diz que a objetividade do método científico supõe que o historiador consiga se colocar diante dos fatos históricos de maneira neutra, o que lhe permitiria apreender de forma pura o passado. Segundo o autor, entretanto, “não obstante, não passa de uma superstição que uma imagem, ao mostrar as coisas em um homem afinado de

uma tal maneira, restitua a essência empírica das coisas” (NIETZSCHE, 2003, p. 52). Como se pode observar, Nietzsche (2003) compara esse pensamento de que a objetividade leva à verdade verdadeira como uma superstição, e mesmo como uma mitologia. Para ele, portanto, o historiador é como um artista, ou um escritor de novelas, a história é sua criação. As generalizações que são feitas na pesquisa histórica, a maneira como os fatos são alinhados, intrincados, são frutos do trabalho “artístico” do historiador. De acordo com Nietzsche (2003), seria impossível encontrar essas generalizações no cotidiano, porém é justamente isso que a história muitas vezes requer. Assim, para o filósofo, o homem apreende o passado a partir do seu presente: “somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado: somente na mais intensa tensão de vossas qualidades mais nobres desvendareis o que há no passado digno de ser conhecido e conservado” (NIETZSCHE, 2003, p. 56).

Visto isso, percebe-se que os fatos e a posição objetiva diante deles – que presume que a verdade esteja contida nos fatos e o pesquisador apenas apreende o que já está dado – é o que garante a autoridade de verdade à história como disciplina científica. Embora Nietzsche (2003) declare que o excesso de ciência histórica acabe por matar os sonhos, os devaneios e as ilusões da religião (e matar mesmo a religião), que são essenciais para a vida por instigarem a criação; ele afirma que a história acaba gerando uma outra mitologia baseada agora no culto aos fatos ou à facticidade: “O quê, não haveria mais nenhuma mitologia dominante?!? O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!? Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres da mitologia das ideias e em seus joelhos esfolados” (NIETZSCHE, 2003, p. 73).

Nietzsche (2003) compara a história à mitologia e à religião. A religião traz respostas, explicações, afirmações últimas sobre nós. Com seus mitos, a religião explica que o sentido do porquê existimos está em Deus, que é o princípio de todas as coisas, não criado por ninguém, mas gerador de tudo o mais. De forma semelhante a história é vista, pois herdando a imagem de verdade absoluta da religião, a ciência histórica localiza o sentido da nossa existência no passado, como se fôssemos resultado de tudo aquilo que foi feito anteriormente a nós pelos antepassados e ancestrais; esse é um novo mito que explica porque e como chegamos aqui, quem somos e quem vamos nos tornar, assim como há o mito da criação que desvenda o significado da nossa vida na Terra.

Esse pensamento é particularmente importante para esta pesquisa, pois ele nos ensina que o conhecimento acerca dos negros africanos do período anterior à escravidão, por se basear em textos e conhecimento da ciência histórica e se encontrar dentro de um regime de verdade que se baseia no método científico que privilegia a objetividade do pesquisador diante dos fatos históricos, é elevado ao status de verdade, servindo como um mito fundador que explica a existência dessas pessoas num processo de rejeição à inferioridade à qual são relegados quando associados à escravidão e simultânea recuperação de uma *história monumental* que informa para eles que os mesmos são originários de grandiosos indivíduos e podem repetir os feitos dos antigos ou mesmo fazer melhor que seus antepassados na atualidade.

Segundo Nietzsche (2003), a história monumental está ligada àqueles fatos históricos que privilegiam os acontecimentos e sujeitos grandiosos. Ela serve ao presente, na medida em que esses grandes acontecimentos, as vitórias, as lutas, os feitos e conquistas servem de modelo para que o homem de ação do presente haja, faça algo até melhor. Como ele afirma:

Através de que se mostra útil para o homem do presente a consideração monumental do passado, a ocupação com o que há de clássico e de raro nos tempos mais antigos? Ele deduz daí que a grandeza, que já existiu, foi, em todo caso, possível uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente; ele segue, com mais coragem, o seu caminho, pois agora suprimiu-se do seu horizonte a dúvida que o acometia em horas de fraqueza, a de que ele estivesse talvez querendo o impossível. (NIETZSCHE, 2003, p. 20).

Esse passado não é tomado como algo que vai se repetir nos mínimos detalhes, ele é abstraído para poder ser concretizado de formas diferentes no presente e no futuro (NIETZSCHE, 2003).

No post abaixo (figura 32), vemos a citação de diversos nomes de negros guerreiros e grandiosos como Mansa Musa, Sundjata, a Rainha Anima, dentre outros, numa crítica ao *Pantera Negra* (2018) que mostra uma cidade fictícia, e um desejo que as pessoas conheçam aquela real e verdadeira história africana com base na ciência e contada pelos próprios africanos. Isso revela o que Nietzsche (2003) falou, esse post mostra o desejo de que seja feita e disseminada uma história monumental de caráter científico acerca dos negros para que a partir dessa história os negros baseiam suas existências hoje.


Figura 32 – Pollyana Almiê e a necessidade de criação e disseminação de uma história monumental dos negros



Fonte: *Print Screen* da tela.

Reiterando tudo o que tem sido dito até agora sobre “o chamado para a aventura” do Negro Herói, temos dois posts de uma mulher chamada Tamires Alencar. O primeiro (figura 33) mostra novamente uma crítica acerca da história que foca a escravidão dos negros, cuja culpa é atribuída à mancha branca formada pelos colonizadores europeus e não à uma inferioridade inata dos africanos, o que abre espaço para a construção de uma outra origem para os negros na qual eles são criadores dos fundamentos da religião em nível mundial; possuem respeito para com a natureza, os ancestrais e os deficientes; são abençoados pela melanina da pele; muito diferentes dos brancos medíocres que não possuem nenhuma dessas qualidades, de modo que essas ausências os inferiorizam em relação ao negro, que é poderoso e melhor e por isso privilegiado.

Figura 33 – Tamires Alencar critica o passado de escravidão e apresenta uma outra origem dos negros

 **Tamires Alencar** 19 de junho às 10:21 · 🌐

"Ser PRETO".

Eu, sinceramente, não gosto quando a gente diz coisas como: "quer saber o que é ser preto? Ser preto é apanhar da polícia, ser seguido no mercado, passar por 500 anos de opressão", etc, etc, etc...

Isso não é ser preto. Isso são as ações dos yurugus contra nós. São sintomas da doença deles. Ser preto é descender das Candances. É fazer parte do primeiro povo a surgir da história na humanidade, a norma evolutiva dos hominídeos. Ser preto é fazer parte dos 94% do universo que tem massa escura, e captura pela pele os eflúvios cósmicos solares. É possuir melanina do tipo verdadeira, é ser criador das artes, filosofia, religião, arquitetura, medicina, matemática, da música. Ser preto é descender de uma terra vasta, quente e úmida, matriarcal. É fazer parte do povo que inventou o primeiro código de justiça, o primeiro sistema de valores, as grandes obras da história da humanidade que até hoje a "ciência" não explica, como as pirâmides de Kemet e as muralhas do Zimbábue.

Ser preto é descender do povo que chegou na América cerca de 200 anos ANTES de Colombo (na Idade moderna) mas não destruiu nada nem matou ninguém, porque nosso espírito não é de destruição. Ser preto é fazer parte de um povo que respeita a natureza, que cultua os ancestrais, e que deu os fundamentos das grandes religiões do mundo. É aquele povo que abre as portas pra todo mundo, que divide a comida, que tem comida farta, que come junto e com a mão. Que acolhe. Um povo que em suas sociedades pessoas cegas, surdas ou epiléticas têm status de oráculo, mensageiros, curandeiros...e não são jogadas penhasco abaixo como faziam com as crianças com deficiência em Esparta.




É ser inventor da língua, da escrita, dos instrumentos de escrita, do papel, dos livros, das bibliotecas, das universidades e dos templos. Ser preto é ter uma história de 200 mil anos sobre a face da terra (ao contrário de uns e outros com seus parcos 10 mil).




Ser preto é tomar um banho de melanina ao ser constituído. É ter sua glândula pineal descalcificada. Por um escorregão, temos uma mancha branca de 500 anos na nossa história que nos fez estar na situação que estamos hoje. Mas são 200 mil anos de história, o que me leva a crer que iremos, sim, voltar ao nosso estado normal - só e somente só quando nos dermos conta de quem realmente somos. E somos muito mais que opressão.

Quando eu tomei consciência disso, passei a ter mais pena que raiva daqueles que fazem cosplay da gente. Quem é, é. Quem não é, NUNCA SERÁ! Eu, se fosse eles (bate na madeira 7 vezes) também faria. Afinal de contas, quem quer descender de um povo tão medíocre? Podem falar o que for, a verdade será sempre a verdade. E a verdade é que ser preto é fazer parte daquele povo que deu origem à humanidade. Fazer parte disso é privilégio.






Vida longa aos filhos de África! Povo da melanina! Povo escuro como o universo!

"Que todos meus irmãos tenham um lindo dia e uma maravilhosa semana"

 Curtir  Comentar  Compartilhar

   56

16 compartilhamentos

 Escreva um comentário...    

Fonte: *Print Screen* da tela.

O segundo post (figura 34) dessa mesma pessoa parece resumir numa imagem o sentido de se trazer à tona esse passado espetacular do negro. Como todo mito fundador, é como se a essência nobre, guerreira e divina do negro no passado nunca cessasse, mas fosse transmitida de geração em geração até os negros no presente, que também são como os grandes faraós do Egito ou como os imperadores núbios. Isso fica demonstrado no modo como cada ancestral vai passando a coroa (símbolo do poder) para seus descendentes.

Figura 34 – Imagem mostra ancestrais negros repassando coroas aos seus descendentes



Fonte: *Print Screen* da tela.

Embora isso vá ficar mais perceptível posteriormente na nossa pesquisa, podemos adiantar que o passado africano também é o ventre de origem de vários comportamentos vinculados aos negros na contemporaneidade. Por exemplo, houve um post que recebeu centenas de compartilhamentos, no qual o sujeito falava sobre a origem nos dread locks, que é um estilo de penteado associado à negritude. Ele situa o surgimento do dread lock entre os guerreiros do leste da África, dizendo que eram usados para deixar os inimigos intimidados; mas que muito tempo depois ficou ligado ao movimento rastafári e ao cantor Bob Marley. O autor do post ainda afirma que os antigos egípcios também usavam esse estilo de cabelo. Depois ele explica que há muito preconceito com relação a esse penteado, que é associado à falta de higiene ou ao uso de drogas, mas que na verdade exige limpeza e é usado por pessoas para

fins diversos, às vezes por motivos religiosos, orgulho étnico ou apenas por questões estéticas.

Os turbantes também são situados no passado africano antes da escravidão. Um post feito por um rapaz propõe uma discussão sobre os turbantes, afirmando que eram usados há milhares de anos por africanos, mas também por indianos e árabes, o que mostraria, para ele, como o turbante está ligado a uma época em que os negros mantinham contato com diversos povos como sujeitos livres e sem necessidade de se submeter aos padrões ocidentais de beleza, e por isso vários povos puderam compartilhar do mesmo item de vestuário. Ainda de acordo com o autor do post, o turbante teria sido trazido ao Brasil pelas mulheres negras e acabado por se tornar símbolo de religiões de matriz africana como umbanda e candomblé.

Até agora vimos como as pessoas negras que participaram da pesquisa construíram um *status quo* para o negro, um modo de vida anterior a qualquer intervenção realizada pelo branco europeu; mas “o chamado para a aventura” exige uma convocação para sair desse cotidiano conhecido. Segundo Campbell (1997, p. 32), “Freud sugeriu que todos os momentos de ansiedade reproduzem os dolorosos sentimentos da primeira separação da mãe: a falta de fôlego, a congestão etc., da crise do nascimento. Inversamente, todos os momentos de separação e de novo nascimento produzem ansiedade”. O autor quer dizer com isso que o momento de se separar daquela terra ou condição em que o herói se sente protegido e familiarizado é vivido por ele de maneira desagradável. É como se o herói estivesse sendo arrancado do ventre de sua mãe onde permaneceu até o momento em descanso e sendo nutrido sem esforço nenhum, pois se encontrava em uma zona de conforto. É exatamente com essa metáfora que Juliana Juh descreve o processo de separação do negro, como se ele tivesse sido arrancando da Mãe África para ser trazido à força para as Américas como escravo, e como se essa mãe ainda estivesse com o ventre aberto, aguardando o grande retorno de seus filhos (figura 35).

Figura 35 – Juliana Juh compara a saída dos negros africanos ao Brasil como um filho que é arrancado de uma mãe



Fonte: Print Screen da tela.

A referência à África como uma mãe da qual os negros de hoje também são filhos que foram tirados dela se repete em outros posts, como no de Pollyana Almiê, abaixo (figura 36). Além de se intitular de filha da África, ela também se afirma como negra em diáspora, apesar de ser brasileira, pois povos em diáspora são aqueles que estão longe de seu país de origem, vivendo em outra nação devido a guerras, migrações, exílios, etc. Assim, ela tenta mostrar que deveria estar lá na África, de onde nunca deveria ter saído. E o colar em formato de África, como se pode observar, colabora para construir essa conexão, entre o corpo negro brasileiro e aquele lugar de onde ele foi retirado centenas de anos atrás.

Figura 36 – Pollyana usa colar com forma de África e se afirma filha desse continente



Fonte: Print Screen da tela.

É comum que “o chamado para a aventura” apresente um arauto que conduz uma mensagem, que inicia o herói em sua jornada. Pode ser o Deus que chama o pequeno Samuel várias vezes durante a noite e Ihe designa como profeta; pode ser o ancião, o enfermo e o morto que Buda viu enquanto vagueava e que Ihe levaria a renunciar o mundo e ingressar na jornada até o Nirvana. No caso da narrativa do Negro Herói, o arauto é o branco europeu que é o responsável por roubar os filhos negros da Mãe África e traficá-los como escravos, como informa o post abaixo de Leandro Moreira (figura 37).

Figura 37 – O arauto da narrativa do Negro Herói é o branco europeu



Fonte: Print Screen da tela.

Nesse momento, já nos situamos na segunda etapa da partida, “a recusa do chamado”. Para Campbell (1997, p. 35) “os mitos e contos de fadas de todo mundo deixam claro que a recusa é essencialmente uma recusa a renunciar àquilo que a pessoa considera interesse próprio”. O Negro Herói não escolheu por livre vontade, segundo as pessoas da pesquisa, sair do ventre confortável da Mãe África, logo ele precisou de algo externo para o arrancar do seu espaço de origem; seu afastamento das terras negras foi contra sua vontade e resultou na perda de sua liberdade, por isso é por vezes caracterizado como um sequestro (figura 38) executado pelo arauto branco europeu, já que o negro se recusava a deixar o bem-estar que permanecer com seu povo em terras conhecidas lhe causava.

Figura 38 – A caracterização da saída do povo negro como um sequestro indica que ele se recusou a deixar a África



Fonte: *Print Screen* da tela.

A seguir, apresentaremos um resumo do que falamos até aqui nessa subseção.

7.2.1.1 *Resumo da fase do chamado para a aventura e da recusa do chamado*

De forma resumida, temos então que os sujeitos do estudo fazem uma crítica à história que afirma serem os negros brasileiros originários de escravos e, assim, lhes dá uma valoração negativa; e usam também a ciência histórica como um meio de construir um novo mito fundador do povo negro, o qual remonta ao passado eufórico/positivo dos grandes e poderosos governantes e guerreiros africanos, sendo o caráter científico da história o que dá a essa narrativa o caráter de verdade. Esse mito fundador marca o local e o cotidiano dos negros antes que o branco europeu, que é o arauto do mito do Negro Herói, viesse e arrancasse os negros do ventre de

proteção e vida da Mãe África, não de forma amigável, mas sequestrando-os, visto que se recusaram a partir para serem escravizados.

7.2.2 O auxílio sobrenatural

Quem não recusou o chamado e mesmo aqueles que o recusaram podem se encontrar, no estágio seguinte, “com a figura protetora (que, com frequência, é uma anciã ou um ancião), que fornece ao aventureiro amuletos que o protegem contra as forças tirânicas com que ele está preste a deparar-se [sic]” (CAMPBELL, 1997, p. 39). Segundo Campbell (1997, p. 40):

Essa figura [do ajudante sobrenatural] representa o poder benigno e protetor do destino. A fantasia é uma garantia uma promessa de que a paz do Paraíso, conhecida pela primeira vez no interior do útero materno, não se perderá, de que ela suporta o presente e está no futuro e no passado (é tanto ômega quanto alfa) e de que, embora a onipotência possa parecer ameaçada pela passagem de limiares e pelos despertares da vida, o poder protetor está, para todo o sempre, presente ao santuário do coração, e até imanente aos elementos não familiares do mundo, ou apenas por trás deles. Basta saber e confiar, e os guardiães intemporais surgirão.

O velho sábio da fase do “auxílio sobrenatural” é uma das formas pelo qual o arquétipo do senex aparece. Para que quem aceitou o chamado termine toda sua jornada e se torne herói “é necessário que ele aceite introjetar a sabedoria do senex, sem todavia prender-se a seu tradicionalismo. [...] Senex significa velho ou idoso e, como arquétipo, está na base das forças de preservação dos valores que aplicam o julgamento sóbrio e o discernimento nas elocubrações do eterno jovem. É representado pela sabedoria que decorre da experiência de vida” (MACIEL, 2000, p. 90). O senex “é a ‘margem de segurança’ que possibilita que todos os riscos não se transformem em fatalidade, que todas as ousadias não resultem em tragédias, que todas as ultrapassagens dos limiares não se tornem becos sem saída” (MACIEL, 2000, p. 91).

A imagem do velho sábio é bastante conhecida, a exemplo da figura que aparece no desenho animado *Caverna do Dragão*, no qual o Mestre dos Magos é o velhinho que aparece magicamente aos jovens com dicas de como escapar da dimensão em que estão presos e voltar para casa. Entre as pessoas pesquisadas, o velho sábio assume a forma principalmente do ancestral ou ancestrais negros e a principal ajuda que concede é o conhecimento de si mesmo que se torna sabedoria na medida em que é utilizado pelas pessoas para a vida e não apenas para

“estocagem” de informações. A ação dos ancestrais ajuda o negro ainda infantil a se autoconhecer, saber quem é e ter conhecimento acerca do seu poder, de modo que possa enfrentar os perigos do racismo sem abaixar a cabeça. Essa fase depende do mito fundador do povo negro construído através da história monumental, pois como não se tem acesso diretamente aos ancestrais distantes (a não ser entre os adeptos de algumas religiões afro-brasileiras que acreditam que ancestrais podem aparecer para dar conselhos sob a forma, por exemplo, de Pretos Velhos) a busca pelo conhecimento em outras fontes também é uma maneira de conhecer o que os seus iguais fizeram no passado e se conectar com eles. Também a própria perpetuação de comportamentos e narrativas surgidas entre os antigos e permanentes no hoje é uma forma de estar conectado com os antepassados.

O oposto e complementar do senex é o puer, o jovem, que às vezes surge como uma figura infantil, como uma criança ou um animal que gosta de pregar peças (MACIEL, 2000; VON FRANZ, 1998). Segundo Von Franz (1998, p. 106), “o título *puer aeternus* significa ‘eterna juventude’”. O puer costuma ficar contra o senex, desobedecendo às ordens e agindo de maneira irresponsável, o que pode lhe levar a fins trágicos, como no exemplo clássico do jovem Ícaro que não obedeceu à voz sábia de seu pai que indicava quais deveriam ser os limites de sua ação:

Dédalo era um grande inventor, um dia foi preso no Labirinto da ilha de Creta, imagina uma forma de fugir dali com seu filho Ícaro criando asas. Dédalo diz a seu filho – Voe moderadamente, não deve voar muito alto pois o sol derretará a cera das suas asas e você cairá. Não voe muito baixo pois as ondas do mar o apanharão. O próprio Dédalo voou moderadamente e viu o filho em êxtase, voando muito alto até chegar perto do sol e ter a cera das asas derretida. Ícaro despencou nas águas mas Dédalo conseguiu chegar na margem. Conseguiu escapar do labirinto de Creta que ele mesmo havia inventado. (RUSSOMANO; CASTRO, 2012, p. 11).

O puer não aceita responsabilidades e o poder que elas exigem e fornecem, pois ele quer se sentir sempre jovem e não as aceitando logo nunca precisará repassá-los aos mais novos no futuro. Homens com características psicológicas do puer vivem entre sentimentos de megalomania e, por outro lado, um complexo de inferioridade, uma dependência da figura materna, mesmo depois de velho, que o leva a procurar a mulher perfeita que nunca será possível achar, o que impede que ele consiga se firmar em relacionamentos amorosos. (MACIEL, 2000).

A versão feminina do puer, a puella, tem fortes problemas em encontrar sua identidade, sempre tentando ser a boa menina ideal que seu pai esperava ou que seu marido agora espera. (MACIEL, 2000).

A questão central para a puella é afirmar-se como a pessoa que realmente é, já que sua tendência é construir uma identidade junto aos outros. Entretanto, construir a própria identidade é muito difícil para puella, pois envolve um confronto com a própria sombra, ou seja, com aquela parte renegada. É muito difícil aceitar que, junto com a doce inocência da menina, existe a mais vil manipulação, pois a sombra da puella está vinculada ao poder que ela não aceitou como responsabilidade sua. É extremamente difícil para puella aceitar e integrar o lado feio da psique. (MACIEL, 2000, p. 89).

Mulheres que apresentam a característica desse arquétipo tendem a querer exteriorizar um ideal infantil, sendo sempre a filhinha do papai, e buscando a imagem do pai perfeito em todos os homens; não consegue concretizar seus planos por não considerar suas limitações e potencialidades reais, e por isso se refugia no mundo da imaginação; ou então é uma rebelde que se coloca contra as indicações de quem assume a imagem do senex, como o pai ou mesmo a sociedade. (MACIEL, 2000).

Algo que nos chama muita atenção no puer e que tem fortes relações com o herói, e, especificamente com o Negro Herói, é a questão de que com uma personalidade infantil, o puer não sabe quem ele é. O rapaz, como visto, se divide entre se acreditar superior e se sentir o pior entre todos, enquanto a menina não consegue aceitar seu lado mau e tenta agradar os outros, ajustando-se sempre à situação em que se encontra. Maciel (2000, p. 87) diz:

O *puer aeternus* é aquela estrutura da consciência e padrão de comportamento compelido a investigar, viajar e transgredir todas as normas, que recusa e combate o Senex: o tempo, o trabalho, a ordem, os limites, o aprendizado, a história. O traço essencial do puer é uma identidade instável. [...] O puer está sempre à frente nos modismos, desde que venham favorecer a sua ânsia de reconhecimento. Essa ausência de uma certeza interior cria uma dependência narcisista daquilo que é percebido como verdade externa.

Esse problema com a própria identidade que o puer possui se faz presente no que Campbell (1997, p. 166) chama de “a infância do herói humano”. A infância do herói humano não possui plena conexão com a sabedoria do senex. O herói quando criança (puer) costuma ser rejeitado e não sabe nada sobre si, sobre suas potencialidades/aptidões, nem sobre sua vocação, porém haverá um momento em que seu poder e identidade virão à tona. Essa infância às vezes é marcada por um exílio do herói, ou por vezes o tema do exílio pode ser suplantado para dar lugar ao “tema do desprezado ou deficiente: o filho ou filha mais novos discriminados, o(a) órfão(ã), o enteado, patinho feio ou a criança de grau inferior” (CAMPBELL, 1997, p. 170). O personagem Harry Potter, por exemplo, foi desprezado durante sua infância pelos seus tios, sofrendo bullying de seu primo e dos amigos dele e tendo que dormir em um armário debaixo da escada. Isso tudo mudou quando ele *soube* sua identidade de bruxo e a história acerca de seus pais através do mensageiro Rúbeo Hagrid, indo

morar, por fim, em Hogwarts, onde passou a ser admirado e invejado pelos outros. Na Bíblia, Davi também era o menor de sua tribo e seus próprios irmãos não gostavam dele; quando o profeta Samuel foi até à casa de Jessé para ungir o escolhido do Senhor a se assentar no trono, passou pelos sete filhos mais velhos de Jessé, acreditando serem eles os futuros reis, por causa de suas aparências. Por último veio Davi, que estava cuidando das ovelhas, o qual Deus afirmou ser seu escolhido, anunciando que ele seria o rei. Nem Harry Potter nem Davi conheciam seu verdadeiro chamado e identidade, nem o poder que isso lhes traria e a responsabilidade que isso exigiria; eles eram o puer ainda em suas personalidades infantis, e tiveram que se encontrar com o senex, a sabedoria, o conhecimento e autoconhecimento, a ordem, a disciplina, para trilharem suas respectivas jornadas como heróis.

Isso é o que a falta de conhecimento sobre si mesmo causa. Sem saber quem são de verdade, os futuros heróis se submetem ao maltrato e ao lugar inferior em que são colocados pelos outros; eles precisam que alguém de fora, o velho sábio, os ajude a se descobrirem, despertarem suas potencialidades para que não fracassem diante das lutas com as quais irão deparar. Já vimos isso de forma mais concreta em relação ao Negro Herói por meio de alguns posts mostrados, quando os sujeitos reivindicam o conhecimento sobre sua própria história, sobre o que seus ancestrais negros poderosos já fizeram para que possam *saber* o quanto são fortes e assim ter coragem para lutar. Num dos posts, feito por uma senhora bastante ligada aos movimentos organizados de negros, afirma-se que devido os brancos europeus serem cientes de que os negros eram descendentes de povos poderosos e de que a possibilidade dos negros tomarem consciência disso prejudicaria a ideologia eurocêntrica pela qual a dominação era sustentada, eles castigavam os escravos que soubessem ler, que passassem seus conhecimentos para os outros ou que cultivassem seus próprios costumes ancestrais, misturando negros de etnias e línguas diferentes, para que eles não pudessem se fortalecer e resistir. Nessa publicação o conhecimento gera o poder e a coragem para lutar, enquanto a falta do conhecimento sobre si desagrega o povo negro e o impede de conquistar sua liberdade.

Abaixo, no post feito por Lucimary Passos (figura 39), é possível observar algo semelhante; o texto na imagem diz: “um povo sem conhecimento da sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes”. Aquele que não teve o encontro com o velho sábio, não tem as armas necessárias para se manter de pé, e como uma árvore sem raízes pode cair à primeira tempestade que passar. O conhecimento, que

é uma das características do senex que aparece na fase do “auxílio sobrenatural”, é a arma contra o racismo, é a proteção contra o autodesprezo que ele pode gerar. A imagem situa quem é o povo a que o texto se refere: o povo negro, pois a mulher da foto é negra. A ideia de gravidez também ajuda a construir a ideia de descendência/ascendência, colocando o negro atual como fruto/filho de outros negros que vieram antes dele. Os comentários concordam com o que foi dito na publicação de Lucimary Passos, reforçando o conteúdo da publicação.

Figura 39 – Lucimary Passos associa a falta de conhecimento de um povo sobre sua história com uma árvore sem raízes



Fonte: Print Screen da tela.

No post de Fátima Barros (figura 40), percebe-se como, diferentemente do puer, ela demonstra saber quem é com base no que herdou de seus ancestrais. Ela se reconhece no que eles foram e deixaram de herança para ela. O olhar sobre o passado magnífico dos negros favorece a construção da identidade negra no presente, como se os negros de ontem e hoje fossem um só, e isso fica exposto tanto no texto, como na imagem escolhida que une uma mulher negra contemporânea à esfinge egípcia, mostrando que as duas estão conectadas por compartilharem a mesma “essência negra”.

Figura 40 – Post de Fátima Barros sobre se autorreconhecer nos ancestrais negros



Fonte: Print Screen da tela.

Segundo uma das pessoas da pesquisa, o conhecimento acerca da história dos negros é ainda mais importante na luta contra o racismo do que a ajuda divina das entidades das religiões afro-brasileiras. Parafrazeando o post desse sujeito, temos a afirmação de que os brancos querem o poder e isso é imutável, pois eles são uma espécie diferente de humanos gerada por conta de uma mutação genética que sobrevive parasitando outras pessoas, no caso parasitando o negro. Eles mudam suas estratégias, mas nunca renegam o seu privilégio que é baseado na opressão dos negros. Também, ainda de acordo com o autor do post, não se deve esperar que nenhum descendente dos brancos abra mão do poder, mesmo aqueles que parecem

ser bons, pois a bondade deles esconde a falta de desejo de abrir mão dos privilégios. Para o autor, então, os negros seriam tolos em achar que vencerão tamanha guerra contra a branquitude apenas com a ajuda dos orixás, ou pela oração e fé, muito embora seus deuses aliviem um pouco o sofrimento causado pelos brancos. Para essa pessoa, é necessário que os negros conheçam profundamente sua própria história, seu passado, e como o racismo também tem se dado de forma histórica em relação à sua religião, endemonizando as práticas religiosas vindas da África. Não só isso, seria necessário também conhecer a história e mentalidade da branquitude, para poder descobrir seus pontos fracos e assim desmoronar a estrutura de poder.

Com o post abaixo (figura 41), feito por Soninha Nascimento, introduzimos mais enfaticamente uma questão que talvez já tenha se feito notar durante nossa explanação: a importância da “raça”, principalmente se determinada pela cor, na definição de quem é herdeiro daquela história monumental, de quem deve se conscientizar do seu passado para lutar contra o racismo. Apesar de uma pesquisa genética feita na UFMG (PIGNATARI; LIMA, 2018) mostrar que a maioria dos brasileiros que são racializados como brancos descendem também de negros e indígenas, e que ao menos 30% dos brancos brasileiros são descendentes de homens africanos ou mulheres africanas, dentre os sujeitos do estudo que realizamos o padrão é que a pessoa precisa ser negra (de cor preta ou parda) para poder se reconhecer como parte do povo afrodescendente e, assim, poder compartilhar do que é considerado sua tradição, sua africanidade ou sua negritude.

Como se pode ver na legenda da imagem, antes de qualquer coisa, a autora se afirma como “PRETA”, com letras em caixa alta que dão ênfase à parte de sua identidade que ela quer destacar. Sendo preta, ela reconhece sua ligação com a África, embora seja brasileira, o que faz com que ela se intitule como preta da diáspora. Sendo negra e logo descendente de um povo tirado à força de seu país para servir de escravo, ela exige que o legado de seus antepassados permaneça, pois é nas ações deles que ela encontra a sua identidade, e é sabendo de quem é filha, que ela pode dar continuidade à coragem dos guerreiros africanos de outrora, enfrentando o racismo sem “baixar cabeça”. Quem tem o conhecimento, quem introjeta a sabedoria do senex tem força suficiente para enfrentar o caminho de provas que virá.

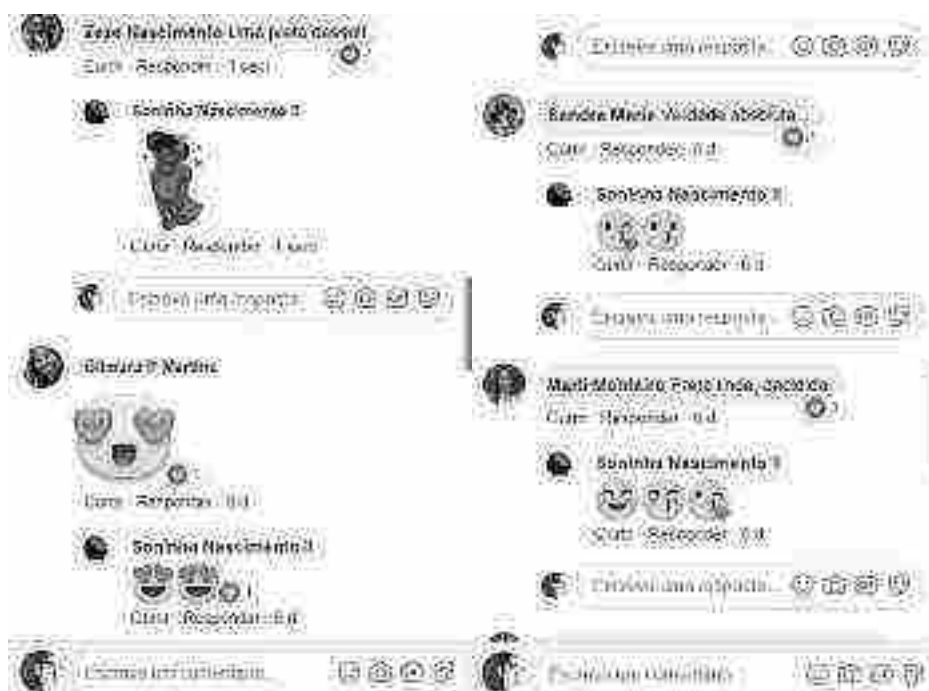
Resumidamente, temos, então, um padrão que é bastante comum entre essas pessoas: ser negro (preto ou pardo) → reconhecer sua própria ascendência africana → dever de conhecer o passado dos negros/africanos → entender a sua identidade

negra com base no passado → usar esse conhecimento sobre/dos antepassados e, logo, esse autoconhecimento, para enfrentar o racismo.

Os comentários do post de Soninha Nascimento apresentam imagens e textos de congratulação, como corações, flores, elogios, etc. Há um comentário que também reconhece essa ligação da autora do post com o passado grandioso dos negros, ao dizer “uma verdadeira rainha africana!!!!”; e outros reivindicam a categoria racial para a caracterizar, a chamando pela cor da pele “preta”.

Figura 41 – Post mostra que a classificação racial liga o sujeito à herança cultural que lhe é apropriada





Fonte: *Print Screen* da tela.

A partir disso, fica evidente que é ao negro, de cor preta ou parda, que o arquétipo do senex aparece, pois é ele o herói do seu mito. O negro só consegue permanecer firme e forte na sua jornada se sai de sua condição infantil onde não sabe quem foi, quem é e quem será; e só pode sair dessa condição se apreende a sabedoria do senex, ou, de forma figurativizada, se possui o conhecimento sobre seus antepassados e toda sua história e se reconhece nisso. O senex é essencial para que a luta seja vencida. Por outro lado, ao branco não sobra espaço dentro dessa narrativa, porque ele não tem o principal fundamento que é exigido pelas pessoas do estudo para gerar a conexão com aquele passado africano de cujo conhecimento é essencial na luta contra o racismo: a cor escura da pele.

O branco que tenta se conectar de alguma forma com práticas associadas à negritude ou africanidade é comumente visto como alguém que não possui o conhecimento (senex) sobre essas práticas, seja ele teórico ou da experiência de vida. O branco usar o turbante, cantar samba, usar dreads é visto como um ultraje a toda história dos povos negros/africanos, mesmo que embora aproximadamente 1/3 dos brancos brasileiros sejam, como vimos, descendentes de negros africanos. Como o branco não é o herói dessa narrativa, parece que ele nunca tem acesso ao velho sábio no mito do Negro Herói, porque supostamente ele não precisa da competência que o senex fornece, já que ele não sofre as penas do racismo. Um exemplo disso é post de Jhef Silva sobre apropriação cultural (figura 42). Nesse post, Jhef mostra o que

para ele é usar uma estética negra/africana, falando que o uso dessa estética está ligado à autoaceitação, ao autoreconhecimento e ainda à resistência, o que reitera tudo o que vimos até agora. Jhef, em sua fala, mostra de certa forma estar unido com o senex, que o leva a tomar consciência de sua própria identidade e usar isso na luta contra o racismo. O branco, para ele, por outro lado, não teria essa sabedoria, o que tornaria o uso de roupas e acessórios afro/negros pelo branco um problema. Conforme vimos com Maciel (2000), o puer não sabe sua identidade verdadeira e por isso vive de modismos, e é justamente isso que o branco sem conhecimento gera, segundo o post: valor de moda, ele consome turbantes e colares de conta apenas porque está na moda, e não porque ele quer se conectar com os antepassados, se reconhecer neles e agir contra o sistema de hierarquização racial que fundamenta a opressão contra os negros.

Figura 42 – Post de Jhef sobre a falta de conhecimento dos brancos acerca da estética afro/negra



Fonte: *Print Screen* da tela.

Para alguns sujeitos negros, é mesmo importante que os brancos continuem sem conhecimento histórico sobre o uso de itens associados à negritude e africanidade. Um post, por exemplo, compartilhava uma matéria do site Geledés em que se discutia a apropriação cultural, cujo título era “A cultura negra é popular,

peças negras não são”. A legenda feita pelo autor do texto apenas parafraseava o título da reportagem, porém nos comentários um rapaz negro, em tom de alívio, afirmou que a apropriação cultural cometida pelos brancos era, felizmente, apenas baseada em estereótipos. O conhecimento da história da cultura africana ainda seria, segundo ele, principalmente passado de geração em geração desde os antepassados negros mais distantes, e o branco, que aparentemente não teria ascendência negra, nunca poderia se apropriar dos reais significados dos itens de vestuário, decoração ou dos estilos musicais da cultura negra, de modo que a separação entre brancos e negros seria mantida mesmo se os primeiros conseguissem ter acesso às mesmas manifestações culturais.

Essa percepção de que o branco não possui conhecimento sobre a ancestralidade negra/africana é muitas vezes baseada apenas no fator racial. Não ter a cor de pele preta ou parda já é o maior sinal, para muitas das pessoas estudadas, da falta de conhecimento. Um post, por exemplo, compartilhava algumas imagens de um desfile chamado Coração da África. As imagens eram de cinco modelos brancas usando peças de roupa de estética afro/negra. A pessoa que compartilhou as fotos acusou a empresa de praticar apropriação cultural. O argumento usado foi que as modelos brancas não sabiam o real significado daqueles itens para o povo negro/africano e que brancos não sofrem racismo e por isso não deviam usar. Depois, quando um senhor africano disse que nem a própria pessoa que compartilhou as fotos do desfile sabia os significados daquelas roupas, a autora do post perguntou se ele realmente queria ver brancos protagonizando a moda afro. Desses três fatores (saber os significados, ser vítima do racismo, ser branco), o único que era possível observar no post era a cor branca das modelos, fora isso era impossível saber, só pelas fotografias, se elas tinham conhecimento ou não, e se sofriam ou não alguma forma de racismo; porém o fato de serem brancas gerou todas essas pressuposições que se configuraram de forma oposta ao percurso proposto ao negro que, por ter pele escura, deve, como visto, conceber sua identidade com base no conhecimento sobre seus ascendentes e usar isso contra o racismo que o prejudica. Nesse discurso, a raça é primordial e se baseia na cor. Posteriormente, como resposta à polêmica feita pelas milhares de pessoas que compartilharam as mesmas imagens do desfile Coração da África, a empresa postou em sua página no Facebook que toda a coleção foi feita por uma equipe de africanos negros, e o vídeo do desfile mostrava que a maioria dos modelos eram negros e negras; o que reitera que o problema que servia

de sustentação a reclamação de apropriação cultural era a “raça” das modelos, pois pelo explicado pela empresa tudo teria sido planejado por africanos o que não deixaria margem para se pensar que haveria naquele desfile uma falta de conhecimento acerca do povo negro, já que o mesmo foi pensado e organizado por negros nascidos na África.

Como as vivências da etnografia nunca se dão de forma tão lineares como tentamos mostrar na escrita da pesquisa, vamos acabar por dar um adiantamento de algo que vai ser visto mais profundamente em momentos posteriores. Ao contrário da concepção difundida acerca do branco que, por ser branco, não possui a conexão com o senex, ou seja, não tem conhecimento sobre a cultura negra, sobre os antepassados negros, e logo não se reconhece neles nem precisa/deve utilizar esse saber, que nem mesmo tem, para configurar práticas de resistência contra o racismo, que nem mesmo sofre, e por todos esses motivos não deve participar daquelas práticas consideradas negras/afro; é comum o pensamento de que, de maneira oposta, o negro tem o dever de conhecer a história de seus ancestrais e de assumir uma identidade negra com forte raízes nesse passado, quem se nega a isso chega a ser acusado, inclusive, de traição cultural. Conforme o post abaixo (figura 43), o negro consciente, o negro que teve o auxílio sobrenatural do velho sábio, deve respeitar sua própria natureza, assumir sua beleza, respeitar o negro, assumir sua identidade e assim ver e mostrar o seu valor. E a representação do negro consciente que se respeita e que se assume é construída também na medida em que são utilizados os turbantes, as estampas étnicas coloridas que remetem à África, as pinturas corporais. Esse vestuário e desenhos se referem àqueles negros do passado com os quais os negros do presentes são um só, porque o negro do presente já não é mais a criança confusa que não sabe quem é, ele descobriu por experiência própria ou pelos livros que é filho de grandiosos africanos e negros e, sabendo disso, já não pode mais suportar viver como vivia Davi escondido nas malhadas, ele tem de aceitar o seu chamado para ser quem é de “verdade” numa sociedade que impede que ele seja, pois o mata e o invisibiliza por ser negro.

Os comentários nessa publicação são principalmente elogiando a autora do post, e as reações dadas mostram que as pessoas amaram a publicação (coração) e que estão estupefatas diante da beleza dela (emoticon boquiaberto). Uma das pessoas ainda comenta em relação aos símbolos pintados sobre o tambor, que seriam

símbolos adinkra, os quais, segundo o site Adinkra (2018), surgiram na África e representam conceitos diversos.

Figura 43 – Post de Michele Roberta mostra que o negro consciente se assume

Post by Michele Roberta (14.05.2018):

Se tu tens consciência, respeite tua própria natureza.
 Assuma tua beleza que muitos desejariam ter.
 Se tu tens consciência, respeite o negro,
 Afrodescendente & toda gente
 Que vive acorrentado pelo preconceito da cor.
 Mas se tu tens consciência,
 Assuma sua identidade
 E veja seu valor.
 Já que negro quando pinta,
 Tem três vezes trinta.
 Assim dizia meu avô:
 Viver muito pra ti é mais
 Dádiva do nosso Criador.

Comments:

- Marcela Marcondes Sacchi: Maravilhosa!!! Temho que compartilhar! Me a referência pra mim!!!
- Solange Pereira: Linda!!!
- Patrícia Crippa: Obrigada!!!
- Carla Santos: Lindíssima!!!
- Silvia Negra: símbolos adinkra... maravilhosa!!!
- Luciane Simas: Linda. Maravilhosa!!!

Fonte: Print Screen da tela.

A seguir, apresentaremos um resumo do que vimos na fase do “auxílio sobrenatural” da narrativa mítica do Negro Herói.

7.2.2.1 *Resumo da fase do auxílio sobrenatural*

Sintetizando, uma vez sendo o herói do seu mito, o negro, por ser negro, ou seja, por ter pele escura (preta ou parda), reconhece nos africanos do passado sua ancestralidade. Ele encontra ajuda para suas lutas contra o racismo na fonte de sabedoria que são esses ancestrais, os quais são acessados tanto através da própria experiência de vida, onde “herdam-se” determinadas práticas dos que vieram antes, como por meio dos conhecimentos históricos. Os ancestrais, assim, figurativizam o arquétipo do senex, auxiliando o negro a conhecer a história do povo negro e se reconhecer como parte dessa história. Uma vez de posse do conhecimento, o negro não pode mais aceitar a submissão ao racismo e eurocentrismo, mas encontra forças para vencer as várias formas de opressão, pois ele sabe que é tão poderoso quanto os que vieram antes dele. O branco, por outro lado, por falta de melanina, que é o elemento essencial nesse discurso para criar a noção de que se é descendente de africanos, não é considerado como digno dessa história de glória e luta dos negros desde os mais remotos tempos, mesmo porque o senex aparece apenas para o herói que, nessa narrativa, é o negro. Sem o senex, o branco, ao usar peças de roupas ou participar de outras práticas ligadas à negritude, é considerado alguém com problemas de identidade, guiado por modas passageiras e não pela conexão estabelecida com a ancestralidade negra/africana. O negro consciente, por outro lado, se vê no dever ou no querer de permanecer com as práticas deixadas pelos antigos negros, seja na estética do vestuário ou do corpo, na música, na dança, etc., pois ele e os antigos são percebidos como um só (O Negro).

7.2.3 A passagem pelo primeiro limiar

Após a fase do “auxílio sobrenatural”, temos a fase da “passagem pelo primeiro limiar”, palavra que remete ao patamar que fica junto à porta, mostrando que esse limiar leva o herói a outro espaço diferente daquele em que ele tem estado, é realmente o limite entre o lugar em que ele está e aquele em que ele vai para enfrentar as lutas e provações da sua iniciação.

Tendo as personificações do seu destino a ajudá-lo e a guiá-lo, o herói segue em sua aventura até chegar ao “guardião do limiar”, na porta que leva à área da força ampliada. Esses defensores guardam o mundo nas quatro direções assim como em cima e embaixo, marcando os limites da esfera ou horizonte de vida presente do herói. Além desses limites, estão as trevas, o

desconhecido e o perigo, da mesma forma como, além do olhar paternal, há perigo para a criança e, além da proteção da sociedade, perigo para o membro da tribo. A pessoa comum está mais do que contente, tem até orgulho, em permanecer no interior dos limites indicados, e a crença popular lhe dá todas as razões para temer tanto o primeiro passo na direção do inexplorado. [...] "Sonhei", afirmou um cavaleiro casado, de meia-idade, "que queria ir para um maravilhoso jardim. Mas, diante dele, havia um vigia que não me permitia a entrada. Vi que minha amiga, Fráulein Elsa, estava do lado de dentro; ela queria me alcançar com a mão por entre o portão. Mas o vigia evitou que isso acontecesse, pegou-me pelo braço e me levou para casa. 'Compreenda, de uma vez por todas!', disse ele. 'Você sabe que não deve fazê-lo.'" Eis um sonho que revela o sentido do primeiro aspecto do guardião do limiar, o aspecto de proteção. É melhor não desafiar o vigia dos limites estabelecidos. E, no entanto, somente ultrapassando esses limites, provocando o outro aspecto, destrutivo, dessa mesma força, o indivíduo passa, em vida ou na morte, para uma nova região da experiência. [...] A aventura é, sempre e em todos os lugares, uma passagem pelo véu que separa o conhecido do desconhecido; as forças que vigiam no limiar são perigosas e lidar com elas envolve riscos; e, no entanto, todos os que tenham competência e coragem verão o perigo desaparecer. (CAMPBELL, 1997, p. 44-46).

No livro *As crônicas de Nárnia*, por exemplo, o limiar é representado por um guarda-roupa que marca o limite entre a vida segura e cotidiana das crianças e o mundo de perigos e maravilhas que há do outro lado em Nárnia. Em *Harry Potter*, o limiar é composto pela Plataforma 9³/₄ que tem de ser atravessada magicamente para que possa ser possível embarcar no Expresso de Hogwarts, o trem que leva os alunos do mundo dos trouxas para a escola de magia.

A autora do post abaixo faz uma comparação da sua migração desde a Bahia até São Paula na infância com a saída forçada dos africanos da África até o Brasil (figura 44). Como é recorrente, essa saída dos negros africanos é expressada com a ideia de que eles foram arrancados, como o filho é arrancado do ventre seguro e protegido da mãe. A passagem pelo limiar que separa o negro de sua Mãe África e o introduz no ventre da baleia onde vai sofrer duras penas é representada, nesse post, pela travessia pelo oceano Atlântico. O oceano foi a passagem que os negros tiveram que cruzar, distanciando-se da proteção das terras conhecidas e cotidianas para adentrar no desconhecido Novo Mundo onde dores inimagináveis o esperavam. A esse post as pessoas reagiram com curtidas, corações que simbolizam que foram tocados positivamente pelo post, e com a expressão triste do emoticon chorando devido à história de dor da autora do post. Nos comentários, as pessoas interagem, contando seus sentimentos diante do que leram, suas próprias experiências de estar longe do lar e também elogiando a pessoa que publicou.

Figura 44 – A travessia pelo oceano Atlântico é o primeiro limiar cruzado pelo Negro Herói



Pollyana Almiã
15 de maio de 2019 em Salvador, Brasil

Não é que tenegó São Paulo, apesar de tanto sofrimento e preconceitos que enfrentei e enfrento aqui como menina e mulher-balana, mas, nossas ancestrais foram amarradas da África para servirão escravidão aqui no Brasil, já carregamos essa memória ancestral dolorosa, a travessia pelo Atlântico, ter que esquecer sua identidade, seus hábitos, aí você precisa ser amarrada de sua terra natal para terlar uma vida melhor com sua família contra sua vontade pq criança não tem vontade né e aí aos 22 anos sem voltar as suas origens, sabe o BANZO dos noxos ancestrais na época s escravidão e o mesmo, não que seja o mesmo, pois não dá para comparar, mas é BANZO o que sinto quanto a minha raiz, minha origem.

É um sentimento tão engraçado que se faz presente novamente em mim, abandonar meu povo, minha raiz para retornar a uma cidade que nunca me recebeu de braços-abertos, que apesar de tudo que tem, cultura e estilo como "coisa de balano". Fazer amizade é fazer tudo errado, mal feito, de qualquer jeito e este estereótipo para mim sempre foi presente desde que cheguei aqui aos 8 anos. Não posso dizer que fui feliz nesta cidade, lutei para sobreviver e me adaptar, pois, meu modo de falar era e é motivo de chacotas e gozadas ainda hoje. E depois de 22 anos sem voltar quando pisar na terra da minha mãe, sãofez tanta saudade, coisa...

Escreva um comentário...

E depois de 22 anos sem voltar quando pisar na Bahia de novo me senti em casa realmente coisa que nunca senti aqui em São Paulo, me senti parte de tudo aquilo, como se nunca tivesse saído de lá, minha dor não é pelas praias, pela festa, pelo carnaval é a dor de quem está longe de dos sua identidade e ancestralidade.

Como nosso ancestral africanos sentiam fora de África

Salvador apesar de ser uma belíssima cidade tem muitos problemas como a primeira capital do Brasil a primeira cidade a receber um contingente inenxto do povo africano como escravo. O povo luta por sobrevivência, luta para existir e resistir à todo descaso, porém é meu lar, é meu lugar... — 🌍 sentindo-se pensativa.

39 11 comentários

Curir Responder 24 sem

Comentar Compartilhar

Ana Cristina Neves Lindo texto megi compatilho do mesmo sentimento

Curir Responder 24 sem

Ana Cristina Neves Chega da vontade de chorar é foda

Escreva um comentário...

Escreva um comentário...

Ana Cristina Neves Chega da vontade de chorar é foda

Curir Responder 24 sem

Maurício Pestana Fernando Pestana Belo fado, já consigo acostouo tudo no maritório. Paulista o paulistano da gma sempre fui bem recebido nesta cidade e se me deu até título de cidadania pela Câmara Municipal. A mãe de 10 anos não consigo passar um ano longe daqui por sinal neste momento estou a uns 200 metros deste farol o de Ilapôá, Salvo a Bahia, Salvo Salvador.

Curir Responder 24 sem Contado

Paulo Lazzeb Sentença Tens um bñho latente

Esculpido em teu ser
Eis tudo amanhecer
Tem volúpia no olhar
Luzinda suprema
Tenaz de beleza
Que é mãe natureza:
Faz emancipar
Princesa Belo Pestana

Escreva um comentário...



Fonte: *Print Screen* da tela.

Conforme Campbell (1997), “a passagem pelo limiar”, por vezes, já apresenta dificuldades para o herói, alguns sequer conseguem passar por essa fase: “embora os terrores surjam [nessa etapa da “passagem pelo limiar”] antes de uma genuína prontidão psicológica, o aventureiro por demais atrevido, que vá além dos seus limites, poderá ser impiedosamente destruído” (CAMPBELL, 1997, p. 48). Com o Herói Negro aconteceu coisa semelhante. Em um post sobre afetividade negra, a autora disse que os negros foram um povo que foi arrancado do lugar onde viviam e da cultura que tinham estabelecido, e forçados a cruzar o oceano (“passagem pelo limiar”) nos navios negreiros. Segundo ela, ainda durante essa travessia até ao continente Americano, milhões de negros passaram sede, fome, ficaram acorrentados e cheios de ferimentos, além de terem que ficar amontoados um em cima dos outros devido à falta de espaço nos navios, fora os estupros que as mulheres sofreram pelos marinheiros europeus. Além disso, muitos, de acordo com quem fez a publicação, não aguentando o sofrimento enfrentado durante esse período e temendo o que estava por vir ao atingirem a terra firme, se atiraram ao mar e morreram afogados, pois consideraram a morte melhor que passar uma vida inteira como escravos.

7.2.3.1 *Resumo da fase da passagem pelo primeiro limiar*

Diante do que vimos, podemos dizer de forma breve que na narrativa mítica do Negro Herói, “a passagem pelo limiar” é identificada como a passagem pelo Oceano Atlântico, a qual já apresenta uma série de dificuldades e é considerada o limite que separa o negro do seio de proteção da Mãe África e o insere nas Américas onde será escravizado e sofrerá todas as outras formas de racismo.

7.2.4 O ventre da baleia

O limiar pelo qual o herói passa o conduz para dentro do que Campbell (1997) denomina “ventre da baleia”. Porém, ele pode ser representado por outros símbolos, como uma ida para debaixo da terra, uma prisão etc.

A ideia de que a passagem pelo limiar mágico é uma passagem para uma esfera de renascimento é simbolizada na imagem mundial do útero, ou ventre da baleia. O herói em lugar de conquistar ou aplacar a força do limiar, é jogado no desconhecido, dando a impressão de que morreu. [...] A passagem pelo limiar constitui uma forma de auto-aniquilação. (CAMPBELL, 1997, p. 50).

Esse é o lugar de destruição do herói, porém, como a fênix que entra em combustão mas ressurge de suas próprias cinzas, a aniquilação do herói não é nada mais que um processo de renascimento. Sua entrada no “ventre da baleia” prevê o retorno no final, onde ele servirá de exemplo para que os outros também possam seguir sua própria jornada heroica.

Nenhuma criatura, escreve Ananda Coomaraswamy, pode atingir um grau mais alto da natureza sem cessar de existir. [...] Aí reside seu poder de salvar; pois sua passagem e retorno demonstram que, em todos os contrários da fenomenalidade, permanece o Incrível-Imperceptível e não há nada a temer. (CAMPBELL, 1997, p. 51).

Um post de Pollyana Almiã faz essa conexão entre a partida do Negro Herói e a entrada no lugar inóspito onde ele é abatido (figura 45). Novamente vem a afirmação de que os ancestrais foram roubados da África. Após a travessia pelo mar, os negros e negras vieram para o que a autora do post chama de “aqui”, o Brasil, esse é “o ventre da baleia” da narrativa mítica do Negro Herói. O Brasil, a segunda mãe dos negros, mesmo contra a vontade deles (“não sou brasileira pq não escolhi nascer aqui”), é o lugar de abatimento dos negros; é o aqui em que os negros se encontram no momento e onde foram “massacrados, chicoteados, queimados, escravizados, torturados, estuprados”. O Brasil para o Negro Herói, pensamos em analogia ao que

é apresentado no post, é como a prisão em que o personagem Edmond Dantès foi lançado injustamente somente para ressurgir, não mais como um ingênuo marinheiro, mas como o glorioso e poderoso Conde de Monte-Cristo.

Figura 45 – O aqui, o Brasil, é o lugar de destruição do negro, o ventre da baleia pelo qual o Negro Herói passa após deixar a Mãe África



Fonte: *Print Screen* da tela.

A aniquilação do negro no Brasil não se dá apenas de forma literal com uma morte biológica. O post mostrado acima fala de um outro tipo de morte também, uma que se dá através da miscigenação, que foi um dos temas de argumentação apresentado por Abdias do Nascimento (1978) e que já discutimos anteriormente. O referido autor havia dito, e ela, Pollyana, parece confirmar em sua publicação, que tanto o estupro que os colonizadores cometeram contra as negras escravizadas como o casamento entre brancos e negros são parte de uma estratégia para diminuir a quantidade de pessoas negras, pois supostamente a mistura genética iria resultar em filhos de pele mais clara até o ponto em que os negros iriam deixar de existir.

Outra forma pela qual o negro, segundo os sujeitos da pesquisa, sofreriam a aniquilação nessa etapa do “ventre da baleia” seria através de um genocídio simbólico. Esse está mais relacionado com a questão do vestuário e da cultura negra de forma geral, conforme será explicitado mais à frente.

Em meados de 2017, quando a cantora Mallu Magalhães fez um samba chamado *Você Não Presta*, ela foi acusada por muitas pessoas negras de estar cometendo uma apropriação da cultura dos negros por ser branca. Um post feito por um homem negro compartilhava uma matéria do site Uai, em que se discutia sobre o dia em que Mallu Magalhães foi ao programa Encontro com Fátima Bernardes²⁰, da TV Globo, e ofereceu seu novo samba aos “preconceituosos que achavam que branco não podia cantar samba”. Nos comentários, houve muitas pessoas negras rindo e a ridicularizando, dizendo que ela estava passando vergonha e que racismo reverso²¹ não existia.

Um dos comentários, feito por um rapaz, dizia que não era para os negros gastarem tempo discutindo se a Mallu Magalhães podia ou não cantar samba, pois eles tinham pautas mais importantes com que se preocupar e a música dela era ruim, então de qualquer forma ninguém iria ouvir mesmo. Ele ainda disse que não se importaria em doar o samba para a branquitude, contanto que os brancos parassem de exterminar os negros (e aqui ele se referiu à morte literal, física). Entretanto, um outro rapaz responde a esse comentário dizendo que Abdias do Nascimento já falava que o negro é “**aniquilado**” (foi usada exatamente essa palavra) não só na esfera biológica, mas na cultural, política e econômica também. Segundo essa pessoa, o negro morre também na esfera simbólica. O autor do comentário ao post cita outra autora que já dizia que a identidade do negro era construída através da imagem também. Então, a imagem, na sociedade racista, teria um poder para desumanizar o negro e lhe dar um significado negativo que vai servir de justificção para sua morte física.

Um outro homem entra na conversa e concorda com o argumento acerca do aniquilamento simbólico do negro. Igualmente baseando-se em Abdias do Nascimento, ele informa que em um dos capítulos do livro *Genocídio do Negro Brasileiro*, Nascimento defende que a classe branca possui o poder sobre os meios de comunicação e sobre o sistema de educação, e que utiliza esses recursos para

²⁰ Segundo o site Globo (2018), Encontro é “comandado por Fátima Bernardes, o programa une informação, debate de temas atuais, música, dança, contando com a interação do público, especialistas e artistas convidados”. Ele vai ao ar de segunda a sexta no período da manhã.

²¹ A expressão “racismo reverso” apareceu inúmeras vezes durante a pesquisa. Ela define, ao menos na internet, o racismo que se dá contra o branco em forma de preconceito ou discriminação que vise a seu prejuízo. Entretanto, a quase totalidade das pessoas negras que participaram do estudo não acredita na existência do racismo reverso, usando esse termo para ridicularizar os brancos que dizem sofrer racismo ou ironizar as suas próprias atitudes desagradáveis para com os brancos.

destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. Segundo ele, o negro seria aniquilado, no Brasil, também quando a cultura negra é adotada pelas pessoas brancas, gerando uma invisibilização dos próprios negros a quem essa cultura pertenceria, de modo que eles sofrem uma morte no campo simbólico, pois apesar de estarem vivos biologicamente, têm suas imagens desvinculadas das suas próprias práticas culturais, devido a uma usurpação cometida pelo branco, como no caso de Mallu Magalhães que de alguma forma substituiria uma possível cantora negra que deveria, na visão de quem comentou, cantar o samba já que o samba é visto como algo dos negros. Essa aniquilação simbólica também se daria quando o negro fosse impedido de praticar comportamentos ligados à negritude e à africanidade, tendo que praticar aqueles comportamentos associados à branquitude e à europeidade, o que faria com que ele se embranquecesse e deixasse de existir como negro.

Pensando a partir desse último post descrito, a aniquilação simbólica do negro, ou o genocídio simbólico do negro, estaria, assim, ligada a um processo de ressemantização de práticas culturais associadas à negritude e também do próprio indivíduo negro, de sua identidade cultural negra. É como se, numa sociedade racista, a negritude e africanidade pudessem ser eufemizadas ou mesmo apagadas de vez de preferência para dar lugar à branquitude ou à europeidade.

Como visto no caso do post criticando o desfile Coração da África, a utilização de modelos brancas para vestir roupas de estética afro/negra foi considerada apropriação cultural, e a autora do post chegou a dizer que o uso do turbante pela branca é tido como bonito, descolado, na moda; porém o uso dessa mesma peça pela negra é visto pejorativamente como algo de “macumbeiro”, como sujo, feio. Essa prática de usar turbantes, então, de acordo com as informações do post, teria seu caráter de negritude eufemizado se realizada por brancas, o que seria algo desejado pela sociedade racista que tem a negritude como negativa, fazendo com que o uso de turbantes só se tornasse positivo na medida em que fosse associado à branquitude representada pelas modelos/usuárias brancas. A ausência dos corpos negros nas práticas culturais consideradas negras, então, seria uma forma de os matar simbolicamente ao amenizar ou excluir a carga de negritude associada a essas práticas.

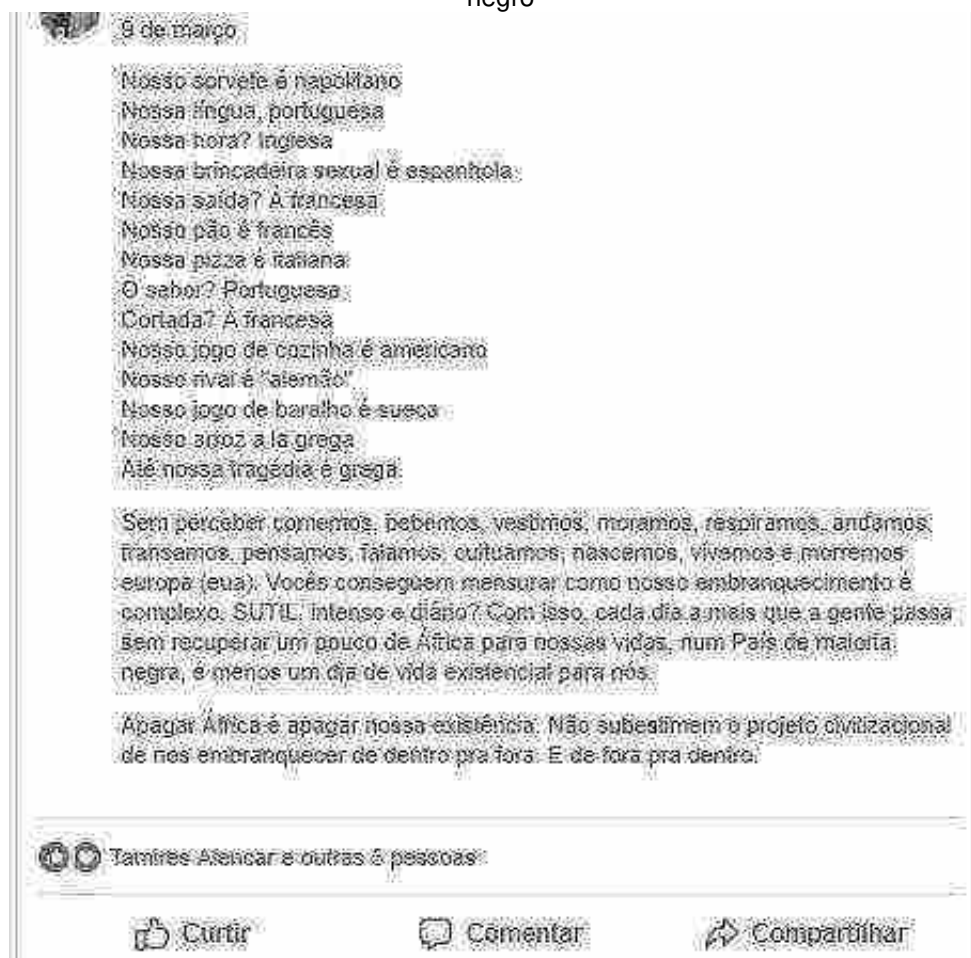
Por outro lado, como visto, estaria a ausência das práticas culturais negras no cotidiano dos negros, como forma de amenizar ou excluir a carga de negritude

associada a esses sujeitos, dificultando ou impedindo a possibilidade de eles existirem como negros. Essa ausência daria lugar a uma presença de práticas culturais que, para as pessoas da pesquisa, estariam associadas à branquitude, o que causaria o embranquecimento dos negros. Ambas, a ausência de elementos ligados à negritude e a presença de elementos ligados à branquitude na vida do negro e da negra configurariam processos de ressemantização que também aniquilariam a identidade negra, ou seja, seria outra forma de morte simbólica do negro.

Isso fica bem exposto no post abaixo (figura 46) que foi um compartilhamento do post de outra pessoa, por meio do qual o autor discute sobre diversos comportamentos e objetos do cotidiano dos negros que fazem referência aos países europeus. Para ele, na medida em que os negros praticam essas atividades ou consomem esses bens, eles vivem uma vida de existência europeia/estadunidense, enquanto a existência africana/negra permanece morta (“menos um dia de vida existencial para nós”). A ausência de práticas africanas e a presença de práticas europeias na vida dos negros de hoje seriam formas de matá-los, de apagar a existência deles, conforme a visão do autor do post compartilhado. A solução que conduziria à “ressureição” do Negro Herói estaria na recuperação da África para dentro da vida dos negros, como pode-se intuir pelo texto. O rapaz que compartilhou a publicação ainda diz, em seu próprio texto (que ocultamos), que não seria brasileiro, apesar de as outras pessoas indagarem os negros sobre sua identidade africana ao dizerem “Mas vocês são brasileiros”. Pela fala de quem compartilhou, é como se o negro nunca deixasse de ser negro/africano, como se houvesse uma essência de negritude/africanidade dentro desses sujeitos, a qual é mascarada devido ao racismo/eurocentrismo que leva o negro a se embranquecer. A brasilidade seria não mais que uma dessas máscaras escondendo o verdadeiro “Eu Negro” por debaixo que precisa aparecer através dessa “recuperação” das práticas que foram perdidas e deixadas no seio da Mãe África, por isso se diz tantas vezes entre eles que não se é brasileiro, mas sim negro em diáspora, africano em diáspora, africano mesmo; a referência principal para a construção da identidade é essa África perdida devido à “passagem pelo limiar”, ou melhor, devido à passagem pelo Oceano Atlântico e entrada no Brasil, lugar onde os negros africanos e seus descendentes passaram a sofrer diversos tipos de opressões. Assim, nesse pensamento, negritude e africanidade se entrelaçam como se uma não existisse sem a outra, ou como se ambas fossem exatamente a mesma coisa. Para ser um negro de verdade (não o

negro brasileiro, embranquecido, misturado, traidor da sua cultura), para chegar a essa qualidade ou condição de negro que o movimento da negritude deseja, precisar-se-ia da africanidade; e essa africanidade estaria essencialmente depositada em cada pessoa negra.

Figura 46 – Post sobre os diversos elementos ligados à europeidade que fazem parte do cotidiano do negro



Fonte: *Print Screen* da tela.

Como se vê no conteúdo do post acima, vários comportamentos e objetos são ligados a uma identidade cultural branca/europeia ou negra/africana. E essa racialização/etnização também passa fortemente pelo vestuário, e é por isso que temos trazidos essas publicações como exemplos. Apesar de o post anterior não falar exatamente sobre roupa, ele apresenta de forma mais ampla esse assunto que tem conexão com o consumo de vestuário, já que as roupas e acessórios também podem ser associadas aos negros e à África e, logo, as peças assim associadas quando ausentes do cotidiano do negro ou o negro quando ausente como usuário dessas

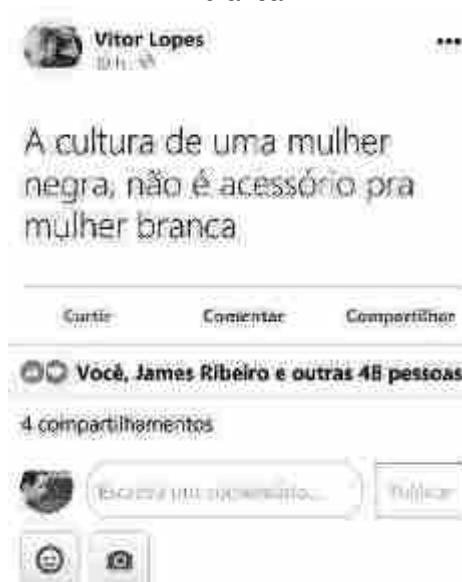
roupas também sinalizariam uma aniquilação simbólica do negro, de acordo com as afirmações dos sujeitos da pesquisa. Em resposta às discussões sobre apropriação cultural que borbulham nas redes sociais, onde muitas vozes afirmam que brancos também podem usar turbantes, uma das pessoas postou um meme²² que apresentava a imagem de um busto de uma manequim usando roupas de freira católica, sobre cuja cabeça havia um capuz que é parte dos paramentos das freiras. Na legenda, o meme dizia que se os brancos estavam querendo tanto usar pano nas suas cabeças, que usassem algo da cultura branca, no caso o capuz da freira, já que a religião católica nesse discurso é vista como parte de uma identidade branca/europeia. Desse modo, fica óbvio que o turbante, por outro lado, seria parte de uma identidade negra/africana, e que, assim como aconteceria com todos os outros comportamentos e objetos associados à negritude, o negro morreria simbolicamente na medida em que essa peça é usada por brancos que usurpam seu lugar, ou no passo em que ele rejeita ou é impedido de usar esse acessório.

Há uma ideia, difundida amplamente por muitas pessoas do estudo, que no momento em que uma pessoa branca usa uma roupa associada à negritude ou africanidade, ela esvazia o “verdadeiro” significado dessa peça, ela mata a cultura negra (essa também seria uma morte simbólica), por não ter essa negritude dentro de si, já que é branca, e nem desejar essa negritude, também por ser branca, pois há uma generalização entre muitos dos sujeitos da pesquisa de que a negritude é sempre preterida exceto entre os negros conscientes (o Negro Herói que se encontrou com o senex). No post abaixo (figura 47), feito por Vitor Lopes, percebe-se que seu discurso apresenta uma oposição entre cultura e natureza. Os artefatos de moda quando usados pela mulher negra teriam uma carga cultural, possuiriam significados, seriam simbólicos, seriam a própria cultura; quando usados pela branca, entretanto, perderiam essa carga simbólica e se tornariam pura imanência, simples acessórios materiais, não mais que pedaços de pano sobre o corpo. É como se, para ele, o valor de negritude/africanidade se dissipasse desses bens quando consumidos por pessoas brancas. Isso sinaliza o quanto a “raça” do usuário é importante nessa prática de consumo. Para ser o herói dessa narrativa, é exigido que o ator tenha pele escura.

²² Memes dizem respeito representações como imagens, gifs, vídeos, e mesmo *print screens* de textos que se espalham entre os usuários na internet por vários procedimentos, como compartilhamentos, atualização de status, mensagens privadas, etc., e os quais podem ser modificados, gerando diversas versões do mesmo meme.

Para as pessoas do estudo, o branco, principalmente, mas de forma geral o não-negro, não pode ser o herói da narrativa mítica do Negro Herói, pois ser racializado como negro por causa da cor da pele parda ou preta é primordial para assumir esse papel e passar por todas as etapas que ele implica. A cor da pele, nesse discurso, é o fator mais importante na separação entre quem é branco e negro, e participa da definição de quem faz parte do grupo dos negros heróis e de quem está fora e é o inimigo mortal. O consumo do vestuário por si só, então, não é suficiente para garantir uma relação de pertencimento àquele grupo, é requerido que se tenha o corpo negro.

Figura 47 – Post de Vitor Lopes opõe o uso de vestuário negro/afro pela mulher negra e pela mulher branca



Fonte: *Print Screen* da tela.

Por outro lado, os sujeitos negros que participaram da pesquisa demonstram ser muito conscientes do processo de enegrecimento/africanização que está implicado no uso peças de roupas e acessórios que remetem à negritude/africanidade. Outra vez, já estamos adiantando conteúdo que aparecerá posteriormente, mas é importante destacá-lo aqui também, pois ao mesmo tempo que se observaram várias reclamações acerca da morte simbólica dos negros, também se percebeu uma consciência de que o negro poderia existir como negro/africano/afro-diaspórico através do uso do vestuário com estética negra/afro, o que de toda forma reforça o contrário de que sem o uso desse vestuário a negritude/africanidade é aniquilada. No post abaixo (figura 48), por exemplo, feito por Leandro Moreira, ele se dirige aos negros, dizendo que a identidade deles é formada também pela imagem e, sabendo

disso, posta oito fotos de si mesmo. Num cenário que é aparentemente a sua casa, ele, um homem negro de pele escura, usa o cabelo no estilo dread e uma camisa com estampas étnicas bastante coloridas e cheias de grafismos. Sua cor de pele, seu cabelo e suas vestes o constituem como negro, pois os três elementos estão associado à negritude/africanidade. Ele é um “negro assumido”, pois ele não só tem a pele escura, como a maioria da população brasileira, mas ele “sabe”, ele tem consciência da importância de formar a identidade negra, e modifica o seu cabelo e passa pelo ritual de vestir-se como um africano e então se expõe – seus traços físicos e objetos – para seus amigos na rede, com o objetivo de que todos saibam que ele é negro e está de certa forma conectado à África. Embora todos os povos do mundo sejam racializados através de uma ou outra categoria racial, ele toma por si mesmo a responsabilidade de se autorrepresentar como negro, ele assume a negritude e a africanidade expondo na rede social online seu corpo e sua forma de vestir.

Figura 48 – Leandro Moreira com camisa de estampa africana e dreads



Fonte: Print Screen da tela.

Contrariamente ao embranquecimento causado ao se consumir objetos ligados aos brancos/europeus, o uso do turbante seria uma forma de, como mostramos em uma publicação anterior, recuperar a África. No post abaixo (figura 49), por exemplo, Lilian Rosana Moraes, que é uma mulher negra, publicou uma imagem sua com um turbante amarelo em tecido liso amarrado sobre a cabeça; um vestido com uma estampa que mistura grafismos sinuosos e desenhos que imitam a pele de uma onça, e que está na cor amarela combinando com o turbante; ela porta ainda alguns colares e pulseiras. Ela faz uma pose em um ambiente arborizado. A legenda auxilia a ancorar os sentidos da imagem, dizendo “Eu Africanizo”. Percebe-se que ela usa o turbante e se mostra com ele, então, por este remeter ao modo como os africanos/afro-descendentes se vestem, simbolizando que ela pertence a esse grupo de pessoas de alguma forma, mesmo tendo nascido no Brasil. Através do uso dessa peça, ela encontra uma forma de viver a experiência de ser africana/negra, em contrariedade com o desejo da sociedade racista e eurocêntrica que visaria a aniquilar a existência negra/africana e estimular o embranquecimento, conforme visto anteriormente nessa subseção a partir de outras publicações.

Figura 49 – Post de Lilian Rosana Moraes com turbante amarelo: “Eu Africanizo”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Reforçamos que trouxemos essas duas últimas publicações como exemplos que contrapõem a ideia de aniquilação do negro e da negra, para mostrar com elas que se o uso de turbante e estampa africana mantém viva a negritude e africanidade, logo, a ausência de estética semelhante de vestuário caracteriza a morte simbólica do negro, conforme a visão das pessoas do estudo.

7.2.4.1 Resumo da fase do ventre da baleia

Resumindo o que vimos aqui, temos que a fase do “ventre da baleia” é o lugar em que o Herói entra ao passar pelo limiar da partida. É ali onde o Herói é aniquilado de modo a ser possível seu renascimento, como na história em que a águia velha voa até o pico de um alto monte, e lá ela arranca o seu bico, suas unhas e suas penas para que outros novos nasçam e ela possa recuperar seu vigor jovial. Na narrativa mítica do Negro Herói compartilhada entre as pessoas do estudo, essa aniquilação do negro se dá através da morte física/biológica, da miscigenação e de uma morte simbólica, sendo que essa última ocorre pelos seguintes fatores, conforme observado nos posts: (1) ausência do negro em práticas culturais negras/africanas; (2) ausência de práticas culturais negras/africanas no cotidiano dos negros; (3) presença do branco em práticas culturais negras/africanas; (4) presença de práticas culturais negras/africanas no cotidiano dos brancos (os fatores 3 e 4 são normalmente identificado pelo nome de “apropriação cultural” entre as pessoas do estudo); (5) presença de práticas culturais brancas/europeias no cotidiano do negro. Essa morte simbólica seria, para os sujeitos da pesquisa, um processo de ressemantização baseado em desenegrecimento/desafricanização e/ou embranquecimento/europeização, o que impediria os negros e negras de perpetuarem representações de si mesmos que remetessem à negritude e à africanidade, de experienciar essa negritude e africanidade no seu dia-a-dia. A solução para isso, já foi adiantada (explicaremos mais na fase da bênção última), estaria na prática pelo negro desses comportamentos associados à cultura negra/africana com todos os seus figurinos/trajes, objetos, cenários e personagens/corpos específicos. Desse modo, para esses sujeitos, usar roupas e acessórios associados à negritude/africanidade é um recurso utilizado para construir uma identidade negra/africana em meio a um ambiente oneroso que está constantemente tentando destruir essa forma de existir, pois ela seria vista como negativa. Como Hall (2016) já explicitara, não existe sentido

fora do discurso, e por isso também não existe negritude ou africanidade fora dessas representações que estimulam esses significados nas mentes das pessoas; impedir ou não reproduzir essas formas de se autorrepresentar é uma maneira de matar o significado de ser negro/ser africano; mas o contrário também seria correto: manter essas representações de si mesmo vivas é manter vivo o significado de ser negro/ser africano.

7.3 A INICIAÇÃO DO NEGRO HERÓI

7.3.1 O caminho de provas

Ao entrar no ventre da baleia, o herói começa a enfrentar diversos obstáculos que aparecem no seu percurso, essa é a fase chamada de “o caminho de provas”, e nela ele poderá contar com os recursos que recebeu na fase do “auxílio sobrenatural” para vencer todas as dificuldades. Sobre essa etapa do mito do herói, Campbell (1997, p. 57-62) afirma que:

Tendo cruzado o limiar, o herói caminha por uma paisagem onírica povoada por formas curiosamente fluidas e ambíguas, na qual deve sobreviver a uma sucessão de provas. Essa é a fase favorita do mito-aventura. Ela produziu uma literatura mundial plena de testes e provações miraculosos. O herói é auxiliado, de forma encoberta, pelo conselho, pelos amuletos e pelos agentes secretos do auxiliar sobrenatural que havia encontrado antes de penetrar nessa região. Ou, talvez, ele aqui descubra, pela primeira vez, que existe um poder benigno, em toda parte, que o sustenta em sua passagem sobre-humana. [...] A provação é um aprofundamento do problema do primeiro limiar e a questão ainda está em jogo: pode o ego entregar-se à morte? [...] A partida original para a terra das provas representou, tão-somente, o início da trilha, longa e verdadeiramente perigosa, das conquistas da iniciação e dos momentos de iluminação. Cumpre agora matar dragões e ultrapassar surpreendentes barreiras repetidas vezes. Enquanto isso, haverá uma multiplicidade de vitórias preliminares, êxtases que não se podem reter e relances momentâneos da terra das maravilhas.

Dependendo de como seja apresentada a versão mítica, o herói nessa fase pode assumir a feição de um guerreiro, na medida em que aparece lutando contra terríveis monstros ou inimigos humanos ou não-humanos que aparecem em seu caminho.

Pois o herói mitológico não é patrono das coisas que se tornaram, mas das coisas em processo de tornar-se; o dragão a ser morto por ele é precisamente o monstro da situação vigente [...]. Da obscuridade, emerge o herói, mas o inimigo é poderoso e conspícuo na sede do poder; é inimigo, dragão, tirano, porque faz reverter em seu próprio benefício a autoridade que sua posição lhe confere. [...] Muitos monstros, remanescentes das épocas primevas, ainda habitam as regiões que estão além e, por meio da malícia ou do desespero, lançam-se contra a comunidade humana. Cumpre tirá-los do caminho.

Ademais, os tiranos da espécie humana, que usurpam para si mesmos os bens dos seus vizinhos, começam a surgir, provocando a miséria disseminada. É preciso suprimi-los. As façanhas elementares do herói consistem em limpar o terreno. (CAMPBELL, 1997, p. 174).

Nos filmes e livros, “o caminho de provas” costuma ser a parte mais extensa e emocionante, onde surge um problema após o outro para o herói enfrentar. O Batman está sempre nas noites, brigando com bandidos e salvando donzelas, esforçando-se na luta contra mal, e tem como um dos principais inimigos o Charada que por várias vezes chegou bem perto de matar esse herói da DC Comics. Os vídeo games também apresentam diversos estágios com monstros cada vez mais difíceis de serem mortos, e reserva no final um prêmio para aquele que consegue destruir todas as criaturas; narrativa semelhante à da salvação no livro bíblico de Apocalipse, capítulo 2, versículo 10, onde apenas aqueles que lutarem até o fim e vencerem as dificuldades que o Diabo coloca em seus cotidianos serão salvos, sendo a vida eterna o prêmio do fiel: “nada temas das coisas que hás de padecer. Eis que o Diabo lançará alguns de vós na prisão, para que sejais tentados; e tereis uma tribulação de dez dias. Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida” (BÍBLIA ONLINE, 2018).

Por vezes, como explica Campbell (1997), as provações enfrentadas pelo herói servem para destruir seu ego e torná-lo humilde, purificar sua alma, fazê-lo rejeitar o mundo e buscar as coisas transcendentais, como aconteceu com a Andressa Urach, mencionada anteriormente, que após quase morrer devido à injeção de hidrogel nas pernas, se converteu ao protestantismo, e passou a buscar a presença de Deus. Jó também é um exemplo de um herói que passou por diversos sofrimentos, ou melhor, provações de Deus, que o queria testar em sua fidelidade, pois ele era um homem muito rico e próspero, e o Diabo disse a Deus que Jó só lhe era fiel devido às bênçãos que o Senhor havia lhe dado. Algumas das provações de Jó foram: perda de bois, jumentas; perda de ovelhas e servos; perda dos seus camelos; perda de seus filhos; perda da sua saúde, quando Deus permitiu que o Diabo lhe deixasse cheio de feridas na pele ao ponto de ele se coçar com cacos de telha e os cachorros lhe lambessem; depois sua mulher mandou que ele amaldiçoasse o Senhor e então morresse, mas Jó a repreendeu, permanecendo justo e fiel; por último, vieram seus amigos e um deles o acusou de estar em pecado e de querer ser mais justo que Deus, e disse que esses dois fatores teriam motivado o castigo de Deus contra Jó. Então Jó se conecta com Deus, e ao perguntar-lhe o porquê de estar sofrendo, Deus revela o quão Jó é pequeno e falho. Após Jó se humilhar e enaltecer o Senhor, Deus restaura sua sorte,

e ele recebe em dobro tudo de bom que antes possuía, muito mais riquezas e as mais belas filhas do mundo. A história de Jó (localizada na Bíblia, mais especificamente no livro de Jó [BÍBLIA ONLINE, 2018]) mostra bem o processo de partida, iniciação e retorno do herói, pois ele sai de um *status quo* em que possuía uma vida abençoada por Deus, passa por diversas provações que o tornam humilde e o deixam mais perto de Deus, e no final retorna à vida abençoada de antes, porém muito mais próspero e ao mesmo tempo muito mais preocupado com as coisas transcendentais.

7.3.1.1 Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado ao corpo negro

Durante a pesquisa, o corpo negro foi referenciado inúmeras vezes. As pessoas falavam constantemente como a pele escura era o principal sinal que as racializavam como negras, e como isso, devido ao racismo, as tornava alvo das mais diversas formas de preconceito e discriminação. Para os sujeitos da pesquisa, o racismo também seria construído na atitude das pessoas em relação à roupa e a outros adornos que esse corpo usa, pois devido aos racistas darem um valor negativo a esse corpo com todos os seus traços diacríticos da “raça” negra, os mesmos exigiriam que ele fosse apagado, aniquilado simbolicamente, embranquecido, encoberto, nunca destacado, nunca tão sobressalentes aos olhos, e isso seria conseguido também no uso ou não uso de determinadas peças de roupas e acessórios.

Um post feito por um militante do movimento negro fazia uma crítica à ideia de que as pessoas poderiam simplesmente “se sentirem negras”, pois racismo não recairia simplesmente sobre pessoas que se consideram negras, mas sobre aquelas que possuem a existência negra devido à quantidade de melanina presente na pele e dos fenótipos característicos da “raça” negra, como cabelo crespo/cacheado, nariz e lábios grossos. Para ele, são essas pessoas que possuem a materialidade negra que devem se conscientizar do racismo que sofrem. Vemos, então, que para essa pessoa, os sofrimentos dos negros são causados devido ao racismo que oprime aqueles que possuem o corpo negro; ou ter esse corpo numa sociedade racista é o que justifica do ponto de vista do opressor as injustiças feitas a esse grupo de pessoas.

Post parecido criticava aqueles que no dia da Consciência Negra silenciavam os negros ao dizerem que o certo seria dia da Consciência Humana. Para o autor do post, não é a alma humana que sofre com racismo, mas as pessoas que possuem a

pele negra, pois são elas que são mortas, que não conseguem trabalho remunerado, que não podem cultuar seus deuses, que não são representadas positivamente na mídia. Sendo assim, para quem postou, a Consciência deveria ser Negra, pois só quem está literalmente nessa “pele” é que saberia como o racismo é opressor.

Semelhante discurso é informado no post abaixo (figura 50) que é um compartilhamento de outro feito por uma terceira pessoa. As imagens revelam como ter a cor da pele escura aumenta o risco de uma pessoa ser assassinada, causar suspeição na polícia (que, em vários outros momentos da pesquisa, foi tida pelos sujeitos como umas das principais instituições que empreendem o genocídio de negros no Brasil), e chocar menos a população com sua morte em comparação com a morte de uma pessoa branca. As imagens são em dois tons de marrom, possivelmente relacionando-se à cor da pele preta e parda. Toda essa violência contra os jovens negros é considerada como tendo base no racismo da sociedade e instituições brasileiras. Esse post é uma “lembrança”, que é um recurso do Facebook que informa diariamente o que foi postado na mesma data há pelo menos um ano; por isso a legenda diz que “Só piorou!!”, pois para quem compartilhou a lembrança, a situação do negro no Brasil está pior do que estava há quatro anos, época em que ela publicou essas imagens pela primeira vez.

Figura 50 – Post relacionando pele escura ao risco de morte e à suspeição policial

The image shows a screenshot of a Facebook post. At the top, it says 'compartilhou uma lembrança' (shared a memory) and 'Só piorou!!' (It only got worse!!). The main content is a graphic with a dark background and white text. The graphic is divided into several sections:

- Top Section:** 'NÃO EXISTE NADA MAIS PERIGOSO NO BRASIL DO QUE SER UM JOVEM NEGRO' (There is nothing more dangerous in Brazil than being a young Black person). Below this, it states 'DOS 32.198 MORTOS POR HOMICÍDIO EM 2011 NO PAÍS MAIS DA METADE ERAM JOVENS' (Of the 32,198 deaths by homicide in 2011 in the country, more than half were young people). At the bottom of this section, it says '71,5% ERAM NEGROS' (71.5% were Black) and '93% ERAM HOMENS' (93% were men).
- Bottom Left Section:** 'A COR DA PELE É O MELHOR INDICADOR DE SUSPEIÇÃO POLICIAL' (Skin color is the best indicator of police suspicion). Below this, it says '65% DOS POLICIAIS PRETOS E PARDOS' (65% of police officers are Black and Brown).
- Bottom Right Section:** 'PARA 55,8% DA POPULAÇÃO A MORTE DE UM JOVEM NEGRO CHOCA MENOS' (For 55.8% of the population, the death of a young Black person shocks less).

Below the graphic, there is a text box with the following content:

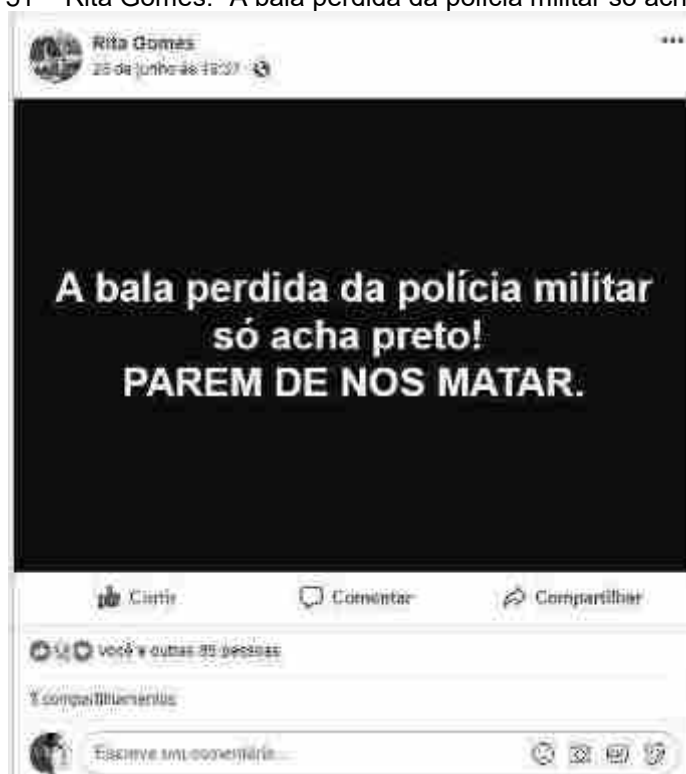
HA MAIS DE DUAS DÉCADAS QUE MORREM EM MÉDIA, 40 a 50 MIL BRASILEIROS ASSASSINADOS, POR ANO!
 "A violência contra jovens negros encontra abrigo no racismo arraigado na sociedade e nas instituições brasileiras e...
 Mail:
 Veja suas lembranças

At the bottom of the post, there are buttons for 'Curtir' (Like), 'Comentar' (Comment), and 'Compartilhar' (Share).

Fonte: Print Screen da tela.

A publicação abaixo (figura 51), feita por Rita Gomes, exemplifica vários posts vistos que associam a morte das pessoas negras à ação policial. Esse post em questão foi feito em referência ao caso do adolescente de 14 anos, Marcos Vinícius, que foi morto no dia 20 de junho de 2018 na favela da Maré por policiais, enquanto este andava na rua com o material escolar na mochila das costas e a farda da escola. A morte desse jovem gerou muita comoção entre as pessoas do estudo, que enxurraram as suas *timelines* com posts sobre o assunto, discutindo o genocídio do negro brasileiro e o racismo no Brasil. Para esses usuários em particular, a cor da pele negra do menino Marcos foi o único motivo de ele ter sido alvo do tiro dos policiais, pois ele não estava a cometer nenhum crime ou infração, estava apenas num dia normal indo para sua escola. O fundo preto do post remete à simbologia do luto pela perda do jovem, e a reação com o emoji chorando também comunica a tristeza das pessoas diante dessa situação em que os negros vivem no Brasil, enquanto os corações e curtidas possivelmente são formas de elogiar a publicação e o posicionamento discursivo/argumentativo da autora do post.

Figura 51 – Rita Gomes: “A bala perdida da polícia militar só acha preto!”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Houve vários momentos em que as pessoas discutiram aquilo que o primeiro post cuja imagem foi colocada nesta subseção mencionou como sendo um menor grau de choque que a morte de uma pessoa negra causa em relação à morte de uma pessoa branca. Foram bastante comuns comparações entre tragédias associadas a pessoas negras e outras em que as vítimas foram brancos europeus, como os atentados terroristas ocorridos em 2015 na França, sempre no sentido de dizer que quando são brancos que morrem a mídia dá atenção, as pessoas falam sobre isso e a internet se mobiliza para postar notícias sobre o assunto ou mesmo para colocar temas²³ nas imagens do perfil a favor dos países europeus aos quais as pessoas brancas pertenciam, e, ao contrário, quando as vítimas são negras, o silêncio impera, pois ninguém se importa com os negros e africanos. Duas situações bem expressivas que serviram de pivô para a discussão pelos sujeitos da pesquisa acerca desse desdém em relação às mortes dos negros e africanos foram os deslizamentos de terra em Serra Leoa, na África, causados por chuvas torrenciais que duraram alguns dias, os quais provocaram a morte de centenas de pessoas negras (em agosto de 2017)²⁴, e a escravidão contemporânea de negros africanos imigrantes na Líbia (em novembro de 2017)²⁵. Apresentaremos a seguir uma publicação sobre o caso em Serra Leoa.

No post abaixo (figura 52), Pollyana Almiê apresenta um poema escrito por ela, no qual ela mostra diversas opressões sofridas pelos negros apenas por carregarem em seus corpos a cor de pele escura: escravidão e todas suas dores; chacinas feitas

²³ O recurso de temas permite que pessoas criem e disponibilizem imagens que podem ser sobrepostas às fotos dos perfis dos usuários do Facebook. Entre várias possibilidades diferentes, esses temas podem fazer referência a acontecimentos que mobilizam ou comovem a população. Quando houve o atentado terrorista em Paris, em 2015, por exemplo, as pessoas colocaram temas com a bandeira da França ou com dizeres como “Pray For Paris” (em português “Ore Por Paris”).

²⁴ Alguns links de jornais e revistas eletrônicas com informações sobre o deslizamento de terra em Serra Leoa: G1. **Vítimas de deslizamento em Serra Leoa somam cerca de 500**. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/vitimas-de-deslizamento-em-serra-leoa-somam-cerca-de-500.ghtml>>. Acesso em: 13 out. 2018. CORREIO BRAZILIENSE. **Serra Leoa: mais de 1.000 pessoas morrem vítimas de deslizamento de terra**. 2017. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2017/08/27/interna_mundo,621210/serra-leoa-mais-de-1-000-pessoas-morrem-vitimas-de-deslizamento-de-te.shtml>. Acesso em: 13 out. 2018.

²⁵ Alguns links de jornais e revistas eletrônicas com informações sobre a escravidão contemporânea de negros africanos na Líbia: G1. **ONU deve discutir medidas mais duras contra leilões de escravos na Líbia**. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/onu-deve-discutir-medidas-mais-duras-leiloes-de-escravos-na-libia.ghtml>>. Acesso em: 13 out. 2018. MUVUNYI, Fred. **Opinião: comércio de escravos na Líbia expõe tragédia de refugiados africanos**. 2017. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/opini%C3%A3o-com%C3%A9rcio-de-escravos-na-l%C3%ADbia-exp%C3%B5e-trag%C3%A9dia-de-refugiados-africanos/a-41586226>>. Acesso em: 13 out. 2018. MORAIS, Abel Coelho de. **Migrantes africanos vendidos como escravos por 400 dólares**. 2017. Disponível em: <<https://www.dn.pt/mundo/interior/migrantes-africanos-vendidos-como-escravos-por-400-dolares-8917560.html>>. Acesso em: 13 out. 2018.

pela polícia; morte por pertencer a religiões afro-brasileiras. Após o poema, ela diz o desastre em Serra Leoa não foi tomado como importante porque envolveu a morte de negros e que as quatrocentas pessoas negras que morreram nos deslizamentos de terra que ocorrem nesse país só comovem aos próprios negros. Na foto, há um homem negro trabalhando na retirada da terra que deslizou. A principal reação das pessoas é de tristeza, mas os corações também revelam que elas gostaram do poema da autora.

Figura 52 – Post de Pollyana Almiê sobre ninguém se comover com a morte de pessoas pretas

Pollyana Almiê

Corpos Pretos:
Negros carpon
Amontoados no turbidão,
Chicoteados e estuprados
São tatos semo produtores
Da mão de obra,
Do tráfico negroiro,
Corpos amonoados,
Violentamente da terra mãe,
São corpos maltratados,
Acorantados um ao outro
Preso pelos grilhões,
Corpos de homens negros
Chicoteados no tronco,
Corpos de mulheres negras
Servidas do estupro
Dos mestros "senhores" cães,
Corpos de toda gente preta
Maltratada e matragalha:
São os mesmos corpos,
Que na mira
A polícia a arma engatilha
São os corpos pretos.

A polícia a arma engatilha
São os corpos pretos,
Que sangram nas periferias,
A cada chacina,
São os corpos pretos,
Negados de todos os direitos,
São os mesmos corpos pretos
Que a 3 séculos e meio
Sofrem todas as mazelas,
Do Fretocelto,
São corpos Negros
Que não podem louvar seus Olorá,
Que são agrudidos,
Levam pedacias,
Vão no meu pai Oxalá!
Corpos Pretos
Abitados no mar,
Precárias condições,
Na periferia,
Os favelados,
Joga os corpos negros,
Nos valões,
Todo Preto, pobre,
E favelado,
Pra Sociedade é Bandido,
E ainda tem coragem de
Dizer que nesse país não

Existo racismo,
Ontem era no pelourinho,
Na chibata
Hoje
Corpos Preto sangram,
Com tiros dos capitães,
Que no mar
E na caiada da noite
Morá!!!
(Pollyana Almiê)
Serra Leoa não é importante pq os 400 mortos
eram pretos.
As vidas pretas só comovem a nós.

Luciano Vargas Feliciano e outras 15 pessoas

Rute Ferreira
Revolvente
De 3 anos atrás · 2 respostas · Mais

Curte · Comentar · Compartilhar

m.facebook.com/?_rd

Fonte: Print Screen da tela.

Outro obstáculo enfrentando em relação ao corpo negro, segundo as pessoas da pesquisa, é a miscigenação de negros com brancos que, para eles, seria uma estratégia de aniquilar o negro, ao se tentar clarear a pele das futuras gerações. Um post dizia que a morte do negro no Brasil se dá também na programação de uma miscigenação que se baseia na ideia de que é possível exterminar a raça negra ao cruzá-la constantemente com a raça humana branca, sendo que este pensamento se baseia, segundo quem postou, na ideia de que as pessoas de pele negra são inferiores às brancas, e que por isso seria necessário embranquecer a sociedade. Ao fim do texto, havia uma foto de um casal negro com roupas que remetem aos povos africanos, com a mulher apoiada no ombro do homem, mostrando o ideal dos relacionamentos afrocentrados, em que a moça ou o rapaz deve escolher um parceiro(a) negro para se relacionar em resistência à essa miscigenação de caráter eugênico.

Às vezes, as reclamações com relação à miscigenação recaíam sobre os próprios negros, já que estar ou não com uma pessoa branca e preferir uma pessoa negra é uma atitude individual, uma escolha individual. Entretanto, algumas críticas surgiam a respeito disso, muitas vezes nos comentários dos posts, e a culpa então passava a ser da sociedade racista que influenciaria o gosto dos negros e os faria rejeitar um parceiro de mesma cor para preferir um parceiro branco devido aos significados de ascensão social ligados a pessoas brancas. O problema, então, diversas vezes, era identificado como exterior ao negro e negra; e, dessa forma, identificava-se novamente o inimigo como o branco/branquitude e o mal como parte de seu caráter, pois seria o branco, com seu racismo, que teria influenciado inicialmente a percepção dos negros sobre si mesmos e sobre os outros, fazendo-os se sentir inferiores e buscar um status melhor na sociedade ao aderirem a um relacionamento “inter-racial”. O branco seria, nesse pensamento, como o Diabo da religião cristã a colocar obstáculos no cotidiano do nosso guerreiro, o Negro Herói, que nunca é tido como mau, pois até suas atitudes passíveis de críticas são atribuídas/significadas como fruto do racismo empreendido pelo branco/branquitude.

Temos um outro problema relacionado ao corpo que se interpõe no caminho percorrido pelo Negro Herói, o qual diz respeito à inferiorização que o racismo promove dos traços diacríticos da “raça” negra principalmente em questão de beleza, o que gera o desejo ou necessidade de se embranquecer esteticamente, ou simplesmente esconder ou não destacar esses fenótipos.

A publicação abaixo (figura 53), feita por Talita Vieira, que diz estar de “coração partido”, relata um caso que gerou grande repercussão, o qual diz respeito a marca H&M norte-americana que, em janeiro de 2018, fez uma campanha para uma coleção infantil, em que uma das fotos mostrava dois garotos, um negro e um branco. No moletom do garoto negro, havia a seguinte frase em inglês: “o macaco mais legal da selva”. No moletom do garoto branco, porém, estava escrito em inglês: “Especialista em sobrevivência na selva”. Ao comparar o garoto com um macaco por se pensar que seus traços como cor de pele e nariz se assemelham ao desse animal, procede-se uma desumanização dessa criança, extensiva a todos os negros. Como vimos anteriormente, no capítulo sobre racismo e corpo, a ideia de que os negros são primitivos, por não serem evoluídos culturalmente, e estão no passado dos brancos, é a ideologia que permeia o racismo e se faz presente nessa peça publicitária, pois os macacos são vistos, na teoria evolucionista, como sendo os predecessores dos humanos. As principais reações dadas à publicação relatam a tristeza e a raiva diante de tal representação feita da criança negra, com uso dos emojis com lágrima e com a cabeça vermelha. Alguém ainda comenta que sentiu vontade de vomitar, enojado com o racismo da empresa H&M.

Figura 53 – Post sobre o racismo presente em uma publicidade da H&M



Fonte: Print Screen da tela.

Outro caso em que uma criança foi chamada de macaca, além de outros xingamentos sobre sua aparência física, ocorreu quando a socialite Day McCarthy postou em seu Instagram um vídeo²⁶ onde criticava as pessoas que a xingavam nas redes sociais por não se enquadrar no padrão de beleza europeu (cabelos lisos, olhos azuis, nariz fino e bonito [segundo ela]), mas que iam no Instagram do ator Bruno Gagliasso para elogiar a filha adotiva dele, por nome Titi, que é uma menina negra. Ela chama a garota de macaca, de “preta” (pejorativamente), diz que seu cabelo é horrível de pico de palha, e fala que o seu nariz é horrível por ser um nariz de preto. Ela se indigna porque elogiam a menina, mas criticam sua aparência, e ela diz que só elogiam a criança por ela ser filha de famosos. Além disso, ela diz que a menina não pode ser filha de Gagliasso e Giovanna Ewbank, pois ambos são brancos de olhos claros e a criança é negra.

Esse episódio em que Titi foi alvo de racismo por parte de Day McCarthy gerou grande comoção entre as pessoas do estudo. Em um post, um sujeito se mostrou indignado e com ódio da socialite devido a sua atitude criminoso que num país como o Brasil é defendida e apoiada como simples opinião sobre estética, como um mero exercício de liberdade de expressão.

O post abaixo (figura 54), feito por Claudia Vitalino, também toca na mesma tecla acerca das pessoas considerarem xingamentos racistas contra negros apenas liberdade de expressão. Para ela, esse tipo de atitude é preconceituosa e racista e merece ser combatida e quem se acha superior ao negro deve ser depreciado, devido a sua inferioridade. Sua publicação apresenta um desenho retratando Titi, valorizando-a ao representá-la sorrindo, com borboletas (muito ligadas ao paradisíaco, ao universo infantil e também à transformação que leva ao melhoramento de si mesmo), flores (que remetem à beleza e ao feminino), brilho (ligado ao encanto e ao deslumbramento) e turbante (símbolo de negritude assumida e valorizada), em contraste com a atitude racista de Day McCarthy que a desvalorizou. Nos comentários, uma mulher chama Titi de “Linda” e põe um gif²⁷ com uma mulher tapando a boca, admirada.

²⁶ O vídeo foi postado no Instagram de Day McCarthy, porém foi disponibilizado por terceiros e com algumas edições nesse link do Youtube: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZKVJNQkGCBM>>. Acesso em: 31 jul. 2018.

²⁷ Formato de imagem digital animada.

Figura 54 – Post de Claudia Vitalino sobre o racismo contra Titi



Fonte: *Print Screen* da tela.

Outro caso foi os ataques racistas sofridos por uma criança negra youtuber chamada Ana Clara. Em um de seus vídeos no Youtube, ela ensinava um penteado para ir para escola, e houve um momento em que ela disse que o seu cabelo era cacheado, então começou-se a se fazer comentários no vídeo dela, os quais diziam que o cabelo dela era ruim, feio, por ser na verdade crespo e não cacheado. Os comentários acabaram sendo desativados do vídeo.

Muitas pessoas postaram em seus perfis críticas a esses ataques e também elogios e incentivos à Ana, um dos exemplos, é esse post feito por Talita Vieira (figura 55), em que ela reclama da maldade do ser humano e pede para que os outros se inscrevam no canal dela e mandem mensagem de amor nos comentários dos vídeos postados por Ana. Muitas vezes, tal qual essa Talita solicitou que se fizesse, as pessoas negras quando viam algum negro ser diminuído pela sua aparência começavam a elogiar essa pessoa que estava sendo inferiorizada no intuito de aumentar sua autoestima e combater as palavras ofensivas direcionadas aos negros.

Nos comentários da publicação feita por Talita, é possível notar pessoas entristecidas, como no primeiro comentário; um rapaz que critica a ideia de julgar as pessoas pela beleza; uma senhora que pensa na sua própria filha e na possibilidade que ela tem de sofrer isso, mas espera que ela consiga avançar sem desistir apesar dessa discriminação. Há uma moça que diz que reviveu o passado a partir desses comentários racistas no vídeo de Ana Clara, algo que Talita também diz ter experienciado, o que demonstra que ambas sofreram de forma semelhante a discriminação devido à textura/forma dos seus cabelos. Há também alguns comentários sobre a Salon Line, uma marca de produtos de beleza que faz produtos para cabelos crespos e cacheados, a qual presenteou Ana Clara com alguns itens e um teclado para ela estudar música; Talita afirma que esse benefício à Ana foi resultado da luta dos negros que fizeram “barulho” na internet. No penúltimo comentário, uma senhora despreza uma das pessoas que comentou contra Ana, dizendo que quem comentou não sabe escrever corretamente, é chata e burra. No último comentário, uma mulher relata sobre os filhos de uma amiga sua que são ensinados desde pequenos a se amarem como são, o que ela acredita que seja capaz de os fortalecer para não terem a autoestima abalada com comentários que diminuem suas belezas só por serem negros.

Percebe-se como esses casos, expostos na rede, servem para discussão sobre o racismo, funcionando como pontes que ligam um caso de grande repercussão às situações semelhantes que são vivenciadas comumente no dia-a-dia das pessoas negras e que pouco a pouco vão diminuindo o amor próprio dos negros, destruindo sua autoestima, a qual, como pôde ser visto, precisa ser trabalhada desde a terna infância para fortalecer os sujeitos negros contra o racismo. Além disso, destaca-se também o fato de que a internet serve enormemente para mobilizar muitas pessoas a

se posicionarem contra esse sistema que oprime os negros, ao se unirem para fazer “barulho”, incomodar os racistas, resistir, sempre a favor dos negros e negras.

Figura 55 – Post sobre os comentários racistas contra a Ana Clara

The image shows a screenshot of a YouTube video post. At the top, the video title is "O que o ser humano é capaz de fazer com uma criança" and the channel name is "Tatita Vieira". The video content shows a person with their face obscured by a black circle. Below the video, there are several comments and replies. The comments are racist, targeting the person's hair and skin color. The replies are defensive and supportive. The interface includes like, dislike, and comment icons for each comment, and a "VER 6 RESPOSTAS" button for each comment thread.

Tatita Vieira
15 de maio

O que o ser humano é capaz de fazer com uma criança
Isso é o que o ser humano é capaz de fazer, essa é a nossa raça
RESISTA ANA
Vamos levar mensagens de amor e se inscrever no canal dela!
https://m.youtube.com/channel/UC7nBqM8I_57JDD3eQJm2nQ/about

Ridículo teu cabelo e cabelo de uma vasquinha
caxiada, eu não
Marta Fátima • 1 mês atrás

VER 6 RESPOSTAS

Giuliana Antunes
Seu cabelo não é cachoeira de...
Seu cabelo é frizado, duro
Marta Fátima • 1 mês atrás

VER 3 RESPOSTAS

Vc é feia vc tem o cabelo de
cabeça
Cidinha Pereira dos Santos • 1 mês atrás

Ridículo teu cabelo e cabelo de uma vasquinha
caxiada, eu não
Marta Fátima • 1 mês atrás

VER 6 RESPOSTAS

VER 3 RESPOSTAS

Vc é feia vc tem o cabelo de
cabeça
Cidinha Pereira dos Santos • 1 mês atrás

Ana Clara Barbosa seu cabelo não é cachoeira
de...
Marta Fátima • 1 mês atrás

VER 6 RESPOSTAS

Curte **Comentar**

 Curtir
  Comentar



 25


Leticia Lizarotti Telay Acabou com mau dia 🙄🙄🙄
  3
 Curtir · Responder · 5 sem


Talita Vieira é o meu então 🙄
  1
 Curtir · Responder · 5 sem

Escreva uma resposta...







Otoniel Vidal Esse é o ser humano atual! Pessoas sem Deus na vida ficam assim cheias de outra coisa.
  3
 Curtir · Responder · 5 sem


Otoniel Vidal Nunca gostei desse negócio de fulano é feio fulano é bonito. Toda pessoa sem a sua autenticidade merece muito amor e respeito.
  3
 Curtir · Responder · 5 sem


Aline Duarte Eu penso que minha filha pode passar por isso. E quero acompanhar ela. Dar a ela o maior amor ao próximo e respeito possível. Educação rebate essas pessoas. Isso é muito triste. Espero que isso seja o seu maior dogma e que lá na frente a minha filha analise ela e veja o que aconteceu pra ela chegar até ali com desaire.
  2
 Curtir · Responder · 5 sem


Brena Kezia Revivi o passado com esses comentários. Poxa 🙄
  2
 Curtir · Responder · 5 sem


Talita Vieira eu tambem nega..mas fiquemos feliz o nosso barulho teve resultado..a Salom Lino comentou no canal dela. 🍷
  1
 Curtir · Responder · 5 sem


Brena Kezia Eu vi nega 🙄
  1
 Curtir · Responder · 5 sem

Escreva uma resposta...







Jociane Calixto Gente, vcs viram que a Salom Lino entrou em contato com ela?? 🍷🍷🍷
  1
 Curtir · Responder · 5 sem


Talita Vieira sim! o barulho que fizemos deu efeito.
  1
 Curtir · Responder · 5 sem

Escreva uma resposta...







Silvana Machado A colada fica criticando os cabelos da menina...mal sabe escrever..além de ser uma uma pessoa CHATA e burra 🙄
  2
 Curtir · Responder · 5 sem



Fonte: Print Screen da tela.

Também foi comum haver pessoas relatando nos textos principais de seus posts experiências próprias em que o racismo os fizeram ouvir palavras que deslegitimavam suas belezas, fazendo-os se sentir feios, diminuídos, com a autoestima baixa.

Uma publicação feita por uma moça mostrava uma foto sua em que ela estava acorçada, posando para a foto, e com um cabelo *black power* bastante alto. Na legenda, ela diz que o cabelo dela não é ruim e nem duro, e que duro é ter que conviver com pessoas racistas em pleno século XXI, época em que as pessoas deveriam ser mais evoluídas. Ela recebe centenas de reações positivas, como curtidas, corações e emojis boquiabertos, e algumas dezenas de comentários a elogiando pela sua beleza.

Um garoto, ao postar o antes e depois de sua transição capilar, relata que durante a adolescência vivia revoltado com a vida e com a autoestima muito baixa por se achar feio. Então, ele diz que ter passado pela transição capilar o fez ter uma nova imagem de si mesmo, pois passou a admirar seu cabelo crespo. No final do texto, ele manda uma mensagem a si mesmo, dizendo que se ama e põe vários emojis de corações.

O post de Milla Martins (figura 56) também é bastante didático. O título do texto já é bem sugestivo: “Baixa autoestima”. Nesse texto ela revela que não possuía desde sempre autoestima baixa, mas que isso foi construído nela pelo ambiente em que ela vivia fora do lar. Lá fora do espaço de proteção e cuidado da sua família, duvidavam de sua inteligência e a excluía do padrão de beleza, fazendo com que ela interiorizasse um sentimento negativo em relação às suas capacidades intelectuais e à sua aparência física. Porém, ela diz que uma vez que a autoestima baixa não é parte natural do seu ser, é possível e preciso criar formas de restaurar uma autoestima elevada nas mulheres negras. A foto em sua publicação apresenta o contrário da baixa autoestima que o texto relata, e é uma das formas encontradas de valorizar sua negritude e seus traços corporais, pois ela se apresenta maquiada, em pose sedutora com olhar direcionado para o público. Além disso, usa tranças e turbante, ambos associados à negritude/africanidade, e que ajudam a construir sua formosura. A beleza, então, é uma forma usada para resistir a essa sociedade racista que tira dela o amor próprio, e essa beleza é construída pelos próprios traços do corpo negro e o modo como são manipulados (como os cabelos no estilo boxbraids) e pelo uso de peças de vestuário que simbolizam africanidade e negritude. As *hashtags* reforçam os elementos que ela quer destacar: “#me” “#milla”, ela mesma que é o centro das atenções no post; “#BlackWoman”, sua identidade de mulher negra que se conecta a todas as outras mulheres negras que vivenciam coisas semelhantes por terem corpos com características semelhantes localizados em contextos sociais semelhantes; “#Turbante” e “#BoxBraids”, respectivamente o acessório que ela usa na cabeça e suas tranças, ambos símbolos de africanidade e negritude; “#Beauty”, o tema da postagem, a beleza da mulher negra que é negada pelo racismo, mas que precisa ser valorizada através das lutas diárias; #Queen, a autovalorização, pois se autointitula “Rainha”, ao invés de se intitular a partir de palavras negativas como “negra falastrona e metida a besta” (termos que ela utiliza na legenda, dizendo ser o modo como os sujeitos preconceituosos a veem).

Figura 56 – Post de Milla Martins relata sobre a baixa autoestima causada nas mulheres negras pelo racismo



millamr_ • Seguindo

millamr_ | Baixa autoestima. Eu de criança não me lembro de ter autoestima baixa. Na verdade, a dúvida sobre minha beleza e inteligência foi algo que foi implantado pelo meio em que eu vivia. O que quero dizer com isso é que dentro do meu lar, a criação foi de amor e valorização do meu próprio eu. Fora dele, não. Fora dele, as pessoas tinham pré-conceitos. Viam uma menina negra faladeira e metida a besta! "Quem ela acha que é? Do que ela entende? Ah!" Com efeito, a dúvida dos outros, infelizmente, é capaz de produzir efeitos negativos sobre a nossa intelectualidade e beleza. E eu vivi mais intensa da vida, quando

155 curtidas

1 DE JULHO DE 2017

Adicione um comentário...

millamr_ • Seguindo

E, na fase mais intensa da vida, quando muitas vezes duvidam de você e da sua capacidade, o que te resta é ser 3 vezes melhor para ser "alguém na vida". E é exatamente assim que eles fazem. Mas eu não nasci com isso. E se a baixa autoestima não nasceu comigo, quer dizer que ela não é natural do meu ser. Se não é natural do meu ser, é necessário traçar metas e tecer algumas considerações que me fortaleçam para que eu não me resuma ao que eles esperam de mim. É importantíssimo interiorizar o nosso potencial e transpassar às nossas irmãs a força que elas têm. Somos lindas por dentro e por fora. Eles não vão continuar tirando isso de nós. Atura ou surta! 🍷

155 curtidas

1 DE JULHO DE 2017

millamr_ • Seguindo

traçar metas e tecer algumas considerações que me fortaleçam para que eu não me resuma ao que eles esperam de mim. É importantíssimo interiorizar o nosso potencial e transpassar às nossas irmãs a força que elas têm. Somos lindas por dentro e por fora. Eles não vão continuar tirando isso de nós. Atura ou surta! 🍷

·
·
-Monique Godoy
·
·
#me #milla #BlackWoman #Turbante #BoxBraids #Beauty #Queen #Instadaily #Instagood
stewardessbeautiful Super cool
millamr_ ❤️

155 curtidas

1 DE JULHO DE 2017

Fonte: Print Screen da tela.

Outra reclamação constante de algumas pessoas referia-se ao fato de serem chamadas de morenas ou pardas, como se fosse mais agradável ou menos grave ao invés de chamá-las de negras, sendo que elas mesmas se consideravam negras. Para muitos, serem chamados por termos designativos ou caracterizadores de uma pele mais clara que a do negro era uma forma de embranquecê-los e apagar sua identidade negra, seria mais uma das formas de aniquilação simbólica do negro. Por isso, muitos exigiam ser chamados de negros ou negras, e inclusive houve casos em que a pessoa, irritada, começou a excluir do seu Facebook aqueles que a chamavam de morena nos comentários, fazendo o que Campbell (1997) disse sobre “limpar o terreno”, ou seja, afastando os inimigos que lhe aparecem como ameaças.

No post da figura 57, feito por Jamilly das Graças Miranda, a autora também reivindica não ser chamada de morena, afirmando que tem muita melanina. Ela ainda põe, na legenda, três emojis de punhos fechados como socos, que muitas vezes são utilizados como símbolos de ataque, como se ela estivesse afrontando aqueles que querem “eufemizar” sua identidade negra: a resistência é muitas vezes representada como uma luta. A hashtag anuncia como ela quer ser identificada, como negra e preta (#negrapreta); e a imagem apresenta o seu corpo, o corpo negro, de pele escura, cabelos crespos, lábios grossos. É a esse corpo que irrompem os elogios e reações positivas, como recompensas pela sua beleza; o quarto comentário dá apoio ao texto de Jamilly, dizendo “e isso ai amiga”, e também elogia sua beleza, fazendo questão de trazer à tona a categoria racial “negra” ao chamá-la de linda (#Negralindaaaa).

Figura 57 – Post de Jamilly Miranda, que exige ser chamada de negra/preta ao invés de morena



Fonte: Print Screen da tela.

Observamos também o relato de muitas pessoas sobre como essa carga de significados negativos associados ao corpo negro costumava as levar a tentar se embranquecer e apagar os traços diacríticos da “raça” negra que carregam sobre seus corpos. Nos posts sobre transição capilar, era comum ver como muitas pessoas que agora assumem a negritude antes tentavam a esconder, ao alisar o cabelo, por esse ser considerado feio, duro, ruim. Em um post, certa vez, um rapaz perguntou se as meninas negras vivenciaram o alisamento dos cachos ou do crespo quando eram mais jovens ou se sempre gostaram de ter o cabelo nessas duas primeiras texturas. Vinte pessoas disseram que alisavam e não aceitavam os cabelos cacheados/crespos, e sete disseram que aceitavam. Dentre vários motivos que as levavam a alisar os cabelos, destacaram-se os seguintes: porque queriam ser mais aceitas socialmente; porque a família dizia que era feio e alisava o cabelo quisesse a pessoa ou não; porque a própria pessoa odiava e achava feio o cabelo que tinha. Além do alisamento, houve pessoas que citaram o esconder o cabelo em forma de coque, e um menino que disse que ao invés de alisar, raspava, e que só deixou crescer o cabelo depois da tomada de consciência racial.

Outras discussões apareceram, como uma publicação de um rapaz, também sobre transição capilar, mas onde ele inclui outra informação. Ele disse que não aceitava de maneira alguma sua negritude, e acabava tentando ser outra pessoa, uma pessoa branca, e que além de alisar o cabelo, passava filtro nas fotos para clarear a aparência da foto, negando a sua cor escura.

Em outro momento, uma moça começou uma discussão acerca da rinoplastia, dizendo que tinha vontade de fazer, mas perguntando se isso tinha a ver com racismo, e muitas pessoas disseram que o gosto e o padrão de beleza são construídos socialmente, de modo que considerar seu próprio nariz feio por ser largo seria uma influência da sociedade racista que tem o branco como ideal corporal. Entretanto, outras pessoas também a apoiaram na pretensão de operar o nariz, dizendo que era uma escolha pessoal e que poderia lhe fazer se sentir bem.

A roupa e cosméticos também participaram das discussões sobre racismo e eurocentrismo em relação ao corpo negro. Basicamente, algumas pessoas negras do estudo reclamaram sobre os comentários que as pessoas faziam no dia-a-dia sobre o uso de cores fortes por elas ou pelos negros no geral, pois, pelo que dizem, essas cores, quando presentes em roupas e acessórios, destacariam ainda mais a pele negra, ou destacariam os outros traços do corpo negro quando presentes nos batons,

nas tinturas usadas para cabelos, etc. Pelo que apreendemos pelos posts, do ponto de vista dos racistas que fazem esses comentários, usar essas cores que destacam e chamam a atenção para os traços diacríticos da “raça” negra seria um disfemismo (o contrário de eufemismo), que pode ser definido assim: “O disfemismo é o emprego de palavra ou expressão depreciativa, ridícula, sarcástica ou chula, operando como um estimulante, irritando a sensibilidade por meio de evocações triviais ou vis. Reforça algo, a expressão ruim (negativa)” (OLIVEIRA, 2015). Explicando de forma diferente, uma vez sendo os fenótipos característicos da “raça” negra valorados disforicamente devido ao racismo/eurocentrismo que privilegia o padrão de beleza branco, usar elementos de cores fortes como vermelho e amarelo nas partes do corpo que são tidas como negras (pele escura, cabelo crespo/cacheado, nariz e lábios grossos) seria uma forma de reforçar o significado de “negritude” que é visto como ruim na sociedade ou torná-lo ainda mais repugnante, já que essas tonalidades destacariam ou chamariam atenção para essas características do corpo que são desvalorizadas num contexto racista e eurocêntrico.

Abaixo (figura 58), temos um exemplo com o post de Jamilly das Graças Miranda sobre maquiagem. Na primeira frase do seu post, ela comenta como as pessoas reagem no momento em que ela, mulher negra, usa batom vermelho: “Há você parece um bicho usando batom dessa cor”. Bicho é sinônimo de “monstro”, ou seja, as pessoas racistas, segundo ela, enxergam uma monstruosidade em seus lábios grossos quando destacados pela cor vermelha e em contraste com a pele negra. Porém, no restante do texto, ela rejeita essa ofensa, dizendo que é linda e que a opinião de pessoas que pensam assim não importa para ela, e novamente usa emojis de socos, para mostrar seu desejo de enfrentar os racistas. Além disso, ela põe uma foto sua usando o batom vermelho e um emoji de uma boca vermelha, como forma de resistir a esse ponto de vista que desvaloriza e tenta apagar seus traços “negros”, pois faz justamente o contrário do que o discurso racista lhe impõe. O processo de valorização do seu corpo é construído também pelas reações e comentários sempre a elogiando.

Figura 58 – Jamilly usa batom vermelho para afrontar os que dizem que negros não devem usá-lo



Fonte: Print Screen da tela.

Em outro post, mais específico sobre roupa, foi relatada uma experiência individual, em que a pessoa informou que quando era criança alguém lhe disse que pessoas de pele escura não ficavam bem usando roupas vermelhas. Quatro outras pessoas comentaram que ouviram que negro também não deveria usar amarelo, uma delas afirmou que só conseguiu usar essa cor depois de adulta, pois acreditava no que diziam para ela; e outra falou que devido dizerem a ela que pessoas negras não podiam usar vermelho ou amarelo, ela começou a odiar a cor amarela, porque destacava sua pele escura, e ela não queria que as pessoas percebam que ela era uma mulher negra; outra disse que a própria mãe dizia para o seu irmão não usar tais cores porque ficavam feias em negros. Algumas pessoas comentaram também que eram desmotivadas por terceiros a usar unhas e cabelos vermelhos, e outras além de comentarem isso, enviaram fotos suas usando cabelo vermelho, uma delas dizendo que usa a cor que quiser a hora que quiser. Uma mulher também comentou com uma foto que mostrava a atriz negra estadunidense Viola Davis em diversas fotos com vestidos coloridos, uma ao lado da outra até criar um arco-íris; esse é um meme muito difundido entre as pessoas do estudo para reclamar contra o pensamento racista de

que negro não pode usar certas cores de roupas, e para demonstrar que negro fica bonito seja lá a cor que escolher.

Abaixo (figura 59) podemos ver o mesmo meme da Viola Davis postado por outra pessoa em seu perfil pessoal. Entre aspas, o meme mostra a frase dita para as pessoas negras: “pele negra não fica bem com qualquer cor”. Logo abaixo, está uma montagem com várias fotos de Viola Davis portando belos e elegantes vestidos com as cores do arco-íris, para mostrar que negros ficam bem sim com qualquer cor que usarem. Quem postou ainda escreve “Toma aq a pele negra usando o arco íris”, como forma de enfrentar aqueles que têm um discurso racista. Além disso, foi colocada uma imagem de um emoji mandando beijo, o que mostra que o autor do post está sendo desaforado, pois mandar beijo após ter sido provocado (nesse caso após ter sido provocado pelos racistas que tentam reprimir o uso de certas cores pelos negros) é sinal de que a pessoa não se importa ou não foi afetada pelas provocações e não respeita quem a provocou. As reações são apenas com corações, o que demonstra que as pessoas concordaram/se simpatizaram com o meme.

Figura 59 – Post com uma das versões do meme da Viola Davis usando vários vestidos coloridos





Fonte: Print Screen da tela.

A seguir (figura 60), é possível ver outra versão do meme, que foi compartilhado por quatro pessoas. O texto da publicação original também inicia mostrando qual é a frase que os negros escutam em relação à cor de suas roupas: “ah, pele negra não combina com tons fortes pipipi popopo”. A fala “pipipi popopo” acaba sendo usado para satirizar e consequentemente deslegitimar a fala que diz que pele negra não combina com tons fortes. Após apresentar essa frase, o texto indaga “o que você disse?”, desafiando esse discurso ao introduzir a foto de Viola Davis em quatro momentos diferentes, usando luxuosos vestidos longos, inclusive com o vermelho que ela usou para receber o Oscar. Há dois emojis, um de uma mulher negra com um vestido vermelho, e outro de uma mão negra pintando a unha de vermelho, justamente uma das cores que dizem não ficar bem em pessoas de pele escura. A última frase diz #elogieumairmapreta, solicitando aos observadores que lutem para manter a autoestima das mulheres negras elevadas e também faz referência à própria página que fez a publicação original. Uma das moças que compartilhou esse post, Soraya Oliveira, ainda diz “p** no seu c*” (que sem os asteriscos ficaria “pau no seu cu”), mostrando impaciência para indivíduos que pensam que pessoas de pele escura não podem usar roupas de determinadas cores.

Figura 60 – Outra versão do meme da Viola Davis usando roupas em tons fortes



Fonte: Print Screen da tela.

Como se pode perceber, a resistência contra o discurso racista que informa que os negros não devem usar roupas de certas cores se demonstra muitas vezes em atitudes deliberadamente insolentes, onde entende-se o que não se deve fazer, mas faz-se simplesmente para provocar, desrespeitar o racismo e o racista, mostrar que se é livre para agir como bem entender.

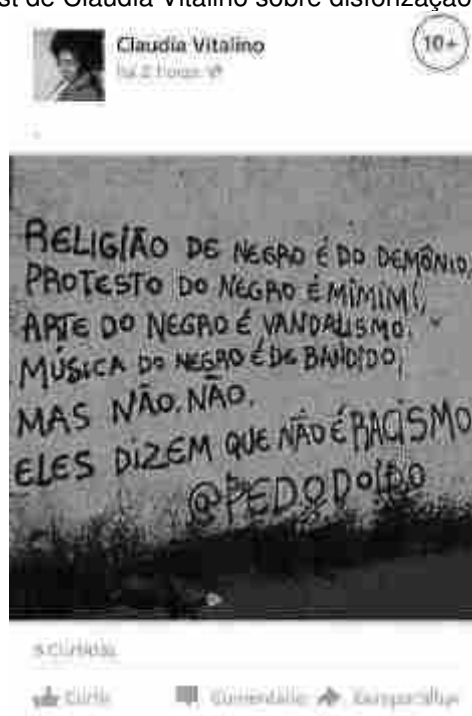
7.3.1.2 Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado à cultura negra/africana

Durante a pesquisa, foram observadas várias reclamações entre as pessoas negras acerca do modo negativo como são vistas as variadas práticas culturais tidas como negras/africanas. Essas objeções passavam também pelo vestuário que comunica negritude/africanidade, e as pessoas relatavam o preconceito e discriminação que sofriam por usar esses tipos de peças de roupas e acessórios.

Na publicação abaixo (figura 61), feita por Claudia Vitalino, excetuando-se o protesto do negro, ela apresenta três manifestações culturais tidas como negras que são valoradas disforicamente: a religião, considerada do demônio; a arte (provavelmente o grafite e a pichação), vista como vandalismo; a música (provavelmente funk, samba, etc.), que é tida como de bandido. Segundo seu post,

esse ponto de vista negativo sobre essas práticas seria racista, pois ele estaria baseado no fato de que tais manifestações culturais estão ligadas ao negro. Todas essas informações estão numa foto de um muro pichado e assinado por @PEDODOIDO.

Figura 61 – Post de Claudia Vitalino sobre disforização da cultura negra



Fonte: Print Screen da tela.

O post da figura 62 é um compartilhamento de um vídeo²⁸ publicado inicialmente por Spartakus Santiago, um youtuber. No vídeo, ele apresenta uma discussão sobre um post feito pelo cantor Jorge Vercillo acerca da qualidade das músicas brasileiras que fazem sucesso hoje em dia. Segundo Spartakus, o texto de Jorge Vercillo é uma resposta ao clipe *Envolvimento*, da Mc Loma e as Gêmeas Lactação, lançado em janeiro de 2018²⁹ e que continuava a fazer sucesso no momento em que Vercillo fez a publicação. O clipe da Mc Loma é de um funk e foi gravado e editado de forma caseira; ele viralizou após ser postado nas redes sociais e atingiu milhões de visualizações no Facebook e no Youtube; depois ela conseguiu alguns contratos para fazer novos clipes mais profissionais e se apresentar em shows. Spartakus diz que Jorge Vercillo afirmou em seu post que as músicas de sucesso hoje são de menor qualidade, refletindo a falta de consciência dos brasileiros e a sua

²⁸ Disponível em: <encurtador.com.br/jkrDI>. Acesso em: 01 jul. 2018.

²⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pOpyq-T4fnQ>. Acesso em: 01 ago. 2018.

incapacidade de ler e interpretar letras complexas. Então Spartakus mostra que no contexto norte-americano as músicas que ganharam grammys também não eram muito complexas, mas tinham batidas e letras “legais”. Ele diz que o que interessa é a música se conectar com as pessoas e não ser complexa e bem trabalhada. Para o youtuber, Jorge Vercillo reproduz um discurso elitista que deslegitima o gosto das camadas mais pobres da população e legitima apenas as produções artísticas dos ricos que supostamente possuem o “capital cultural”. Pollyana Almië, que compartilha o post, traz, por outro lado, a questão racial e étnica para essa discussão, ao comunicar que a elite a que Spartakus se refere é branca. Ela ainda destaca que outrora outros ritmos associados à negritude eram considerados reveladores da inferioridade dos negros que eram vistos como primitivos e selvagens. Ao final, ela sugere que seja pensado até que ponto essa visão sobre o gosto musical é permeada por preconceitos da elite branca que se acha superior aos demais. Assim, percebe-se que para a autora do post a visão negativa sobre as músicas “negras”, como o funk, seria causada, provavelmente, pelo racismo e elitismo de uma camada da população que exerce amplo poder, sendo o branco de elite o inimigo que cria esse problema ao negro.

Figura 62 – Post sugerindo que o racismo e elitismo baseiam a visão negativa acerca de estilos musicais considerados “negros”



Fonte: Print Screen da tela.

Como foi dito, as discussões sobre a valoração negativa das práticas culturais consideradas negras ou africanas também perpassam o consumo de vestuário. No post da figura 63, Leandro Moreira relata sua experiência ao usar uma bata com estampa africana colorida. Se pensarmos como Goffman (1985), teríamos Leandro como o ator a representar o papel de negro através do uso da bata com estampa africana sobre sua pele escura, e os racistas seriam sua plateia, sendo provavelmente o shopping e todo seu conteúdo o cenário em que ele está. Devido à bata que carrega, a plateia descobre que ele representa o papel de negro/africano/afrodescendente, e foi justamente sua intenção fazer com que ela o reconhecesse dessa forma. Essa foi a sanção cognitiva: as pessoas reconhecem sua negritude/africanidade na medida em que ele é um homem negro portando um item de vestuário que remete à África. Entretanto, essa plateia também lhe fornece uma sanção pragmática negativa que são os olhares que revelam que quem o vê se incomoda por causa da roupa que ele usa, justamente porque reconhecem nela o significado de “Afreeka”, ou seja, porque percebem nela a africanidade.

No primeiro comentário a esse post de Leandro Moreira, uma mulher parece concordar que usar esse tipo de bata com estampa africana é uma forma de existir como negro para além da cor da pele, uma forma de ser “culturalmente negro, nas palavras dela; o autor do post reitera o que ela fala ao dizer: “Essa parada!!!!”. O terceiro comentário reforça o texto do autor, e o último o elogia. A imagem do post mostra Leandro usando a bata que lhe rendeu os olhares de reprovação. Ele está de braços abertos, em pé na frente de uma publicidade da Forum com dois modelos brancos, como se ele desafiasse o padrão de beleza corporal e de vestimenta difundido pelo sistema de moda, sobrepondo-o com seu corpo e sua forma de vestir, ambos preteridos por essa mesma indústria por comunicarem a negritude.

Figura 63 – Leandro Moreira relata a discriminação que sofreu ao sair vestido com uma bata com estampas africanas



Fonte: Print Screen da tela.

Soninha Nascimento II também publicou em sua página um vídeo no qual relata sobre olhares de reprovação de que foi alvo por causa do modo como estava vestida (figura 64). O vídeo foi postado no dia em que ela participou da Marcha das Mulheres Negras, no Rio de Janeiro, em julho de 2018. No vídeo, ela está usando a mesma roupa que usou durante a marcha em protesto ao racismo e ao machismo. Na gravação, ela diz que entrou no restaurante em que está no momento em que grava, e então ela vira a câmera para uma mesa em que se encontram assentadas algumas pessoas brancas, e mostra também suas duas amigas negras; ela informa que aqueles brancos que ela focou ficaram olhando para elas assim que elas entraram no restaurante. Então ela imita um sotaque estrangeiro, informando que mudou sua voz para fingir que era um angolana ao dizer aos brancos: “A angolana ama Brasil, aqui, mas sou Angola”. No final, ela diz, sorrindo: “Eles são feios para caralho!”; e as suas colegas começam a gargalhar.

Pelo vídeo, percebe-se que Soninha está usando um turbante de cetim vermelho; brincos de metal e com recortes em formatos de libélulas e plantas; um colar com búzios, que é uma concha bastante relacionada às religiões afro-brasileiras; e um vestido laranja com estampas africanas. Além disso, seu rosto possui alguns pontinhos brancos de tinta, remetendo às pinturas corporais de algumas etnias africanas. A sua amiga negra da esquerda aparentemente não usa nenhuma roupa

desse tipo, ela aparece com uma gargantilha, uma camisa preta de alças finas e argolas nas orelhas. Entretanto, a colega negra da direita também usa um turbante branco, um vestido com estampas étnicas e um colar cheio de pedrarias. Percebe-se que, para Soninha, esses elementos estão ligados à África, pois ela tenta confundir os brancos, ao dizer que é uma angolana, sendo Angola um país africano.

Os olhares e comentários negativos parecem ser uma das principais reclamações das pessoas negras sobre o modo como é reprovado o uso de roupas e acessórios que remetem à negritude/africanidade, pois as fazem se sentir desconfortáveis, como se estivessem incomodando, como se sua presença não fosse querida. É isso que informa sua legenda: “Os brankkkos feiosos pra kct olhavam pra gente como se fôssemos de outro planeta!”. O olhar atravessado e o burburinho devido ao uso desse vestuário acaba gerando o sentimento de que a pessoa foge da normalidade, por isso que ela diz que é como se ela e suas amigas fossem de outro planeta, o que informa que o normal e aceitável seria não usar esses *looks*.

Nota-se que, no post, o comportamento dos brancos do restaurante também é reprovado por ser considerado racista, entretanto a reprovação se dá através do riso, da ridicularização dos brancos que inicialmente as rejeitaram; não à toa, o emoji gargalhando foi a principal reação dada ao vídeo, seguido por curtidas e a reação “amei”, representada pelo coração, e os comentários apresentam várias representações de risadas e emojis chorando de rir. A atitude negativa com relação à aparência delas, então é revidada em forma de desprezo e zombaria pela aparência dos brancos que são chamados de feios. Como as categorias /negro/ e /branco/ são construídas muitas vezes por uma relação de oposição, o xingamento dos brancos auxilia na valorização das negras que foram primeiramente diminuídas pelo olhar deles. Essa atitude foi muito comum de se encontrar: quando um negro era inferiorizado de alguma forma, logo tentava-se inferiorizar o branco. Do ponto de vista dos negros que têm esse comportamento, pode-se pensar essa atitude como um ato de autodefesa que se dá através de um revanche que faz uso de procedimentos que visam inferiorizar o branco numa tentativa de reparar a imagem do negro que foi vituperada primeiramente pelo branco.

Baseados em Roble (2005), entendemos que os prêmios são dados numa sociedade para incentivar a obediência ao padrão de conduta esperado; enquanto os castigos são dados para reprimir aqueles comportamentos que não se ajustam ao padrão de conduta esperado. Os castigos podem ser aplicados tanto para práticas de omissão, quando o sujeito não faz algo conforme o modelo desejado, ou de ação, quando o sujeito faz algo que foge desse modelo. O castigo é muitas vezes mais importante do que o prêmio, pois existem muitas mais formas de repressão do que de incentivos, sendo os prêmios muitas vezes reservados apenas para aqueles que fizeram atos heroicos, enquanto o castigo vem para qualquer um que se desvia do comportamento esperado. Psicologicamente, a imagem mental do castigo também influencia mais que a imagem mental do prêmio. Além disso, o castigo “reforça e renova a presença das normas sociais, porque impõe a todos a lembrança de que continuam submetidos a elas” (ROBLES, 2005, p. 48). Nesse caso, o olhares negativos das pessoas funcionam como castigos que reprimem o uso de vestuário negro/afro, considerado um desvio da norma social, solicitando que o negro se ajuste ao padrão habitual que é esperado na sociedade racista e eurocêntrica, na qual a beleza é branca e a moda de bom gosto é o que é lançado na Europa e na América do Norte.

Discutiremos agora sobre um outro fator que é considerado pelas pessoas do estudo como um obstáculo enfrentado pelo negro: a “apropriação cultural” cometida pelo branco. Não entraremos em discussões teóricas sobre esse termo, muito embora seja possível localizar sua origem tanto no campo da psicologia, quanto da etnologia. Iremos observar o conteúdo de alguns posts sobre esse assunto e então apreender como essa expressão e a forma como é construída colaboram na produção de sentido ao unirem questões identitárias ao consumo de vestuário.

A discussão sobre a apropriação cultural ganhou grande destaque no cotidiano das redes sociais depois que uma menina chamada Thauane Cordeiro postou uma foto sua no Facebook usando um turbante e dizendo que foi parada por algumas pessoas negras que lhe disseram que ela não devia usar o item de vestuário, pois era da cultura negra e ela era branca. Isso ocorreu em fevereiro de 2017. Entretanto, esse termo foi usado diversas vezes para condenar a prática, por brancos, não só de consumo de vestuário, mas também de outras manifestações culturais consideradas negras ou africanas.

Em uma publicação, uma pessoa disse que a apropriação cultural ocorreria no momento em que uma cultura adota os elementos de uma outra cultura diversa. Seria

sinônimo de algo assimilado ou aculturado, e seria possivelmente ruim no momento em que envolve uma cultura que está em posição de poder e que incorpora a cultura de um grupo social considerado minoria. Nos comentários, um homem branco (de pele clara) diz que a discussão sobre turbante é mimimi (“mimimi” é um termo muito comum na internet, usado para deslegitimar e satirizar as falas que reclamam contra algo, nesse caso a fala que reclama contra o uso do turbante por brancos), porém diz que a discussão sobre a capoeira gospel seria realmente algo realmente importante. A pessoa que postou então diz que o que acontece é que o significado de ancestralidade que a raça (sic) negra dá ao turbante não se perpetua quando o branco usa essa peça, pois o branco apenas o usa como um mero objeto, só pela estética e não pelo significado que os negros dão. Percebe-se, então, no post dessa pessoa, novamente a ideia de que uma parte da negritude morre, é aniquilada, quando o branco “adota” certas práticas consideradas negras/africanas, porque sua intenção, segundo muitos, nunca seria se enegrecer.

Além disso, nota-se algo que veremos em outros posts: a polarização das identidades negra e branca que, nessa publicação, ocorre na ideia de uma cultura diferente da outra, de uma cultura que assimila a outra, sendo “cultura” usada como sinônimo de “etnia” ou “povo”. Desde o início da colonização empreendida pelos europeus, a identidade negra e a identidade branca foram construídas em uma relação de oposição (QUIJANO, 2005), e isso não é diferente nesse discurso. O branco, pela cor da pele, é tomado como categoria cultural oposta ao negro, também por sua cor de pele. Todo processo de hibridização entre essas identidades tende a ser visto de forma disfórica pelo movimento da negritude, seja essa hibridização levada a cabo pelo negro ou pelo branco, pois para o movimento da negritude, existe uma forma essencial e correta de ser negro que foi perdida e precisa ser recuperada pelo enegrecimento/africanização (DOMINGUES, 2005), e logo também existiria uma forma branca de ser. Como visto em outros momentos, o negro que exerce práticas culturais associadas à branquitude é chamado embranquecido, assimilado, traidor da sua cultura, dominado, colonizado, todos termos que apresentam um caráter negativo, que disforizam/tornam negativa essa atitude do negro. Mesmo categorias raciais ou étnicas que sinalizam uma mistura como moreno, pardo, mestiço, mulato, são todas vistas como negativas. Por outro lado, o branco que também sai da polarização e passa a exercer práticas culturais associadas à negritude/africanidade similarmente é visto de forma negativa, e seu comportamento recebe o nome de “apropriação

cultural”, algo que remete ao colonizador dominante e tirano, ao roubo, ao crime, à morte, também expressões negativas.

Desse modo, percebe-se que o termo “apropriação cultural” separa as práticas culturais que são essenciais aos brancos daquelas que são intrínsecas aos negros, racializando-as e/ou etnicizando-as; o branco ultrapassar a linha que delimita essas fronteiras entre ele e o negro é o que é considerado apropriação cultural. Como essas identidades são opostas, ao dizer o que o branco não deve usar, explicita-se o que o negro deve usar para construir sua identidade negra. Ambos não devem sair dos limites que as categorias /negro/ e /branco/ impõem, e uma forma de não saírem desses limites é limitando os tipos de roupas a serem usadas por cada um deles. O não-uso de vestuário negro/afro pelos brancos auxilia no processo de segregação, ou seja, na elaboração do significado de não-pertencimento dos brancos ao grupo dos negros. O termo “apropriação cultural”, então, reforça as barreiras entre a identidade cultural branca e a negra, ao valorar disforicamente as performances que geram uma hibridização dessas identidades pelo sujeito racializado como branco.

Nós utilizamos o quadrado semiótico para mostrar de forma mais didática como ocorre esse processo de segregação ou construção do não-pertencimento do branco ao grupo dos negros, e dos negros ao grupo dos brancos, principalmente no que tange o consumo de vestuário. O quadrado semiótico pode ser visto na figura 65. A discussão da apropriação cultural que versa, como vimos, também sobre o uso de vestuário que remete à negritude/africanidade pelas pessoas racializadas como brancas, tem como categorias abstratas fundamentais os objetos valores /identidade/ e /alteridade/, os quais são contrários dentro do quadrado semiótico. A /identidade/ é sobremodalizada como /Eu/, e novamente sobremodalizada como /Negro/; enquanto a /alteridade/ é sobremodalizada como /Outro/, e de novo sobremodalizada como /Branco/. Desse modo, no fundamento desse consumo de moda está uma questão identitária que constrói uma representação de um “Eu Negro” em oposição a uma representação de um “Outro Branco”. Negro e Branco são, assim, identidades contrárias nesse discurso.

A negação de /identidade/ e /alteridade/ gera os subcontrários /não-identidade/ e /não-alteridade/ que estão em situação de contraditoriedade com os objetos valores que negam, por exemplo /não-identidade/ contradiz /identidade/. Cada subcontrário está em uma situação de complementariedade com o objeto valor contrário ao que negou, por exemplo, /não-alteridade/ complementa /identidade/.

A união dos contrários gera uma hibridização entre /identidade/ e /alteridade/ que, baseado no que foi apreendido na pesquisa, pode ser sobremodalizado de diversas formas tais como: um sujeito negro e branco simultaneamente; uma crise de identidade; mestiço; negro colonizado; identidade parda ou morena; negro embranquecido; negro traidor da cultura negra; negro assimilado; branco apropriador cultural. Por outro lado, a união dos subcontrários /não-alteridade/ e /não-identidade/ pode ser sobremodalizada com algumas diferenças, ao invés de um sujeito negro e branco simultaneamente, teríamos alguém que não é nem negro e nem branco; teríamos o sujeito sem raça; e também obteríamos a repetição de algumas categorias que resultaram da união da /identidade/ com a /alteridade: crise de identidade, mestiço, colonizado, pardo ou moreno, embranquecido, traidor da cultura negra, assimilado, branco apropriador cultural.

Excetuando-se a categoria /Negro/ formada pela complementação de /identidade/ mais /não-alteridade/, todas as outras categorias recebem uma valoração disfórica, ou seja, são vistas de forma negativa. Desse modo, são disforizadas a identidade branca, todas as formas pelas quais a identidade branca se soma à identidade negra e vice-versa, e todas as maneiras pelas quais a identidade negra ou brancas são negadas. Assim, esse discurso constrói a ideia de um negro ou negritude puros que não foram modificados ou maculados, os quais são positivos, em oposição branco e a branquitude e ao negro ou negritude que se misturaram ou se perderam ao se corromperem no contato com a branquitude, os quais são negativos.

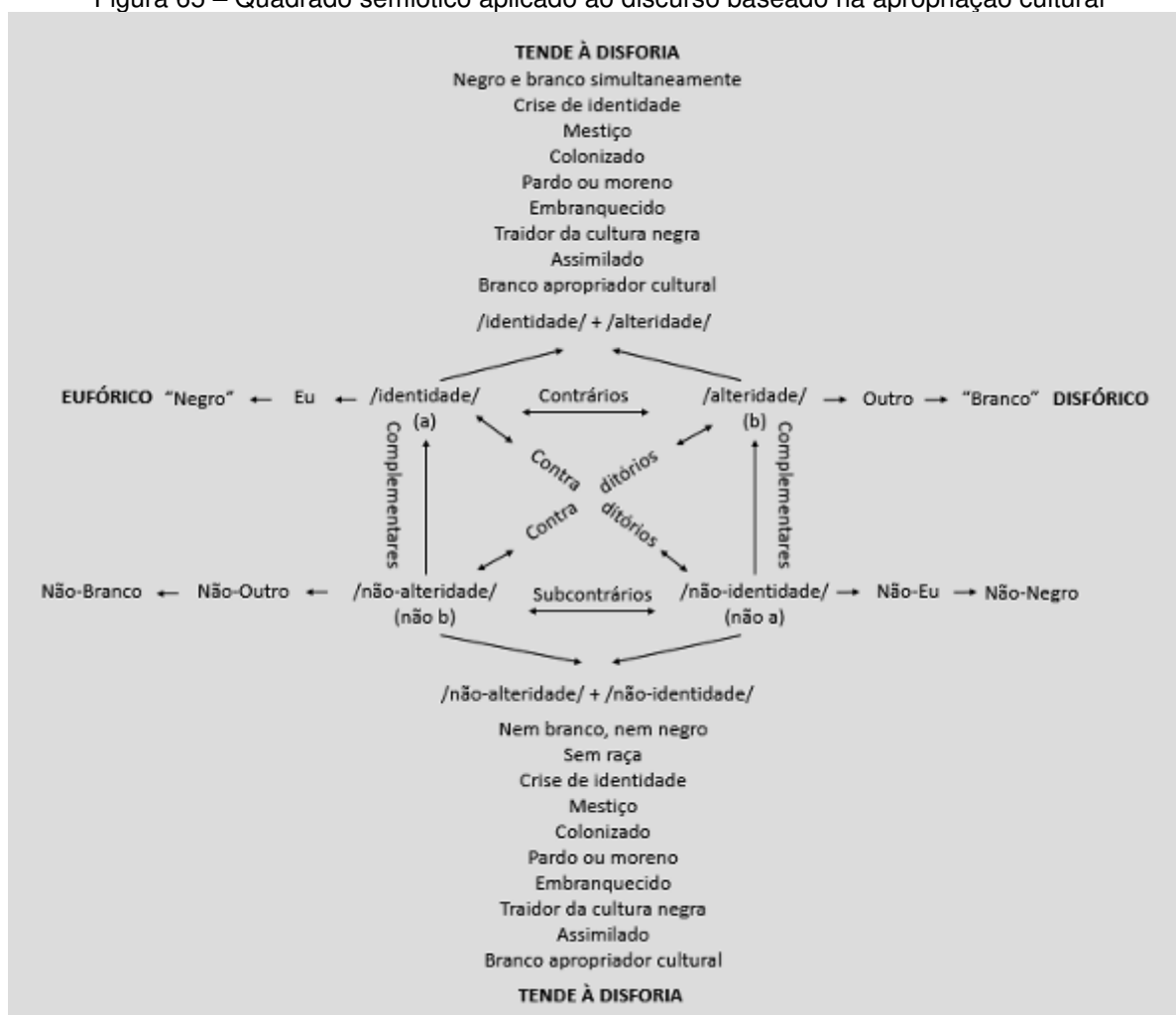
Quem comete apropriação cultural estaria possivelmente hibridizando a negritude com a branquitude num processo afirmativo, ou negando partes de ambas essas identidades ao hibridizá-las, e essas duas situações são consideradas negativas na visão das pessoas do estudo. É aí, nessa segunda possibilidade, que se encontra a ideia de morte ou aniquilação do negro, pois a /não-alteridade/ mais /não-identidade/ mostra que parte de ambas essas categorias são negadas, e isso é representando pelas pessoas negras como a ausência do negro ou a perda do suposto significado “verdadeiro” da roupa conforme imaginado pelos negros ou africanos. Entretanto, de certa forma, do lado de cima do quadrado semiótico, podemos imaginar que o significado de negritude permanece mesmo embora a roupa seja usada por um branco, visto que o significado não está no objeto nem na intenção do sujeito, mas na mente de quem depara com a roupa: enquanto houver pessoas que olhem para um branco vestido de turbante e percebam o significado de

negritude/africanidade esse significado permanece vivo, independentemente da intenção do usuário. Porém, para as pessoas do estudo a junção /identidade/ + /alteridade/ também é disfórica, por ser considerada uma prática ruim, sendo tida como um roubo, onde a propriedade privada é subtraída mas continua existindo sob a posse do ladrão, o branco; ao invés de um assassinato (/não-identidade/ + /não-alteridade/), onde nada restaria da vida do sujeito que é subtraída pelo assassino. Nesse discurso, o branco e a branquitude são maus e disfóricos, então, se negam ou aniquilam parte do significado de negritude/africanidade ao usarem vestuário negro/afro, se agregam a negritude/africanidade às suas identidades, e são maus também se forem inteira e coerentemente branco e branquitude. Por outro lado, para os sujeitos do estudo, o negro e a negritude são bons e eufóricos, e todo processo que os neguem ou os somem com o branco e a branquitude é anátema.

Manter os negros e brancos usando roupas que fazem saltar aos olhos o que há de diferente entre eles não é reflexo de um eu interior realmente diferente, mas sim uma elaboração representacional que constrói culturalmente a diferença entre ambos. O negro não é essencialmente diferente do branco e por isso usa turbantes, estampas étnicas e colares de búzios; ele se constitui como diferente do branco também na medida em que usa esses elementos estéticos, pois os itens de vestuário que são usados no cotidiano também comunicam o pertencimento ou não-pertencimento aos diversos grupos sociais. Todo pertencimento presume um não-pertencimento; no caso estudado, pertencer ao grupo dos negros implica não-pertencer ao grupo dos brancos, e pertence-se ao grupo dos negros não só por se ter pele escura, mas também por se carregar roupas e acessórios que simbolizam a negritude e que ligam um indivíduo a diversos outros indivíduos que também usam peças semelhantes sobre seus corpos negros, criando uma noção de comunidade de semelhantes que se contrasta com pessoas de pele clara que não usam o mesmo vestuário. Assim como a diferença na quantidade de melanina que define cor da pele sinaliza quem é branco e quem é negro, o vestuário é como se fosse uma segunda pele que também torna perceptível quem pertence ou não a esses grupos raciais e étnicos (isso não quer dizer que seja assim sempre em todo espaço/tempo e nem que pessoas que não usam essas roupas não sejam consideradas negras, mas isso significa que é assim *também* entre as pessoas do estudo, para as quais determinadas peças de roupas como turbantes, estampas étnicas, tecidos brancos e búzios são o figurino ou o traje essencial da performance em que o sujeito/ator representa o negro/africano).

Esse é um dos sentidos de enegrecimento: separar a categoria /branco/ da categoria /negro/ através de representações que remetam à negritude/africanidade de forma eufórica. E essa explicação sobre o enegrecimento pode ser verificada em outros momentos, como quando relatamos sobre a africanização das religiões afro que é tida como uma purificação dessas religiões ao aproximá-las das tradições africanas e retirar delas as influências europeias. Entretanto, para que as identidades raciais e étnicas sejam mantidas em separado em um contexto mais amplo que entre as pessoas negras do movimento da negritude, acaba sendo requerido que o branco não use as mesmas peças de roupa e acessórios que comunicam negritude e africanidade, e quem não se submete à polarização esperada recebe o castigo de ser acusado de “apropriação cultural”, literalmente com uso de palavras que remetem a crimes (roubo, assassinato) que reforçam a ideia de que o branco está se desviando do padrão esperado: branco é branco, negro é negro, sem meio termo.

Figura 65 – Quadrado semiótico aplicado ao discurso baseado na apropriação cultural



Fonte: Elaborado pelo autor.

Ainda discutindo essa questão da apropriação cultural, podemos citar um outro post em que uma pessoa publicou uma imagem de uma celebridade branca usando um vestido com estampas africanas; braceletes com pedrarias formando grafismos africanos; um colar imitando anéis de pescoço usados por mulheres de algumas etnias africanas; brincos de argolas coloridos; dreads e pedrarias enfeitando os cabelos loiros. Nos comentários, as pessoas começaram a discutir sobre o uso do vestuário, que para eles remetia à África e ao negro, pela celebridade branca.

Em um dos posicionamentos, uma pessoa sugere que a celebridade está usando os negros em forma de fantasia. É como se para ela a própria identidade negra estivesse presa à roupa. Vestir-se com essa roupa é vestir-se de negro para ela. Então, apesar de usadas por uma pessoa racializada como branca, ela continua percebendo o mesmo significado de negritude ao observar essas roupas e acessórios. Para ela, se a celebridade quisesse de fato prestigiar os negros, deveria se importar com outras coisas como discutir o racismo ou oferecer vagas de trabalho.

Essa mesma ideia de que vestir esses tipos de roupa é vestir-se de negro é compartilhada por outros dois sujeitos que também comentaram o post, dizendo que branco só quer ser preto quando é para usar esse vestuário, e que a celebridade está brincando de ser negra. O corpo da celebridade, que possui pele clara e cabelos loiros, faz com que essas pessoas a racializem como branca (alteridade), entretanto, seu vestuário contradiz sua identidade branca, pois ele remete ao negro (não-alteridade, não-branco). Desse modo, a identidade da famosa, nesse momento, não se encaixa em apenas um dos contrários ou subcontrários que apresentamos no quadrado semiótico, mas une tanto a identidade branca quanto a negra, por isso é tida como negativa, disfórica.

Uma das pessoas, nos comentários, ainda disse que a celebridade estava embranquecendo a cultura negra, deixando-a branca, o que demonstra a percepção de uma hibridização entre as categorias identitárias “negro” (pela roupa) e “branco” (pelo corpo), a qual é vista negativamente como uma ameaça à integridade da identidade negra e por isso recebe o nome de “embranquecimento”, como se no passo em que é uma mulher branca usando esse vestuário, a negritude fosse sendo dissipada até certo ponto. Essa é a ideia de morte ou negação que para os negros está representada também na ausência do corpo negro usando essas roupas e acessórios.

Percebe-se, então, dois pontos de vista sobre o uso do vestuário negro/africano pela celebridade, uma de que ela está se tornando mais negra ao usar essas roupas, e outro que ela está tornando a cultura negra mais branca ao oferecer seu corpo branco como suporte para as vestimentas. Existe, então, nesses discursos, também uma constatação que ela está se enegrecendo ou africanizando mesmo que momentaneamente, porém isso não é considerado menos ruim pelos sujeitos da pesquisa.

Nesse mesmo post, uma das pessoas faz uma pergunta sobre o porquê das pessoas brancas não poderem usar vestuário da cultura africana. Então, o autor do post responde que apenas uma mulher negra com profundo conhecimento da cultura africana poderia usar uma roupa como aquela. Além disso, ele afirma que essas roupas e acessórios possuem significados para o povo negro, de modo que seria uma falta de respeito usar algo pertencente ao povo preto (o próprio autor do post, que é negro, foi quem deu esse nome de “povo preto”) sem levar em conta tais significados. Quem comentou a pergunta replica, afirmando que em sua opinião o Brasil é um país com muitas culturas diferentes coexistindo, inclusive uma cultura afro-brasileira que já seria sinônimo da mistura cultural. Para ele, se o pensamento do autor do post for verdade, então só quem teria o direito de usar essas roupas e acessórios seriam os africanos, pois seriam da cultura africana, e os negros brasileiros, ele diz, não são africanos, são brasileiros e muitos são miscigenados, descendentes tanto de brancos quanto de negros. Ele diz que não quer diminuir nenhuma tradição de nenhum povo, mas também nota que os índios com os quais tem vivido não possuem o mesmo tipo de preocupação que os negros, pois partilham o conhecimento com qualquer pessoa brasileira sem exigir que sejam parte do mesmo “grupo cultural”. O autor do post novamente responde, ele diz que no Brasil há muitas desigualdades entre os negros e brancos, e que quando brancos usam vestimentas de culturas negras, suas composições ganham significado positivo, porém, quando é o negro usando essas mesmas coisas, elas são vistas de modo negativo.

O ponto mais importante que podemos perceber no que foi descrito acima é o uso da etnia como forma de ancorar identidades contraditórias. Nesse momento, precisaremos resgatar algumas considerações que foram apresentadas durante a explicação sobre o racismo em relação à cultura negra. Conforme Sansone (2003), como vimos, as identidades étnicas são uma constante elaboração discursiva, elas

não existem de forma essencial nas pessoas, e é assim que a consideraremos nesse trabalho.

Ainda de acordo com o autor (SASONE, 2003), o contexto brasileiro apresenta uma miscigenação muito forte; e, entre os extremos “branco” e “negro”, existem várias categorias como mulato, pardo, mestiço, moreno, etc. Além disso, há, no Brasil, uma hibridização cultural que é latente aos olhos. Falar isso não quer dizer que não haja racismo no Brasil, pois ele existe, mas a mistura genética e cultural também é uma realidade que deve ser considerada, e é essa mistura que desfavorece o surgimento e/ou fortalecimento de grupos étnicos bem restritos no país.

Como visto, essa questão da miscigenação e mistura de culturas foi abordada no post por uma das pessoas que comentou. Para ele, as identidades dos brasileiros não se limitam a uma dualidade branco *versus* negro, mas há outras possibilidades. Esse é um dos efeitos da globalização: a possibilidade de construir identidades plurais, desterritorializadas, desconexas, simultâneas, contraditórias, multiculturais (HALL, 2006). Embora isso seja louvado em outros momentos, por exemplo, quando um homem usa roupa feminina e diz ter gênero fluido, isso é rejeitado no discurso do movimento da negritude, pois ameaça a segurança e a rigidez dos sentidos da identidade negra.

Conforme Hall (2006), ao discutir sobre o “retorno” da etnia na contemporaneidade, é em meio a esse mundo complexo, onde as identidades não são mais vistas como estáveis nem nitidamente delimitadas, é em meio a essa crise de identidade da pós-modernidade, que a “etnia” ressurgiu com a função de fixar e de ancorar as identidades. É justamente essa a atitude que o autor do post tem ao fazer objeções à pessoa que comentou sobre a mistura genética e cultural no Brasil, pois ele se baseia na ideia de que há um povo negro que tem uma cultura específica e que isso deve ser preservado. Conforme Sansone (2003), a etnia, muitas vezes, é considerada sinônimo de raça, cultura, povo, e isso fica bem explicitado na descrição feita, quando o sujeito da pesquisa pensa em “povo preto” que é definido pela cor da pele e que tem uma cultura em comum que diz respeito ao compartilhamento de comportamentos e práticas africanas. É diante da dúvida sobre o que é ser negro e branco; é num contexto em que os próprios negros reconhecem que o negro de hoje não é o mesmo de 500 anos atrás, mas “assimilou” a “cultura branca”, se embranqueceu; é em meio a identidades que nunca se ajustam completamente em nenhum dos polos; é devido a tudo isso que a categoria étnica é mobilizada na

construção da identidade negra pelo movimento da negritude, para solucionar essas contradições. Esse comportamento é histórico, não são só os negros que possuem esse tipo de discurso, ele também é usado mesmo por europeus nacionalistas numa tentativa de “defender” seus países da influência de “povos” estrangeiros, como mostra Hall (2006)³⁰.

Assim como no post que submetemos à análise no quadrado semiótico, a etnia, nessa outra publicação, acaba servindo para marcar os limites entre a identidade cultural negra e branca, polarizando-as, segregando-as uma da outra. Nesse tipo de discurso, ambas categorias identitárias não devem se misturar, como comentou um outro rapaz negro nesse post sobre a celebridade, ao dizer que cada etnia tem sua cultura e que o correto e agradável seria cada etnia se **limitar** (ele usou essa palavra) à sua cultura. Para ele, os índios deveriam apenas praticar a cultura indígena; os negros, a cultura negra; os brancos, a cultura branca.

Visto isso, pode-se afirmar que o uso de vestuário que remete à negritude/africanidade serve como um recurso para construção de uma identidade étnica para os sujeitos negros, sendo a etnia mobilizada numa tentativa de ancorar os sentidos do que é ser negro em uma sociedade pós-moderna, mesmo que nela as identidades já não se ajustem mais a classificações polarizadas, fixas, plenas, coerentes. Esse é um processo de enegrecimento ou africanização que se dá devido à percepção de que o negro já não é tão negro assim, se embranqueceu, se europeizou, se misturou, saiu do polo fixo e passou a flutuar entre outras possibilidades, e por causa da constatação de que essa partida do negro para fora de uma representação sólida de negritude/africanidade se deve ao racismo e eurocentrismo (vimos essas questões sobre embranquecimento também na seção sobre o ventre da baleia, em que o embranquecimento do negro é visto como uma forma de o aniquilar simbolicamente).

Vale reforçar, a etnicidade não brota do interior e simplesmente exala ou se manifesta nas roupas e acessórios, mas as roupas e acessórios participam de uma representação performática que “eticiza” os sujeitos que os portam, comunicando

³⁰ Hall (2006) cita por exemplo a Inglaterra que, segundo ele, vai se ver permeada por pessoas racializadas em categorias diversas, não só branca, e com culturas diferentes. Em reação a isso, uma atitude defensiva “produziu uma ‘inglesidade’ (*englishness*) reformada, um ‘inglesismo’ mesquinho e agressivo e um recuo ao absolutismo étnico, numa tentativa de escorar a nação e reconstruir uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social” (HALL, 2006, p. 85). Hall (2006) também fala sobre comunidades que sofreram exclusão ou racismo e que acabam se re-identificando para suas culturais de origem.

que eles pertencem a etnia negra/africana ou ao povo negro/africano. No momento que o branco usa essas mesmas roupas e acessórios que constroem o povo negro, ele é visto como inimigo perverso, pois desequilibra a balança dos opostos que o movimento da negritude se esmera em deixar estável, embora nunca consiga totalmente, pois até o uso da internet (símbolo maior da globalização, da inovação, do futuro) para exigir a permanência da tradição e o uso da língua portuguesa para reclamar contra o branco e o europeu demonstram que a identidade dessas pessoas é tão pós-moderna e contraditória como qualquer outra, sendo “negro” e/ou “africano” categorias que dividem lugar com várias outras que coexistem na identidade deles.

7.3.1.3 Obstáculos enfrentados pelo Negro Herói devido ao racismo relacionado às religiões afro-brasileiras

Basicamente, a negritude se relaciona com a religião, na visão das pessoas do estudo, devido ao local e/ou características físicas das pessoas envolvidas na criação e estabelecimento de certas religiões ou práticas religiosas. Como informou um dos sujeitos, Jhenner Miguel, durante uma conversa iniciada por ele no inbox³¹ do Facebook, a umbanda acaba se ligando à negritude por ter origens africanas, por ser uma religião afro-brasileira cuja “maioria dos guias que baixam em terreiros são negros, índios, escravos...” (texto de Jhenner Miguel enviado por inbox). Assim como a umbanda, o candomblé também é visto como uma religião afro-brasileira, que perpetua o culto aos orixás que foi trazido da África, criada e pertencente ao povo negro, e isso ficou bem explícito quando uma mulher postou em seu Facebook dizendo que “candomblé é coisa de preto”, por ter matriz africana e ter sido criado por “pretos” (sic) que vieram da África.

Por serem tão ligadas à etnia e raça, as diversas formas de intolerância religiosa contra o candomblé e a umbanda são vistas como baseadas no racismo, e recebem o nome de racismo religioso, como fica exposto na publicação abaixo (figura 66). Para Awo Ifágunmi Cesar, seria necessário que os negros dessas religiões passassem a considerar suas próprias atitudes de forma crítica, pois segundo ele o

³¹ Inbox é basicamente uma conversa privada entre duas ou mais pessoas no Facebook. A conversa foi feita no inbox por iniciativa do sujeito da pesquisa que desejava compartilhar seus pensamentos sobre o vestuário que comunica negritude/africanidade diretamente a mim, mesmo depois de ele ter sido informado que a pesquisa não previa entrevistas e que portanto conversaríamos informalmente.

“racismo religioso” acabaria por gerar um sentimento de inferioridade e uma síndrome de Estocolmo, ou seja, os praticantes dessas religiões se sentiriam inferiores aos outros, e, por serem intimidados durante muito tempo devido aos seus cultos, passariam a ter simpatia pelos racistas religiosos, o que impediria que eles lutassem contra seus opressores (esse é o significado da síndrome de Estocolmo).

Figura 66 – Post de Awo Ifágunmi Cesar sobre racismo religioso e autocrítica



Fonte: Print Screen da tela.

De acordo com a publicação da figura 67, esse racismo/etnocentrismo que se dá na intolerância religiosa remonta à época da colonização, quando a religião católica era a oficial e quando era proibido exercer outras práticas religiosas que não a dos colonizadores portugueses. A imagem abaixo é dividida em três fases. Primeiro, temos o negro, representando pela mulher de pele escura com seu filho, vestida com estampas étnicas, adorando um deus africano. Esse seria o *staus quo* do negro na África, imaginado por essas pessoas do estudo como um estado antes de qualquer mudança devido ao contato com o branco. Os olhos fechados da mulher mostra sua despreocupação, nenhum incômodo lhe impedia de cultuar seu deus. Depois, na fase 2, aparece o cristão branco europeu, com rosto bravo, e ele fala para a negra que sua religião é do demônio, como pode ser visto no desenho dentro do balão de fala, onde há uma forma diabólica com chifres e tridente, além de umas chamas laranjas. Na terceira fase, estaria o embranquecimento do negro ou da cultura negra, na medida em que, manipulada pelo cristão branco europeu, a mulher negra acaba cedendo e passa a adorar os santos cristãos, rejeitando a religião africana que inicialmente

praticava. Agora o cristão branco europeu aparece com rosto satisfeito, enquanto a negra mantém o rosto voltado para a santa, mas os olhos virados para trás, observando o cristão, o que demonstra que sua devoção à santa se dá devido ao medo que sente do cristão branco europeu. Percebe-se que em cada uma das três fases, há uma árvore; essa árvore está de pé nas duas primeiras etapas, mas se encurva de vez na terceira fase, simbolizando a morte da religião africana, como bem explica a legenda que diz: “Cristianismo o assassino maior de culturas”.

Figura 67 – Imagem mostra como se deu o processo de embranquecimento da religiosidade dos negros



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na figura 68, é possível visualizar um post que reitera o fato de as religiões afro-brasileiras serem “endemonizadas”, ao dizer: “Só cultura expulsa coisas ruins das pessoas”. Essa legenda, que é uma transcrição do texto da camisa usada por Janaina Daicá, a autora do post, diz respeito ao modo como os orixás e outras entidades são tratadas nos discursos de religiões cristãs. Para certas religiões cristãs, os orixás seriam na verdade demônios, pois eles não acreditam que os espíritos possam se comunicar com as pessoas vivas. Visto isso, igrejas evangélicas, por exemplo, tratam as incorporações que ocorrem nas religiões afro-brasileiras como possessões demoníacas, cujos demônios precisam ser expulsos através de orações e palavras de ordem em nome de Jesus. O texto da camiseta inverte a situação, dizendo que ruim

é quem tem esse pensamento de que os orixás são demônios, e que essa maldade só acabaria através da cultura, talvez usada como sinônimo de conhecimento elevado.

A hashtag “#culturaafrobrasileira” reafirma a noção de que essas religiões, como umbanda e candomblé, estão ligadas a uma etnia específica, a africana. “#laroyé” é uma saudação pertinente ao Exu, que é o orixá que também é citado na hashtag “#exupassaminhafrente”, pois Exu é um orixá que abre caminhos. As reações dadas à publicação mostram que as pessoas curtiram, amaram e estão admiradas com a beleza de Janaina, e os comentários também se concentram em elogiá-la.

Figura 68 – Janaína Daiocá: “só cultura expulsa coisas ruins das pessoas”



Fonte: Print Screen da tela.

A “endemonização” das religiões afro-brasileira parece ser considerada um dos principais obstáculos que o inimigo branco “colocou” no caminho do Negro Herói, e ela também é tema de discussão durante debates no Facebook sobre assassinatos de fieis dessas religiões ou sobre a destruição dos terreiros e centros onde elas são praticadas. Um post, por exemplo, prestava solidariedade a um templo de candomblé que havia sido invadido e tido os objetos sagrados destruídos. Na publicação, havia algumas fotos mostrando várias imagens e utensílios destruídos no chão ou dentro de sacos de lixo. As pessoas, nos comentários, pareciam horrorizadas, dizendo que tal atitude foi criminosa e colocando *hashtags* contra a intolerância religiosa. Uma das

peças comenta que esse ato contra o terreiro de candomblé ocorreu possivelmente devido a um vídeo feito por uma advogada que “endemonizava” as religiões afro-brasileiras, dizendo que os orixás são demônios; vídeo que, segundo quem comentou, haveria tido ampla repercussão e poderia ter influenciado tais atitudes que aconteceram pouco tempo após a gravação ser postada nas redes sociais.

O preconceito e discriminação contra os praticantes das religiões afro também foram tomados como causa para violência corporal e mesmo para a morte desses sujeitos. Certa vez, uma mulher negra relatou o caso de uma senhora idosa, chamada Maria da Conceição, que levou pedradas dos vizinhos por ser umbandista. Na foto, Maria aparecia usando um colar de contas típico da sua religião, e seu rosto e roupa estavam cheios de sangue. As reações principais foram de tristeza, curtida (também usada para simbolizar que a pessoa viu o post), e raiva, respectivamente.

Outra publicação falava sobre um jovem candomblecista que foi morto dentro do templo em que estava cultuando devido ser do candomblé. Quem postou disse que o rapaz lutou muito durante sua vida com a força dos ancestrais, e que o motivo de sua morte se deu ao racismo contra as religiões afro-brasileiras que está presente no discurso de algumas religiões específicas (o que dá a entender que ele se refere às religiões cristãs) e de certas pessoas racistas. Nas *hashtags* usadas, ele ainda pediu justiça e paz, solicitou o fim da intolerância religiosa e reafirmou que a morte foi devido ao racismo.

Devido aos praticantes de religiões afro-brasileiras enfrentarem todos esses sofrimentos simplesmente por serem dessas religiões, e por parte desse preconceito ser reconhecido como surgido e perpetuado pelas pessoas cristãs, os afro-religiosos são comparados certas vezes a Jesus Cristo. Na figura 69, pode-se ver que no lugar de um Jesus branco do catolicismo, há um negro, com colares e máscaras semelhantes às usadas nos cultos afro-brasileiros (aí já vemos a importância dos elementos de vestuário na elaboração dessa identidade religiosa), que está crucificado como Jesus. O fundo é vermelho, conotando a morte, o sangue, a dor. Jesus também foi um herói, assim como o Negro Herói, e esse foi o último dos obstáculos enfrentados por Jesus na Terra, onde ele viveu sem qualquer pecado, mas mesmo assim foi sacrificado. A comparação é bastante eloquente, pois enquanto as religiões afro e seus praticantes são endemonizados, vistos como do mau, essa figura os mostra como do bem, como as vítimas injustiçadas. O mau, nesse caso, estaria no outro, nos cristãos que não respeitam as religiões afro-brasileiras e seus fiéis, e isso

fica bem óbvio no texto de Talita, que se direciona aos evangélicos, conhecidos por terem as características que ela informa: baterem nas portas para evangelizar, cantarem no metrô, darem gritos dentro dos ônibus, entregarem panfletos. Seu texto informa que os umbandistas e candomblecistas respeitam os evangélicos e, por isso, merecem respeito: “Eu não invado o seu espaço! Então... NÃO INVADA O MEU TERREIRO!”.

Essa é a (AUTO)imagem do negro durante o percurso da sua narrativa mítica do Negro Herói. Ele é visto como o vitimado, sofrido, injustiçado, maltratado, tal como Jesus, devido às relações de poder que o oprimem, como a Talita informa, explicando que a comparação com Jesus se dá pois “pessoas que não acreditavam naquilo que o ‘poder’ acreditava eram crucificadas”, possivelmente esse poder se referindo ao eurocentrismo que acaba privilegiando as religiões cristãs, ou então se reportando aos próprios evangélicos.

Figura 69 – Post compara os praticantes de religiões afro-brasileiras a Jesus e pede tolerância religiosa



Fonte: Print Screen da tela.

Foi muito comum haver momentos em que a *timeline* do pesquisador que conduziu essa pesquisa se tornou uma verdadeira “via dolorosa”. Como adicionamos muitas pessoas negras engajadas com essas discussões, o volume de publicações sobre os sofrimentos dos negros era enorme: fotos de pessoas mortas ou relatos sobre mortes; textos sobre a escravidão; relatos sobre racismo e discriminação que

diminuíam a beleza dos negros; textões acusando os brancos por todas as mazelas enfrentadas pelo negro; dentre outros temas; tudo de uma vez. Em determinada ocasião, chorei em agonia, pois a quantidade grande e simultânea de informações sobre os problemas deles serviu de gatilho para minha ansiedade. Realmente, a interferência do racismo na vida do negro se apresenta, no discurso deles, como um verdadeiro inferno na Terra.

Representação semelhante a feita por Talita Vieira é apresentada no post a seguir (figura 70), feito por Pollyana Almië; nele, há um poema de outra pessoa no qual o eu-lírico é obrigado a quebrar os itens utilizados nas cerimônias e rituais religiosos, e é submetido a diversas torturas. Isso nos faz lembrar Jesus que foi humilhado, torturado e morto. Porém, a imagem, como a própria autora diz, é o oposto do texto, apresenta alguém feliz em seus trajes religiosos. Essa contraposição demonstra por um lado a morte simbólica dessa religião e da negritude, quando os objetos são quebrados e o fiel é violentado no poema; e, por outro, a vida, a possibilidade de existir apesar de tudo, pois na foto há a presença do corpo negro, dos trajes religiosos, do local sagrado de cultos. Como sabemos, nada existe com sentido fora da representação, destruir objetos de cultos afro-brasileiros ou mesmo vituperar a imagem dos devotos, é uma forma de impedir sua existência, porém o uso das roupas cerimoniais, a possibilidade de praticar seus cultos livremente com todos os objetos e liturgia necessários permite que essas religiões permaneçam vivas, permite que as pessoas possam experienciar e viver suas identidades como umbandistas e/ou candomblecistas.


considerado “coisa de macumbeiro”³². No post da figura 71, que é um compartilhamento feito por Juliana Ayomide, o texto original informa que há um preconceito com relação ao uso do turbante, por esse ser associado às religiões afro-brasileiras que também são vistas pejorativamente como macumba. Há então uma tentativa de desconstruir essas ideias, consideradas mentiras, ao se afirmar que a macumba é uma instrumento musical, e macumbeiro é quem o toca. A hastag “#meuturbanteminhacoroa” atribui um significado positivo ao turbante, em contraste com o preconceito que o texto afirma haver; e “#fé” e “#respeito” situam essa valorização do turbante dentro de uma luta contra a intolerância religiosa.

A imagem do post de Juliana Ayomide apresenta uma mulher negra com turbante em cores alegres, que também ajudam a dar um significado positivo ao seu uso, pois, como afirma Novaes (2006), a feiura é associada ao mal, e a beleza ao bem, e esse é um esforço justamente de “desendemonizar” ou de tornar positivas as religiões afro-brasileiras e o uso do turbante. Sobre a imagem, há um texto que reitera a ideia de que macumba é um instrumento musical, e que macumbeira é quem o toca. O texto da imagem também se direciona ao vestuário, afirmando que é um turbante; e ao sujeito, ao dizer que é uma negra; pois além da religião, o uso de roupas a ela associadas e seus praticantes também sofrem preconceito e discriminação. No centro, ainda se repete: “Meu turbante Minha coroa”, ancorando o sentido de poder associado ao turbante (coroa está ligada aos nobres, poderosos, reis e rainhas), ao invés do significado de maldade ou satanismo.

³² A existência dessa associação pejorativa do turbante com a “macumba” é um dos motivos que levam as pessoas negras do estudo a reclamar contra o uso do turbante por pessoas brancas no cotidiano ou em meios de comunicação como revistas de moda, pois elas acreditam que quando usado por negros o turbante é tido como “de macumbeiro”, ou seja, é visto como algo negativo, mas quando usado por brancos, eles afirmam, é tido como “descolado”, “cool”, “na moda”, etc.

Figura 71 – Post de Juliana Ayomide que tenta desconstruir o preconceito em relação ao uso do turbante

Juliana Ayomide compartilhou uma foto.
18 de setembro de 2016



Meu Turbante Minha Coroa
18 de setembro de 2016

Sempre bom lembrar!

Existem uma série de pré-conceitos criados em relação ao uso de turbante. Um deles é a associação a religiões de matizes africanas que por sua vez são discriminadas e pejorativamente nomeadas como MACUMBA.

Essas ideias são arcaicas e precisam ser combatidas por serem inverdades e preconceituosas.

Macumba é um instrumento musical produzido através de uma árvore.
Macumbeiro é quem toca esse instrumento.
Tecido na minha cabeça é um turbante, símbolo de resistência na Diáspora.

E religião de matriz africana não é bregaça.

#meuturbanteminhacorã #16 #respeito

comentários

Curtir Comentar Compartilhar

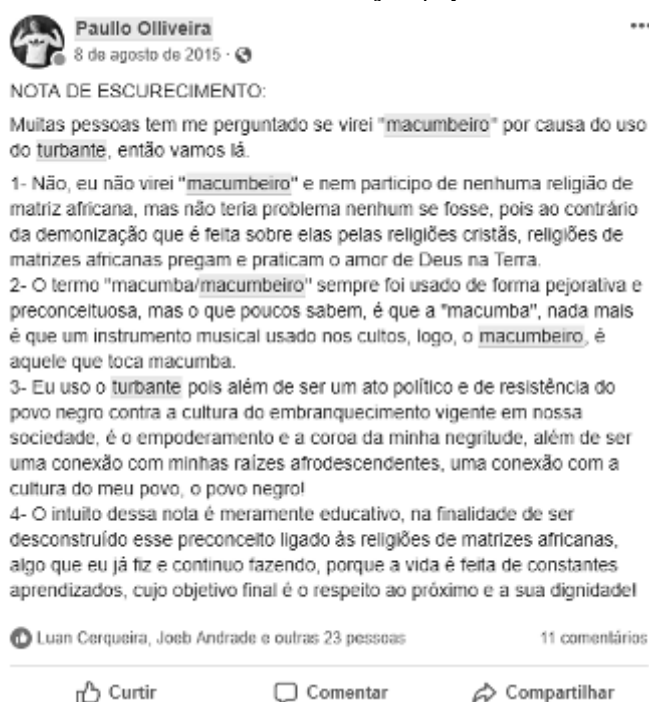
Maria Elisa Graciano
Curtir Responder 1 a

Escreva um comentário...

Fonte: Print Screen da tela.

Paullo Oliveira também relata em uma de suas publicações (figura 72) o preconceito que sofreu devido ao uso do turbante e a ligação desse artefato com as religiões afro-brasileiras. Ele começa com o título “NOTA DE ESCURECIMENTO” (pois alguns acreditam que supostamente “esclarecer” teria a ver com a pele “clara” dos brancos e só nessa medida seria uma expressão positiva, por isso usam “escurecer” na tentativa de tornar essa palavra positiva também e melhorar a conotação associada à pele escura), para elucidar algumas questões relativas ao uso de turbantes por ele, pois ele diz que depois que passou a usar essa peça de roupa começou a ser indagado se havia virado “macumbeiro”. Primeiro, ele nega ser de religiões afro-brasileiras e também diz que não há problema em ser, pois são religiões que pregam e praticam o amor, ao contrário do que dizem os cristãos que endemonizam essas religiões. No ponto 2, ele tenta desconstruir a ideia de que praticantes de religiões afro são macumbeiros, ao associar essa nomenclatura a quem toca o instrumento musical chamado macumba. No ponto 3, ele mostra os seus reais motivos de usar turbante: pois ele serve na luta contra o embranquecimento; porque é empoderamento e coroa da negritude; porque promove a conexão com a cultura do povo negro. No último ponto, ele diz que seu esforço em ser didático ao apresentar essa “nota de escurecimento” deve-se à necessidade de desconstruir o preconceito atribuído às religiões de matrizes africanas.

Figura 72 – Post de Paullo Oliveira sobre a associação pejorativa do turbante com a macumba



Paullo Oliveira
8 de agosto de 2015 · 🌐

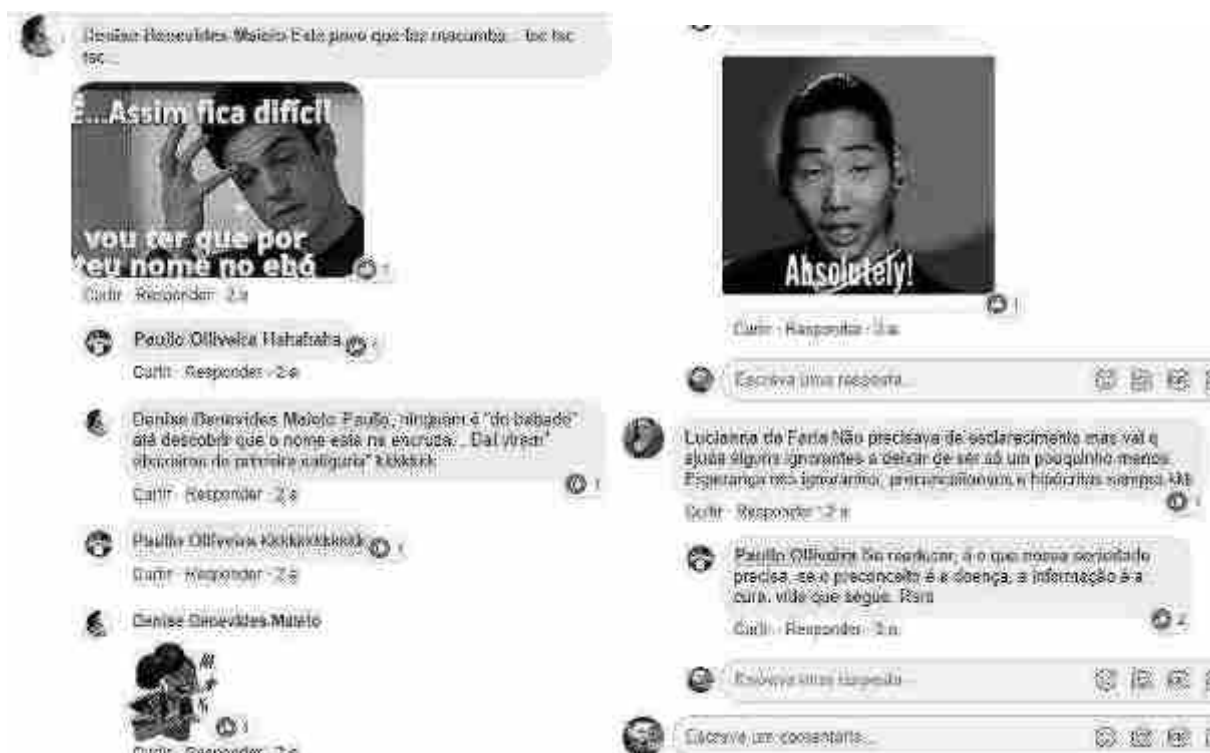
NOTA DE ESCURECIMENTO:

Muitas pessoas tem me perguntado se virei "macumbeiro" por causa do uso do turbante, então vamos lá.

- 1- Não, eu não virei "macumbeiro" e nem participo de nenhuma religião de matriz africana, mas não teria problema nenhum se fosse, pois ao contrário da demonização que é feita sobre elas pelas religiões cristãs, religiões de matrizes africanas pregam e praticam o amor de Deus na Terra.
- 2- O termo "macumba/macumbeiro" sempre foi usado de forma pejorativa e preconceituosa, mas o que poucos sabem, é que a "macumba", nada mais é que um instrumento musical usado nos cultos, logo, o macumbeiro, é aquele que toca macumba.
- 3- Eu uso o turbante pois além de ser um ato político e de resistência do povo negro contra a cultura do embranquecimento vigente em nossa sociedade, é o empoderamento e a coroa da minha negritude, além de ser uma conexão com minhas raízes afrodescendentes, uma conexão com a cultura do meu povo, o povo negro!
- 4- O intuito dessa nota é meramente educativo, na finalidade de ser desconstruído esse preconceito ligado às religiões de matrizes africanas, algo que eu já fiz e continuo fazendo, porque a vida é feita de constantes aprendizados, cujo objetivo final é o respeito ao próximo e a sua dignidade!

👤 Luan Cerqueira, Jobe Andrade e outras 23 pessoas 11 comentários

👍 Curtir 💬 Comentar ➦ Compartilhar



Fonte: *Print Screen* da tela.

Novamente, nota-se que as pessoas negras do estudo percebem que o desgosto pelo turbante se deve em parte a uma crença de que as religiões afro-brasileiras são do demônio, são do mal. Uma das soluções principais que apresentam para combater isso é o conhecimento, a desconstrução de noções erradas e negativas, a didática da explicação.

Essa percepção dos sujeitos da pesquisa está em bastante sintonia com a definição de preconceito. Para Silva (2004, p. 235), o preconceito é “uma orientação ou posicionamento afetivo negativo de um indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, frente a um outro grupo social”. O preconceito não é inato, mas é aprendido na medida em que o sujeito é exposto a diversas situações que vão construir suas crenças a respeito das coisas do mundo. O preconceito só existe na mente dos sujeitos, mas ele é expresso ou objetivado também em forma de discriminação contra aquelas coisas sobre as quais suas crenças o fazem ter um sentimento negativo. (SILVA, 2004).

O pensamento acerca do preconceito é muito semelhante ao de atitude no comportamento do consumidor, na verdade, o preconceito é uma forma de atitude (SILVA, 2004). Decidimos unir os dois conceitos para pensar sobre a opressão que as pessoas negras sofrem ao usar o turbante ou outras roupas associadas às religiões afro-brasileira; tratamos, desse modo, do preconceito e discriminação relacionado ao consumo desse vestuário. Não temos como analisar o comportamento das pessoas

que têm a atitude negativa diante de alguém usando roupas de religiões afro, embora isso seja possível, mas aí seria necessário ouvir as pessoas que não gostam desse vestuário; estamos observando o ponto de vista das pessoas do estudo sobre os sujeitos que têm atitudes negativas em relação a elas, sua religião e o modo como se vestem.

Segundo Mattar (2014, p. 149), “atitude é uma predisposição [...] da pessoa, resultante de experiências anteriores, da cognição e da afetividade, na determinação de sua reação comportamental em relação a um produto, organização, pessoa, fato ou situação”. A atitude é composta pelos seguintes componentes:

[...] componente cognitivo (crenças da pessoa em relação a **produtos**, organizações, pessoas, fatos ou situações); componente afetivo (sentimento das pessoas em relação a **produtos**, organizações, pessoas, fatos ou situações) e componente comportamental (predisposição para uma reação comportamental em relação a um **produto**, organização, pessoa, fato ou situação). (MATTAR, 2014, p. 149, grifo nosso).

Pensando assim, e somente com os dados que temos dos textos de quem participou da pesquisa, pode-se imaginar que a crença secular de que as religiões afro-brasileiras são demoníacas fazem parte do componente cognitivo; o sentimento negativo, tais como ódio, raiva, medo, direcionado aos praticantes dessas religiões, aos seus utensílios, às suas imagens, às suas vestimentas ritualísticas, aos seus cultos e aos locais sagrados, seria o componente afetivo, e se daria devidos às crenças aprendidas pelo sujeito preconceituoso; e esses dois fatores levariam à alta possibilidade e predisposição de comportamentos discriminatórios, como olhares, falas e mesmo violência. Isso explicaria o porquê há uma atitude negativa em relação aos sujeitos da pesquisa quando estão de turbante.

Os atos discriminatórios devido ao uso de turbantes também foram relatados, como no post da figura 73, em que Wilma Souza diz que foi impedida de entrar em um evento em que estava credenciada para ser fotógrafa, simplesmente devido ao fato de ela estar com um turbante. O uso desse vestuário fez com que a coordenação do evento lhe dissesse: “macumbeira aqui não entra”. Ainda segundo Wilma, essa atitude seria racista, pois, como temos visto, religiões como candomblé e umbanda são vistas como parte da cultura negra. Nos comentários, alguém diz estar enojado com esse comportamento da coordenação; outra pessoa confirma a veracidade da informação, ao dizer que se lembra do ocorrido; e a última apenas pede informação do local em que isso aconteceu.

Figura 73 – Wilma Sousa relata discriminação que sofreu ao usar turbante



Fonte: *Print Screen* da tela.

Assim, podemos destacar, de forma geral, que na fase do “caminho de provas” da narrativa do Negro Herói, o preconceito e a discriminação, de modo mais geral, mas notavelmente com relação às roupas e acessórios usados pelos negros e que comunicam negritude/africanidade, também são obstáculos enfrentados por eles.

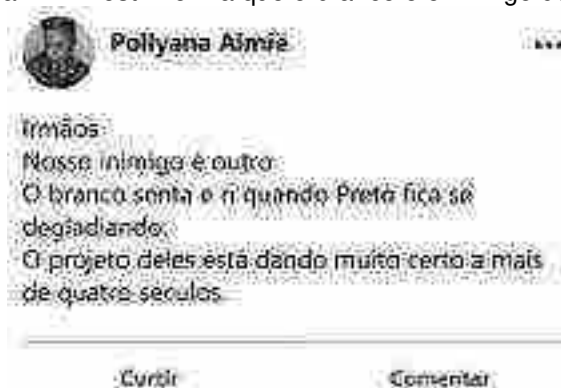
7.3.1.4 O traje do Negro Herói guerreiro ou o vestuário negro/afro como símbolo e ferramenta de resistência e luta

Como explicamos anteriormente, durante seu “caminho de provas”, o herói pode se apresentar como guerreiro, enfrentando e derrotando monstros e inimigos com que depara na sua jornada. É a partir desse termo, “guerreiro”, que muitas vezes as pessoas da pesquisa nomeiam a si mesmas ou são nomeadas. O arqui-inimigo do Negro Herói é o branco, que está sempre a pôr obstáculos em seu percurso. Porém, o Negro Herói tem espada e armadura: seus turbantes, batas com estampas africanas, colares de búzios e contas, vestidos brancos, etc. Munido do seu traje de guerra, todos olham e sabem que aquele é o guerreiro que vai passando para resistir

contra o racismo, porque é isso que sua roupa conota: resistência, luta, AFRONTamento³³.

Vamos começar pelo Branco. Basicamente, ser branco é sinônimo de ser racista para grande parte das pessoas do estudo. Por vezes, entretanto, era usada a expressão “branco racista”, o que dá a entender que há uma classe de brancos específica que é contra os negros, mas nem todos são. Encontramos apenas um post de um dos sujeitos que afirmava que o negro era racista com os próprios negros. E não é que não haja uma percepção de que os negros podem ser preconceituosos ou agir de forma discriminatória contra outros negros, mas mesmo essa atitude empreendida pelo negro é vista como culpa do branco, pois ele teria sido o responsável, segundo os participantes, pela criação do racismo e por introjetar na mente do negro uma visão negativa de si mesmo e dos outros iguais a ele. Seria também o branco o causador das próprias brigas entre os negros: como o Diabo que a mãe diz que ri quando os seus filhos brigam entre si, o branco ficaria satisfeito ao ver os negros uns contra os outros. Houve um post, certa vez, que mostrava um vídeo de uma obra ficcional onde um branco influenciava um negro a violentar outro negro. A legenda da pessoa dizia que era assim que era na vida real: alguns negros eram como marionetes, controlados por brancos que causavam as guerras entre os negros. Um exemplo sobre isso pode ser visto na figura 74, onde a autora do post diz que o inimigo do negro é o branco e não o próprio negro.

Figura 74 – Post informa que o branco é o inimigo do negro



Fonte: *Print Screen* da tela.

³³ AFRONTamento foi um termo usado diversas vezes pelos sujeitos do estudo e que destaca o “afro” da palavra “afrontamento” que significa afrontar ou fazer face ao adversário. Esse destaque faz referência ao prefixo “afro” que remete à pátria africana, como em afrodescendente, afro-brasileiro, etc. “AFRONTamento”, com o “afro” destacado, nomeia o enfrentamento ou a afronta direta dos negros e negras contra o racismo e os racistas.

Outro exemplo em que os brancos são construídos discursivamente como os inimigos dos negros apresenta-se na figura 75. Esse post é um compartilhamento de outro. Na publicação original, tem-se esse texto: “‘Os brancos não foram e nunca serão amigos do povo Negro. Esquecer isso é suicídio’ – Bwemba Bong (2008)”. A imagem apresenta uma escultura de metal que retrata uma mulher negra com seu filho nos braços chorando, acorrentada e com rosto como se estivesse em dor, e o braço estendido à procura de socorro. A imagem faz referência ao modo como os negros escravizados eram tratados durante a escravidão pelos europeus. Então, temos por um lado, implicitamente, a localização do mal no branco, que nunca é amigo, ou seja, é o inimigo do povo negro; e, por outro, temos o retrato de um dos obstáculos que esse inimigo colocou para o negro: a escravatura. Em seu próprio texto, Tamires afirma que essa imagem está servindo para ela lembrar o que nunca poderá esquecer: que os brancos nunca serão amigos do povo negro.

Um amigo branco de Tamires comenta “Mas nem todo branco...”, entre aspas, pois é uma frase que se popularizou entre os brancos que tentam se defender das acusações de que os brancos são racistas, porém esse amigo usa isso de forma cômica, não para realmente discordar dela, por isso escreve entre aspas.

Então, Tamires diz: “Nada contra brancos, até tenho amigos que são!”. Essa frase também gera uma comicidade, pois ela é usada por brancos quando afirmam que não são racistas porque têm amigos ou familiares negros, principalmente em momentos em que se comportam de modo a serem acusados de racismo.

Entretanto, no final, Tamires explica porque pensa que todos os brancos são inimigos dos negros. Ela diz que essa ideia do branco ser inimigo (conforme o texto da publicação original que foi compartilhada) não é direcionada a uma pessoa em específico, mas é uma forma de pensar o branco em geral, na medida em que os valores sociais excluem os negros, e no passo em que sociedade é construída de modo a garantir privilégios para os brancos. Além disso, ela ainda mostra os brancos como potenciais perpetradores de violência física e psíquica ao negro devido ao desejos deles de manter ou não reconhecer seus privilégios e/ou os direitos dos negros. Essa é uma ideia também muito difundida entre os sujeitos do estudo que, em outros momentos, lhe dão o nome de branquitude, nomenclatura que coopera na construção de todos os brancos como racistas e assim, maus e inimigos, por usufruírem de privilégios que são obtidos na inferiorização e exploração histórica dos negros. Essa é uma imagem muito parecida com a ideia do inimigo tirano do mito do

herói que Campbell (1997, p. 174) apresenta, que é aquele que é poderoso, que ama e busca o poder, e que “faz reverter em seu próprio benefício a autoridade que sua posição lhe confere”. É essa imagem do tirano que vem à mente quando se é falado entre as pessoas do estudo das relações sociais de poder que privilegiam o branco, e deste que não abre mão dos benefícios que o lugar de poder que ocupa lhe fornece, perpetuando o racismo pelo qual se baseia seu privilégio, já que sua superioridade e vantagens dependeriam da inferioridade e exploração do negro.

Ela também diz que há pessoas maravilhosas de diversas etnias e classes ao redor dela, e que reconhecer isso não é “dar biscoito”. Dar biscoito é uma expressão usada quando algum grupo oprimido parabeniza, reconhece, admira atitudes dos considerados opressores que agem de forma boa para com os oprimidos. Por exemplo, se um homem aparece no Facebook cuidando do seu próprio filho, e as mulheres começam a dizer que ele é um “homão da porra”, essa atitude possivelmente seria considerada “dar biscoito”, porque cuidar do filho seria visto como a obrigação do pai que acaba relegando isso apenas à mãe, por considerar uma atividade inferior ou, pelo menos, exclusiva do gênero feminino.

Figura 75 – Post de Tamires Alencar situa os brancos/branquitude como inimigos dos negros





Afrocracia
19 de maio às 06:35 · 🌐

👍 Curtir Página

"Os Brancos não foram e nunca serão amigos do povo Negro. Esquecer isso é suicídio"

→ Biverba Bong (2009)

👍 Curtir

💬 Comentar

🔄 Compartilhar



Afrocracia
19 de maio às 06:35 · 🌐

👍 Curtir Página

"Os Brancos não foram e nunca serão amigos do povo Negro. Esquecer isso é suicídio"

→ Biverba Bong (2009)

👍 Curtir


💬 Comentar

🔄 Compartilhar

👤 5

 Julio Pieczarka "Mas nem todo branco..." 🌐

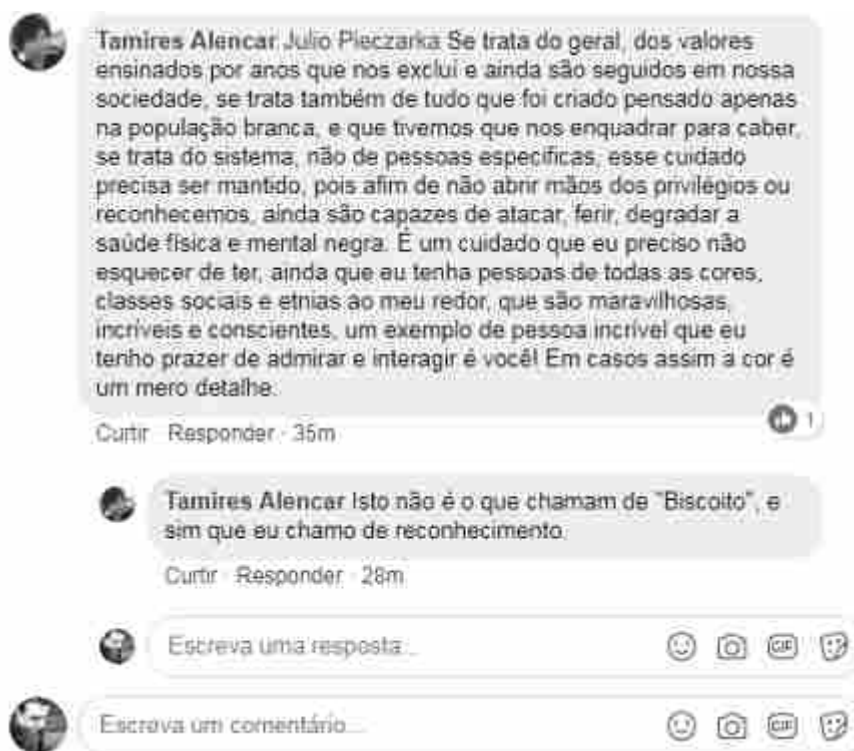
👍 Curtir · Responder · 55m

 Tamires Afencar Nada contra brancos, até tenho amigos que são!

👍 Curtir · Responder · 54m

 Escreva uma resposta...





Fonte: *Print Screen* da tela.

A luta que o Negro Herói tem que guerrear é representada muitas vezes como uma batalha contra o racismo e como um combate contra os brancos e racistas de forma geral. O típico duelo entre o bem (negritude) e o mal (branquitude), onde o bem precisa vencer.

No post abaixo (figura 76), feito por Wanda Araújo, vemos um exemplo de luta contra o racismo. Na foto, aparece Wanda, mulher negra, com um turbante, um xale, cabelos altos no estilo dread. Aparentemente ela está em sua casa. O texto na foto diz: "O racismo fere, desequilibra e mata". Alguns comentários reiteram sua fala, dizendo que é verdade, outros a elogiam.

Nota-se que um dos comentários, o sétimo, diz "Sim, mais nós venceremos um dia!!!", remetendo à ideia de luta a ser vencida contra o racismo. Alguém responde esse comentário, dizendo que sua história pessoal já é uma forma de resistência, o que dá a entender que a resistência é a luta contra o racismo e que ela se dá no cotidiano de cada negro. Outra pessoa comenta "Estamos vencendo olha os nossos exemplos!", sintetizando a ideia de que cada indivíduo negro, com seu próprio exemplo particular de vida, já está enfrentando o racismo e o vencendo.

Figura 76– Post de Wanda Araújo coloca o racismo como a luta a ser vencida pelo negro



Fonte: Print Screen da tela.

Na publicação de Milla Martins (figura 77), a relação das mulheres negras com o racismo e eurocentrismo também é construída numa metáfora com a ideia de guerra, de luta violenta, sobretudo quando a autora diz que é como se o racismo e eurocentrismo disparassem tiros nas negras, porém essas seriam como mantas Kevlar que servem para blindagem. Elas seriam abaladas pelos ataques do inimigo, mas não teriam seus neurônios cativos; sendo a ideia de neurônio cativo talvez ligada à autoestima, que é do campo da psicologia, já que é um assunto que Milla costuma discutir várias vezes no seu perfil, ao mostrar como o eurocentrismo faz as mulheres

negras odiarem e rejeitarem seus corpos por sentirem-se inferiores. A foto em que ela aparece com o turbante é a representação dessa mulher negra que sofre, mas que continua segura do seu potencial e beleza, e por isso os expõe à admiração dos outros.

Figura 77 – Post de Milla Martins compara racismo a balas contra as mulheres negras, e estas a mantas Kevlar blindadas contra os ataques racistas



Fonte: *Print Screen* da tela.

Muitas vezes, a luta contra os brancos e racistas no geral é retrata com figurativizações de violência corporal. No post da figura 78, por exemplo, temos o texto “Fogo nos racistas”, que apareceu muitas vezes ao longo da pesquisa. Uma vez, um sujeito havia feito um post com uma série de desvios de caráter que ele considerava incuráveis. Então, alguém acrescentou nos comentários que racismo não tinha cura, e ele disse que racismo se curava com fogo. O fogo é muitas vezes símbolo de purificação pelo qual o mal é exterminado, sendo a purificação nesse caso a própria morte do racista.

Figura 79 – Post de Rômulo Santos mostra um garoto negro esmurrando um branco nazista



Fonte: Print Screen da tela.

Em outros momentos, a fala se dirigia especificamente aos brancos. Quando o filme *Pantera Negra* (2018) estava em cartaz nos cinemas, um rapaz indagava se no filme havia matança dos “você-sabe-quem”, que nesse caso são os brancos, os quais por vezes são chamados assim em referência ao personagem Voldemort, da série de livros e filmes Harry Potter, o qual é um ser das trevas que não tem seu nome dito pelos bruxos bons por ser muito mal e temido, o que cria mistério e medo. Voldemort também é referido como, por exemplo, “aquele-que-não-deve-ser-nomeado” ou “aquele-cujo-nome-não-deve-ser-pronunciado”. O autor do post afirmava que se houvesse uma morte em massa dos você-sabe-quem (os brancos), o filme ficaria perfeito. Nos comentários, alguém postou um gif com um boneco de pelúcia queimando desesperado em meio ao fogo, mostrando que o desejo seria ver uma cena dos brancos sendo queimados vivos.

Esse pensamento do branco em geral como inimigo se revelou também no modo como algumas pessoas me trataram, eu, o pesquisador. E com isso não quero tirar a razão delas, apenas mostrar que a atitude delas diante de mim, por ter a pele clara, reforça o que tenho falado sobre o branco ser considerado o inimigo. Certa vez, comentei em um post da festa Batekoo, que é um evento que ocorre em várias capitais do Brasil e é direcionado principalmente para o público negro. No meu comentário, eu perguntei se Batekoo era uma festa ou uma marca, e então uma moça negra respondeu que era uma festa para brancos como eu ficarem bem longe. Algumas

peessoas começaram a me defender, outras a apoiá-la, outros a dizerem que era uma festa para negros, mas que brancos não seriam barrados se quisessem entrar. Em outra ocasião, eu fui pedir permissão para uma moça negra deixar-me conduzir a pesquisa junto ao seu perfil, e ela postou uma indireta, dizendo que os brancos querem apenas saber dos negros quando é para pesquisa acadêmica. Além disso, houve perfis pessoais que logo de cara já diziam que não aceitavam pessoas brancas ou que haviam cotas para amigos virtuais brancos. Esses comportamentos constantemente me lembravam que eu era diferente deles, e me faziam sentir como se eu fosse potencialmente mau, como se qualquer coisa que eu dissesse pudesse ser racismo e motivo para eu ser exposto nas redes sociais, mesmo a mais simples palavra como “esclarecer”, que, por sinal, não foi usada nenhuma vez nesta dissertação, exceto para falar que há um rejeição a esse termo. Entretanto, a maioria das pessoas, quando foi pessoalmente no inbox, tratou-me com muita gentileza, mesmo embora de forma geral em suas *timelines* o branco fosse considerado inimigo, e eu, para quase todos, fosse racializado como branco por ter pele clara, apesar de eu ter dificuldades para me autodeclarar como pertencente a uma “raça” determinada e às vezes pensar sobre eu mesmo como latino, mestiço, branco ou sem-raça. Essa dificuldade se dá devido às experiências que tenho com pessoas estrangeiras da América do Norte e Europa que se consideram as verdadeiras brancas e pensam os nascidos na América Latina como latinos; também se dá por ter herdado algumas características físicas do meu pai que era negro; por ter pele clara; e por ter lido textos que mostram que não há raça do ponto de vista biológico. Houve mesmo uma vez que um dos sujeitos me perguntou de que raça eu achava que eu era, no inbox, ao que eu respondi que às vezes me considerava latino ou mestiço e que outras vezes não declarava raça por não me sentir em apenas uma, e então ele disse que eu era um branco racista, porque para ele os brancos que não se enxergam como brancos não o fazem no sentido de não reconhecerem a posição privilegiada que ser branco lhes proporciona, porém eu já tinha dificuldades para me identificar exclusivamente como branco mesmo antes de ter contato com as ideias do movimento negro e de saber sobre questões acerca de privilégio e estrutura social racista.

É na medida em que tem que enfrentar o racismo, os racistas, o branco, a branquitude e os brancos racistas que o Negro Herói se constitui como guerreiro. Esse Negro Herói guerreiro possui um figurino específico que o caracteriza como alguém

que está lutando contra o racismo, alguém que resiste, alguém que AFROnta, como dizem muitos nas redes sociais.

No post da figura 80, vemos que Halda Regina compara a resistência negra a uma caminhada com lutas, assim como Campbell (1997) dá o nome de “caminho de provas” à fase em que o herói enfrenta os perigos e problemas em sua jornada. Nesse caminho, deve-se seguir em frente, ou seja, não desistir. Ela parece atribuir a sua força aos seus ancestrais, dizendo que enganado está quem pensar que pode interromper sua luta, porque ela aprendeu com seus antepassados a “acreditar, caminhar, falar, gritar e continuar”. Isso está em sintonia com o que Campbell (1997) diz, que durante a fase das provações, o herói pode contar com a ajuda mágica que recebeu anteriormente, e na narrativa do Negro Herói essa ajuda é o conhecimento dos e acerca dos ancestrais.

Nos comentários, há mensagens de incentivo como “Avante”. No segundo comentário, uma mulher faz referência à ideia de obstáculos que a mulher negra tem de superar na sua caminhada sempre em frente, falando sobre a necessidade de abrir portas, subir montanhas, retirar pedras e plantar flores.

Na imagem, vemos Halda Regina, a guerreira, cuja caracterização envolve os traços diacríticos da “raça” negra, pele escura e outros fenótipos; mas também o turbante, que sinaliza que ela faz parte da luta contra o racismo e a favor do negro, visto que, como mostraremos, é usado em vários momentos em que as pessoas estão em um contexto de militância negra, como marchas, passeatas, palestras, encontros, etc.

Figura 80 – Post de Halda Regina que caracteriza a resistência antirracista como um caminho de lutas

Halda Regina
12 de Maio de 2017

E se você acha que interromperá nossa luta, se enganou!
Aprendemos com lutas ancestrais,
Acreditar, caminhar, falar, gritar e continuar.
Seguindo em frente...

Curtir Comentar Compartilhar

Eniana Lora da Silva Avente neguinha
Curtir Responder 1x

Patricia Assis Castro Assis Seguindo em frente sempre! Abriu as portas, tocando as montanhas retirando as pedras e plantando flores! (Corá-Coralina)
Curtir Responder 1x

Noelia Sampaio Avente
Curtir Responder 1x

Franciso Marques Seguindo em frente
Curtir Responder 1x

Halda Regina Obrigada querida
Curtir Responder 1x

Franciso Marques Obrigado
Curtir Responder 1x

Lena Silva Linda Amiga Paz
Curtir Responder 1x

Halda Regina Obrigada
Curtir Responder 1x

Lena Silva
Curtir Responder 1x

Carlos Mendes
Curtir Responder 1x

Escreva um comentário...

Fonte: Print Screen da tela.

No a publicação feita por Soninha Nascimento II (figura 81), a vemos numa foto em que ela está em um protesto nas ruas. Lembranças compartilhadas por ela, semanas depois, explicitaram que esse momento tratava de um ato contra o fechamento de uma unidade clínica da família em um bairro da cidade do Rio de Janeiro, no qual Soninha Nascimento participou como representante do União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO). O texto dela compara sua atitude de protesto a uma luta, contrapondo o nível de importância daqueles que lutam um dia, muitos dias, anos ou a vida toda.

Nos dois comentários, as pessoas reconhecem em Soninha a imagem de uma guerreira. O Negro Herói é o guerreiro na luta contra a opressão. A imagem de Soninha, nesse momento, a apresenta como uma mulher negra, de pele escura, usando brinco e colar de metal dourado; camisa jeans; bolsa preta de couro; óculos escuros e um turbante azul que é o item de vestuário que simboliza a negritude/africanidade. Sua atitude é forte, ela parece gritar, e seu braço esquerdo está levantado, provavelmente fazendo algum gesto ligado ao movimento negro, como o punho fechado ao alto, como na figura 82 que mostra outra imagem do protesto (Soninha está de cinza atrás da bandeira do UNEGRO); na sua mão direita, está o megafone, para fazer sua voz ser ouvida por muitos. Esse é o comportamento e aparência do negro(a) guerreiro(a); ele(a) precisa de um corpo específico, o corpo negro de pele preta ou parda; de um traje específico, o turbante ou outras peças de roupas e acessórios ligados ao negro e à África; e de um comportamento de enfrentamento, de ação, de desafio, pois não é guerreiro quem teme e recua, ou quem nem se levanta para encarar os gigantes no caminho.

Figura 81 – Pessoas reconhecem Soninha Nascimento II como uma guerreira



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 82 – Foto do ato em que Soninha Nascimento participou representando o UNEGRO



Fonte: Print Screen da tela.

A publicação da figura 83, feita por Lucia Vera Lima, apresenta um vídeo com várias fotos de uma ocasião em que foi dada uma aula de amarração de turbantes. Na legenda, Lucia agradece às pessoas que cooperaram nessa ação, pois esses eventos ajudam, segundo ela, a “replicar o sentido e o respeito pela *sua* cultura e ancestralidade”. Ela ainda informa o que o turbante significa para ela: “O uso do turbante como símbolo de resistência ao aculturamento, de afirmação de identidade cultural, e de luta contra a discriminação e o preconceito racial”. Vemos que para ela o turbante não só serve para construir a identidade negra e reverter o processo de embranquecimento através da polarização dessas identidades raciais e étnicas, mas ele é o próprio símbolo da luta antirracismo como um todo, ele constrói a imagem do negro que se opõe e guerreia contra o racismo. Enquanto pesquisador, de tanto ler coisas semelhantes, chegou um momento em que bastava olhar uma pessoa negra de turbante, na rua ou na internet, que eu já imagina: “É ativista!”, “É contra o racismo!”, “Deve ser militante!”; não só “É negra!”, mas é uma negra ou negro que resiste, que luta contra a opressão racial.

Figura 83 – Post de Lucia Vera Lima comunica que o turbante é símbolo da luta contra o racismo como um todo





Fonte: *Print Screen* da tela.

O post a seguir (figura 84), feito por Claudia Vitalino, registra o momento em que ela e algumas amigas encontravam-se em algum evento do UNEGRO, que é a União de Negros pela Igualdade, como se pode apreender pela bandeira que elas carregam com a sigla dessa entidade. O contexto, então, já é de enfrentamento ao racismo, pois essa é uma organização suprapartidária antirracista e a favor dos negros que também se opõem às formas pelas quais o racismo se intersecciona com a opressão de gênero e classe, conforme afirma o site do Geledés³⁴ (2018). Claudia Vitalino intitula a si mesma e suas amigas como feministas negras, mulheres negras que combatem a opressão racial e de gênero. Além do próprio corpo que comunica que elas são mulheres e negras, percebe-se também o uso do turbante por Claudia Vitalino e por outra mulher. Fora isso, Claudia também usa um brinco com o formato da África. O turbante e o brinco ajudam no processo de etnicização e enegrecimento, o que já é resistência em si contra o embranquecimento, mas também são símbolos

³⁴ O site Geledés pertence ao Geledés - Instituto da Mulher Negra fundado em 1988 e direcionado à luta contra o sexismo e machismo.

de resistência no sentido de que simbolizam que as pessoas que estão o usando estão engajadas no combate ao racismo. Essa imagem é o simulacro do guerreiro negro que tira os obstáculos colocados pelo branco racista em seu caminho; e nos comentários, percebe-se que elas são realmente identificadas como guerreiras, como se pode ver no terceiro comentário desse post, onde se lê: “Lindas é [sic] guerreiras!!!”

Figura 84 – Claudia Vitalino e amigas feministas negras vistas como guerreiras



Fonte: *Print Screen* da tela.

O turbante e outras peças de roupas e acessórios que remetem à negritude e africanidade, entretanto, não são apenas símbolos de uma luta mais geral, eles não apenas fazem referência à luta, eles são a própria arma de guerra, de enfrentamento; são os objetos mágicos que dão o poder, a competência para que o herói realize suas ações, cuja performance é justamente o enfrentamento, a busca pelos direitos. E na medida em que são itens pelos quais se combate ao racismo e ao racista, eles também cooperam na construção de uma identidade “guerreira” para as pessoas negras. Vamos dar um exemplo agora sobre uma mulher chamada Márcia Siqueira que decidiu enfrentar os famosos olhares e comentários de reprovação que são direcionados aos negros quando estes usam algum vestuário com estética negra/afro.

Em seu post (figura 85), Márcia fala sobre uma dia em que estava no restaurante da sua universidade, quando decidiu ir ao banheiro e notou que duas meninas brancas começaram a rir dela por estar usando um turbante na cabeça. A

primeira coisa a se discutir é essa comicidade feita em torno dela, uma mulher negra, por usar um item de vestuário que remete à negritude/africanidade. Segundo Ribeiro (2008, p. 106), “o cômico é uma relação dual: quem constata e o que é constatado. O riso surge da diferença na comparação entre a expectativa de uma ideia e sua constatação”, é no conteúdo dessa disparidade que se forma o ridículo do outro. Essa diferença em relação ao esperado que é constatada no outro normalmente trata de algum tipo de desvio relativo ao que é considerado habitual; o cômico se dá quando a ordem natural de algo é quebrada (LEITE, 1996; PETRY, 2010; VASCONCELOS, 2015). No texto da autora do post, percebe-se que a negra (a própria Márcia Siqueira que fez a publicação) é colocada como o outro da branca (as meninas que riem dela), sendo a primeira constatada pela segunda; o cômico está no uso do turbante por uma negra, o que seria um comportamento que se desvia do padrão dentro de uma sociedade racista e eurocêntrica em que as práticas culturais negras/africanas são disforizadas e apagadas, onde a moda é o que está nos principais desfiles europeus e norte-americanos, tanto que Márcia diz ter se sentido um “ET”, simbolizando um ser que não faz parte do cotidiano ao qual os humanos estão acostumados. Não é esperado que alguém negro use turbante, por isso, no momento em que uma pessoa negra o usa, gera-se o riso.

O riso acaba por servir de crítica ao desvio (PETRY, 2010), confirmando o padrão e reprovando o sujeito desviante, de modo que o desvio precisa ser corrigido para que a comicidade finde. O cômico pode ter, então, a mesma função que o castigo sobre o qual falamos anteriormente na seção 7.3.1.2, pois ele se configura como a expressão de um julgamento, uma sanção pragmática advinda de uma anterior, uma sanção cognitiva em que se avalia, no caso negativamente, o outro. Sendo assim, o riso das meninas brancas reprime o uso do turbante, por esse ser considerado fora do padrão, e solicita que a norma seja seguida à risca para evitar novas sanções negativas. Talvez possamos perceber essa função repressiva do cômico fazendo efeito quando Márcia diz ter ficado cabisbaixa e ter se sentido mal ao receber os olhares de censura.

Entretanto, apesar de ter se sentido ofendida pelos olhares, Márcia diz que reergueu a cabeça, pois havia ficado cabisbaixa, e decidiu passar bem devagar para todos repararem na sua beleza e “guardarem a imagem do que é a mulher Preta, **guerreira**, forte, e que usa turbante sim!”. Vemos com isso que dentro de um contexto repressivo em que ela *não devia* usar turbante, mas *queria* o usar, ela decide se

apresentar com o turbante, o que caracteriza sua atitude como uma “insolência”. No *Dicionário UNESP do Português Contemporâneo*, Borba (2005, p. 778) diz que insolência significa “(1) atrevimento, falta de respeito; (2) orgulho; arrogância; (3) dito desrespeitoso, desaforo”. O *Cambridge Dictionary* (2018, tradução nossa) afirma que insolência é um “comportamento grosseiro que não mostra respeito”. No *Dicionário de Termos Literários*, Moisés (2004, p. 228) fala por outro lado da “*Hybris*” (sinônimo de insolência, orgulho, soberba) que “designa o sentimento de exagerada autoconfiança, orgulho ou paixão, que incita os heróis da tragédia grega a se revoltarem contra as ordens divinas”. Basicamente então, a insolência ocorre quando, em meio a uma ordem imposta, alguém decide dar vasão aos seus desejos, se comportando como a ordem diz que ele não deve se comportar, desrespeitando-a simplesmente porque faz algo que quer fazer, mas que não deve fazer. Assim como os heróis que se opunham aos deuses nos mitos gregos, o Negro Herói se opõe aos brancos racistas (os deuses, os poderosos) e ao racismo (a ordem), ao concretizarem sua vontade de usar um vestuário que comunica negritude/africanidade mesmo embora o sistema informe que ele não deve usar esses tipos de peças de roupas e acessórios. Moisés (2004) diz que a insolência do herói muitas vezes acaba por atizar a ira dos deuses que o castigam; e, pensando assim, voltamos ao início da discussão sobre o post de Márcia Siqueira, onde ela recebe os risos como castigo; porém, há sempre a possibilidade de conexão com o deus outrora visto apenas como ogro, há sempre a possibilidade de o herói se descobrir um deus também (CAMPBELL, 1997).

Por isso, o turbante e outros itens vistos como negros/africanos são tidos muitas vezes como um símbolo de resistência, pois eles vão contra a “ordem” racista e eurocêntrica; porque eles compõem o figurino que constrói a imagem de um negro herói e guerreiro que, ao usar esse vestuário, “AFROnta” sem medo a maldade do branco racista que é o monstro e seu inimigo mortal, um negro que age como quer sem receio dos castigos que poderá sofrer, que ergue a cabeça apesar dos olhares negativos e segue sua jornada sem desistir.

No último parágrafo, a situação se inverte, e quem sofre a sanção negativa são as brancas que riram dela, as quais são reconhecidas como as “não-fodonas”, por não terem nem bom caráter, nem empatia e nem respeito.

Os comentários, ao contrário do comportamento das meninas brancas no refeitório, apresentam premiações para Márcia Siqueira, que são sanções positivas que os outros dirigem às suas ações. Há diversos prêmios caracterizados pelos

elogios e reações positivas como curtidas e corações, que mostram que as pessoas consideram-na bonita e poderosa por usar o turbante e por ter tido a atitude de enfrentar os risos das meninas brancas. Ao mesmo tempo, considerando a dimensão polêmica dessa situação, há também sanções negativas para as brancas por meio de comentários que dizem que elas são dignas de pena, que elas são ignorantes, que é lamentável existir pessoas como elas e que elas causam nojo. Desse modo o uso de turbante por Márcia é incentivado, enquanto o preconceito e discriminação contra o uso do mesmo é reprimido.

Figura 85 – Publicação em que Márcia Siqueira relata discriminação sofrida pelo uso do turbante na universidade em que estuda



Márcia Siqueira
19 de maio · 🌐

Era pra ser apenas uma simples caminhada até o banheiro de onde estou expondo , dentro de uma universidade pública, mas pareceu que sou um ET ao passar pela praça de alimentação , onde só tinha branco, eu me senti mal na hora com a cara de deboche de uma menina na mesa que cutucou na amiga pra rir de mim, assim na minha cara, sem nem disfarçar .

Ser Preta(o) é carregar todos os dias o peso de ser odiado de graça, de não conseguir ser forte o tempo todo e ficar triste quando isso acontece . Se saio de cabelo natural , meu cabelo incomoda , se o cubro com meu turbante, incomoda mais ainda . Confesso que na hora me senti mal e fiquei cabisbaixa, mas eu resolvi continuar sendo forte .

Voltei do banheiro e passei novamente, dessa vez de cabeça erguida, e bem devagar, que foi pra repararem bem na minha beleza negra e guardarem a imagem do que é a mulher Preta, guerreira, forte, e que usa turbante sim !

Quer saber ?
Sinto vergonha no lugar de vocês, daqui a uns anos

... e meu cabelo quando não dormo... se o cubro com meu turbante, incomoda mais ainda. Confesso que na hora me senti mal e fiquei cabisbaixa, mas eu resolvi continuar sendo forte. Voltei do banheiro e passei novamente, dessa vez de cabeça erguida, e bem devagar, que foi pra repararem bem na minha beleza negra e guardarem a imagem do que é a mulher Preta, guerreira, forte, e que usa turbante sim!

Quer saber? Sinto vergonha no lugar de vocês, daqui a uns anos vão sair daqui com um diploma nas mãos e achando que por só por isso são fodões. Foda mesmo é ser educado, ter bom caráter e empatia com o outro. Apenas respeitem. — em [localização]

Curtir Comentar Compartilhar

Você, Eliane Lagoan e outras 82 pessoas

Ivete Almeida Te admiro demais, Márcia. Conversava sobre esse assunto com os alunos na semana passada. Nossa sociedade racista cria uma distribuição de espaços permitidos e proibidos para o negro. Se estamos em um lugar em que eles entendem que não é o nosso lugar, nos olham com surpresa, deboche, reprovação. O que eles precisam entender é que lugar de preto é em todo lugar! Com a escolha estética, ideológica, religiosa, que o negro e a negra escolherem.

Curtir Responder · 1 sem

Eliane Rafael Silva Caga pra essa gente. Você é e está maravilhosa. Eles vão ter que se engulir.

Curtir Responder · 1 sem

Prettamoreno Dos Gangas Nunca te vi de cabeça baixa. Vc me representa um tanto. Vc é rainha hj é sempre!

Curtir Responder · 1 sem

Miviane Rezende Você é lindaaa!!!

Curtir Responder · 1 sem

Geraldine Souza Siqueira Tenha orgulho de ser negra não abaixa a cabeça pra ninguém.

Curtir Responder · 1 sem

Valéria Aparecida Eu mandava tomar naquele lugar. Não tenho paciência pra esse tipo de gente não viu.

Curtir Responder · 1 sem

Leonard Nathaniel Minha frase pra isso: Se minha estética lhe causa irritação, repulsa ou promove risadas, acredite, a culpa não é minha e sim de sua reação baseada na total ignorância deseducada.

Curtir Responder · 1 sem

Isaac Batista Linda

Curtir Responder · 1 sem

Manda Nascimento Tenha muito orgulho de ser quem você é, quanto a elas são dignas de pena por tal atitude demonstra o tipo de ser humano que está em uma universidade pública que é mantida entre outras coisas com o imposto que você paga.

Curtir Responder · 1 sem

Keila Cristina Lamentável existir pessoas assim... fico enojada.

Curtir Responder · 1 sem

Pety Pacifico Lamentável.

Curtir Responder · 1 sem

Fonte: Print Screen da tela.

Como forma de lutar contra a intolerância religiosa ou, mais especificamente, o racismo religioso contra religiões afro-brasileira, também se é usado o vestuário. Só o fato de um fiel postar sua foto na rede social com roupas dos cultos já é uma forma de resistir ao expor seu pertencimento a essas religiões, porém, essas roupas também são usadas em protestos e atos feitos nas ruas, como se pode ver no post abaixo (figura 86) feito por Pollyana Almiê, onde o vestuário branco, o uso do turbante, dos

colares e braceletes pelos que estão protestando fazem parte de uma representação que permite às pessoas perceberem as existências deles como candomblecistas, quando o racismo e eurocentrismo tentam, por outro lado, apagar essa forma de existir.

Figura 86 – Pollyana Almië usando roupas do candomblé durante um protesto contra o racismo religioso



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na figura 87, está o post de Junior Sousa, com foto na qual ele também se mostra usando uma roupa branca e colar de contas para demonstrar que é praticante do candomblé, e expõe isso na sua rede social online, apesar dos riscos de sofrer discriminação. Ele aproveita para pedir o respeito à sua religião, afirmando que só há um Deus, embora cada religião o nomeie de forma diferente, o que dá a ideia de que todos estão de certa forma unidos e não precisam ser inimigos por causa do credo. Ele ainda diz que o preconceito é causado pela falta de conhecimento, enquanto o respeito que ele tem é causado pelo acesso ao conhecimento. Ele ainda termina o texto dizendo “Asé”, que é uma variação de “axé”, expressão do candomblé que

designa o poder que sustenta os terreiros, e é usada muitas vezes entre os praticantes dessa religião como forma de saudação. A maior parte dos comentários são elogios a ele, porém o terceiro e quarto comentários são saudações em yorubá, língua africana; e o décimo segundo e décimo sétimo comentários reforçam o que foi dito pelo autor do post na questão de respeito às religiões afro-brasileiras. Usar o vestuário cerimonial do candomblé, então, é uma forma de lutar contra o racismo religioso.

Figura 87 – Junior Sousa usa roupas do candomblé e pede respeito pela sua religião

The image shows a screenshot of a Facebook post. At the top left is a profile picture of Junior Sousa. The main image is a photograph of him wearing a white t-shirt and shorts, with a necklace, standing in what appears to be a religious ceremony. To the right of the image is the text of the post:

Junior Sousa
Oxalá, Alá, Jeová, Buda, Deus, Vários nomes é um só Deus. Respeite a minha religião e eu respeitarei a sua, desrespeite a minha religião e eu respeitarei a sua, o seu preconceito é falta de conhecimento, o meu respeito é puro conhecimento. Assé.

Below the post, there are 99 likes and a list of comments. The comments are as follows:

- David Marques Top Negro**: Like
- Leysiane Silva esse meu irmão**: Like
- Hamília Araújo Oké Arô**: Like
- Eduardo Vilanova Top Mano**: Like
- Malton Yurky Top mano**: Like
- Felipe Silva ei Junior ser feio dól**: Like
- Juliana Alves Nossa talou, todo em**: Like
- Pakema Lima Faltou a índole a todos os orixás e cabô**: Like
- Daniel Vieira Top mano**: Like
- Jaysiah Santos Linda**: Like
- Carlos Daniel Souza Coisa mais linda**: Like
- Franciele Rodrigues Ninda Lia salve deus todos nos somos iguais diant**: Like
- Junior Sousa Rapaz se doi não sei se deve saber**: Like
- Daniel Vieira Top mano**: Like
- Jaysiah Santos Linda**: Like
- Franciele Rodrigues Ninda Lia salve deus todos nos somos iguais diant**: Like
- Raquel Costa Top**: Like
- Carlos Daniel Souza Coisa mais linda**: Like
- Franciele Rodrigues Ninda Lia salve deus todos nos somos iguais diant**: Like
- Palomira Severina kkkkkkkkk**: Like

Fonte: Print Screen da tela.

7.3.1.5 Resumo da fase do caminho de provas

i

Para resumir o que vimos nessa seção sobre “o caminho de provas” percorrido pelo Negro Herói, temos que, nessa fase, o herói depara com vários obstáculos que são encontrados em seu caminho, quer pela ação de alguém, quer pela ação do divino. Ele enfrenta diversas provas e é exposto a vários perigosos. Ele é humilhado, esmagado e testado até suas últimas forças. Mas ele também pode experimentar, ao superar os empecilhos/obstáculos, diversas vitórias e conquistas, conforme enfrenta os monstros, problemas e desafios na sua jornada, o que faz dele um guerreiro.

Especificamente na narrativa mítica do Negro Herói, o Negro se defronta com vários obstáculos por causa do racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e à religiosidade afro.

Notamos que, para os participantes do estudo, as características fenotípicas do corpo vão ser os principais fatores que conduzem à racialização do sujeito como negro ou negra, fazendo com que ele ou ela passem a ser posicionados nos lugares inferiores da hierarquia das raças e acabem se tornando alvo de diversas formas de opressão racial. Vimos que os sujeitos do estudo reclamaram acerca do fato de que foi sobre as pessoas de pele negra que o jugo da escravidão recaiu. Também expuseram que por terem pele escura, eles se tornam alvos da violência policial. Algumas participantes também denunciaram que muitas vezes as pessoas se sentem menos tocadas com a morte trágica de alguém que tem o corpo negro em comparação a quem tem um corpo branco. Muitas pessoas também que os traços “negroides” são tidos como menos bonitos, devido ao padrão de beleza que privilegia as características da “raça” branca, o que causaria a preterição dos homens e mulheres negras em questão de relacionamentos amorosos, e ainda prejudicaria seus estados psicológicos, pois passariam a ter uma autoestima baixa. Além disso, eles ainda seriam impedidos, em certa medida, de existirem como negros, sofrendo miscigenação para garantir o embranquecimento de seus descendentes, ou buscando meios de manipular a aparência física para aproximá-la do padrão branco, como alisando os cabelos. Com efeito, observamos relatos de que o racismo que inferioriza os corpos negros ainda requerer o não-uso de vestuário em cores que possam destacar a pele negra, pois, do ponto de vista racista, isso seria como um disfemismo, ou seja, uma forma de reforçar o significado negativo associado à esses corpos, de modo que seria necessário usar itens de roupas e acessórios que não dessem ênfase

à negritude desses corpos. Como forma de resistência, os negros e negras fazem questão de usar essas cores “proibidas” ou de postar imagens de pessoas as usando, desafiando essa imposição e mostrando que negros ficam bem vestindo qualquer cor.

A cultura negra, com todas as suas práticas ligadas à negritude e à africanidade, seria considerada de menor valor, ou seria associada ao vandalismo, ao satanismo e/ou ao primitivismo, segundo o que foi dito pelos participantes em alguns de seus posts. Em alguns publicação, o uso, por negros, de peças de roupas e acessórios que remetem à África ou à negritude ainda seria motivador de atitudes discriminatórias, como olhares atravessados e risos, que funcionam como castigos para os negros e negras que se desviam do padrão esperado, e conseqüentemente relembram que há uma ordem a ser seguida, de modo que solicitam, mesmo que implicitamente, que o negro abandone a prática de consumo desse tipo de vestuário e se ajuste ao padrão esperado. Houve ainda relatos de que os negros e negras sofriam a “apropriação cultural”, termo que compara ao roubo e ao assassinato a atitude das pessoas racializadas como brancas de hibridizarem a negritude com a branquitude ao engajarem em práticas consideradas da cultura negra, de modo que o Negro Herói, para resistir a isso, mobiliza a etnia para ancorar os sentidos do que é ser negro em oposição ao que é ser branco.

No campo religioso, foi possível perceber narrativas em que os negros e negras sofriam com o preconceito e a discriminação direcionados às religiões de matriz afro, aos fiéis dessas religiões e aos objetos, incluindo o vestuários, que compõem o culto aos orixás. A ideia principal é que há uma crença de que as religiões afro-brasileiras são demoníacas (crença que se afirma ter sido estabelecida desde os tempos da colonização do Brasil), e isso gera sentimentos negativos como, por exemplo, o ódio em relações às religiões, aos sujeitos e às suas roupas e acessórios, de modo que o indivíduo preconceituoso fica inclinado a ter uma reação negativa à essas religiões, seus praticantes e seus objetos e vestuário, tratando-os de maneira discriminatória. Como pudemos observar em alguns posts, o negro e a negra, com o intuito de combater isso, tentam desconstruir a ideia equivocada de que as religiões afro são do demônio, e ainda usam as roupas cerimoniais em protestos e em fotos no Facebook, tornando perceptível, aos outros e a si mesmos, as suas existências como praticantes dessas religiões.

Conforme vimos a partir dos posts das pessoas que participaram da pesquisa, os negros e negras são construídos culturalmente como guerreiros. O aqui-inimigo

deles é figurativizado como o branco ou o branco racista que é visto como o perpetrador de todos os problemas dos negros desde o dia em que foi à África e de lá trouxe os africanos. Os brancos seriam como deuses, demônios ou reis tiranos, sedentos por poder, que estariam organizados em uma ordem chamada de “branquitude”, que basicamente seria, para os sujeitos do estudo, *a reunião de todos os brancos no contexto racista que lhes fornece privilégios que são garantidos pela inferiorização dos negros e negras*. Vimos vezes em que os negros e negras utilizam suas roupas e acessórios que comunicam negritude e africanidade para desafiar essa ordem, agindo de forma insolente (que aparenta ser uma forma de resistência) ao usar esses itens de vestuário porque querem, mesmo embora o racismo diga que os negros não devem vesti-los. Esses itens de vestuário, além de serem uma ferramenta de enfrentamento contra o racismo, simbolizam que quem os veste é um “guerreiro”, ou seja, eles fazem parte da caracterização do Negro Herói guerreiro, pois quem o negro ou negra que os porta sobre seu corpo comunica que faz parte do conjunto de negros e negras que se esforçam para abalar a estrutura racista que os oprime; por isso, ao se ver uma pessoa negra com um turbante, por vezes se pensa prontamente que tal sujeito faz parte de algum movimento social ou no mínimo tem consciência sobre o racismo e se posiciona contra como um símbolo do próprio conceito abstrato de resistência negra.

7.3.2 O encontro com a deusa

As próximas fases nomeadas “o encontro com a deusa”, “a mulher como tentação”, “a sintonia com o pai”, “a apoteose” e “a bênção última” têm uma forte relação entre si e serão apresentadas na sequência e correlacionadas com a narrativa mítica do Negro Herói e ao consumo de vestuário, começando com “o encontro com a deusa”. No decorrer dessas etapas citadas, o herói transcende os opostos que permeiam o julgamento humano da realidade (por exemplo, bem/mal; vida/morte; natureza/cultura, etc.). Ele atinge a transcendência e passa a compartilhar a essência divina que sustenta os deuses e deusas. O herói toma o “elixir da imortalidade” que lhe permite renascer, voltar ao seu vigor de outrora, ressurgir das cinzas, ressuscitar. (CAMPBELL, 1997).

De acordo com Tugendhat (2002, p. 47), a palavra “transcendental” tem vários sentidos. “Ela significa ‘o que é ou vai além’. Na filosofia medieval chamavam-se

conceitos transcendentais aos mais universais, ou seja, aqueles que vão além das distinções entre diferentes categorias. Na idade moderna, o uso mais comum da palavra designa o supra-sensível como aquilo que está além do mundo espaço-temporal”. Em seu livro, Campbell (1997) foca bastante no transcender para além das oposições entre o bem (a deusa/mãe) e o mal (o pai). Entretanto, é possível que diferentes narrativas apresentem outras relações de oposições que podem ser superadas pelo herói. Na narrativa mítica do Negro Herói, especificamente, o bem e o mal não são superados; a separação entre eles é muito evidente: a Mãe África é totalmente boa, o Branco (o pai, o deus) é totalmente mau. Vimos isso quando tratamos da apropriação cultural e mostramos que, entre as pessoas do estudo, a identidade negra se constrói em uma oposição à identidade branca, onde o negro é valorado euforicamente (ou de modo positivo) e o branco é valorado disforicamente (ou de modo negativo). Porém, o Negro Herói também supera categorias opostas, mesmo que isso não seja explicitamente dito pelas pessoas do pesquisa; essas categorias são a da imanência (ligada à mulher, à deusa, à Mãe África) e a da transcendência (ligada ao homem, ao deus, ao poderoso homem branco). Não só o Negro Herói encontra a essência do pai na mãe (“encontro com a deusa”) e da mãe no pai (“sintonia com o pai”), mas ele acaba “descobrendo” ou dando a entender que ele é um com o pai e com a mãe (“a apoteose”). Vamos apresentar essas de maneira mais detalhada no decorrer das próximas subseções, e iniciaremos agora a discussão sobre a fase do “encontro com a deusa”.

Na etapa do “encontro com a deusa”, Campbell (1997) afirma que o herói depara com uma imagem da Mãe Universal que apresenta em si tanto o bem quanto o mal (valendo lembrar que o foco dele recai principalmente sobre a transcendência em relação à superação do bem e do mal que são opostos). De acordo com o autor, essa grande deusa, essa mulher, essa mãe, tem tanto a imagem de protetora, amorosa, doadora de vida, nutridora, etc., como de mãe má que fica ausente apesar do choro do filho por falta de comida, por exemplo, ela ainda pode ser repressora, impedir o crescimento e independência do filho, ou ser símbolo do desejo sexual reprimido para o filho. Essa dualidade, conforme Campbell (1997), está presente na grande deusa do mito do herói.

Como mencionado, na narrativa do Negro Herói, a Mãe África permanece vista apenas como boa (o que ela une em sua imagem é a imanência e a transcendência). Isso ficou bem explícito quando dissertamos sobre a fase do “chamado para a

aventura”, ao explicarmos que os sujeitos do estudo se esforçam bastante para mostrar como a África e os negros eram antes do racismo e da colonização europeia. Eles criticam todas as ideias negativas que a história e o senso comum apresentam sobre a África e fazem uso da história monumental para explicar que o passado africano é marcado por grandes impérios e civilizações, por reis ricos e poderosos, por guerreiros, por artistas e arquitetos que fizeram grandes obras como, por exemplo as pirâmides (sic), pela liberdade que lhes permitiu criar uma forma de vestir própria, como pelo uso de turbantes. Assim, é construído um mito fundador com fortes bases científicas e artísticas que dão um outro sentido ao que o negro é em contraste com a inferioridade a que o racismo lhe submete atualmente.

No Facebook, houve vezes em que pessoas negras criticaram quem fazia nota do fato histórico de que houve escravidão na África antes da colonização europeia, e de que civilizações consideradas africanas e compostas por pessoas hoje racializadas como negras se escravizaram umas às outras. A escravidão entre africanos/negros parece ser um fator que poderia servir para uma superação da ideia de que a Mãe África é totalmente boa, e, segundo alguns sujeitos do estudo, há pessoas de fora do movimento negro que trazem essa informação à tona para deslegitimar o discurso de muitos negros que são ativistas e militantes que sempre representam a África do passado como sendo um lugar ausente de qualquer mazela. As críticas dos negros contra as pessoas que falam que na África houve escravidão dos negros sobre outros negros costumam envolver acusações de racismo e de que tais pessoas são contra o movimento negro; ou então, elas fazem nota de que naquela época os negros não eram ainda negros, ou seja, não tinham sido racializados, de modo que a escravidão efetuada no passado pelos africanos sobre outros africanos não seria ruim como a empreendida pelo branco europeu, pois os negros não escravizaram os outros com base em conceitos de hierarquia de raças, mas o europeu promoveu a escravidão baseado na ideia de os negros serem de uma raça inferior. Desse modo, o potencial desse fato histórico afetar negativamente a imagem da Mãe África é neutralizado, pois é visto como parte de um discurso racista, significando que o mal não se localiza mais na escravidão em que os negros mantiveram outros negros e sim na pessoa que traz à tona esse dado histórico; e também é neutralizado por não ser considerado uma escravidão de fundamento racista, sendo racista e, logo, mau apenas o branco europeu.

Em outra ocasião, uma pessoa fez uma crítica à palavra “*aedes aegypti*” que, segundo ela, significaria “Egito odioso”. Para ela, a ideia que esse termo promove do Egito como algo odioso seria uma fabricação de base científica perpetrada pelas pessoas brancas para arruinar a herança cultural e a história grandiosa da África e dos africanos, talvez, imagino, porque, ao invés de expor os grandes feitos dos antigos egípcios, tornaria patente algo negativo deles ou construiria um sentido negativo em associação ao nome da nação. Ela ainda diz que a única peste odiosa que foi introduzida no Egito e se disseminou pela terra foi o “homem branco” (vale lembrar que o “homem branco” é visto como totalmente mau, é a imagem masculina, o pai). Percebe-se, então, que mesmo o fato de que o mosquito da dengue veio do Egito e causa doenças e mortes é deixado de lado, e o foco passa a ser a atitude racista (segundo a autora do post) de dar um nome que indica que o Egito possui odiosidade a esse animal que é originário dessa nação. Assim, ela mostra que o Egito não é odioso, desconsiderando que nesse país se originou um inseto que mata milhares de pessoas; odioso, para a autora, é o homem branco que põe o nome de “Egito odioso” nessa criatura mortífera. Para ela, o Egito é apenas bom, o Egito é lugar de herança cultural e grandes feitos históricos! (sic) Para ela, a associação dessa nação com coisas negativas é culpa do racismo do branco; é nele que habita o mal, e o mal que é associado à África não é realmente da África, é resultado do caráter maléfico do homem branco que tenta destruir o legado africano.

Essa atitude de explicitar apenas os fatores positivos de algo, esconder ou negar os fatores negativos ou ressignificar como bom algo inicialmente considerado mau é típico da idealização que é um “processo psíquico pelo qual as qualidades e o valor do objeto são levados à perfeição. [...] A idealização é um processo que diz respeito ao objeto, e pelo qual este é engrandecido e exaltado psicologicamente sem alteração da sua natureza” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 248). O passado africano, e tudo o que a ele pertence, é idealizado no discurso do movimento da negritude que identificamos na formação do grupo de pessoas que aceitaram participar desse estudo. A Mãe África é tida como total e coerentemente boa. Todos os males que a afetam hoje são tidos como frutos da colonização europeia e das desigualdades causadas pelo racismo perpetrado pelo branco. A África do passado é pura e imaculada, e dá à luz príncipes e princesas. Ela não dá à luz sujeitos negros senhores de escravos negros ou insetos odiosos transmissores de vírus, e, se ela dá, eles não são verdadeiramente maus.

É nessa idealização do passado africano que consiste o que chamaremos de **romantismo da negritude**. Para justificar essa afirmação, vamos fazer um paralelo com o romantismo aristocrático que surgiu na Europa no século XVII, tomando a ideia de Elias (2001) que trata acerca da “sociogênese do romantismo aristocrático no processo de curialização”. De acordo com esse autor, a nobreza cavalheiresca vivia em suas próprias terras no campo, com relações interpessoais de amplitude restrita e com bens materiais modestos. Ao sofrerem o processo de curialização, passando a viver na corte, junto ao rei Luís XIV, as relações interpessoais desses nobres se tornaram mais diversificadas e complexas, exigindo, assim, que os cortesãos possuíssem um grande autocontrole de suas emoções e atos, não podendo se expressar abertamente, o que era conseguido sobretudo através das regras de etiqueta, que lhes impunham uma determinada maneira de se portar de acordo com as diferentes ocasiões, lugares e pessoas.

Desse modo, entre os nobres da corte, o passado marcado pela vida no campo vai se tornar objeto de nostalgia, sendo idealizado como o lugar onde se desfrutaria de plena liberdade para ser quem se é de verdade, longe das coerções da corte que os obrigava a maquiar seus verdadeiros desejos, impulsos e sentimentos (ELIAS, 2001).

Essa idealização do passado não ficava no nível do subjetivo, mas era construída também através da materialidade. O quadro abaixo, um dos mais famosos do rococó, intitulado *Festa num Parque* (figura 88), retrata nobres em um ambiente campestre. Todos estão vestidos luxuosamente, enquanto descansam e brincam com algumas rosas. As cores e as formas são delicadas e as expressões são quase melancólicas. Essa pintura é bastante fantasiosa, pois retrata o ideal romântico dos aristocratas que vão buscar num passado idealizado, por meio da imagem de um estilo de vida bucólico, o local onde, embora reiterado o luxo que eles adquiriram ao se tornarem cortesãos, se desfrutaria de plena liberdade, longe da corte, e poder-se-ia viver livremente e experimentar o amor verdadeiro. Além disso, os palácios dos aristocratas vão possuir jardins, de modo a trazer à realidade aquela valorização da natureza. As roupas das donzelas vão ter bordados que imitam flores. Na arquitetura, vai haver a utilização de detalhes em formatos de pequenos ramos de plantas. (ELIAS, 2001; GOMBRICH, 2012).

Figura 88 - *Festa Num Parque*, por Antoine Watteau, 1719

Fonte: Gombrich (2012, p. 454).

Como é uma idealização, o romantismo aristocrático não corresponde exatamente à realidade vivida pelos cortesãos antes de irem morar na corte. A vida no campo não era tão luxuosa como os quadros demonstravam, e ainda havia mosquitos (assim como no Egito, de onde veio o mosquito *aedes aegypti*) e menos recursos relacionados à higiene, fatores que poderiam deixá-los desconfortáveis. Entretanto, o fato de esse modo de vida passado ser idealizado, tendo seus problemas diminuídos ou escondidos ao ponto de não fazerem sentido, é uma das principais características que fazem com que esse seja um imaginário romântico. (ELIAS, 2001).

A corte, o local onde o verdadeiro eu era reprimido e, por isso, causava tanto sofrimento aos cortesãos, é como o Brasil que roubou a liberdade dos negros e ainda solicita que eles se embranqueçam/se desafricanizem, os impedindo de ser os negros e negras que são “de verdade”. O passado bucólico, sem mosquitos e bastante luxuoso, onde se era livre e podia se viver o amor verdadeiro é como o passado africano, o qual é idealizado como o espaço-tempo em que os negros poderiam existir como negros e africanos de forma plena, onde viviam livres e eram grandiosos e poderosos.

O romantismo da negritude consiste numa idealização do passado dos negros na África, antes das influências malélicas e aniquiladoras do Homem Branco e da colonização, um tempo-espaço onde eles eram livres e poderosos. Esse romantismo é construído em representações que os apresentam como grandes reis e imperadores de poderosas civilizações organizadas e avançadas; como guerreiros de corações

puros e valentes; como pessoas livres do jugo da escravidão e da submissão ao branco; como pessoas criativas que inventavam suas próprias formas de artes, de músicas, de se vestir e de manipular o corpo, sem intervenção do europeu e do branco; como sujeitos que criavam e compartilhavam de religiões puras e boas, aquelas que cultuam os orixás. Nesse passado idealizado, os filhos da Mãe África podiam descansar em seu colo e beber de seu leite, protegidos por seus braços de amor. Ela seria o núcleo de tudo, dela brotaria a força e a vida que impulsionaria os negros e suas existências no seu berço territorial. Essa idealização surge em contraste com o aqui e o agora que é percebido, pelos próprios negros, como um local e época em que o negro tem sido vitimado, inferiorizado, embranquecido, morto, castigado por usar roupas que simbolizam negritude/africanidade, impedido de praticar religiões de matriz afro; um hoje no Brasil em que o negro não possui amplo poder, diferentemente do passado idealizado na África em que ele era poderoso, não apenas sobre outros, mas sobre si mesmo, podendo decidir como viver sem que atitudes coercitivas o induzissem ou obrigassem a adotar um padrão europeu/branco de modo de vida e aparência como ele percebe que ocorre contemporaneamente, onde o grupo no poder é formado por pessoas brancas. Tal romantização, em si, já é um ato de resistência, visto que a história, a sociedade e suas instituições insistem em invisibilizar e apagar o negro, e, quando o visibilizam, muitas vezes o associam apenas ao período da escravidão ou a estereótipos e significados negativos. Aqui se revela a famigerada tentativa de “valorizar” a cultura negra e os negros e isso é conseguido também através desse romantismo da negritude, ou seja, da idealização do passado africano antes da colonização.

Essa imagem idealizada da Mãe África, ou seja, do passado africano, une tanto a imanência quanto a transcendência que inicialmente seriam termos opostos. O platonismo já indicava que existiria um mundo das ideias, de natureza divina, as quais seriam transcendentais, eternas e incorruptíveis, e que baseariam toda origem da realidade do mundo sensível/material que, por sua vez, seria imanente, transitório, corruptível (NODARI, 2004).

Desse ponto de vista, o ideal psicológico de África do passado seria o fator transcendente e sua característica abstrata principal que é buscada pelo negro hoje é a onipotência: a África idealizada é admirada porque apresenta um negro que era soberano, enquanto hoje o poder é exercido pelo branco inclusive sobre o negro. Freud (1996) diz que todo objeto que satisfaz condição infantil para amar é idealizado,

e essa condição é ser onipotente. É porque é poderosa, superior, e, logo, transcendente, que a Mãe África apresenta em sua imagem as características do Pai. O homem branco é o pai, o Deus onipotente. A figura masculina está ligada à transcendência e o branco é tomado como aquele que tem o poder na atualidade, pois está colocado na mais alta posição na hierarquia racial.

A imanência está no próprio fato dessa África ser representada como uma mãe (ver figura 89). De Beauvoir (2009) explicou em seu livro *O Segundo Sexo* que a figura materna na nossa sociedade está ligada à imanência, pois ela se reduz ao seu próprio corpo biológico (o corpo é perecível, corruptível, em contraste com a alma), uma vez que todas as suas atividades seriam para preservar a espécie e manter o lar, enquanto o homem/pai está ligado à transcendência, pois ele “iria além” do seu próprio corpo e procuraria um sentido na sua vida em outras coisas exteriores a si mesmo, como na política e no trabalho fora do lar. O passado africano ideal também é imanência porque ele não fica reservado ao mundo das ideias abstratas, mas é construído a partir de uma materialidade (não existe sentido fora do discurso): imagens, vídeos, palavras, dentre outros textos que são postados nas redes sociais e que explicitam as características concretas, sensíveis (passíveis de serem percebidas pelos sentidos) dessa África do passado que fazem com que ela seja percebida como perfeita, ideal. A África do passado só é transcendente na medida em que é imanente, pois sem toda sua caracterização sensível não haveria qualquer sentido abstrato de um ideal do onipotente povo africano de antes da colonização. Ainda, é desse passado idealizado que brota o repertório de referências estéticas (que dizem respeito às coisas sensíveis) vestimentárias e corporais para a construção da identidade negra na atualidade.

Figura 89 – Autora do post compara a África com uma mãe



Fonte: *Print Screen* da tela.

A seguir, vamos apresentar um resumo dessa etapa que agora finalizamos.

7.3.2.1 Resumo da fase do encontro com a deusa

Na fase do “encontro com a deusa” na narrativa mítica do Negro Herói, a Mãe África aparece tanto com uma face feminina como masculina. Há uma romantização do passado africano, que é visto como um tempo-espaco em que os negros experimentavam plena liberdade e poder antes da colonização. Esse denominado romantismo da negritude apresenta uma Mãe África cuja idealização é impulsionada pela busca da onipotência que hoje o negro não tem, visto que na hierarquia racial o branco está no topo; mas no passado que os sujeitos do estudo mostram, não; nesse passado mostrado, recuperado, descrito, o negro era “um deus na Terra”. O poder é transcendente e ligado ao masculino; entretanto, a imagem romântica da África do passado é construída através de uma materialidade; nós só sabemos que ela é ideal porque podemos perceber isso através dos nossos sentidos. A materialidade está ligada ao mundo sensível, ou seja, à imanência que, por sua vez, está relacionada ao feminino. Assim sendo, o romantismo da negritude apresenta uma África que é tanto Mãe como Pai Branco ao mesmo tempo: além de imanência, ela é transcendência, ou melhor, ela é transcendente na medida em que é imanente.

7.3.3 A mulher como tentação

Começaremos a discorrer agora sobre a etapa da “mulher como tentação”, e precisaremos, certas vezes, fazer pontes com o que já foi explicitado na fase do “encontro com a deusa” sobre a Mãe África que une tanto a imanência quanto a transcendência.

Em seu livro, Campbell (1997) trata da fase da “mulher como tentação” como um momento em que o herói rejeita a mulher e tudo que ela significa de modo que possa atingir a transcendência. A mulher que deixou de ser vista apenas como mãe nutridora para mostrar a sua face ruim tem de ser dominada, pois ela se torna o símbolo do pecado e da vontade da carne que podem levar à queda do herói, caso ele não resista e se deixe ser seduzido por ela. O herói precisa se despojar dos seus desejos carnis, se manter forte diante da tentação, e procurar se conectar com Deus.

A Bíblia já diz, em Gálatas, capítulo 5, versículo 16: “Vivam pelo espírito, e de modo nenhum satisfarão os desejos da carne” (BÍBLIA ON, 2018).

Na Bíblia é possível apreender vários exemplos de heróis masculinos que se deixaram enganar pela mulher. Sansão é um deles. Em sua história, Dalila é paga pelos filisteus (povo inimigo dos judeus) para seduzir Sansão e descobrir qual era o segredo da força sobrenatural dele de modo que eles pudessem matá-lo. Então, Dalila, por diversas vezes, vai até Sansão e pede que ele lhe diga o segredo de sua força, e cada vez Sansão lhe conta uma mentira que ela comenta com os filisteus que tentam afligir Sansão. Entretanto, na última vez, Dalila diz que ele não a ama e por isso não revela a ela o verdadeiro segredo de sua força. Com efeito, Sansão lhe diz a verdade, informando que a sua força depende de ele nunca cortar os seus cabelos. Ela então o faz dormir em seu colo e lhe raspa a cabeça, fazendo com que o Senhor Jeová deixasse Sansão, de modo que ele perdeu sua força e foi pego pelos filisteus.

A tentação sofrida por Jesus não apresenta a imagem de uma mulher, porém a carnalidade está representada de outras formas. O Diabo tentou Jesus, mandando-lhe transformar as pedras em pão após dias de jejum no deserto; apresentou a Jesus os reinos da terra, e prometeu lhe dar poder e riquezas caso Jesus se ajoelhasse diante dele; e, por último, desafiou Jesus a saltar de uma alta montanha, dizendo que por ele ser filho de Deus, os anjos o impediriam de morrer. Jesus, porém, resistiu todas essas vezes. Ele rejeitou os desejos carnis, escolhendo sacrificar sua carne por meio do jejum e desprezando o poder e a glória que o mundo pode oferecer. Seu objetivo não era as coisas da Terra (imanência), mas as coisas do Alto (transcendência).

O que acontece na narrativa mítica do Negro Herói em relação ao consumo de vestuário não é exatamente o mesmo que ocorre na história de Sansão e da tentação de Jesus. Campbell (1997) trata o herói principalmente como uma figura masculina, baseando-se em muitos mitos de sociedades não-capitalistas e foca bastante a transcendência dos opostos “bem” e “mal”. Porém, a moda está ligada fortemente ao universo feminino de sedução e ao de espetáculos estéticos, nasce e se estabelece em uma sociedade que contempla o fim da monarquia e ascensão da burguesia. Além do mais, o movimento da negritude não supera a divisão entre o bem e o mal, mas transcende a própria oposição entre imanência e transcendência. Para o herói masculino, muitas vezes, a imanência, a carne, a mulher simbolizam a perdição disfarçada de vida. Narciso, um homem, quando se deixou ser seduzido pela beleza de seu próprio corpo, acabou morrendo afogado. Entretanto, quando a personagem é

mulher, por vezes a imanência é justamente seu poder, sua força, o meio pelo qual ela se constrói como um ser superior. O homem que se encanta pela beleza e doce voz das sereias é morto por elas, mas a beleza e voz sobrenaturais são o poder das sereias. O mesmo se dá com relação às *femmes fatales* dos filmes *noir*. Por isso, pensamos que no consumo de vestuário como discurso de negritude, não há uma rejeição da imanência, pelo contrário, os negros e negras se lançam na imanência e ali encontram a forma de se empoderarem e transcenderem, tornando-se deuses e deusas. Menos similar a Narciso, para o qual a imanência é sua perdição, o Negro Herói é mais como a orixá Oxum, para quem a imanência é seu poder. Oxum é representada por uma figura feminina negra, vestida em roupas douradas, e sempre com um espelho na mão em que pode contemplar sua própria beleza. Ela é senhora das águas doces, da vaidade, do amor, do poder feminino, da beleza, da riqueza, da prosperidade, do ouro. O site Raízes Espirituais (2018) detalha as seguintes características como sendo próprias do filhos³⁵ da orixá Oxum:

O filhos de Oxum dão muito valor à opinião pública, fazem qualquer coisa para não chocá-la, preferindo contornar as suas diferenças com habilidade e diplomacia. Seus filhos e filhas são doces, sentimentais, agem mais com o coração do que com a razão e são muito chorões.

São extremamente vaidosos e conquistadores, adoram o luxo, a vida social, além de sempre estarem namorando. São obstinadas na procura dos seus objetivos.

Oxum é o arquétipo daqueles que agem com estratégia, que jamais esquecem as suas finalidades; atrás da sua imagem doce esconde-se uma forte determinação e um grande desejo de ascensão social.

Têm uma certa tendência para engordar, a imagem do gordinho risonho e bem-humorado combina com eles. Gostam de festas, vida social e de outros prazeres que a vida lhes possa oferecer. Tendem a uma vida sexual intensa, mas com muita discrição, pois detestam escândalos.

Não se desesperam por paixões impossíveis, por mais que gostem de uma pessoa, o seu amor-próprio é muito maior. Eles são narcisistas demais para gostar muito de alguém.

Graça, vaidade, elegância, uma certa preguiça, charme e beleza definem os filhos de *Oxum*, que gostam de jóias, perfumes, roupas vistosas e de tudo que é bom e caro.

O lado espiritual dos *filhos de Oxum* é bastante aguçado. Talvez por isso, algumas das maiores *Yalorixás (mães-de-santo)* da história do *Candomblé*, tenham sido ou sejam de *Oxum*.

Percebe-se, pela descrição, que diferentemente da rejeição à carne que Campbell (1997) indica ser o caminho para a transcendência, os filhos de Oxum se entregam completamente à imanência. Eles amam os prazeres passageiros do

³⁵ O site Machado da Luz Dourada (2018) diz o seguinte sobre o significado de ser filho de Orixá na umbanda: “ser filho de um orixá significa ter uma afinidade natural às energias que este orixá emite, contudo, lembremos que todos somos filhos de todos os orixás, pois todas as irradiações de todos os orixás existem em todas as partes da criação divina”.

mundo: a glória, as riquezas, o sexo, a beleza, os bens materiais, o luxo, o alto status social. Entretanto, essa é a forma pela qual eles estão conectados com o divino, ou seja, com o transcendental: eles são filhos de Oxum porque compartilham das características próprias dessa orixá que reina exatamente sobre as coisas terrenas que eles amam.

Além disso, pode-se perceber também que os filhos de Oxum querem poder, ascensão social, apesar da aparência externa “doce”. Isso remonta à nossa afirmação de que as pessoas negras encontram na imagem estetizada da África ideal do passado, que lhes serve de referência no hoje, o poder que lhes é negado na atualidade. Por fim, é trazido à tona o narcisismo dos filhos de Oxum, que amam a si mesmos mais do que qualquer outra pessoa. Embora seja dado o nome de narcisismo, esse amor próprio não é caminho de perdição e afastamento de Deus, pelo contrário, é justamente fruto das energias divinas compartilhadas com eles, é assim que eles se tornam um com Oxum.

Enfim, nosso foco não é uma análise sobre a orixá Oxum, mas quisemos apresentar essas informações de forma introdutória para mostrar que há outras alternativas às concepções de Campbell (1997) sobre a fase da “mulher como tentação”, sobre a qual ele diz que é necessário rejeitar a imanência para alcançar a transcendência. O leitor atento notará que haverá algumas semelhanças entre Oxum e o Negro Herói em relação ao consumo de vestuário, porém não nos deteremos em demonstrá-las profundamente. Nós iremos agora tratar mais especificamente do consumo de vestuário nessa fase, com base nos posts dos sujeitos da pesquisa, fazendo alguns *links* com a teoria psicanalítica do narcisismo.

7.3.3.1 O Narcisismo presente no consumo de vestuário que comunica negritude e africanidade

Para Freud (1996, p. 46), o narcisismo está presente no desenvolvimento humano, ele seria o “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autopreservação, que, em certa medida, pode justificavelmente ser atribuído a toda criatura viva”. Basicamente, “libido é uma expressão tirada da teoria da afetividade. Chamamos assim à energia, considerada como uma grandeza quantitativa – embora não seja efetivamente mensurável –, das pulsões que se referem a tudo o que podemos incluir sob o nome de amor” (FREUD, 1921 apud LAPLANCHE; PONTALIS,

2001, p. 266). Ainda de acordo com Freud (1996), a atitude narcisista estaria no afastamento da libido dirigida aos objetos externos e no direcionamento da mesma para o próprio ego, sendo o narcisismo, então, definido como o “amor pela imagem de si mesmo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 309).

Freud (1996) postula a existência de um narcisismo primário presente no bebê, que direciona toda a sua libido para si próprio, ou seja, ele “toma a si mesmo como objeto de amor, antes de escolher objetos exteriores. Esse estado corresponderia à crença da criança na onipotência dos seus pensamentos” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 289). Segundo Laplanche e Pontalis (2001), no narcisismo primário, o ego está sendo desenvolvido e a libido acaba sendo investida nele.

Uma das funções do ego, que é a pessoa em sua totalidade, seria de armazenar a libido e depois funcionar como uma fonte de libido que pode ser direcionada aos objetos ou ao próprio ego. No narcisismo primário, existe uma libido do ego, que quer dizer que a libido está sendo investida no próprio ego do bebê. Entretanto, quando a pessoa se vê repleta de interdições surgidas pelas críticas de terceiros (seus pais, a sociedade, etc.) ou pela sua própria autocriticidade, ela perde aquela imagem perfeita de si mesma e passa a direcionar o seu amor, ou seja, sua libido, a objetos externos. A libido que é direcionada a objetos se chama libido objetal. (FREUD, 1996; LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Quanto maior a quantidade de libido objetal, menor a quantidade de libido do ego, e o contrário também é verdade. Em outras palavras, quanto mais amor é direcionado a algo exterior, menos amor-próprio é possível reter, e vice-versa. Isso tem implicações diretas na autoestima da pessoa, pois a autoestima depende do amor narcisista. (FREUD, 1996; LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

No contexto da perda do narcisismo primário, pode haver a formação intrapsíquica de um ideal do ego que funciona como a medida pela qual o ego avalia suas realizações. Resumidamente, “o ideal do ego constitui um modelo a que o sujeito procura conformar-se” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 222) e substitui o narcisismo primário que ele perdeu no qual “ele era o seu próprio ideal” (FREUD, 1996, p. 58). A crítica internalizada pela pessoa vai estar sempre comparando o ego atual com o ego ideal. Inicialmente o superego era tido como sinônimo de ideal do ego. No contexto do complexo de castração, o menino que se identifica com o pai e disputa com ele o poder experiencia o superego e sua função de ideal que lhe informa que o menino deve se aplicar na tentativa de ser como o pai; e também vivencia o

superego e sua função de interdição que informa ao menino que há certas coisas que ele não pode fazer, apenas ao pai é permitido, informa-lhe que ele não tem o direito de ser completamente semelhante ao pai. Em uma perspectiva que separa o superego do ideal do ego, o primeiro é tido como equivalente à autoridade, enquanto o segundo seria o exemplo que o sujeito deveria seguir para atender às expectativas da autoridade. (FREUD, 1996; LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Quando o ideal do ego é excessivamente amado, gera-se um sentimento de inferioridade na pessoa, uma vez que seu amor-próprio e sua autoestima se veem diminuídas, pois a libido fica sendo lançada ao ideal do ego (sendo o ideal do ego o objeto) ao invés de ao próprio ego do sujeito (o que constituíra essa libido em libido do ego). Como Freud (1996, p. 61, grifo nosso) explica:

A dependência ao objeto amado tem como efeito a redução daquele sentimento [de autoestima]: uma pessoa apaixonada é humilde. Um indivíduo que ama priva-se, por assim dizer, de uma parte de seu narcisismo, que só pode ser substituída pelo amor de outra pessoa por ele. Sob todos esses aspectos, **a autoestima parece ficar relacionada com o elemento narcisista do amor.**

A perda do narcisismo primário deixa espaço para que a pessoa tente retornar àquele estado em que ela era seu próprio ideal e alvo de amor, e, nessa tentativa, vai haver a elaboração psíquica de um ego ideal que é um “ideal narcísico de onipotência forjado a partir do modelo do narcisismo infantil” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 139). Segundo Freud (1996, p. 56), a pessoa pode amar em acordo com o tipo narcisista: “o que ela própria é (isto é, ela mesma); o que ela própria foi; o que ela própria gostaria de ser; alguém que foi uma vez parte dela mesma”. A elaboração do ego ideal não precisa necessariamente dispensar qualquer relação com elementos exteriores, mas pode se dar a partir de um processo de identificação: um objeto externo é idealizado por ter a onipotência perdida da infância, a pessoa se identifica com esse objeto e eleva sua autoestima porque sua vivência mostra que ela é como o objeto idealizado (o ideal se realiza nela) e, logo, ela é onipotente como ele. É a “onipotência” a principal característica dessas idealizações, ela é a condição infantil para amar, e as coisas que satisfazem essa condição são idealizadas (FREUD, 1996). Quando as experiências de um sujeito confirmam esse sentimento de onipotência, sua autoestima é elevada. Uma autoestima elevada expressa um ego inflado que ama a si mesmo e exige o amor dos outros, que não se deixa afetar por objetos externos e nem se dispõe a conceder seu amor a eles; a autoestima está ligada ao amor narcisista. Todo esse processo de recuperação do sentimento de onipotência através

de um ego ideal constitui o narcisismo secundário, em que a libido é retirada dos objetos e passa a ser investida novamente no ego. (FREUD, 1996; LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Podemos conjecturar diversas ligações entre o consumo de moda dentro da narrativa mítica do Negro Herói e a teoria psicanalítica sobre o narcisismo que acabamos de explicar.

Primeiramente, a imagem que já foi abordada por nós do Negro do período anterior à colonização, retratado como filho nas terras da sua Mãe África, que ao mesmo tempo tem uma feição infantil (é filho, vive a ser protegido e amado pela Mãe) e poderosa (é rei, imperador, guerreiro, criador, grandioso, rico, conhecedor, autônomo) corresponde ao bebê e seu narcisismo primário. Os posts que analisamos na fase do “chamado para a aventura” constroem uma narrativa que indica que antes da ação dos colonizadores europeus, os negros e negras não tinham internalizado a cultura eurocêntrica; eles eram seu próprio ideal, podiam viver conforme suas próprias tradições criadas por eles mesmos. Os negros e negras amavam seus próprios corpos, religiões e práticas culturais em geral (danças, vestuário, música, alimentação, etc.), porque até então nenhum branco europeu tinha vindo de fora para lhes dizer que eles eram feios, que a religião deles era do diabo ou que suas manifestações culturais eram primitivas e inferiores e que por isso eles deveriam se embranquecer. O Negro, antes do branco, é retratado como onipotente, pois ele podia agir livremente, criando formas de vestir, cultuar, amar, modificar o corpo, fazer arte; tinha domínio sobre si mesmo, ou seja, o humano genérico “Negro” conduzia sua própria vida de maneira autônoma, sem as coerções do Outro “Branco”; tinha poderio sobre grandes reinos e era parte de poderosas civilizações, como a egípcia.

Na figura 90, é possível ver uma publicação que ilustra esse pensamento. Aparentemente, as imagens desse post feito por Júlia Silva de Oliveira mostram quadros de uma entrevista concedida por Lupita Nyong’o que foi uma das atrizes do filme *Pantera Negra* (2018)³⁶. Ao ser indagada sobre o porquê de os negros em Wakanda (nação fictícia que é governada pelo Pantera Negra) não terem cabelos alisados e porque isso seria importante, Lupita afirma que, antes dos colonizadores

³⁶ Já falamos sobre esse filme algumas vezes nessa dissertação, mas vale lembrar que Pantera Negra é um herói Marvel negro que vive em uma civilização independente e hiper avançada tecnologicamente que fica localizada na África, a qual é chamada Wakanda. Muitas pessoas negras que lutam contra o racismo dão valor a versão cinematográfica lançada em 2018 desse herói por ela retratar os negros africanos de um ponto de vista positivo.

brancos, os negros na África manipulavam seus cabelos das mais diversas formas, não apenas simplesmente alisando, e que o novo não é a manipulação do próprios cabelos pelos negros mas sim a vergonha e rejeição que os negros passaram a ter pelas tranças e cachos. Segundo a atriz, como Wakanda nunca foi colonizada, os negros ali se amam e possuem seu próprio modelo de beleza independentemente do padrão eurocêntrico. Notamos que ela constrói os negros e negras do período anterior à colonização como criativos e donos do próprio corpo, pois eram senhores de si mesmos, forjavam formas diversas de se embelezarem e inventam seus próprios padrões de beleza, e ainda mostra que antes do branco o negro não odiava sua aparência, mas estava satisfeito consigo mesmo, ele se amava, se abraçava. Sua fala sinaliza tanto a questão do poder (do negro sobre si mesmo) como da autoestima, e o advento do branco é considerado como a causa da perda de ambos esses elementos, ou, em termos psicanalíticos, da perda do narcisismo primário.

Figura 90 – Post mostra que antes da colonização os negros se amavam e tinham poder para criar formas de manipular seus corpos independentemente do branco

Júlia Silva de Oliveira
compartilhou uma publicação.
Ontem às 11:23

Ninguém tem cabelo alisado em Pantera Negra. Por que isso é importante?

Antes do advento do homem branco, pessoas negras no continente fazem todo o tipo de coisas com seus cabelos

A ideia de apliques e tudo isso não é novo, mas a vergonha ou rejeição de tranças e cachos é nova.

Ofensiva Negritude esta com Aparecida Lima e outras 4 pessoas. 25 de fevereiro às 16:09

Lupita Nyong'o falando sobre representatividade do cabelo afronatural em Pantera Negra:

Editado: atendendo a pedidos, segue o link da entrevista (em inglês).

https://www.youtube.com/attribution_link?i=KGsic_eF-YQ&u=%2Fwatch%3Fv%3D-KB5QbO54s4%26feature%3Dshare

16 5 compartilhamentos

Curtir Comentar Compartilhar

m.facebook.com

Fonte: Print Screen da tela.

Como se pode perceber pelo exemplo da publicação acima e pelo que apresentamos na etapa do “vente da baleia” e na do “caminho de provas”, o branco/europeu e seu racismo aparecem, no discurso das pessoas do estudo, como os responsáveis por levar os negros a odiarem seus corpos, religiões de matriz africana e cultura negra e por fazê-los desejar embranquecer seus corpos, religiões e cultura. O branco/europeu corresponde, então, ao superego, ele é a figura da autoridade, o Deus, a figura paterna, o pai duro e repreensivo, cujas críticas fazem o Negro Herói se distanciar ou mesmo perder a imagem perfeita que possuía de si antes da colonização. O modelo eurocêntrico de existência coincide com o ideal do ego que ao mesmo tempo que informa às pessoas racializadas como negras o que elas devem fazer para ser igual ao pai branco/europeu, ele também torna notório que elas nunca serão o pai branco/europeu: há privilégios que estão resguardados apenas para ele (vale lembrar que um dos estopins para o movimento da negritude foi o ressentimento dos negros que tentavam se ajustar ao padrão da elite branca, mas não conseguiam se sentir incluídos, permaneciam sendo considerados inferiores porque nunca conseguiam deixar totalmente de ser negros para serem completamente brancos). O amor do Negro Herói que antes era direcionado à sua própria imagem onipotente quando ele estava no seio da Mãe África passa a ser dirigido ao ideal branco/europeu pelo qual o negro vai medir a si mesmo na tentativa de realizar esse modelo de existência: aqui vão se encontrar todos os processos sobre os quais já discorreremos – o embranquecimento do corpo, das religiões e das práticas culturais dos negros que são tão criticadas entre as pessoas do movimento da negritude. Ao aplicar todo o seu amor ao ideal branco/europeu, o Negro Herói abandona o amor por si mesmo na esfera corporal, religiosa e cultural, tendo sua autoestima diminuída e passando a conviver com um sentimento de inferioridade que é tanto maior quanto mais amor ele dispensa ao ideal branco/europeu ao invés de ao seu próprio “Eu Negro” (deve-se entender esse “Eu Negro” como uma construção discursiva, não como uma essência que brota do interior de todos os negros e negras do mundo. Para as pessoas do estudo existem determinadas práticas que são negras/africanas, as quais compõem a representação de um “Eu Negro”).

Na publicação abaixo (figura 91), Cleyton Mendes fala sobre esse sentimento de auto-ódio que é provocado nos negros devido a um padrão branco que, para ele, é opressor. Como forma de resistir, ele diz que vai “quebrar o espelho eurocêntrico”, simbolizando que não vai mais ter o modelo de beleza branco/europeu como ideal, e

vai gritar “Pretos pretas NÓS SOMOS LINDOS PRA CARALHOOOOOOO”, ou seja, vai passar a admirar e amar os traços seus e dos outros negros. A hashtag “#blackisbeautiful” mostra esse desejo de dar um significado positivo aos negros, pois essa frase foi criada justamente com o intuito de romper com a associação dos negros à feiura e de associá-los à beleza. O post apresenta uma imagem do próprio autor, que ele publica para admiração dos seus amigos e seguidores que o elogiam e lhe concedem várias curtidas e reações “amei”. O simples fato de mostrar sua imagem, a imagem de um homem negro, na rede social, em associação ao texto escrito, comunica que ele tem orgulho de si mesmo e por isso se expõe aos olhos dos outros ao invés de ficar envergonhado por seus traços corporais não serem brancos.

Figura 91 – Cleyton Mendes fala sobre o auto-ódio que o padrão de beleza branco causa nos negros



Fonte: Print Screen da tela.

A fase da “mulher como tentação” na narrativa mítica do Negro Herói, por sua vez, corresponde especificamente ao narcisismo secundário da teoria psicanalítica acerca do narcisismo. Nessa fase, ao invés de lutar contra seu ego e entregar-se à destruição, o Negro Herói luta para reviver seu ego, inflá-lo, renovar o sentimento de amor próprio perdido por causa do racismo que lhe impôs um modelo branco/europeu de existência. Ele não se aplica ao jejum para sacrificar seu corpo, como Jesus, nem se amarra no mastro do barco para não se entregar às sedutoras e famintas sereias, como Ulisses; com o Negro Herói, é diferente, sua imanência precisa ser cuidada e valorizada se ele quiser se tornar Deus; a ela ele se entrega de corpo e alma.

As próximas subseções dentro dessa etapa da “mulher como tentação” tratam primeiro do modo como os sujeitos do estudo se identificam com a Mãe África; depois há três subseções que focam nos tipos de roupas e acessórios que realizam esse ideal de passado africano em relação ao corpo, à cultura negra e à religiosidade afro; após isso, reservamos uma subseção em que relacionamos narcisismo, autoestima e orgulho negro/afro em relação ao consumo de vestuário.

7.3.3.2 Identificação com a Mãe África

O ego ideal do Negro Herói, em seu narcisismo secundário, é criado a partir de uma identificação com a Mãe África, cuja imagem foi primeiramente projetada como um passado idealizado por estar carregado da onipotência que hoje falta ao negro devido ao racismo que o inferioriza na estrutura de hierarquia racial, conforme explicamos na etapa do “encontro com a deusa”. O poder que falta nos negros atualmente é projetado na imagem ideal da África do passado; os negros e negras hoje se identificam com essa imagem ao se enxergarem como um só povo negro com uma história em comum que inicia nesse continente; eles realizam esse ideal também na medida em que usam os diversos itens de vestuário que referenciam esse passado africano idealizado. A experiência do uso do vestuário que comunica negritude/africanidade em relação ao corpo, à religiosidade e à cultura negra/africana confirmam o poder deles, porque eles percebem que são como a Mãe África de quem foram tirados, notam que possuem o mesmo corpo que ela e as mesmas práticas de consumo de vestuário que ela. Assim, o Negro Herói se torna um com a Mãe África.

A seguir (figura 92), apresenta-se um post feito por Niz Souza; nele, há um poema curto que fala sobre a mulher negra que, apesar de todas as dificuldades, luta

e triunfa em suas batalhas em prol de si mesma e do seu povo negro. Uma das coisas a se notar é que a mulher negra, que no poema pode ser qualquer negra, mas que no post é a própria Niz Souza, é uma com o seu povo negro. Cada negro e negra não é visto como isolado, mas sim como participante de um grupo, o grupo dos negros (sejam eles do passado, presente ou futuro). Outra coisa a se destacar é que, como afirmamos antes, a Mãe África e a mulher negra possuem o mesmo corpo: “Negra da cor. Da cor Mãe África”, como diz o poema. Assim como as tranças e cachos que Lupita Nyong’o localiza como estando no passado africano antes da colonização (figura 90), a cor da pele escura também seria herdada da África de onde os negros foram tirados. O corpo com seus traços “negroides” comunica para essas pessoas que de certa forma elas estão conectadas com a Mãe África que possuiria os mesmos fenótipos. A foto do post mostra a mulher negra, Niz Souza, de pele escura, lábios grossos, nariz um pouco largo, idêntica à sua Mãe e semelhante ao resto do que ela chama “povo negro”.

Figura 92 – Niz Souza descreve a Mãe África como tendo a cor negra



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na publicação de Marcelo Tomé (figura 93), também existe uma identificação com a África de tempos atrás que se dá na percepção de que há vivências contemporâneas que são herdadas do passado africano onde estariam localizadas as raízes dele, vivências que compõem uma tradição que nasce entre os negros da



Fonte: *Print Screen* da tela.

O post a seguir (figura 94) apresenta de forma mais específica a questão da religiosidade. Segundo a autora da publicação, o axé, que para o candomblé é uma energia ou força sagrada, estaria presente em todas as pessoas racializadas como negras. Uma vez que o candomblé é considerado uma religião de matriz afro cujo culto aos orixás foi trazido pelos negros escravizados, a África seria, para ela, mais do que um objeto externo para o qual se olharia, a África estaria dentro mesmo dela, seria parte do que ela mesma é na medida em que o “axé africano” estaria em todos os negros, conforme a autora afirma. De acordo com esse texto, a África não é apenas o passado dos negros, mas é o que eles são hoje, como se ambos fossem uma coisa só. Olhar para dentro de si é olhar para a África, e olhar para a África é olhar para si mesmo.

Além dos elogios, o nono comentário reitera a ideia do post feito por Niz, ao dizer que em tudo os negros são a essência da grande mãe África (assim como na publicação anterior feita por Marcelo Tomé que disse que a essência dele está na África), pois ela está presente no sangue deles, na pele deles (corpo), nos costumes deles (cultura negra/africana).

Pensar numa essência negra ou africana imutável não cabe na teoria construtivista da representação que guia nosso estudo, porém imaginamos que essa

noção de uma essência negra que tem raiz na África do passado, mas que está em cada negro até hoje, é uma das figurativizações da identificação com o ideal africano pré-colonização. Achar a essência da África em si é notar semelhanças entre quem se é hoje e quem os negros foram ontem, é se identificar com esse passado e com base nele elaborar a própria identidade no hoje. A identificação é um processo, não vem junto dos genes das pessoas, como informa Laplanche e Pontalis (2001, p. 226): “[identificação é um] processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo desse outro. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações”.

Figura 94 – Post de Niz Souza sobre o axé estar presente em todos os negros e negras





Fonte: *Print Screen* da tela.

Na publicação de *Soninha Nascimento II* que pode ser vista na figura 95, a autora explica que o uso de torço (mesmo que turbante) e o uso dos cabelos naturais (cacheados ou crespos sem alisar) são mais do que pura estética ou materialidade, pois eles não têm um fim em si mesmos, mas o fim deles é “trazer a África pra dentro [dela] mesma e [fazê-la] sentir a força das que [a] antecederam!”. Esse texto reitera o que temos dito: que o uso de turbantes e outros itens de vestuário ligados à negritude/africanidade (como estampas étnicas, roupas religiosas e outros que veremos mais à frente) são uma forma de realizar o ideal do passado africano na representação do Eu no hoje; esse é o sentido de dizer que ao usar essas roupas e acessórios se traz a África para dentro de si e se sente a força das negras que vieram antes. Ao realizar esse ideal em si mesmo é possível amar a si mesmo, pois as condições infantis para amar estão sendo satisfeitas em certa medida, por isso se posta a foto na internet, porque, como se a foto fosse um espelho de Narciso ou Oxum, a pessoa se reconhece nela e se admira, não se envergonha por se ver africanizada/enegrecida, e ainda expõe sua imagem à admiração dos seguidores e amigos, solicitando o amor dos outros que é figurativizado pelos elogios e reações positivas ao post. Para ela, isso também tem a ver, mas não somente, com a quebra dos padrões duramente impostos aos negros por centenas de anos, padrões esses que, supomos, se refiram ao modelo de beleza e existência branco/europeu que discutimos antes, ao mostramos que ele corresponde ao ideal do ego que é elaborado

ao se perder o narcisismo primário. Usar essas roupas e assumir os traços corporais, então, também são formas de resistir ao que eles percebem como um embranquecimento ou desafricanização, uma forma de rejeitar a autoridade do Pai Branco/Europeu e de recusar as críticas que informam que os negros e negras devem ser como ele é.

Figura 95 – Publicação de Soninha Nascimento II explica que usar o turbante é uma forma de trazer a África para dentro de si





Fonte: *Print Screen* da tela.

Um outro exemplo que reforça a existência dessa noção de que o uso de determinadas roupas e acessórios ajudam a realizar o ideal da África do passado pode ser visto na publicação abaixo feita por Joceline Gomes (figura 96). Nesse post do “look do dia”, que é um tipo de publicação que tem como foco expor a roupa que a pessoa está usando na data atual, a autora mostra três fotos, uma da estampa da sua saia, outra do seu turbante amarrado sobre a cabeça e outra do seu look inteiro. Vemos então que ela dá uma importância maior à saia e ao turbante, ambos com estampas étnicas, por eles fazerem referência à africanidade/negritude. Ao dizer que ela está coroadada de ancestralidade, ela comunica que o uso do turbante é uma forma de concretizar todo o legado dos negros e negras que vieram antes dela, de se conectar simbolicamente com os negros livres e poderosos de antes da colonização que adornavam a cabeça de uma maneira semelhante. O turbante é comparado a uma coroa, que é símbolo do poder, justamente porque é isso que se recupera no uso dessas roupas, o poder de outrora que foi perdido devido ao racismo e eurocentrismo. Ela ainda informa que adquiriu essas peças na Feira Preta³⁷ ocorrida em 2014. Como ocorre no narcisismo, ela dispensa elogios a si mesma, ao dizer que está “#causando”,

³⁷ A autora não informa o que é a Feira Preta, mas o site da Feira Preta diz o seguinte: “A Feira Preta é reconhecida como o maior evento de cultura negra da América Latina, que em 15 edições, reuniu criadores negros de diferentes setores produtivos: arte, moda, música, cosméticos, gastronomia, audiovisual, comunicação, entre outros. A Feira Preta recebe cerca de 10 mil pessoas por edição e já reuniu 700 expositores – empreendedores negros e negras – do Brasil e América Latina, 600 artistas nacionais e internacionais” (FEIRA PRETA, 2018). Essa feira ocorre em algumas capitais do Brasil, como Belo Horizonte e São Paulo.

que significa que está ousando ou impressionando os outros, e “#divando”, que quer dizer que ela se comportando como uma diva (normalmente as divas são as famosas, belas e ricas celebridades), ou seja, está linda, está sendo o centro das atenções, está sendo admirada. Isso mostra que ela se ama e ama a estética negra/africana de seu vestuário. Seus seguidores também a elogiam e lhe fornecem 101 curtidas.

Figura 96 – Joceline Gomes expõe uma saia e turbante comprados na Feira Preta





Fonte: *Print Screen* da tela.

Apresentaremos, a seguir, posts que mostram alguns dos itens de vestuário que ajudam a realizar o ideal africano do passado em relação ao corpo, cultura negra e religiosidade. Eles não são necessariamente cópias fiéis de roupas do passado nem são obrigatoriamente peças antigas, mas eles referenciam um corpo, cultura e religião negras/africanas que, para as pessoas do estudo, são originários do passado africano anterior à colonização e ao embranquecimento/desafricanização, e isso já é um adiantamento do que veremos na fase do “retorno”, que é esse regresso simbólico à África pré-colonização através do consumo de vestuário. Entretanto, inserimos esses posts aqui nessa etapa por eles estarem ligados à valorização da imanência, do mundo sensível, do corpo, do tecido, dos bens materiais, da estética que se baseia na Mãe África, que é imagem feminina, a mulher como tentação. Ao usá-los, os negros e negras comunicam que têm orgulho de sua identidade racial e de tudo de bom que a África idealizada significa, e eles demonstram que se amam, amam seus corpos negros, sua cultura negra/africana e suas religiões afro, três fatores que ajudam na construção da representação de um “Eu Negro”.

7.3.3.3 Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado ao corpo negro

a) Brincos com referência ao corpo

Uma das peças bastante utilizadas entre as pessoas do estudo foram os brincos, por vezes de MDF cortado a laser, que referenciam de alguma forma os corpos negros, tornando explícito a quem olha as pessoas que os usam que elas tomam a responsabilidade por se colocarem como negras diante dos outros e estão orgulhosas por pertencerem a essa classificação racial.

Na figura 97, observa-se um post de Wilma Souza em que ela usa um desses brincos. O acessório dela tem uma forma circular com a palavra “Preta” no interior. Essa é uma forma de assumir a cor da pele preta e mostrar que se quer ser reconhecido como negro pelos outros, ao invés de tentar embranquecer a identidade negra como eles percebem que ocorre quando são chamados de morenos, pardos, mulatos, etc.

Figura 97 – Wilma Souza com brinco escrito “Preta”





Fonte: Print Screen da tela.

Mechaely Jenyffer de João, na figura 98, também aparece usando um brinco muito similar ao de Wilma Souza, feito de MDF, em formato circular vazado com o nome “Preta” na parte interna. Aparentemente, ela o usa durante um evento em uma faculdade.

Figura 98 – Mechaely Jenyffer de João com brinco com a palavra “Preta”



Fonte: Print Screen da tela.

Deny Moura, em seu post (figura 99), também usa o mesmo estilo de brinco, e sobre sua imagem ela ainda coloca os dizeres “SoulPretta” e “PrettoSoul” que fazem uma brincadeira com a palavra “soul” que em inglês quer dizer “alma”, mas que soa como a palavra “sou” em português, como se ela dissesse que ela “é” preta não só exteriormente, no corpo, mas interiormente também, na sua alma.

Figura 99 – Deny Moura usando brinco com a palavra “Preta”



Fonte: Print Screen da tela.

Joceline Gomes, em seu post (figura 100), usa um brinco semelhante aos anteriores mostrados, porém ao invés de “preta”, há a palavra “crioula” que no Brasil se refere a qualquer pessoa negra, e, no caso em análise, também funciona como uma forma de assumir a negritude e mostrar orgulho racial. A hashtag “#blackandproud” e “ilovebeingblack” confirmam isso, pois em português elas seriam traduzidas respectivamente como: “negra e orgulhosa” e “eu amo ser negra”.

Além desse amor próprio, os seus amigos e seguidores também direcionam seu amor a ela em forma de reações positivas que somam 174, uma quantidade alta que é valorizada na internet, pois quanto mais reações positivas como curtidas, amei e uau mais a pessoa é tida como admirada. Os comentários elogiam a beleza dela; dizem que ela lacrou, arrasou ou destruiu, ou seja, chocou com a beleza, mostrando superioridade; falam que a sua foto foi um “tiro”, comunicando que ficaram impactados. Nas respostas do quinto comentário, um rapaz ainda elogia o fato de ela estar “representando”, por ela estar afirmando a negritude de maneira positiva através do uso do brinco, já que esse é o desejo dos negros e negras quando dizem que “representatividade importa”.

Figura 100 – Joceline Gomes usando brinco com a palavra “Crioula”



Eliana Amorim Foto de perfil piscas Lindas!
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Boa ideia. Tô na hora de mudar mesmo. Haha
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Marilza Gomes Barros Linda pinelli
Curtir · Responder · 1 a

Marilza Gomes Barros Está no nosso dia. YSSSS
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Sim!! Essa dia é maravilhosa! Sua ideia!
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Aryane Sanchez Adiiiiiii grata beira pow pow
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Show Haha
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Vai Matos O branco lindooo Onde comprou?
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Não é meu. É da Stephanie Santos. Haha
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Barbara Barbosa @GRITOBERRMONTA
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Stay bitch hah
Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...

Edson Luiz Eio Inacruaf
Curtir · Responder · 1 a · Editado

Joceline Gomes Haha
Curtir · Responder · 1 a

Edson Luiz Eio Sempre representando! Já gosto de ver.
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Obrigada! Tanto gentil
Curtir · Responder · 1 a

Edson Luiz Eio #SEMPRE
Curtir · Responder · 1 a

Edson Luiz Eio
Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...

Nathalia Ribeiro a senhora é destruidora mesmo viu
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Sim. 100%. Haha
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Deiana Figueroa Lindíssimaaaaa
Curtir · Responder · 1 a

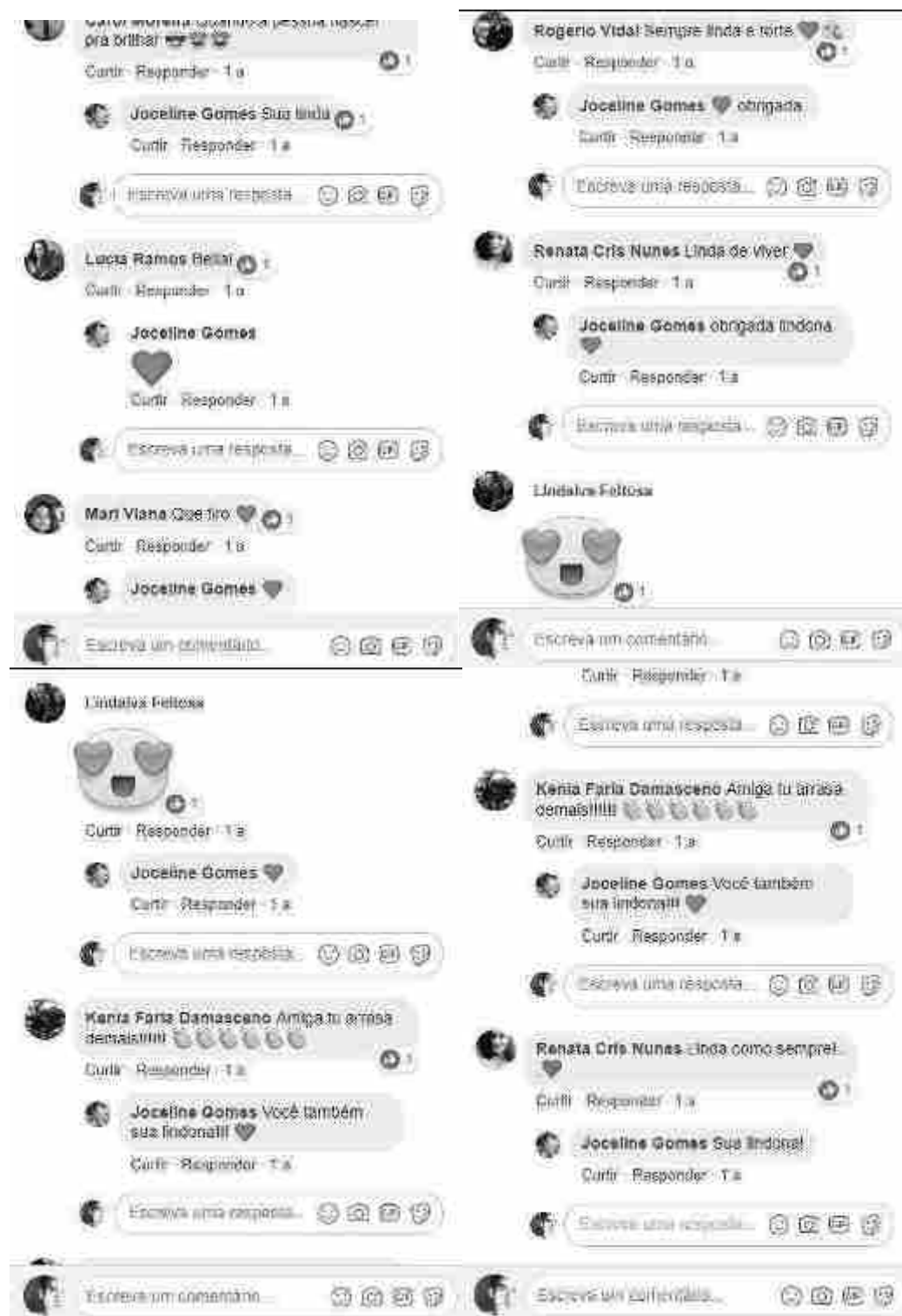
Joceline Gomes Lindaaa maravilhosa!
Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...

Nathaly Silva Maravilhosaaa
Curtir · Responder · 1 a

Joceline Gomes Obrigada! lindaaa!
Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...




Fonte: *Print Screen* da tela.


Diversos outros estilos de brincos que faziam referência ao corpo negro apareceram em outros posts, como no exemplo da figura 101, em que Jamilly das Graças Miranda usa um brinco no formato de uma cabeça de uma mulher negra com pele escura, brincos de argola, turbante em volta da testa e cabelo escuro em estilo black power. A bonequinha do brinco é "igual" a Jamilly que também é negra e tem o


cabelo crespo no estilo black power. Usar esse brinco que se parece com ela comunica que ela tem orgulho das suas características físicas que a constroem como negra. Olhar para o brinco é como olhar para ela mesma, e o admirar pela sua beleza é admirar ela mesma, porque ambos são idênticos. A legenda da imagem reitera tudo isso, ajudando a dar sentido ao uso desse acessório, pois nela Jamilly reivindica que seu cabelo seja reconhecido como crespo ao invés de cacheado, talvez porque ser chamado de cacheado poderia ser como um eufemismo, uma vez que o cabelo crespo é desvalorizado e estigmatizado por muitos como ruim e feio. Como Oxum, ela se olha (na imagem do post, no brinco que se parece com ela) e se reconhece, se reconhece negra, reconhece seu cabelo como crespo e não cacheado (que seria mais próximo do liso e, logo, do ideal branco de beleza); ao ver quem ela é, ela se apaixona pela imagem de si mesma, por isso sorri e diz que está “muito satisfeita”. O ideal de cabelo liso já não faz mais sentido para ela, a textura do seu próprio cabelo é o seu ideal, é seu modelo do que é ser bonita. Como o narcisista das teorias psicanalíticas, sua atenção se volta a si, e os outros já não conseguem mais ameaçar a sua autoestima, e isso fica demonstrado quando ela diz que não precisa e nem pediu a opinião dos que chamam seu cabelo de cacheado. Ela se ama demais para ser afetada pela opinião negativa dos outros sobre ela. Além disso, como em outras publicações, há uma enxurrada de elogios à beleza dela e centenas de reações positivas (curtidas, amei e uau), porque Narciso se ama e também é alvo do amor dos outros: das ninfas, dos homens e das mulheres.


Figura 101 – Jamilly das Graças Miranda usa um brinco parecido com uma mulher negra de black power e fala que está satisfeita com seu cabelo crespo





 Ewangelina Pereira Galati
 Curtir · Responder · 1 a


 Roberta Kelly Arcani me ama gata
 ta linda
 Curtir · Responder · 1 a


 Joianne Cordeiro Lindaa
 Curtir · Responder · 1 a


 Augusto Gustavo Ta show
 Curtir · Responder · 1 a

 Edna Maria Lindaprima
 Curtir · Responder · 1 a


 Marlene Elisete da Silva Costa (ta) souz
 Curtir · Responder · 1 a


 Larissa Salvat Linda
 Curtir · Responder · 1 a

 Dalilaby Franchinias Lindaaa
 Curtir · Responder · 1 a


 Janyne Calzao Minha amiga é muito linda
 beleza.


Escreva um comentário...

 Elyde Fideles Linda
 Curtir · Responder · 1 a


 Jamily Das Graças Miranda Lindaa
 é vc
 Curtir · Responder · 1 a


Escreva uma resposta...

 Synthia Vilasini Linda me amô!
 Curtir · Responder · 1 a


 Jamily Das Graças Miranda Mm
 olha quem fala: Amorzinho
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


 Agnes SG 'oh linda! como é M vc faz pra
 ser assim, tá linda?
 Curtir · Responder · 1 a

 Jamily Das Graças Miranda
 Curtir · Responder · 1 a


Escreva um comentário...



 Gleizinho Harrell Linda
 Curtir · Responder · 1 a

 Aliné Oliveira Mãe e filha
 Curtir · Responder · 1 a


 Jamily Das Graças Miranda Linda
 #M
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


 Jovylene Maria Linda
 Curtir · Responder · 1 a


 Jamily Das Graças Miranda

 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


 Elyde Fideles Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Escreva um comentário...


 Rogério Souza Souza Amoo Linda
 Curtir · Responder · 1 a

 Jamily Das Graças Miranda Quem
 ama é ta gata
 Curtir · Responder · 1 a


Escreva uma resposta...

 Elizabeth Bezerra Linda
 Curtir · Responder · 1 a

 Jamily Das Graças Miranda
 Pretaa mais linda
 Curtir · Responder · 1 a

 Sérgio Fideles Duas lindas vocês
 pretas de Axé... Jamily e Elizabeth
 Curtir · Responder · 1 a · Editar

Escreva uma resposta...

 Liliane Rafael Ella pretta cheia de charme
 Linda de bonita
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...



Fonte: Print Screen da tela.

O post de Stefane Raiane (figura 102) é como um ritual de posse (MCCRACKEN, 2007): aparentemente ele comprou os brincos há pouco tempo e postou a foto deles para reclamar a posse e os significados deles, explorando o potencial desses objetos de construir sua própria identidade. Quem vê a publicação pode saber que os brincos são dela e que de alguma forma ela assume e gosta da negritude do seu corpo, em especial dos seus cabelos.

Ambos os brincos de Stefane têm a aparência de um rosto de uma mulher negra. O primeiro brinco imita um rosto de olhos fechados, pele marrom, usando um brinco de argola com um vazado no formato do continente africano. Os cabelos são altos e cheios de perfurações como flores. O segundo brinco apresenta um rosto marrom também com olhos fechados, boca grossa, brincos redondos, cabelos em estilo black power escuros e um texto por cima que em português ficaria assim: “Eu amo meu cabelo” (sendo que o coração convencionalmente significa amor). Assim como no post de Jamilly (figura 101), as figuras de mulheres negras dos brincos são parecidas com Stefane que é uma mulher negra e tem um cabelo cacheado bem alto na cabeça. Como ela indica na legenda, ela está apaixonada pelos brincos, sente amor por eles, “muito amor” se levarmos em considerações que são muitos corações

Figura 103 – Tamires Alencar usando brinco que imita o rosto e cabelo de uma mulher negra



Fonte: Print Screen da tela.

Na alínea “b”, vamos ver uma outra categoria de acessório que está relacionada ao cabelo crespo e cacheado dos participantes da pesquisa.

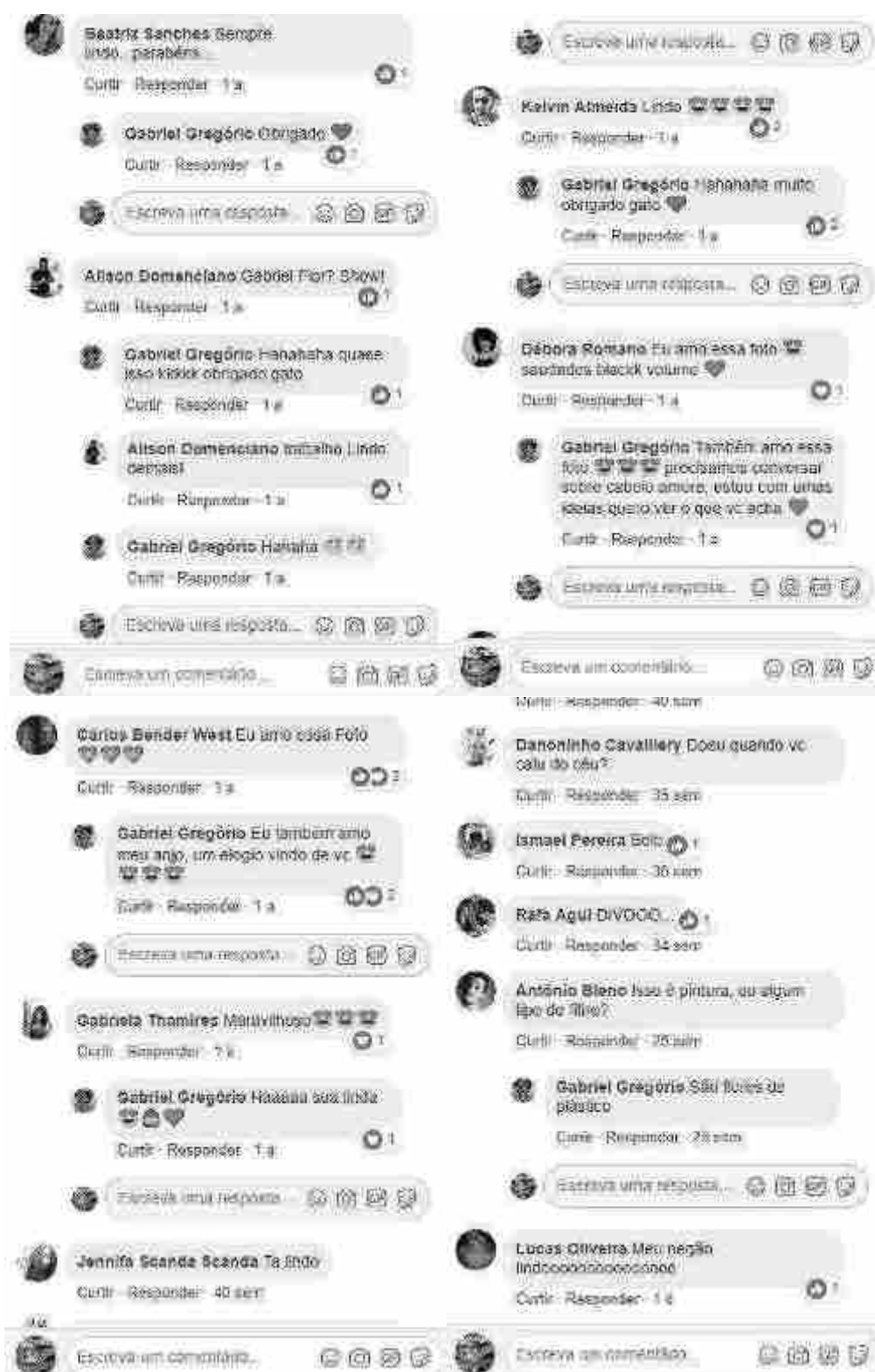
b) Flores nos cabelos

Um outro acessório que vimos ser utilizado por algumas das pessoas que aceitaram fazer parte desta pesquisa foram as flores colocadas sobre o cabelo crespo ou cacheado, principalmente se ele estava no estilo black power. Como vimos, o cabelo crespo/cacheado é uma das principais características das pessoas negras que é estigmatizada e apagada através de cortes ou alisamentos na tentativa de reduzir a carga negativa associada a esses corpos, pois, numa sociedade racista e eurocêntrica, o padrão de beleza acaba privilegiando as características da “raça” branca. O uso das flores no cabelo vai contra justamente essa negatização e apagamento dos cabelos crespos/cacheados e do significado de negritude que eles comunicam. Ao usá-las sobre os cabelos crespos já altos, essas pessoas conseguem chamar atenção direta para seus black powers: ao invés de esconder os cabelos crespos/cacheados do olhar dos demais, os outros são levados quase instantaneamente a olharem para as flores, porque elas são muitas e aparentes, são

mesmo exageradas algumas vezes. Ao mesmo tempo, as flores são símbolos da beleza natural, da perfeição, da delicadeza, da sedução, do amor, significados positivos que as pessoas que usam esse acessório querem que estejam associados aos seus crespos e cachos. As flores acabam sendo comparadas com o cabelo crespo/cacheado que cresce para cima, como se as flores estivessem brotando do couro cabeludo desses sujeitos que as usam. Assim, os observadores percebem que o cabelo é como a flor e a flor é como o cabelo: o cabelo crespo ou cacheado é então beleza natural dos negros; não é um defeito físico, mas parte do que os torna perfeitos, ideais; são delicados e bem cuidados como as flores, não duros e sujos; são agradáveis ao olhar dos outros; são e merecem ser amados pelos seus donos e pelos demais.

Dessa forma, o uso dessas flores nos cabelos crespos ou cacheados resiste contra o eufemismo realizado nos corpos dos negros que apagam características notavelmente negras para evitar ser identificados por significados negativos. Essas flores exageram o cabelo crespo/cacheado, ou seja, hiperbolizam o que há de negro neles ao mesmo tempo em que dão um significado positivo a essa característica corporal. Talvez possamos pensar o uso desse acessório como mecanismo de mostraçãõ que tende à positivaçãõ/euforizaçãõ, um “encarecimento” dos cabelos crespos/cacheados, no sentido de que *exagera* o *valor* ou as *qualidades positivas* associadas a eles, uma das qualidades sendo a própria negritude que eles simbolizam.

No post abaixo (figura 104), Gabriel Gregório aparece usando várias flores azuis grandes ao redor do seu cabelo crespo em estilo black power, e incita seus amigos e seguidores a se empoderarem. Essa é sua foto de perfil, imagem mais importante de qualquer conta em rede social online, e que, por isso, demonstra como ele quer ser visto e reconhecido pelos outros, como um homem negro, que ama seu cabelo crespo e por isso é empoderado. Mais de 500 reações positivas são dadas à foto, o que informa que ele é admirado, considerado bonito, até mesmo desejado. Como ocorre várias vezes, os comentários o elogiam de diversas formas e alguns (o sétimo e o nono) também fazem referência direta às flores e ao cabelo que são itens que chamam a atenção na imagem.



Fonte: Print Screen da tela.

A seguir, há outro exemplo do uso de flores nos cabelos crespos, dessa vez com uma publicação de Wesley Bronx que também tem um corte no estilo black power (figura 105). Ele usa flores artificiais amarelas numa tiara sobre a testa. Seu rosto, com os olhos brilhantes para o infinito e o sorriso largo, transmite uma sensação

de plenitude, como se ele estivesse satisfeito com o que é, se sentindo inteiro, sem faltar nem pôr. Nos comentários, ele chega a dizer que a legenda combinou com a foto, e a legenda fala sobre se sentir infinito no universo, essa é a imagem da plenitude, pois desde Platão o universo é visto como contendo toda a existência em si, nada lhe faltando ou sobrando, conforme informa Blackburn (2008). Como a imagem tem um grande foco sobre o cabelo e as flores, ela nos permite imaginar que ele se sente completo e perfeito da forma que é, negro, nada lhe falta para estar satisfeito consigo mesmo, nem mesmo um cabelo liso.

Figura 105 – Wesley Bronx usa tiara com flores amarelas no seu cabelo crespo




Amanda Patrícia de Unicele Santos ❤️
 21 de fevereiro de 18:43

Wesley Bronk NORVEM ❤️
 21 de fevereiro de 18:44

Amanda Patrícia de Unicele Santos ❤️
 21 de fevereiro de 18:45


Arian Rodrigues

 21 de fevereiro de 18:43

Wesley Bronk Soupedocoooo
 21 de fevereiro de 18:44

Arian Rodrigues Então meu 55 ❤️ 1c ❤️
 22 de fevereiro de 20:46


Evelyn Menezes O pedacinho da minha vida ❤️ ❤️
 21 de fevereiro de 18:43

Wesley Bronk MyYe ❤️
 21 de fevereiro de 18:44


Pâmela Antoneli Al cento que tudo
 21 de fevereiro de 18:43

Wesley Bronk De família né


Samara Cristina maravilhosa!!!
 21 de fevereiro de 18:51

Wesley Bronk O anjo todo bonito
 21 de fevereiro de 20:54

Wesley Bronk A escultura
 21 de fevereiro de 21:05

Wesley Bronk A amo
 21 de fevereiro de 22:25


Roberta Montevini
 maravilhosos!!!
 21 de fevereiro de 18:35

Wesley Bronk Quem é mo srta?
 21 de fevereiro de 20:07

Wesley Bronk A mesma
 21 de fevereiro de 22:54

Roberta Montevini
 maravilhosa!!!
 21 de fevereiro de 22:55

Roberta Montevini agreda com você
 meu amor
 21 de fevereiro de 23:07

Wesley Bronk Teu nome não é o mesmo


Wesley Bronk De família né
 21 de fevereiro de 18:48

Nathele Lima lindaaa ❤️
 21 de fevereiro de 18:48

Wesley Bronk Agora sds
 21 de fevereiro de 18:50


Gessily Nery Meu amor
 21 de fevereiro de 18:47

Wesley Bronk Sou MEU AMOR
 21 de fevereiro de 18:48


Ato Magno Eu que como a gelatin
 21 de fevereiro de 20:59

Wesley Bronk Sempre mesmo
 21 de fevereiro de 20:58


Talita Ribeiro Que doada
 21 de fevereiro de 18:51

Wesley Bronk Não
 21 de fevereiro de 20:28


Samara Cristina maravilhosa!!!
 21 de fevereiro de 18:51

Wesley Bronk O anjo todo bonito!
 21 de fevereiro de 20:54

Roberta Montevini agreda com você
 meu amor
 21 de fevereiro de 23:05

Wesley Bronk Teu nome não é o mesmo
 W. Montevini
 21 de fevereiro de 23:06


Pamela Camargo MEU DEUS DO DEU
 21 de fevereiro de 18:58


Pamela Camargo QUE COISA MAIS LINDA DO
 MUNDO FOOOOOOO
 21 de fevereiro de 18:59

Wesley Bronk Assada
 21 de fevereiro de 19:54

Pamela Camargo EU TE AMO
 21 de fevereiro de 20:57


Emmanuelle Carvalho AAAAAHHHHH CUSSEE :
 TROOOOOO
 21 de fevereiro de 19:03

Wesley Bronk Kabum!!! KABUM ❤️
 21 de fevereiro de 20:14

Emmanuelle Carvalho AMO W. BRONK
 21 de fevereiro de 20:58


Emmanuelle Carvalho BEAU



Valquiria Gesteira no Cus zombari Indoc ❤️❤️
 22 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Amooj Bar
 22 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Toda boncoquina melanhosa ❤️
 22 de Setembro de 14:46

Valquiria Gesteira Dan ❤️❤️
 22 de Setembro de 14:46

Amanda Oliveira Amoroso ❤️👍👍👍
 22 de Setembro de 04:27

Wesley Bronx Os amigos são
 22 de Setembro de 14:46

Amanda Oliveira Tudo de ❤️
 22 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Amo quando o tá val poder fazer meu melhoior?
 22 de Setembro de 14:46

Amanda Oliveira Amoroso Amoo
 22 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Amo fazer um app p eu fazer umg
 22 de Setembro de 14:46

Isabelly Reis gosto mais que chocolate ❤️
 22 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Amooj bar
 22 de Setembro de 14:46

Andréa Moraes MACIELHORA 🍷🍷🍷
 23 de Setembro de 01:19

Wesley Bronx Mas não quero tempo
 23 de Setembro de 15:51

Andréa Moraes Espéree
 23 de Setembro de 16:51

Thais Pedicular Lindo ❤️
 24 de Setembro de 01:01

Wesley Bronx Mas q a situação está assim
 24 de Setembro de 22:14

Nika Evans Ferreira Meu o boy é jogador mesmo 🍷❤️❤️❤️❤️
 24 de Setembro de 01:01

Wesley Bronx Sôôô
 24 de Setembro de 22:14

Nika Evans Ferreira Gostei muito ❤️❤️
 26 de Setembro de 21:39

Lucas Gabriel e aprecio de amor 🍷🍷🍷
 Wesley Bronx Dps de alguns, rapier agt
 26 de Setembro de 19:05

Wesley Bronx ❤️
 26 de Setembro de 19:05

Lucas Gabriel Makara
 26 de Setembro de 19:05

Lucas Gabriel ❤️
 26 de Setembro de 19:05

Carolina Oliveira Mas tá nascendo 🍷🍷🍷
 26 de Setembro de 01:29

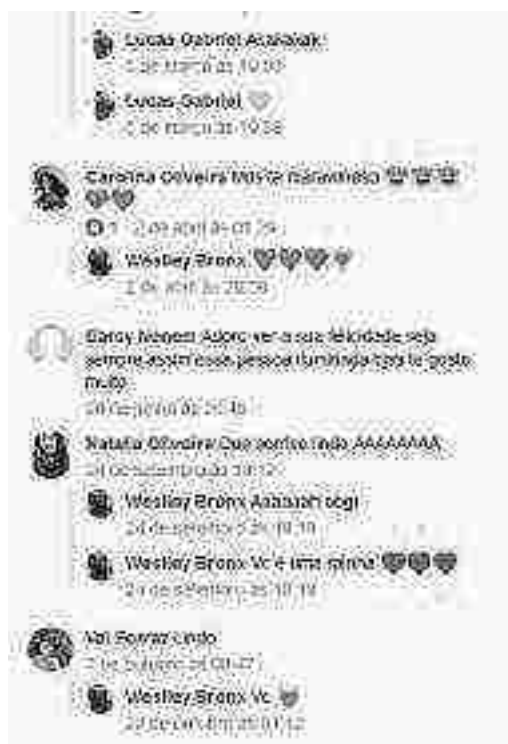
Wesley Bronx ❤️❤️❤️❤️
 26 de Setembro de 20:30

Darcy Nairon Adoro ver o sua situação seja sempre assim essa pessoa iluminada dps te gosto mais
 26 de Setembro de 01:01

Nestor Oliveira Gostei muito Indoc Amoroso
 24 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Amooj bar
 24 de Setembro de 14:46

Wesley Bronx Você é uma coisa ❤️❤️❤️
 24 de Setembro de 14:46



Fonte: *Print Screen* da tela.

No print abaixo (figura 106), Jamile Rodrigues porta pequenas flores amarelas nos cabelos, aparentemente são girassóis naturais. Como as flores e seu corpo são os protagonistas no post, a legenda faz referência à primavera e ao florescer, chamando mais atenção para o que ela usa no cabelo.

Figura 106 – Jamile Rodrigues com girassóis naturais sobre o black power crespo



Fonte: *Print Screen* da tela.

Para terminar os exemplos do uso de flores artificiais ou naturais nos cabelos crespos e cacheados, temos também um post feito por Jamilly das Graças Miranda (figura 107), em que ela está com uma amiga e, embora não faça menção direta às flores, aparece as usando em amarelo e em grandes formatos no seu black power.

Figura 107 – Jamilly das Graças Miranda com flores amarelas no black power



Fonte: *Print Screen* da tela.

O envolvimento com essas flores no cabelo às vezes é forte, e, quando alguém não compartilha o mesmo ponto de vista que os usuários acerca de seu uso, isso pode ser frustrante, como disse Wesley Bronx pelo inbox, ao afirmar que não acha bom quando algumas pessoas não reconhecem que o uso das flores é devido ao cabelo crespo e cacheado e pensam que é apenas para enfeitar a cabeça, sem fazerem a relação com a negritude.

c) Desenhos de corpos negros estampados em roupas

Uma outra estética recorrente usada pelas pessoas do estudo e que referenciava o corpo negro de maneira positiva diz respeito ao uso de desenhos de corpos negros como estampas de roupas. Normalmente, eram representações de corpos femininos em roupas femininas. Algo a se notar é que esse corpo negro desenhado é usado para embelezar, agradar a vista de quem olha para a roupa e para a pessoa que a usa. Isso é parte da moda: a sedução, o espetáculo estético. “A mulher

como tentação” aparece de forma explícita aqui em forma de estampa com traços femininos para encantar os outros; e através disso se resiste contra a cultura racista que inferioriza o corpo negro e informa que ele é feio e que precisa se embranquecer embora nunca vá ser totalmente branco. Como nos brincos com rostinhos de mulheres negras com black power, a mulher negra estampada é tal qual a mulher negra que usa a estampa, elas têm mais ou menos a mesma cor de pele e textura de cabelo, além de traços faciais semelhantes.

No post de Wilma Souza (figura 108), ela usa um minivestido de mangas curtas laranja, e, na frente, há uma estampa preta de uma mulher que reconhecemos como negra por causa dos lábios grossos e do cabelo black power muito alto e das argolas que alguns dizem no dia-a-dia que as mulheres negras gostam de usar.

Figura 108 – Wilma Souza usa um vestido com estampa de um rosto de uma negra com black power



Fonte: Print Screen da tela.

No Dia das Mulheres, Halda Regina fez uma publicação (figura 109) com uma foto na qual ela aparecia usando uma camisa branca com uma estampa de uma mulher de cabelos black power, lábios grossos e coloridos de vermelho, nariz largo e brincos de argola, o que nos indica que é uma mulher negra, mesmo embora a pele

do desenho seja branca por causa do vazado que mostra a cor da camisa. Percebe-se que essa camisa faz uma homenagem à mulher negra, mobilizando tanto a identidade de gênero quanto a identidade racial, por causa da data comemorativa do Dia das Mulheres.

Figura 109 – Halda Regina usando uma camisa com uma estampa de mulher negra, no Dia das Mulheres



Fonte: *Print Screen* da tela.

No vestido usado por Soninha Nascimento II (figura 110), na barra, há uma imagem de uma mulher negra de pele marrom escuro, os seus cabelos altos são substituídos por flores coloridas, o que dá uma conotação positiva aos cabelos crespos ou cacheados, associando-os à beleza natural, à alegria das diversas cores.

Figura 109 – Soninha Nascimento II portando um vestido com estampa de uma mulher negra com cabelo em forma de flores



Fonte: Print Screen da tela.

Na subseção que vem a seguir, trataremos mais especificamente sobre o uso de vestuário relacionado à cultura negra e africana como forma de realizar a África ideal do passado no cotidiano dos participantes da pesquisa.

7.3.3.4 Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado à cultura negra/africana ou simplesmente à África

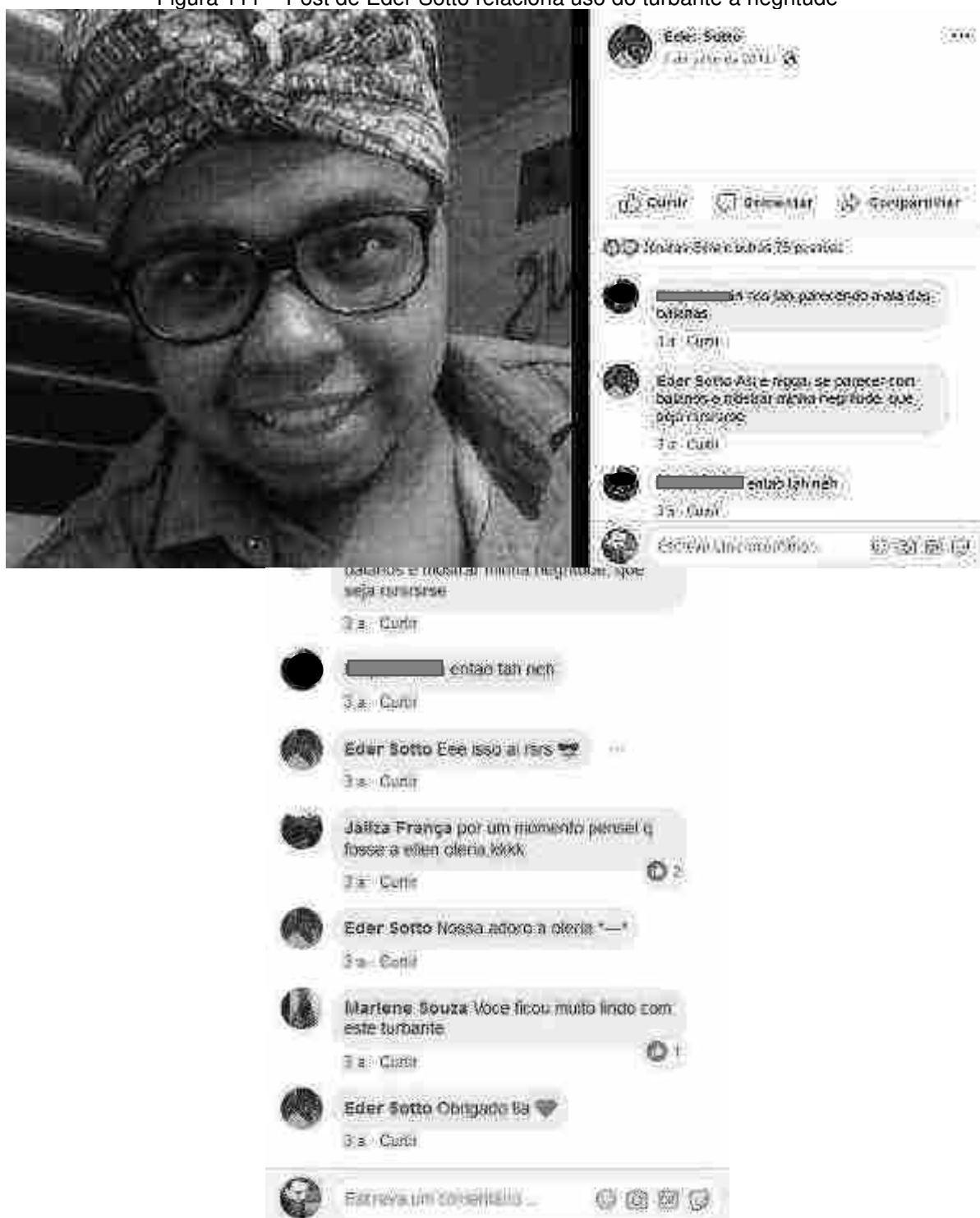
Conforme explicamos anteriormente na seção sobre os obstáculos enfrentados pelo Negro Herói com relação à cultura negra/africana, o uso de vestuário ligado à cultura negra/africana tem como um dos seus fins a etnicização e a racialização, uma vez que ele ajuda a compor a representação do Eu desses indivíduos no cotidiano e comunica que eles são negros e/ou africanos/afro-brasileiros/afro/afro-diaspóricos (muitas são as palavras usadas). Entre as roupas e acessórios que compõem esse vestuário, temos os turbantes, os vestidos com estampas étnicas usados pelas mulheres, as batas e camisas com estampas étnicas usadas principalmente por homens, o uso de estampas étnicas africanas em diversos objetos, o consumo de vestuário feito com tecidos africanos, os acessórios que fazem referência direta à África e ao ser “afro” e o vestuário que referencia o Antigo Egito.

O ideal da Mãe África perdida do passado também é realizado nos negros e negras através do uso dessas roupas e acessórios que lhes permitem experienciar o que eles imaginam como sendo o negro africano de antes da colonização que posteriormente teve suas práticas culturais vituperadas, estigmatizadas e combatidas por causa do racismo, mas que renasce em quem eles são no agora também pelo consumo de vestuário.

a) Turbantes

As duas publicações de Eder Sotto que vêm a seguir mostram como para as pessoas do estudo o uso do turbante está ligado à raça e etnia. Na primeira publicação (figura 111), Eder Sotto posta uma foto sua usando um turbante colorido e, nos comentários, alguém o critica dizendo “nss” (expressão que é uma diminuição da palavra “nossa” e que demonstra espanto) “tah parecendo a ala das baianas”. Esse comentário soa de modo negativo, como se parecer uma baiana fosse algo esquisito, não comum. Eder, então, diz que ele é um “nigga”, palavra em inglês que quer dizer “neguinho” e que é usada pejorativamente pelos racistas nos Estados Unidos, mas é usada com carinho pelos negros entre si. Vemos que Eder mobiliza sua identidade racial, o ser negro, e ainda diz que ele não se importa em parecer com uma baiana contanto que o seu turbante mostre sua negritude, ou seja, sua qualidade ou condição de negro. No segundo post (figura 112), por outro lado, ele coloca a foto usando turbante e diz que “a África [o] pegou de jeito”, de modo que entendemos que para ele o turbante não só se liga à “raça”, mas também ao continente africano, à cultura africana, a ideia de povo africano, os quais estão mais relacionados à ideia de etnia. Assim, nota-se que o turbante é tanto símbolo de negritude quanto de africanidade.

Figura 111 – Post de Eder Sotto relaciona uso do turbante à negritude



Fonte: Print Screen da tela.

misoginia que sofre por ser uma mulher negra. As hastags reúnem vários assuntos que têm a ver com o consumo do turbante por ela, sendo “#turbante” uma das hastags usadas. A “#coisadepreto” indica simplesmente que turbante é coisa de pessoas que têm pele escura, pessoas racializadas como negras, é o traje dessa negra heroína do poema: “segue PRETA, segue empoderada, linda e Coroada”; sendo que o coroadado alude ao turbante que é comparado frequentemente a uma coroa, símbolo de empoderamento e meio pelo qual se constrói a beleza da mulher negra. Como os filhos de oxum, ela valoriza as coisas materiais (“#amomoda”, sendo que moda é normalmente entendida como sinônimo de vestuário), a elegância (“#elegant”) e o corpo passageiro (“#negra”, “#negro”, “#sorrisomaroto”, “#sorriso”, “#melanina”), pelos quais ela atinge o “#empoderamentofeminino”, ao amá-los como eram amados quando os negros estavam no seio da Mãe África.

Figura 113 – Mechaely Jenyffer de João: “Segue PRETA, segue empoderada, linda e coroadada”



Fonte: Print Screen da tela.

No post acima (figura 113), de Mechaely, vimos fortemente a associação da “raça” com o uso do turbante, ao sermos informados que as “pretas” se vestem com esse acessório; por outro lado, na publicação de Michel Veríssimo, que pode ser vista abaixo (figura 114), o turbante é associado à África, à cultura africana, e, logo, tem um significado de africanidade. Para o autor do post, o turbante seria um símbolo cultural, e, pensamos, “cultura” está ligada a ideia de etnia, de povo com comportamento e

visões de mundo em comum e reunidos num local em comum. Nessa publicação em específico, ele chama a atenção para a necessidade de conhecer as origens do turbante para poder reconhecer e valorizar a cultura africana em resistência ao que ele percebe ser uma apropriação cultural desse item de vestuário. Sua crítica está em sintonia com o que já mostramos sobre a apropriação cultural que muitos dizem causar uma perda dos reais significados do turbante e outras peças de roupas e acessórios consideradas integrantes da cultura negra. A solução para essa perda estaria no resgate dos sentidos que os primeiros usuários deram no passado/originalmente, segundo o autor do post. Essa é uma das formas de retorno simbólico à Mãe África do romantismo da negritude, à África ideal, onipotente, perfeita, porto seguro do significado do que é ser negro, lugar para onde se olha e se busca (re)conhecimento quando os sentidos fixos do turbante são abalados.

Figura 114 – Michel Veríssimo posta foto de turbante e fala sobre conhecer as origens desse acessório e resistir contra a apropriação cultural





Fonte: Print Screen da tela.

Niz Souza (figura 115) define o ato de usar turbante e camisa com estampa étnica colorida como uma forma de africanização, ou seja, dar caráter africano a algo. Ao mesmo tempo, seu post dá a entender que os elementos estéticos da sua roupa são originários da África, uma vez que ela usa a hashtag “#matrizafricana”, e também que são uma “#estéticanegra”. O turbante, como símbolo de africanidade, comunica o orgulho negro (“#orgulhonegro”), a resistência da mulher negra (“#mulhernegraresiste”), serve ao empoderamento negro (“#poderparaopovopreto”; “#black-power”), e isso mostra como a africanidade do item de vestuário se liga à negritude e à “raça”; o negro orgulhoso de si, que resiste, que é empoderado usa roupas que comunicam africanidade. Muitas vezes a negritude e a africanidade aparentam ser indissociáveis: a cultura negra, dos negros, seria uma cultura africana, porque foi de lá que os negros vieram com formas específicas de vestir, cultuar, dançar, etc.; e a cultura africana seria uma cultura negra já que os africanos eram negros e foram esses negros que criaram as diversas práticas culturais existentes na África pré-colonização.

Figura 115 – Niz Souza diz que africaniza ao usar turbante e camisa com estampa africana



Fonte: Print Screen da tela.

Na figura 116, Juliana Ayomide aparece em uma foto preta e branca com apenas o seu turbante colorido em diversas cores e o seu brinco em vermelho. Ela ainda diz “Closuda ela.”: “closuda” significa que ela está fazendo/vestindo coisas que servem para atrair os olhares a ela, para chamar a atenção de forma positiva como o close faz com o rosto dos atores ou cantores em filmes e clipes. O uso das cores diferentes serve justamente para esse propósito, sendo o turbante a parte mais

colorida da foto, ele é o principal objeto para o qual direcionamos nosso olhar. Ela constrói sua beleza através do uso do turbante e quase nos força, pelo modo como a fotografia foi configurada, a olharmos para ele. Ele é um espetáculo para os seus seguidores do Facebook. As sereias têm suas belas vozes para seduzir e encantar; as mulheres negras têm o turbante, nele está seu poder, na imanência da textura do tecido, da tinta que o estampa, ou seja, em suas características sensíveis que ela sua para seduzir e agradar.

Figura 116 – Juliana Ayomide em foto preta e branca com apenas o turbante e o brinco coloridos para chamar a atenção e “dar close”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Foi muito comum, nesse tipo de publicação em que as pessoas negras do estudo usavam turbantes, elas elogiarem a si mesmas ou aos negros de modo geral, como ocorre quando elas se autointitulam rainhas ou dizem que estão “closando” ou “lacrando”. Isso tem muito a ver com a autoestima ou o amor próprio recuperado nessa fase da “mulher como tentação”. Depois de passada as provações, o Negro Herói pode voltar a se admirar, gostar de sua própria “cultura negra” e do vestuário que

também faz parte dessa cultura negra, admirá-lo em seu corpo, ao invés de sentir vergonha por usá-lo. Madu Costa, em seu post (figura 117), diz que as negras debaixo da luz do sol são uma poesia, ou seja, belas, agradáveis, tal qual uma obra de arte. O elogio é para todas as negras, mas é Madu Costa que aparece sob o sol, com o turbante brilhante devido sua luz, logo ela enxerga a si mesma com essa roupa nesse contexto como uma poesia.

Figura 117 – Madu Costa com turbante dourado brilhando sob o sol



Fonte: *Print Screen* da tela.

Como vimos no trabalho desenvolvido por Goffman (1985), as interações entre o ator e sua plateia são importantes na definição das situações. Apesar de as pessoas negras terem grande controle sobre a foto e a legenda que vão postar, os seguidores e amigos (que são a plateia) também ajudam a definir a situação de cada post. Os comentários cheios de elogios e as reações positivas que os amigos e seguidores fornecem cooperam na valorização do vestuário negro/africano. Como as celebridades, cujo sucesso medimos pela quantidade de fãs que lotam seus shows gritando-lhes palavras de carinho e exaltação, também “medimos” a “amabilidade” do vestuário negro/africano pelas quantidades de curtidas, “amei” e “uau” e pelo tom e quantidade dos comentários dispensados aos posts em que as pessoas negra o usam. As reações e comentários positivos são reconhecimentos e prêmios, pois aprovam o uso dessas roupas e acessórios e estimulam as pessoas negras a os

usarem mais vezes e postarem suas fotos mais vezes. Eles são uma forma de amor dispensada aos negros e aos seus *looks*, e ser alvo de amor também aumenta a autoestima, ajuda a pessoa a se amar, a se sentir satisfeita consigo mesma, porque os outros também estão. As cinco figuras seguintes são de posts que tiveram grande quantidade de reações e/ou comentários positivos. Pelas vivências na rede, podemos dizer que mais de cem reações ou curtidas positivas já é um sinal de que a pessoa tem um certo prestígio nas redes sociais, mas quanto maior a quantidade maior o prestígio.

Figura 118 – Post de Manuela Cristina usando turbante, com 458 reações positivas, 48 comentários e 3 compartilhamentos



Luciene Iponde Linda
Curte · Responder · 1 a

Fátima Simões Linda como sempre!
Curte · Responder · 1 a

Tania Maria Carvalho Uau! 20 10 20 10
Curte · Responder · 1 a

Aria Cardoso

Curte · Responder · 1 a

Alexandra Soares Lindaaaa
Curte · Responder · 1 a

Maria Paula Linda linda
Curte · Responder · 1 a

Janda Amparo Linda!
Curte · Responder · 1 a

Maria de Lourdes Lulu Silva Oh! moça bem apanhada!
Curte · Responder · 1 a

Escreva um comentário...

Jose Carlos Vieira Você é Linda Amiga Bon Dia
Curte · Responder · 1 a

Ana Cláudia Campos Dias Linda foto !!!
Curte · Responder · 1 a

Sonia Silva Show
Curte · Responder · 1 a

Luciene Camille Rogério Linda!
Curte · Responder · 1 a

Jose Roberto Bem dia linda
Curte · Responder · 1 a

Helena Alzira Guimarães Gouvêa Gosto muito de turbanetes.
Curte · Responder · 1 a

Marcos Castano Caetano Muita força.
Curte · Responder · 1 a

Zezeli Alvaronga É esse ahhh Belo turbanete!
Curte · Responder · 1 a

Tiburtino Santos gosto de ver vc sorrir

Manoela Araújo Maria, eu sinto você um ser humano lindo.
#MeceuComUmaMoçaComTodas
Curte · Responder · 1 a

Manoela Cristina Lulu da Silva

Curte · Responder · 1 a

Escreva um comentário...


Juzandy Lopes Linda!
Curte · Responder · 1 a

Assendanyia Kristine Ferreira Linda Fica Luz Bon dia amada!

Curte · Responder · 1 a

Escreva um comentário...

Tiburtino Santos gosto de ver vc assim feliz com esse sorriso belo
Curte · Responder · 1 a

Ana Cristina Ana

Curte · Responder · 1 a

Graça Lulu da Silva

Curte · Responder · 1 a

Ana Fraga Fraga Chow d bola companheira
Curte · Responder · 1 a

Mel Lima Tenho muito orgulho de ser sua amiga!
Curte · Responder · 1 a

Manoela Cristina Lulu da Silva


Escreva um comentário...


Mel Lima Tenho muito orgulho de ser sua amiga!!
 Curtir · Responder · 1 a


Manuela Cristina Lulo da Silva

 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


Mel Lima

 Curtir · Responder · 1 a


Ventura Rocha Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Aparecida Do Carmo Silva Almeida

 Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...


Edivania Santos Souza Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Carla Grotzer Nishlura Katonal Linda
 inteligente, engajada! Um dos beija-flores que faz a sua parte com vontade e determinação! Grande beleza, bom fim de semana!
 Curtir · Responder · 1 a


Manuela Cristina Lulo da Silva

 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


Ines Bettoni Bettoni Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Fátima Microni Lindona, empodera-se.
 Curtir · Responder · 1 a


Jurandy Lopes Linda
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...


Aparecida Do Carmo Silva Almeida

 Curtir · Responder · 1 a


Christina Kesselring Adorei esse turbante!! Ficou lindaaa!!
 Curtir · Responder · 1 a


Manuela Cristina Lulo da Silva
 Feliz aniversário Chris!
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva uma resposta...


Mercy Ribeiro Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Soverina Das Graças Ela beleza!
 Curtir · Responder · 1 a


Caetano Filho linda
 Curtir · Responder · 1 a


Edivania Santos Souza Linda
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...


 Escreva uma resposta...


Ines Bettoni Bettoni Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Fátima Microni Lindona, empodera-se.
 Curtir · Responder · 1 a


Jurandy Lopes Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Jeanette Soares Linda
 Curtir · Responder · 1 a


Rosete Silva Lindona!!!
 Curtir · Responder · 1 a


Ana Liz Vieira Neto Amoso
 Curtir · Responder · 1 a


Theima Micheli

 Curtir · Responder · 1 a


Marta Valéria Motta Linda
 Curtir · Responder · 1 a

Escreva um comentário...

Fonte: Print Screen da tela.

Figura 119 – Post com Negon Davidson usando um turbante recebeu 481 reações positivas, 35 comentários e 4 compartilhamentos

Negon Davidson
 481 reações positivas, 35 comentários, 4 compartilhamentos

Reações:

- Karla Augusto Bosa - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva uma resposta...
- Gleize Mota Bonda - Curtir - Responder - 2 a
- Viviane Alves Lindão!!! - Curtir - Responder - 2 a

Comentários:

- Viviane Alves Lindão!!! - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson Queida - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva uma resposta...
- Pierry Castano MELI MANINHO DO CORAÇÃO!!! - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson Queida - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva uma resposta...
- Elis Angela Maciel Saudades - Curtir - Responder - 2 a
- Mazina Santos - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva um comentário...
- Marina Santos - Curtir - Responder - 2 a
- Shaila Antão Que foto linda! - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson voz em quando sai uma ss. Valeu nega - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva uma resposta...
- Elenice Zulin querida! Saudades! - Curtir - Responder - 2 a
- Negon Davidson o amada, saudades sempre. Quanto tempo? agenda lotada de show, só pode né? - Curtir - Responder - 2 a
- Elenice Zulin Negon Davidson - Curtir - Responder - 2 a
- Escreva um comentário...

YouTube.com
Retrato em Branco e Preto (Chico...

Elisabete Zúin querida! Saudades!
 Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson o amada saudades sempre. Quanto tempo? agenda lotada de show. tá pode né? rs
 Curtir · Responder · 2 a

Elisabete Zúin Negon Davidson está mais quieta... beijo no seu coração!
 Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson Beijo quando, no carnaval deixa essa quietude do lado. rs Axel.
 Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Elisângela Silva Acabei de denunciar essa foto sua! Motivo: excesso de beleza. Isso é um absurdo!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson hahaha Axé nega, denuncia mesmo... eu sei da sua força, nem contesto. Flor de Ela

Curtir · Responder · 2 a

Elisângela Silva

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson num to te vendô na bloco ué, água que é hora de soltar os aqueles chocolates salientes e com pimenta rsrs

Curtir · Responder · 2 a

Elisângela Silva Hahahahaha!!! To mais devagar esses dias mesmo. Os últimos dias tto pintados... mas nesse fim de semana já to na pista de volta!

Curtir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...

Rosângela Dos Reis Que lindozza é essa?! Vc...

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson é minha cara esperando o "bloco Cintura Fina" entrar na avenida rs Axé nega! mamujanto

Curtir · Responder · 2 a

Rosângela Dos Reis Uhuuu! é nós!
 Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Ator Gleydson de Paula Uai que JESUS é negro!! Felicidade comum a todos...

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson rsrs só você mesmo! Jesus é multicolor, tem seus olhos, sua alegria e sua disposição pro amor. Mas bote fé que ele é negão mesmo rsrsrs Grande abraço meu amigo. (me mandaram notícia aqui que vc tava no jornal Mg hj) é isso mesmo produção!

Curtir · Responder · 2 a

Ator Gleydson de Paula No jornal te sabendo não! Pode ser... fui filmado mesmo nem sei por quê!
 Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Ator Gleydson de Paula Uai que JESUS está inteiro distribuído em muitos humanos que não se aquietam pela das mentiras ou pelas verdades! Vivas, almas boas...


Curtir · Responder · 2 a

Neto Grossi

Escreva um comentário...

Curtir · Responder · 2 a

Nelio Grossi



Curtir · Responder · 2 a

Nelio Grossi Abraço amigo!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson Abraço meu caro, na santa paz de Deus!

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Ana Beatriz Marques Marques Rêça Negro lindo, paz e luz no coração!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson axé mega a empatia é recíproca no coração!

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Conceição Rocha Que gatinho!!!

Curtir · Responder · 2 a

Gabriela Dentês Que sorriso gostoso... lindooooo

Curtir · Responder · 2 a

Tulln Santurio Gato!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson safado rsrs

Curtir · Responder · 2 a

Tulln Santurio Vc gosta?

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson hahaha

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Isabel Cristina He negro lindo...

Curtir · Responder · 2 a

David Lucca UM BARRIDO NEGRO, UM ABRACÇO NEGRO, TRAZ FELICIDADE NEGRO É A RAIZ DA LIBERDADE.

Curtir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...

Neiva Bitarres Matavilndooooo

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson axé amada

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Maria Rita Mais esse sorriso arreia na Belecural! Axé gabriel!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson axé querida grande beijo

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Cristine Souza Ah meu Deus! q coisa mais linda! Deus abençoe farsis

Curtir · Responder · 2 a

Shaila Antão Já tá "curtir" de novo! rsrs

Curtir · Responder · 2 a

Denise Araújo Uau!!!

Escreva um comentário...

David Lucca PESSOA IMPAR. GENTE DA MELHOR QUALIDADE

Curtir · Responder · 2 a

David Lucca SÓ DE VER A FOTO NOTAR-SE QUE É UMA PESSOA DE FÁCIL CONVIVÊNCIA. PESSOA ALEGRE POSITIVO DE BEM COM A VIDA.

Curtir · Responder · 2 a

David Lucca ESSE SIMI É UM SER HUMANO QUE SÓ TEM NA ACRESCENTAR VALORES POSITIVOS NA VIDA DE QUEM CONVIVE COM ELE. UM GRANDE ABRACÇO, AXE NEGON.

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson Salve David grande abraço meu caro!

Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Clayton Augusto Meu camarada! Salve!

Curtir · Responder · 2 a

Negon Davidson axé meu rei! Salve abraço!

Curtir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 120 – Post de Renata Araújo com turbante receber 637 reações positivas e vários comentários com elogios a ela e ao seu turbante



 **Letanis Junior LINDAAA!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Ana Letícia Que mulher!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Allan Gustavo Muito linda!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Alexandre Drummond maravilhosa, não me canso de olhar!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Emanuel Araujo**


Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Emanuel Araujo Linda e amestrada!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Wedson Carli Linda turbanete!**
Curtir · Responder · 2 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Mirai Pimentinha Ta linda!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 17:42

 **Ednilma Ferreira É muito linda!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:21

 **Edson Favares Juro por mim mesmo que quando eu tiver minha próxima brecha de tempo, vou**

 Escreva um comentário...

 **Mateus Art Lindaa Dornó Sempre!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:01

 **Risori Santos**


Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:05

 **Natália Figueredo LINDAAA!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:04

 **Byron Lusierre Val se bonita assim na casa do casal!**
Curtir · Responder · 2 · 22 de fevereiro às 20:47

 **Dael Santos MARAVILHOSA!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 21:22

 **CJ Wesley Pretos no topo, porra!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 21:32

 **Anna Pedilha Rocha Acho muito bonito mas meu cabelo é pouco e fininho!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 21:42

 **Atoisa Lima**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 22:12

 **Nayara Márcia De Lucena**


 Escreva um comentário...

 **Edson Favares Juro por mim mesmo que quando eu tiver minha próxima brecha de tempo, vou procurar saber que babado da biogalica é esse dos turbantes, que eu só escuto os pipocos aqui e acolá, sem atinar com o que de fato aconteceu...**


Curtir · Responder · 2 · 22 de fevereiro às 18:38

 **José Carlos Melo Como sempre, linda!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:12

 **Anna Ferreira Belíssima**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:21

 **Edmea Ubirajara Quero aprender todos palamondedéus!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:26



 **Artur Paes Pisa meus Renato!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:29

 **Kaylano Melo Maravilhosaaaaaa**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:31


 **Palloma Gabriela MARAVILHOSA**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 18:31


 **Afina Gonçalves Depois quero fazer contigo nega!**


 Escreva um comentário...


 **Nayara Márcia De Lucena**



Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 01:57



 **Nayara Márcia De Lucena Que Bata!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 01:56

 Escreva uma resposta...


 **Nayara Márcia De Lucena Que Bata!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 01:57


 **Mikelly Kelynya Bixa linda!**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 04:05

 **Valdenilson Dias É muito linda por acaso.**
Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 07:44

 **Amanda Muzi**


Curtir · Responder · 1 · 22 de fevereiro às 11:55

 **Bruno Alves Bernardino**

 Escreva um comentário...



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 121 – Publicação de Wellington Santana com turbante marrom recebe 202 reações positivas e vários comentários agradáveis



Kelly Santana Belíssima
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 15:04

Wellington Santana Te na cor né preto, no sangue, NO SOBRENOME... SOMOS belíssimos ❤️
 Curtir · Responder · 1 · 18 de outubro de 2016 às 16:36

Kelly Santana Exatamente 🙄👍👍👍👍👍👍👍👍
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:09

Escreva uma resposta...

Paulo Cesar Marques Lindoooo
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:08

Wellington Santana ❤️
 Curtir · Responder · 19 de outubro de 2016 às 17:15

Escreva uma resposta...

Felipe Preto mais gente...
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:14

Escreva um comentário...

Felipe Preto mais gente...
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:02

Wellington Santana
 Curtir · Responder · 19 de outubro de 2016 às 17:09

Escreva uma...

Victor Stravinsky LINDOOOOOOOOOOOOO ❤️
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:37

Wellington Santana Te amo, te respeito ❤️
 Curtir · Responder · 19 de outubro de 2016 às 17:37

Escreva uma...

Lui Maysen Galão 😊
 Curtir · Responder · 1 · 19 de outubro de 2016 às 16:44

Wellington Santana Obg Lui 🙄
 Curtir · Responder · 19 de outubro de 2016 às 17:37

Escreva uma...

Jackson Gomes Tremendo

Escreva um comentário...



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 122 – Post no Instagram de Milla Martins usando turbante no Natal recebeu 183 curtidas



Fonte: *Print Screen* da tela.

Nos posts a seguir, podemos ver algumas outras variações do uso todo turbante pelas pessoas da pesquisa. Nosso foco principal, como explicamos na

metodologia, não foi sobre as descrição dos elementos estéticos das roupas e acessórios, porém há uma grande diversidade no uso do turbante que poderia ser mais bem explorada em termos descritivos.

Figura 123 – Soninha Nascimento II com turbante vermelho e pintura facial



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 124 – Cledson Santos com turbante laranja



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 125 – Gislene Nascimento com turbante rosa e azul



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 126 – Jamile Rodrigues usando um turbante colorido e pintura facial



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 127 – Wilma Silva com turbante na cor roxo amarrado



Fonte: *Print Screen* da tela.

O turbante é um dos artefatos mais “icônicos” do movimento dos negros contra o racismo, mas ainda há outras composições estéticas que podemos tomar nota. Na próxima alínea, falaremos sobre os vestidos com estampas étnicas.

b) Vestidos com estampas étnicas

Os vestidos com estampas étnicas africanas também apareceram como uma das roupas usadas pelas pessoas negras na construção de um Eu negro e africano com valoração eufórica/positiva.

Em seu post (figura 128), Halda Regina busca justamente informar para seus seguidores onde eles podem encontrar vestidos com estampas étnicas e mostrar a eles a peça que ela comprou. Nos comentários, as pessoas interagem, elogiando a roupa que ela comprou, informando que vão comprar uma semelhante e mesmo pedindo uma de presente. Um rapaz ainda pergunta se tem masculina, provavelmente se referindo às camisas que possuem uma estampa semelhante.

Figura 128 – Halda Regina mostra vestido com estampa étnica que comprou



Como Oxum que se olha no espelho e se admira, Niz Souza posta uma selfie (figura 130) em frente ao espelho e diz que está “divando”, ou seja, que ao usá-lo está se assemelhando às celebridades famosas que são lindas e chamam a atenção de todos que as admiram e querem ser como elas. Ela ainda diz que o vestido é um “bapho”, ou seja, perfeito, legal. É citada a marca do vestido, ao se marcar a conta do Instagram da empresa “@negrissimaacessorios”. As hastags reforçam a associação do uso do vestido com estampa étnica ao orgulho negro, a resistência, a negritude.

Figura 130 – Niz Souza posta selfie em frente ao espelho com vestido longo com estampa étnica



Fonte: Print Screen da tela.

No post de Wilma Souza (figura 131), veem-se dois outros exemplos de vestidos com estampas étnicas, um seu e outro usado pela sua amiga que é comparada a uma rainha. A estampa de ambos os vestidos são muito semelhantes e também parecem bastante com a estampa das roupas de Halda Regina e Niz Souza, isso porque os vestidos de todas elas têm variações do mesmo estilo de estampa conhecida como “Angelina Print”. Encontramos poucas informações sobre essa estampa, entretanto, baseados em Ochieng (2015) (uma blogueira), Young (2012) (uma jornalista do *The New York Times* que entrevistou profissionais da Vlisco) e o site da marca Vlisco (2012), sabe-se que ela foi criada pela empresa holandesa de

tecidos chamada Vlisco, a qual desde o século XIX mantém relações comerciais com a África, vendendo tecidos para consumidores do continente e padrões de estampas para serem reproduzidos por indústrias locais, e continua atuando fortemente até hoje na região. A estampa se disseminou às massas nos anos 1960 devido, também, ao movimento negro e aos hippies que adotaram a estampa como símbolo de africanidade e orientalidade para resistir contra a cultura, racista, ocidental e eurocêntrica. Apesar de criada por uma empresa europeia, devido ser comercializada na África e ter uma estética que remete a pinturas de sociedades tradicionais (alguns chegam a dizer que é uma estampa “tribal”, mas sabemos que essa palavra possui vários problemas e conotações negativas por implicar, certas vezes, uma ideia de primitivismo), ela ficou conhecida como uma estética característica dos africanos, que, segundo o diretor artístico da Vlisco, se sentem representados nos produtos da empresa; assim, ela se tornou símbolo de negritude e africanidade, por isso é usada pelas pessoas negras antirracistas na construção de uma identidade negra/africana, como pode se ver nos prints que temos apresentado. A Angelina Print, como se notará, também está presente em camisas e batas estampadas usadas por homens, assunto da próxima subseção.

Figura 131 – Wilma Souza e amiga usam vestidos com a estampa Angelina Print



Fonte: Print Screen da tela.

Outros itens de vestuário também são fortemente marcados pelas estampas que carregam, como as batas e camisas muito usadas por homens, sobre as quais falaremos a seguir.

c) Batas e camisas masculinas com estampas étnicas

Um estilo de camisa frequentemente usado entre os homens negros do movimento da negritude que formamos nesta pesquisa é o dashiki, que é uma espécie de bata de formato retangular com mangas. O modelo mais comum é o que usa a estampa Angelina Print criada pela Vlisco. Um exemplo do uso da dashiki pode ser visto no post de Leandro Moreira (figura 132). O círculo principal da estampa Angelina Print dá lugar a uma abertura para passar a cabeça.

Figura 132 – Leandro Moreira usando dashiki com a estampa Angelina Print



Fonte: Print Screen da tela.

Alexsandro Silva (figura 133) usa um dashiki predominantemente azul, durante um projeto de fotos para valorizar os cabelos crespos de que participou.

Figura 133 – Aleksandro Silva com dashiki azul



Fonte: Print Screen da tela.

Negon Davidson também usa um dashiki em uma versão amarela; o post em que sua foto aparece apresenta centenas de reações positivas e elogios à sua beleza (figura 134).

Figura 134 – Negon Davidson com dashiki amarelo



Pabs Risoflora Nossinhosa!
 Curtir · Responder · 32 sem

Richelle Lima Carreira Vemo
 Curtir · Responder · 32 sem

Fabiane Vanancio Lindo demais!
 Salve a rosarina
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson SALVE
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Marize Alves Lindo!
 Curtir · Responder · 32 sem

Simone Alves Gotico, amigo lindo
 Curtir · Responder · 32 sem

Didi Ribeiro galã!
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson da massa kk
 Curtir · Responder · 32 sem

Patricia Costa Salve sua força!
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson SALVE
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Jucelia Barbosa de Lima É um gato essa
 pessoa. Olha pé:
 Curtir · Responder · 32 sem

Rosângela Dos Reis So Amiz D+++
 Pare Lizzz

 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson a ncessa! sempre tremando nas esquinas de
 Babi Salve Salve!
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva um comentário...

Daniele Milena Galim migo
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson Salve Dani, muito
 axé pra tu sempre
 Curtir · Responder · 32 sem

Daniele Milena Negan Davidson pra
 nós migo: Demais!
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Thiago de Matos Axé nego vai rsrs
 Curtir · Responder · 32 sem

Jucelia Barbosa de Lima Nessa só
 tem gente linda nesse pedaco em .
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson O nego vai (muito
 axé pra nós. Olha a foto recado da
 Jucelia pro cá ó, rs
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Tilacio De Mahatma
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson Axé meu carol te
 sei lá também grande espírito
 Curtir · Responder · 32 sem

Tilacio De Amari Nos todos
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Janylar Freitas É bom
 Curtir · Responder · 32 sem

Renata C. Miranda Oó! Que saudade
 dessa carinha trani!
 Curtir · Responder · 32 sem

Negan Davidson @Renata,
 saudade tb de tu trani muito axé pra
 vc! qualquer dia quando tiver tudo
 mais lado do Samã passo na sua loja
 com certeza!
 Curtir · Responder · 32 sem

Renata C. Miranda Vem mexer!
 Curtir · Responder · 32 sem

Escreva um comentário...

Resata C. Miranda Vem mesmo ! Vou AMAR ganhar um abraço seu nego ❤️
Te faço um cafézin
Fico até final desse mês aqui, mas julha to de volta !
Curtir · Responder · 32 sem · Foto

Negon Davidson Curti ❤️ passerei prum café abraço! tá eye!!
Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Conceição Rocha Linda meu amigo
Curtir · Responder · 32 sem

Negon Davidson Conceição do meu coração ❤️ muita luz!
Curtir · Responder · 32 sem

Conceição Rocha Namastê, meu amigo
Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Jacaramã Nathália ni, o axé bôiu aqui
Curtir · Responder · 32 sem

Negon Davidson Axé Jaca
Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Meira Cândida Assé
Curtir · Responder · 32 sem

Negon Davidson Axé Odara
Curtir · Responder · 32 sem

Escreva uma resposta...

Hilda Malta Oi sumido saudades
Curtir · Responder · 31 sem

Laudelci Analla Bela homem
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson Gratôl
Curtir · Responder · 31 sem

Escreva um comentário...

Lucimaira Cordairo de Souza Undooooooooo ?
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson
Curtir · Responder · 31 sem

Lucimaira Cordairo de Souza
Curtir · Responder · 31 sem

Escreva uma resposta...

Leitin Sertão Não paga de cablêso não fose..kkkk
Curtir · Responder · 31 sem

Esconder 11 respostas

Negon Davidson é tudo nooo mau parça! támo juntos kkkk
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson CA one 4

Escreva um comentário...

Punch Pink Nossa sinhora isso mamã é um bottem é um Deus africano...
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson
Curtir · Responder · 31 sem

Escreva uma resposta...

Estrela Do Carmo Hahahahah esaaaah amo vocês !
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson
Curtir · Responder · 31 sem

Escreva uma resposta...

Eta Angela Maciel
Curtir · Responder · 31 sem

Negon Davidson

Escreva um comentário...



Fonte: *Print Screen* da tela.

A estampa Angelina Print é uma das mais recorrentes no vestuário usados pelas pessoas que participaram da pesquisa. Ela aparece em diversas variações e novas concepções estéticas inspiradas nela e é usada em diferentes camisas que não necessariamente o dashiki. As 5 imagens seguintes mostram camisas que não são dashikis, mas que possuem uma estampa bem semelhante a mencionada: a estampa inicia em volta da gola e depois afunila ao longo do torso, como um cone debaixo de um círculo, normalmente ela é repleta de grafismos no interior e no exterior; ainda, é comum que a manga seja decorada com uma estampa retangular que circula a sua base, a qual também apresenta grafismos; às vezes, a barra da camisa também tem grafismos como decoração.

Na figura 135, temos uma camisa com a estampa que descrevemos, bem semelhante à da Angelina Print dos dashikis e que talvez possa ser nomeada do mesmo modo. Além dos elogios ao autor do post, a camisa também é louvada no primeiro comentário, e Cleyton Mendes informa que a comprou de irmãos senegaleses (do Senegal, país africano), sendo que “irmão” é um termo usado para

Na imagem abaixo (figura 137), Leandro Moreira usa uma camisa de botões frontais e colarinho, a qual também tem uma variação da estampa Angelina Print na cor verde.

Figura 137 – Leandro Moreira com camisa preta e estampa verde, variação da Angelina Print



Fonte: *Print Screen* da tela.

Uma outra variação pode ser vista na figura 138.

Figura 138 – Leandro Moreira com camisa preta e estampa marrom cheia de grafismos



Fonte: *Print Screen* da tela.

Por vezes, a forma da estampa pode se diferenciar bastante da Angelina Print apesar de mostrar evidente inspiração nela, como acontece na camisa usada por Leandro Moreira, no print da figura 139, onde a estampa que fica sobre o peitoral não circunda o pescoço como se fosse um círculo sobre um cone; ela tem mais um formato de triângulo de ponta-cabeça que é levemente deslocado em sua base pela forma da gola. Apesar disso, ela ainda apresenta retângulos repletos de formas abstratas que circundam a barra da manga e do tronco da camisa.

Figura 139 – Leandro Moreira vestindo T-shirt laranja com estampa inspirada na Angelina Print



Fonte: *Print Screen* da tela.

Além do modelo de estampas Angelina Print, diversas outras estampas apareceram em camisas masculinas, as quais tinham em comum o fato de serem compostas de grafismos e formas abstratas coloridas, remetendo aos povos tradicionais presentes na África. Tais padrões de estamparia, embora sortidas, muitas vezes são reunidos sob o nome de “estampas étnicas” e representam a África e o africano de modo geral. Essas estampas, apesar de remeterem à tradição e ao oriental, aparecem frequentemente sobre camisas que são bastante comuns entre as pessoas ocidentais, como sobre T-shirts e camisas sociais de mangas curtas, como veremos a seguir.

Abaixo (figura 140), vê-se Leandro Moreira com uma camisa T-shirt preta com uma estampa formada a partir de várias fileiras horizontais cheias de grafismos coloridos diversos.

Figura 140 – Leandro Moreira com T-shirt com estampa de grafismos abstratos coloridos



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na foto de Alexandro Silva (figura 141), ele aparece usando uma camisa social de mangas curtas estampada com formas abstratas nas cores azul e magenta. Ele aparece sorrindo e sua legenda refere-se ao seu próprio sorriso, dizendo que um sorriso negro e um abraço negro trazem felicidade. Ele ainda põe um emoji de coroa, para simbolizar que ele é como um rei africano, empoderado.

Figura 141 – Alessandro Silva usando camisa social com estampa étnica azul e magenta



Fonte: Print Screen da tela.

Judson Andrade também apareceu usando uma camisa social de mangas curtas e estampa étnica em tons de marrom, preto e bege (figura 142). Esse estilo de camisa parece ser comum entre os homens negros que lutam contra o racismo e

valorizam a negritude, tanto que ele mesmo pede que seja chamado de “afrontamento”, temos que se refere à resistência negra (afro = africano; afrontamento = ato de fazer face a um adversário). Também ele se identifica como garoto africano (“#africanboy”), e sua roupa parece servir para o categorizar dessa forma, como o figurino de um ator também constrói seu personagem (GOFFMAN, 1985).

Figura 142 – Judson Andrade com camisa social de mangas curtas estampada com grafismos e formas abstratas



Fonte: Print Screen da tela.

Até agora, vimos o uso das estampas em vestidos, batas e camisas, mas na alínea “d”, falaremos de forma mais geral do uso das estampas conhecidas como étnicas ou africanas pelas pessoas que participaram da pesquisa.

d) Estampas étnicas em geral

Já discutimos sobre como o uso de estampas entre as pessoas do estudo pode comunicar africanidade e negritude, mostrando exemplos de vestidos e camisas que usam variações da Angelina Print e de formas abstratas e grafismos que remetem a comunidades tradicionais africanas. Essa subseção não vai catalogar mais as estampas, apenas queremos destacar que seus usos se dão em diversos tipos de vestuário que, muitas vezes, não trazem à mente nenhuma relação com a África ou os negros, porém o uso da estampa étnica sobre eles é o elemento que comunica a africanidade e a negritude.

Na figura 143 que mostra um *print* de uma publicação de Rômulo Santos, vemos um exemplo em que a estampa étnica de formas abstratas e coloridas aparece embelezando um turbante, que é uma peça considerada negra e africana. Já no post de Pollyana Almië (figura 144), a estampa étnica abstrata e colorida não só ornamenta o turbante, mas também o top cropped que ela porta no seu corpo, que é essa espécie de camisa “cortada” (que em inglês é “cropped”) abaixo dos seios e antes da cintura. Durante nossa convivência junto com os sujeitos da pesquisa nas redes sociais online, o top cropped em momento nenhum foi associado à cultura negra/africana, mas ele estava sendo em destaque na época em que fizemos a netnografia, pois a moda no período buscava inspiração nos anos 1980 e 1990, décadas em que o top cropped se popularizou e era usado bastante por pessoas que malhavam em academias de musculação para mostrar a barriga sequinha e musculosa (figura 145) (CALDEIRA, 2017; FARFETCH, 2017).

Figura 143 – Rômulo Santos usando turbante com estampas abstratas coloridas





Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 144 – Pollyana Almie com turbante alto e top cropped, ambos com a mesma estampa colorida e abstrata nomeada genericamente como “estampa étnica”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 145 – Capas de vídeos de malhação dos anos 1980 estrelados por Claudia Schiffer que, nas fotos, aparece usando tops cropped brancos e pretos



Fonte: Caldeira (2017).

Na figura 146, Pollyana Almiã usa uma estampa bem parecida com a anterior, com vários círculos e triângulos grandes em cores diversas. Não é possível saber ao certo que tipo de roupa ela usa, parece ser um vestido ou macaquito tomara-que-caia. Ela ainda usa outros elementos que remetem à África, como o colar com o que parece ser palha e búzios, e as argolas que são usadas por algumas etnias africanas para afinar pulsos e tornozelos ou colocadas no pescoço, deixando-o mais longo.

Figura 146 – Estampa étnica em roupa usada por Pollyana Almiã



Fonte: Print Screen da tela.

Qualquer objeto pode “receber uma carga” de negritude e africanidade a partir do uso de estampas étnicas sobre eles, mesmo embora suas outras características

estéticas não tenham relação notável com os negros ou a África, como é o caso do uso dessas estampas em brincos tais quais os usados por Jamile Rodrigues e Kika Ribeiro nas figuras 147 e 148.

Figura 147 – Brinco com estampa étnica usado por Jamile Rodrigues



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 148 – Brinco com estampa abstrata e colorida que remete à África usado por Kika Ribeiro



Fonte: Print Screen da tela.

Esses tipos de estampas, por vezes, apareceram em outros contextos também que não o vestuário, como em temas de fotos de perfil para o Dia da Consciência Negra, convites virtuais para eventos relacionados à África ou ao negros, etc.

e) Tecidos africanos

Um outro elemento estético consumido por algumas pessoas negras que participaram do estudo e que para elas simboliza africanidade e negritude diz respeito ao “tecido africano”, normalmente se referindo ao tecido que vem da África, sem grandes detalhes se ele foi produzido lá ou se o design têxtil foi feito por um designer africano. São tecidos usados em roupas de pessoas que moram na África, muitas vezes têm estampas características desse local, e normalmente são comprados no continente africano ou de pessoas e marcas que os trouxeram de lá.

Em sua publicação (figura 149), Cleyton Mendes dá um foco ao traje que está usando, mostrando sua camisa e short enquanto faz uma “pose da quebrada”³⁸. Ele pede para que mandem novas oportunidades de trabalho (jobs) para ele, de modo que ele possa usar seus novos *looks*. Para contextualizar, é preciso ter em mente que Cleyton Mendes é um carteiro e poeta que dá poemas juntamente com as correspondências que entrega. Muitos de seus poemas são sobre negritude e luta antirracista. Ele já apareceu numa entrevista no programa Encontro com Fátima Bernardes, da Rede Globo, que foi ao ar em 26 de outubro de 2018³⁹. Em setembro de 2018, ele foi fazer um intercâmbio cultural em Moçambique⁴⁰, país africano, e voltou no final do mesmo mês. Segundo informações do seu post e de acordo com o que ele relatou pelo inbox diretamente ao pesquisador, o tecido da roupa que ele está usando se chama capulana (“#capulana”) e foi comprado em Moçambique durante a sua viagem. Esse tipo de tecido é comum nesse país. Após adquirir peças do tecido, ele as levou à costureiras que trabalham nas ruas de Moçambique e nas redondezas das lojas de lá para que lhe fizessem uma roupa sob medida, que é justamente a que ele está usando na foto da publicação em questão.

Pelos comentários é possível notar como as pessoas percebem sentidos de africanidade e negritude no traje de Cleyton Mendes que, diferentemente do discurso racista que inferioriza o negro, são tidos como positivos, eufóricos, são valorizados. No segundo comentário, alguém diz “Muito wakanda forever seu novo look”, fazendo referência ao filme Pantera Negra, que retrata uma nação africana chamada Wakanda que nunca foi colonizada e que é bastante poderosa e avançada. Vemos, então, que as pessoas notam que, através do consumo de vestuário, é realizado o ideal africano do passado pré-colonização em que a onipotência era experienciada pelos negros, sendo esse ideal simbolizado pela Wakanda. O sexto comentário ainda diz “muito estilo black”, comunicando que a roupa usada por Cleyton é uma roupa de negros

³⁸ Algumas pessoas falaram em certas ocasiões sobre a “pose da quebrada”, que é um modo de se posicionar para sair em uma foto se acocorando, às vezes fazendo algum gesto com as mãos. Aparentemente, recebe esse nome por ser feita por pessoas que moram em comunidades/favelas/periferias, lugares que recebem o nome de “quebrada”. Às vezes, quebrada também diz respeito ao lugar onde as pessoas se reúnem para usar maconha.

³⁹ GLOBO. **Carteiro entrega poesias junto com as correspondências**. 2018. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/7115989/?utm_source=facebook&fbclid=IwAR0pMskhG45WoHQd7bmSlluOE8Sedu94ESlnLW97T92SQwZaGH_nwtn2KFo>. Acesso em: 26 de nov. 2018.

⁴⁰ EUGÊNIO, Amauri. **Artista paulista fará intercâmbio cultural em Moçambique**. 2018. Disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/artista-paulista-fara-intercambio-cultural-em-mocambique?fbclid=IwAR0xCKDaPbFyxqQMSRMK5kW7lxv5PI81W_6a-Vd3xVA-IQ_RCphgibWQQ4>. Acesso em: 26 nov. 2018.

(“black” em inglês quer dizer “negro” ou “preto”), um estilo que representa o modo como os negros se vestem, uma estética que comunica negritude. O sétimo comentário também surge valorizando o seu modo de vestir, ao afirmar que sua aparência é como a de um membro da realeza, frase que, como já dissemos em outros momentos, difere bastante da noção de primitivismo e inferioridade que o racismo implica aos comportamentos e práticas consideradas negras/africanas.

Figura 149 – Cleyton Mendes usando camisa e short feitos em Moçambique com tecido comprado nesse país



Escreva uma resposta.

Lia Teodoro Martins muito obrigado forever seu novo look

Curtir Responder 6 sem

Cleyton Mendes Lia Teodoro Martins verdade né? Vou até o lado da casa tag bahahahaha

Curtir Responder 8 sem

Escreva uma resposta.

Fátima Nikite Tá choveu muito!

Curtir Responder 6 sem

Cleyton Mendes Fátima tá indo tá indo tá indo

Curtir Responder 10 sem

Escreva uma resposta.

Escreva uma resposta.

Wesley Brown Muito está black

Curtir Responder 3 sem

Cleyton Mendes Wesley Brown de que lado?

Curtir Responder 6 sem

Escreva uma resposta.

Rafael Charnain Rantsing você se parece com a realista

Curtir Responder 3 sem

Cleyton Mendes Rafael Charnain Rantsing Royalty é você né?

Curtir Responder 6 sem

Escreva uma resposta.

Escreva uma resposta.

Patrícia Santos vc é um novo

Curtir Responder 1 sem

Cleyton Mendes Patrícia Santos

Curtir Responder 6 sem

Escreva uma resposta.

Jonas Werchan em cam gain peyã namãã

Curtir Responder Verdadeira 8 sem

Cleyton Mendes Jonas Werchan transição reis

Curtir Responder 6 sem

Jonas Werchan Cleyton Mendes é uma raça pro Deus graças a ele os seus caminhos e teus postei

Curtir Responder 6 sem

Cleyton Mendes Jonas Werchan

Escreva um comentário.

Escreva um comentário.

Jonas Werchan Jonas Werchan obrigadassss man

Curtir Responder 5 sem

Escreva uma resposta.

Fabiana Andrade Monteiro você tá vi tá no Slam Residência

Curtir Responder 6 sem

Cleyton Mendes Fabiana Andrade Monteiro tá sempre por aí né?

Curtir Responder 8 sem

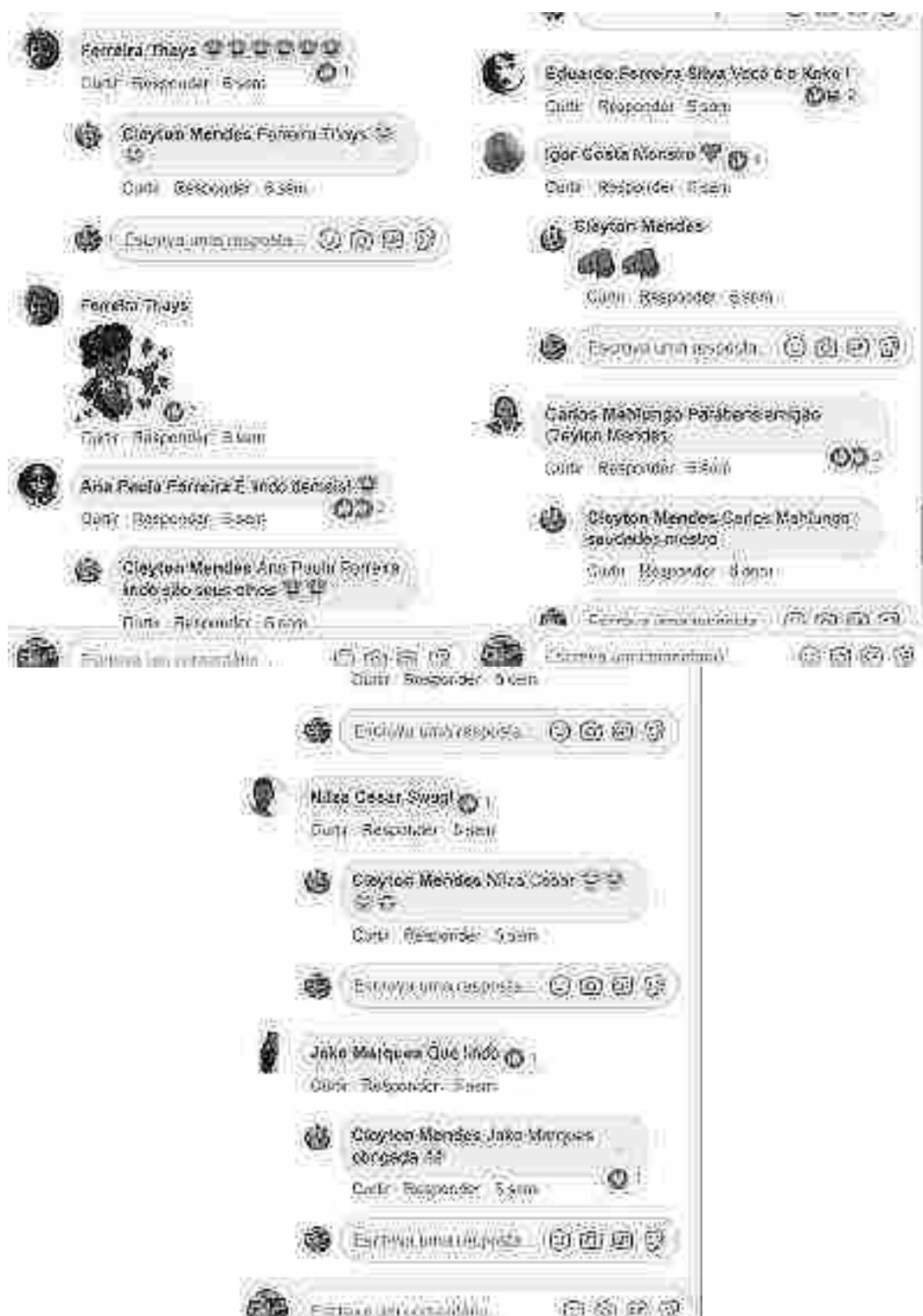
Escreva uma resposta.

Teis Machado Jesus!!! Amassa bicder

Curtir Responder 6 sem

Cleyton Mendes Teis Machado obrigada

Escreva um comentário.



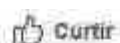
Fonte: *Print Screen* da tela.

No post da figura 150, Madu Costa aparece numa foto feita durante sua chegada em Moçambique, em que ela é recepcionada por uma africana que amarra um tecido estampado em torno da cintura dela. O post original foi feito por outra pessoa chamada Albino, em 2014, e ela o compartilhou em 2016. Colocamos prints tanto do compartilhamento, que vem em primeiro lugar (os três primeiros prints), como

dos comentários da publicação original (que são os dois últimos prints). Em sua legenda, ela diz que se “amarr[ou] em Moçambique”, visto que o tecido é “amarrado” no corpo, ela ainda elogia a gentileza e beleza do povo moçambicano. No terceiro comentário, alguém dispensa amor ao seu vestuário, ao dizer “Seu modelito e SHOW!!!”. Nos comentários do post original de 2014, as pessoas comentam como é forte a emoção de estar na África e ser vestida por uma africana, visto que as pessoas negras do movimento da negritude têm forte envolvimento com esse continente e sua simbologia. No quarto comentário, alguém ainda diz sobre o contexto da foto: “Esta é a Madu Costa com toda a sua “Brasilidade” reafirmando e atando os laços com sua “Africanidade”!Lindo demais!”; isso mostra como essa pessoa percebe que Madu Costa está realizando em si o ideal da Mãe África, que foi perdida (ela é brasileira [“brasilidade”], não africana), mas para a qual se retorna também no uso de tecidos africanos cujo laçar das pontas do pano na cintura é como um conectar-se com a africanidade.

Figura 150 – Post original e compartilhamento que mostram foto de Madu Costa sendo vestida com um tecido africano ao ser recebida em Moçambique





Curtir



Comentar



Ayde Lewa parabéns, nega maravilhosa!!

Curtir · Responder · 2 a



Virginia Suelli Lopes



Curtir · Responder · 2 a



Luzia Foppel Seu modelito e SHOW!!!

Curtir · Responder · 2 a



Sonia Soares Vc esta de volta?? Delicia hem? vou me organizar para ir no próximo ano.

Curtir · Responder · 2 a · Editado



Madu Costa Estou no Brasil. São recordações.

Curtir · Responder · 2 a



Sonia Soares



Sonia Soares Vc esta de volta?? Delicia hem? vou me organizar para ir no próximo ano.

Curtir · Responder · 2 a · Editado



Madu Costa Estou no Brasil. São recordações.

Curtir · Responder · 2 a



Sonia Soares



Curtir · Responder · 2 a



Nilton Guimarães-Gonçalves esse pessoal de moçambique já tá é invadindo a coisa, it, mas chorei.

Curtir · Responder · 2 a



Albino Moises Sempre serás bem-vinda aqui na terra do Índico que é também tua terra amiga Madu Costa! Amamos conhecer você, pessoa tão generosa e carismática!

Curtir · Responder · 2 a



Escreva um comentário...





Fonte: Print Screen da tela.

Gleisson Silva postou uma foto sua com um tecido que, segundo ele, é africano, o qual possui uma estampa abstrata nas cores preto, vermelho, branco e amarelo, como podemos ver na figura 151.

Figura 151 – Gleisson Silva com turbante feito com tecido africano





Fonte: *Print Screen* da tela.

A legenda do post de Gleisson, acima (figura 151), já inicia dizendo “Da um crosy”, mostrando que ele quer que as pessoas notem seu turbante, ele quer chamar atenção com a beleza desse artefato em sua cabeça, tal como um close foca no rosto das celebridades em filmes. Ele ainda diz que não está sabendo lidar com o pano africano, sendo que dizer isso comunica que ele está sentindo emoções fortes por esse tecido, as quais não consegue controlar, provavelmente devido ao excesso de amor e paixão por ele.

f) Acessórios com referência direta à África

Nessa subseção, vamos apresentar alguns exemplos de acessórios que faziam referência ao formato da África e ao ser “afro” que foram usados pelas pessoas que participaram da pesquisa como forma de valorizar esse continente e sua simbologia e o ser afro-descendente/africano/afro-diaspórico/afro.

Em vez de rejeitar a “mulher” na fase da “mulher como tentação”, o Negro Herói valoriza seu “lado feminino” que faz referência direta à imagem feminina da Mãe África ideal, como Pollyana Almië diz na legenda da foto em que aparece (figura 152) usando um colar com um grande pingente no formato do continente africano: “Gracious Mama África” (que em português pode ser traduzido como “Graciosa Mãe África”).

Figura 152 – Colar com pingente em forma da África usado por Pollyana Almiã



Fonte: *Print Screen* da tela.

Pode-se conjecturar que o uso desses acessórios não se liga ao feminino só porque referenciam a Mãe África, mas também porque são ornamentos que visam a embelezar o corpo negro e que são belos em si mesmos, são artefatos de vestuário de moda que cumprem uma das funções principais e que também é um dos pilares do surgimento da moda: a sedução. Algo em comum com Narciso, Oxum, as sereias, é o poder deles de seduzir os outros e a si mesmos. Como já dissemos, Campbell (1997) insere isso no rol das coisas que levam o herói à perdição, mas no caso do Negro Herói, a sedução é sua salvação, seu poder. Ao colocar um belo brinco com o formato da África e se expor no Facebook, Danielle Marques (figura 153) está construindo sua beleza com esse objeto e se expondo ao olhar dos seus amigos e seguidores para ser admirada, ser alvo do amor deles e revelar que ela ama a si mesma (ama o fato de ser afrodescendente, de ter alguma forma de conexão com a África), isso fica bem evidente no modo como o ângulo da foto trata de mostrar o brinco de forma bem explícita, fotografando-o de frente. Nos comentários, seguem-se vários elogios à sua beleza, e o post também recebe várias reações positivas; comentários e reações figurativizam o amor dispensado a ela.

Figura 153 – Danielle Marques com brinco em forma do continente africano dentro de um círculo

Danielle Marques
22 de novembro às 19:20

Make: Carla

Lucas Souza e outras 185 pessoas
11 comentários

Isaac Batista Lindissima
Curtir · Responder · 2 d.

Danielle Marques Isaac Batista obrigada bb
Antes · Responder · 11m

Luccas Azevedo Maravilhosa!
Curtir · Responder · 2 d.

Pedro Arkhil Getzara Golden girl saudades
Curtir · Responder · 2 d.

Vera Alice DA Silva Coelho Coelho Lindissima!
Curtir · Responder · 1 d.

Vera Alice DA SILVA Coelho Coelho
Curtir · Responder · 1 d.

Crie Lima Maravilhosa! Amo
Curtir · Responder · 1 d.

Crie Barros
Curtir · Responder · 1 d.

Thullio Aguirre Fada
Curtir · Responder · 1 d.

Luiz Fabio D. Carvalho Uauuu
Curtir · Responder · 1 d.

Rositens Marques Desllesima
Curtir · Responder · 1 d.

Ediliane Santos ave maria! eu tá apaixonada
Curtir · Responder · 12h

Escreva um comentário...

Fonte: Print Screen da tela.

É um ato corriqueiro no uso desse brincos a tentativa mais ou menos sutil de os expor, como fez Danielle Marques na decisão de como posicioná-los na orelha e de que ângulo tirar a foto. Nos posts de Claudia Vitalino (figura 154) e Pollyana Alimê (figura 155), as modelos-autoras fazem uma pose comum de virar um pouco a cabeça para o lado ou incliná-la de modo que seja possível a visualização do brinco com o formato do continente africano. Ao invés de negarem a imanência, elas se agradam dela, dessa materialidade, da estética, da sedução, da beleza, da Mãe África, elas querem que os demais também vejam e admirem, notem seu objeto, percebam como ele é agradável, notem como a África pode ser bonita e boa aos olhos.

Figura 154 – Claudia Vitalino com o rosto um pouco virado para que o brinco em formato da África apareça na foto



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 155 – Pollyana Almiê com a cabeça um pouco inclinada destacando o seu brinco que fica pendente



Fonte: *Print Screen* da tela.

Além dos brincos em formato da África, houve outros que tinham a palavra “afro”, os quais comunicam o orgulho dessas pessoas em terem algum tipo de relação com o que é considerado africano, talvez o cabelo afro (crespo/cacheado), ou a cultura e religião afro, mas também o fato de serem afro-descendentes que se manifesta na cor da pele delas que é o fator mais importante para essas pessoas na definição de quem é ou não afro de fato.

Na imagem da figura 156, Joceline Gomes aparece usando o referido brinco de formato circular e vazado com a palavra “Afro” no interior. Como se pode perceber, ela o porta num dia em que está numa festa com *black music* que são estilos musicais considerados negros, na qual ela acabou conhecendo o cantor de rap Marcelo D2 que é uma celebridade brasileira.

a magia da mulher negra, que são assuntos que estão relacionados ao uso desse brinco como forma de comunicar orgulho e não vergonha de ser afro-descendente.

Figura 157 – Joceline Gomes em outra foto usando o brinco com a palavra “Afro”



jocelinegomes • Seguindo

jocelinegomes Oi 2017. To te observando há um tempinho. Vem sempre aqui?
 #blackgirfly #blackgirlmagic
 #blackandproud #ilovebeingblack
 #AshantisNegras #dancelslife

Foto: @betinhomarquesbrasil

obaraciaartnegra dimiro muito como pessoa e como artista e os motivos sao muitos pos ja tive a gloria de trabalha e de dirigir , e muito por isto o grupo obara sempre eataravde portas abertas pra vc irmã .

carolmoureira Essa mulher é mais que incrível 🤩

jocelinegomes @obaraciaartnegra Obrigada! O Obara foi uma escola! Jamais esquecerei disso.

jocelinegomes @carolmoureira é você sua



99 curtidas

Fonte: *Print Screen* da tela.

Daniela Marques (figura 158) utiliza uma variação desse estilo de brinco, em que a palavra “AFRO” é escrita assim em letras maiúsculas. Como é habitual, o brinco da sua orelha esquerda é posicionado para frente, de modo que seja possível aos observadores o ver e o admirar.

Figura 158 – Daniela Marques com brinco escrito “AFRO” em caixa alta



Fonte: *Print Screen* da tela.

Além da referência a continente africano em geral, também notamos posts onde o consumo de vestuário tinha relação com uma nação em específico: o Egito. Falaremos sobre isso na alínea que segue.

g) Referência ao Egito

Na fase do “chamado para a aventura”, vimos como as pessoas negras do estudo se esforçam para criticar a redução da história dos negros apenas ao período da escravidão, e tentam mostrar que antes da colonização os negros tinham realizado grandes feitos na África. Uma série de posts explicam que os antigos egípcios eram negros e que o Egito é um país africano. Eles costumam atribuir inovações na arquitetura, como as pirâmides, criações como a matemática e descobertas científicas aos negros que viviam no Antigo Egito que é considerada uma civilização grande e

poderosa. Desse modo, eles resistem à ideia de que os negros e africanos são inferiores e primitivos e também lutam contra o que eles identificam como sendo um embranquecimento da história do Egito, uma vez que muitas vezes os egípcios de antigamente são retratados como brancos em diversas ocasiões.

Halda Regina e Pollyana Almië foram duas mulheres negras que fizeram posts com esse teor (nas figuras 17 e 18); em certa ocasião, elas chegaram a compartilhar o mesmo vídeo que criticava a invisibilização do protagonismo dos negros no Antigo Egito. Nas publicações abaixo (figura 159 e 160), Halda e Pollyana aparecem com elementos estéticos de vestuário que fazem referência ao Antigo Egito, com isso elas realizam na representação do Eu o ideal de África do passado em que os negros e negras eram livres e poderosos, através do uso dessas roupas elas experienciam em si mesmas esse poder; além disso, elas deixam os observadores conscientes de que foram os negros e negras os responsáveis pela glória do Egito e de que elas reivindicam que o lugar do negro na história dessa nação seja evidente.

A roupa usada por Halda Regina (figura 159) é um vestido folgado de mangas curtas na cor amarela. A estampa representa três mulheres negras, as quais usam um vestuário que reconhecemos como sendo característico dos antigos egípcios: sobre a cabeça, portam uma coroa azul chamada “khepresh”; no pescoço usam um gorjal, que é um colar largo; nos braços, elas têm braceletes; e na cintura, elas portam uma saia curta. Os desenhos são feitos de lado, lembrando a maneira como os desenhos egípcios eram feitos, sempre com o rosto e membros para o lado, mas os olhos e o tronco para a frente. No fundo da imagem, há uns vasos um sobre os outros, criando uma textura visual. A pele das mulheres do desenhos e de Halda são escuras, e nessa medida é construída a conexão entre as mulheres poderosas do Antigo Egito e a própria Halda que é negra como seus antepassados. Assim, somos informados que ela é parte do legado dessa civilização.

No vigésimo sétimo comentário, Halda ainda informa a uma de suas amigas, que disse querer um vestido igual, que ela comprou sua roupa em Salvador, na loja Negrif, ela também marca o perfil da dona da empresa e orienta sua colega a conferir as peças. Em outro comentário, o décimo, alguém prontamente diz “Negrif”, reconhecendo que o vestido usado por Halda é dessa marca. Pelo que vimos na página de Facebook da marca, os seus produtos fazem diversas referências a elementos considerados negros/africanos e as fotografias de moda costumam usar

modelos negras; a marca tem uma personalidade negra e africana que se revela mesmo no seu nome que mistura a palavra “negra” com “grife”, formando “Negrif”.

Figura 159 – Halda Regina usando um vestido com estampa representando negras egípcias





Fonte: *Print Screen* da tela.

Pollyana Almiê (figura 160) usa uma coroa e uma gorja que a faz parecer com Nefertiti, que foi rainha do Antigo Egito, como ela mesma informa na legenda, ao dizer “Nefertiti”. Abaixo de seu post, é possível ver uma imagem (figura 161) que, ressaltamos, não foi apresentada por Pollyana, mas que é uma famosa representação

de Nefertiti e que possivelmente inspirou a feitura do traje usado pela autora do post. Para se assemelhar à imagem do busto de Nefertiti, a coroa de Pollyana possui uma listra dourada com pedras azuis e vermelhas, uma barra dourada que se ajusta em volta da cabeça, uma corda dourada enlaçada com duas abas e a representação de uma cobra no centro (o busto de Nefertiti não tem essa cobra, mas a presença desse animal em metal aparece em outras representações da rainha e em outros exemplares de khepresh); mas sua coroa é marrom e não azul como no busto da rainha egípcia, porém a oxidação no busto de Nefertiti dá realmente uma aparência amarronzada ao seu khepresh. A gorja também é dourada com pedras azuis e vermelhas como na estátua, mas menos elaboradas e maiores.

Através da estética de seu vestuário ele comunica que por ser negra como os antigos egípcios foram, ela também pertence ao povo grandioso do Egito. Ela não é inferior, primitiva, incivilizada, mas pertencente a um grupo de pessoas superiores, que inovavam e que criaram muitas coisas que influenciam nossa vida no ocidente até hoje e que formaram uma civilização que já foi a mais poderosa.

Figura 160 – Pollyana Almiê caracterizada de Nefertiti



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 161 – Busto de Nefertiti, que acredita-se ter cerca de 3400 anos



Fonte: Pires (2011).

Houve posts em que as mulheres usavam turbantes altos com um formato mais ou menos cilíndrico e tiravam uma foto na lateral. Só com isso, algumas pessoas nos comentários já notavam certa semelhança com o khepresh dos antigos egípcios ou então as próprias autoras do post diziam algo relacionado ao Egito em suas legendas. Certa ocasião, uma mulher postou uma foto assim e duas pessoas lhe perguntaram se ela estava “fazendo a egípcia”⁴¹, ao que ela respondeu que ela era a própria Ísis, deusa egípcia. Abaixo, é possível ver um exemplo de uma foto⁴² feita nesse estilo que lembra a representação de uma egípcia usando um khepresh (figura 162).

⁴¹ “Fazer a egípcia” é uma gíria que é usada pra dizer que a pessoa está indiferente, pois mantém o rosto de lado como nas figuras humanas desenhadas pelos antigos egípcios.

⁴² Colocamos efeitos nessa imagem para ser impossível de identificar a pessoa da foto, pois não conseguimos fazer contato e solicitar participação na pesquisa.

Figura 162 – Imagem com efeitos como exemplo de fotos laterais de mulheres com turbantes de modo a lembrar uma pessoa egípcia com khepresh na cabeça



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na próxima subseção, iniciaremos as discussões sobre o consumo de vestuário na realização do ideal de passado africano em referência às religiões afro-brasileiras.

7.3.3.5 Realização do ideal de passado africano em vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras

Na fase do “caminho de provas” da narrativa mítica do Negro Herói, também discorreremos sobre os obstáculos enfrentados por ele com relação à sua religiosidade afro. Mostramos que para as pessoas que participaram do estudo, religiões tais como o candomblé e a umbanda são consideradas negras e africanas e a discriminação sofrida pelos praticantes delas (que inclui, dentre outras coisas, olhares atravessados, linchamentos, destruição dos terreiros e mesmo mortes) é considerada de cunho racista. A raiz do problema, eles dizem, está numa endemonização dessas religiões que tem ocorrido desde a época da colonização do Brasil pelos portugueses. As roupas associadas a essas religiões, como turbantes, são consideradas pejorativamente como “coisa de macumbeiro”, e houve relatos de pessoas do estudo que usaram essas roupas e foram discriminadas. Como acontece em vários momentos, a cultura racista dá um significado negativo a essas religiões afro e incita comportamentos que visam apagá-las. As atitudes discriminatórias em relação às roupas usadas por esses religiosos são como punições que desestimulam o uso dessas peças. Impedir o uso desse vestuário é uma forma de impedir a existência de

uma identidade cultural candomblecista ou umbandista, pois a identidade só existe na representação.

Como forma de resistir a essa disforização e tentativa de aniquilação das religiões afro e da possibilidade de existir como praticante delas, as pessoas negras candomblecistas e umbandistas costumam usar e expor no Facebook elementos estéticos de vestuário que comuniquem seu pertencimento a essas religiões. Roupas dos cultos, roupas brancas, trajes das cores dos orixás e búzios têm a função de tornar notável aos outros e aos seus próprios usuários que eles são praticantes de religiões de matriz africana, comunicar a existência deles mesmo em meio há séculos de racismo em relação à religiosidade. Ao serem usados e expostos, dá-se um significado positivo a essas roupas e acessórios, porque são tidos como motivo de orgulho e não de vergonha; são belos; estão sobre pessoas felizes e sorridentes, satisfeitas com suas crenças e fé; e isso contrasta fortemente com a ideia racista de que essas religiões e seus fiéis são do mal.

a) Roupas de culto

Não foi feita uma pesquisa profunda sobre os diversos tipos de roupas presentes no candomblé e umbanda e o significado e regras do uso de cada uma delas, porque o foco desta dissertação não foi propriamente as roupas dessas religiões, mas elas se tornam importantes na nossa temática por estarem associadas à negritude e africanidade e à resistência contra a inferiorização dos negros e negras. Além disso, não percebemos um esforço das pessoas em justificar o uso de cada item nem em discorrer sobre seus sentidos, o que nos teria dado material para análise, visto que fizemos um estudo baseado na etnografia. Nós percebemos, entretanto, um traçar em comum que ao ser observado sinaliza que a pessoa é praticante de alguma religião afro, que é o uso de turbante; roupas frequentemente brancas e de algodão, normalmente sendo uma bata e calça para os homens e um vestido ou blusa mais saia longa e ampla para as mulheres; e o uso de colares de contas, muitas vezes coloridos, longos e com várias unidades colocadas em volta do pescoço. Acreditamos que seja possível, para outros pesquisadores, conduzir um estudo específico sobre o vestuário dessas religiões, fazendo visitas aos terreiros e centros, olhando os guarda-roupas dos fiéis/seguidores/adeptos, catalogando tipos de acessórios e roupas e

tentando explicar os sentidos construídos com eles entre os praticantes dessas religiões.

Abaixo (figura 163), temos um print de uma publicação feita por Halda Regina, em que ela aparece com um turbante branco e azul, sendo a parte azul aparentemente feita de cetim; uma roupa branca e um colar de bolinhas azuis. Essa composição, como dissemos, comunica que ela pertence ao grupo dos candomblecistas. Não se vê algo diabólico ou o *mau* nesse post, mas uma mulher negra sorrindo, feliz, e desejando axé aos outros, conforme sua legenda, sendo axé um voto de *boas* energias e felicidade. O orixá, em seu texto, não aparece como o demônio, mas como um ser protetor que guarda as vidas das pessoas e vela por elas, permitindo com que elas sejam sustentadas dia após dia.

Nos comentários, as pessoas respondem a sua saudação, dizendo “axé” ou “asé”; algumas elas demonstram carinho e intimidade e outras também a elogiam. Isso forma um contexto de amor e não de ódio direcionado a ela, à sua religião ou às suas roupas, e por isso o modo como os amigos e seguidores agem nas reações que dão e na sessão de comentários coopera na construção de um sentido positivo em torno dela, de sua religião e de sua vestimenta.

Figura 163 – Halda Regina com vestuário do candomblé





Fonte: *Print Screen* da tela.

Em sua publicação (figura 164), Michel Veríssimo expôs uma *selfie* usando roupa branca, colares brancos feitos com uma série de pequenas pedrinhas e um turbante com estampa de oncinha amarrado sobre a cabeça. Um dos colares não tem a ver com a religião, é um colar de coruja, animal que esteve na moda, sendo usado em diversas versões e em diferentes objetos. Suas roupas o permite experienciar o “ser do candomblé”.

Ele dispensa amor a sua religiosidade, ao dizer, em uma das hastags “#amoraorixa”, que ele é como Oxum que se olha no espelho (a *selfie* ou mesmo talvez a imagem produzida na tela do celular pela câmera frontal, dependendo de qual aparelho ele esteja usando) e se ama, ele não precisa se odiar e dedicar sua admiração apenas às religiões cristãs originalmente cunhadas pelos europeus. Na medida em que ele gosta da religião que é considerada por muitos como essencialmente negra, como parte de um Eu Negro, ele ama a si mesmo, porque ele mesmo é negro e candomblecista. Com isso, não queremos dizer que qualquer pessoa negra que não pratica essas religiões não se ama, mas esses são sentidos que permeiam generalizadamente o pensamento das pessoas que participaram do

nosso estudo; muitas delas creem que os negros são todos pertencentes ao axé, que o axé é negro, e que se os negros não praticam religiões como candomblé e umbanda é por culpa do branco racista que fez com que os negros odiassem a si mesmos. Para esses sujeitos, os negros praticarem as religiões de matriz afro também é uma forma de amor próprio, enquanto se eles são católicos ou evangélicos, por exemplo, eles estão amando o ideal branco e não africano, estão se embranquecendo.

Figura 164 – Michel Veríssimo usa roupas do candomblé e declara amor aos orixás



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na figura 165, podemos visualizar um post de Millena Nascimento, em que ela aparece usando turbante e camisa bordada branca, colares de contas na cor azul marinho e um bracelete fino feito de um material que parece palha, composição que comunica que ela é candomblecista.

Figura 165 – Milena Nascimento com roupa do candomblé



Fonte: *Print Screen* da tela.

Pollyana Almiê também faz uma publicação (figura 166) com uma foto sua usando turbante, vestido branco com uma regata branca por baixo e colares de conta azul e vermelho. Na sua legenda, ela fala sobre a fé que a faz com que fique com a alma leve apesar de estar cansada fisicamente, e ainda agradece por poder viver a “a alegria de cultuar [seus] Orisas”. Nas hastags, ela faz afirmações sobre sua identidade: “#mulherpretadoase”; “#candomblecista”; “#filhadeyeyeo”; “#filhadoouro” (sendo ouro uma referência a Oxum). O coração mostra seu amor pela sua religião afro, por si mesma que é candomblecista e filha de Oxum, uma vez que a cor escolhida para o coração foi o amarelo, cor dessa orixá. Seu amor pela sua religião também se apresenta no simples fato de ela se expor como pertencente ao candomblé sem vergonha e sorrir na foto, demonstrando estar satisfeita com sua própria condição. As hastags “#candombléépraquemtemfé” e “candomblééamor” ajudam a construir um sentido positivo em relação ao candomblé, ao relacioná-lo à fé e ao amor, ao invés de a coisas negativas como, por exemplo, às que possuem algum sentido demoníaco.

Figura 166 – Pollyana Almiê com roupa do candomblé



Fonte: Print Screen da tela.

A seguir (figura 167), vê-se um post feito por Judson Andrade; nele, o autor aparece usando colares de conta e roupas brancas que pegou emprestado de sua irmã, incluindo uma saia que destoa da calça branca usada pela grande parte dos homens, porque ele é gay e busca resistir aos padrões de gênero que impõem maneiras de se comportar para os homens e para as mulheres. Sua pose também é parecida com o modo como as mulheres posam para fotos, com uma mão na cintura. Na legenda, ele diz que está “bem basiquinha”, com o adjetivo no feminino. O “bem basiquinha” serve como uma ironia, pois na verdade ele quer dizer que não está bem basiquinha, mas que está vestido para ficar bonito, chamar atenção, encantar. Essa expressão começou a ser usada depois do lançamento do clipe caseiro da música Envolvimento da MC Loma que fala essa expressão antes de a canção iniciar, usando brincos grandes, maquiagem exagerada em tons *neon* inclusive sobre a testa, colar de metal com vários pingentes, capa de celular com *glitter*, ou seja, uma composição que não é básica, no sentido de minimalista, discreta ou simples. Sua roupa intersecciona sua identidade religiosa com sua identidade sexual (orientação sexual) e de gênero.

Figura 167 – Judson Andrade usa saia, camisa e tênis branco e colares longos e coloridos



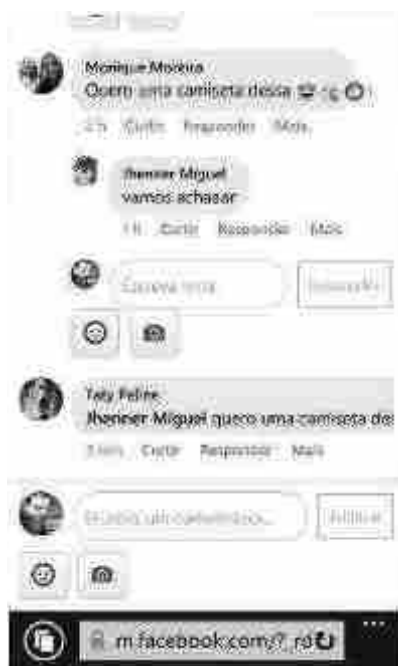


Fonte: *Print Screen* da tela.

O turbante sozinho, muitas vezes, já funciona como símbolo das religiões de matriz africana. Jhenner Miguel é um rapaz negro e também umbandista, depois de o pesquisador o indagar se ele desejaria participar da pesquisa, ele enviou por inbox apenas a foto que está nesse post da figura 168 publicado posteriormente, e explicou que para ele a umbanda estava ligada à negritude e à africanidade, por ter origem africana, por ser afro-brasileira e porque os guias costumam ser negros e escravos, além de índios. O turbante, para ele, está ligado a sua religião, mas ele reconhece que há pessoas que não são afro-religiosas e que mesmo assim se interessam por esse acessório e o vestem no dia-a-dia. Sobre a camisa, em que se pode ler “A casa grande surta quando a senzala aprende a ler”, ele informou que a usa porque ela serve de crítica ao sistema racista que acaba impedindo os negros de chegarem a espaços de prestígio e poder que ficam reservados mais aos brancos. Um tempo depois, ele postou a mesma foto enviada por inbox ao pesquisador no seu perfil pessoal do Facebook, onde seus seguidores demonstraram grande apreço ao seu look e a ele mesmo, fornecendo 183 reações positivas e alguns comentários elogiando a camisa usada por ele.

Figura 168 – Jhenner Miguel com turbante branco, simbolizando seu pertencimento a umbanda





Fonte: *Print Screen* da tela.

Houve ocasiões, em que as pessoas que participaram da pesquisa postaram fotos com suas famílias, todos usando as roupas cerimoniais do candomblé, mostrando que eles e suas famílias servem aos orixás. Essas fotos permitem ver o modo de trajar de homens, mulheres e crianças do candomblé, que, afinal, se vestem bem similarmente de acordo com seu gênero, com as características que já descrevemos no começo dessa subseção.

Na figura 169, vemos Millena Nascimento, a segunda da direita para esquerda, e sua família. Aparentemente, eles estão num templo e vestem as roupas do culto. Eles parecem felizes e unidos na imagem, pois estão sorridentes e aparecem juntos, uns do lado dos outros. Nos comentários, as pessoas elogiam a família de Millena e também falam coisas em algum língua africana, atitude comum entre candomblecistas.

Figura 169 – Foto de Millena Nascimento e sua família usando roupas cerimoniais em templo de candomblé



Fonte: *Print Screen* da tela.

Michel Veríssimo também postou uma foto com a sua família (figura 170), todos vestidos com os trajes do candomblé. Em sua publicação, podemos ver uma criança que veste uma camisa gola polo e colar de contas, sem muita diferença da roupa

masculina, exceto pelo tamanho. Michel demonstra orgulho de sua família, ao dizer que ela é linda. É como se ele não visse motivos para se envergonhar de si e dos seus parentes devido à religião deles, mas, pelo contrário, sentisse orgulho; e como se o candomblé também os agregasse numa identidade religiosa em comum.

Figura 170 – Michel Veríssimo e sua família com roupas do candomblé



Fonte: *Print Screen* da tela.

Como exemplo final de foto de família candomblecista, temos a publicação de Juliana Juh (na frente, à direita) com seus parentes em roupas brancas e azuis, com colares, aplicações de búzios (outro símbolo do candomblé que discutiremos a seguir), e Juliana com turbante branco num tecido com transparência (figura 171).

Figura 171 – Foto de família de Juliana Juh, todos vestindo roupas do candomblé



Fonte: *Print Screen* da tela.

Os búzios, tais quais os usados nas roupas dos familiares de Juliana Juh, são bastante ligados ao candomblé e umbanda. Sobre eles, nós falaremos a seguir.

b) Uso de búzios

Um objeto usado por muitas pessoas candomblecistas que participaram da pesquisa é o búzio que é um tipo de concha. No candomblé, os búzios são utilizados nos jogos de búzios que são atividades mágicas de finalidades oraculares (OLAIGBO, 2013). Eles também são utilizados em guias, que, são colares, tais como os fios de contas, usados em volta do pescoço como forma de proteção e conexão com o divino, com os orixás (OXÁLA, 2014). Numa conversa por inbox com Judson Andrade, que é candomblecista, ele disse que essas conchas ainda significam riqueza e dinheiro e, de acordo com ele, elas eram usadas como moeda em vários locais na África. Além disso, Judson afirmou que os búzios “quase sempre remetem a religiosos afro” e por

isso eles também têm a ver com a resistência negra. Reiterando essa última observação feita por Judson, temos o print da publicação de Millena Nascimento na figura 172, em que há uma foto de perfil sua em que ela usa um tema disponibilizado no Facebook que diz: “Sou do Candomblé com Orgulho”. Acima dessa frase, há um círculo azul com um búzio no interior servindo como símbolo dessa religião. É por sentir orgulho de ser candomblecista, que ela expõe o búzio; ao mesmo tempo, sabemos que ela se sente orgulhosa de sua condição porque o expõe no Facebook, pois se sentisse vergonha da sua religião, sendo vergonha o contrário de orgulho, ela não iria mostrar imagens de objetos que a ligassem ao candomblé, para que os outros não soubessem das suas crenças e não a julgassem negativamente. Essa é basicamente a ideia que temos a respeito do uso dessas roupas e acessórios associados às religiões afro-brasileiras e a exposição feitas delas nas redes sociais online; usar e expor esse vestuário constroem a noção de que a pessoa se orgulha de sua fé, de que a pessoa ama a si mesma por ser devota aos orixás: como Oxum e Narciso se amam.

Figura 172 - Foto de perfil de Millena Nascimento com uso de tema sobre orgulho de ser do candomblé, onde aparece o búzio que é símbolo dessa religião



Fonte: *Print Screen* da tela.

Abaixo (figura 173), pode-se ver um exemplo do uso de um acessório de candomblé com aplicações de búzios. A foto desse bracelete aparece num post de Millena Nascimento, em que ela afirma sua identidade como iniciada de Orixá e Dofona de Ogum, e fala um pouco sobre suas experiências no candomblé e coisas erradas que ela considera que têm ocorrido.

Figura 173 – Foto de bracelete de palha com aplicação de búzios em post sobre candomblé

The image is a screenshot of a Facebook post. At the top, the user's name 'Millena Nascimento' is visible, along with her profile picture and location 'Tr. Salvador, Brasil'. The post text is in Portuguese and discusses her spiritual journey, mentioning Orixá, Zelador, and Dofona. A central image shows a close-up of a bracelet made of palm leaves with several shells (búzios) attached. Below the main text, there are two smaller images: one showing a person's hands and another showing a close-up of the bracelet. The post has several interactions, including likes and comments from other users like 'Márcia Nascimento'. The interface elements of the mobile app are visible, such as the navigation bar at the bottom and the URL 'm.facebook.com/?_rd'. The text of the post is as follows:

SOU INICIADA DE ORIXÁ SIM!
Sempre observei textos chegando pela internet e grupos de WhatsApp e hoje tomei a decisão de escrever, não sou diferente de muitos, a minha pequena caminhada descobri que o Orixá me escolheu mesmo que eu tenha ido em busca de ter caminho, felicidade, carros, casas, amores, e tudo de bom na vida e que cada segundo vivido e tempo de honrar o Orixá que nos habita.

Hoje muito se fala por aí de Yawôôs quem questionar a autoridade do seu Zelador ou Zeladora de santo, impondo suas situações, dos daqueles que querem engrossar a voz com os mais velhos de muitos que ficam de boca e cara feia quando é contrariado, daqueles que pulam de casa em casa, entre outras coisas, daqueles que aceleram o seu tempo na ansia de ser zelador. Encontro Yawôôs sentados em bancos e cadeiras, com fios de conta para fumar cigarro e beber com cabeça descoberta na noite ou meio dia, que colocam a mão nos ídols, ao escutar o canto para o Orixá, ou mesmo quando seu Zelador vira, e Orixá não se manifesta. No entanto escuto muitas críticas de "pois esse seu Orixá te pega por qualquer coisa, ou você nunca vai sair deste comportamento, seu pai não está vendo!

Os mais jovens no Orixá desobedecem ao tempo determinado para cada coisa de axé, fumam, bebem, pintam e botam entre outras coisas. E quando as coisas não começam a dar certo, colocam a culpa sempre no Orixá ou no Zelador, justificando ou que foi feito do santo errado, ou dizem que a casa não tem Axé e fundamento. (Infelizmente isso não tem sido comportamento só de Yawôôs), tenho vergonha desses comportamentos, porém nada tenho a ver com a vida do outro.

Ser feito do Orixá é uma opção. Com obrigação não é troca, o caminho antes não era fácil, hoje com o Orixá você não está sozinho. Certamente uma hora as coisas que você busca irá sair, enquanto isso não acontece observe as outras que você julga menos importantes.

que você julga menos importantes. Lembre-se que Orixá sempre vai te dar bons caminhos, e você precisa andar de olhos e oração aberto para enxergar. E mesmo em momentos de desespero não blasfeme contra sua casa de Axé e contra seu Orixá. Certa vez perguntei a meu Pai, porque Orixá me corrigiu e não aos outros quando erro, porque Orixá me devia cair no machucar e apertar muito? Surpreendentemente ele me respondeu, ainda bem que isso acontece com você, pois essa é a manifestação mais pura de que você é templo vivo do Orixá, pois no dia que ele aceita naturalmente seus erros, que não deixar você aprender com as suas escolhas e nem se ferir nas suas quedas, certa noite neste dia Orixá tristemente foi embora, voltou para as terras africanas.

Desejo bênçãos neste dia, estamos vivendo tempos difíceis. Que este seja o siva para refletirmos um pouquinho. Millena Nascimento Dofona de Ogum no Ilê Axé Babá Omí Orum

Fonte: Print Screen da tela.

Não necessariamente o búzio tem de ser utilizado em algum objeto mágico-religioso ou abençoado, às vezes eles são usados para remeter à religiosidade afro, mas não compõem objetos religiosos, como no exemplo da figura 174, em que Judson Andrade usa um brinco com um pingente de búzio. Seu brinco não é um acessório tradicional do candomblé, mas por ter o búzio, ele simboliza essa religião.

Figura 174 – Brinco com pingente de búzios usado por Judson Andrade



Fonte: Print Screen da tela.

O item de vestuário com inclusão de búzios que vimos mais vezes sendo usado pelas pessoas que participaram do estudo foi a gargantilha de búzios, um colar mais ou menos rente ao pescoço feito com uma fileira de búzios atravessados por um fio. Decidimos perguntar a algumas pessoas o porquê do uso desse acessório entre os praticantes do candomblé. A essa questão, Junior Sousa respondeu o seguinte: “kelê [é] o nome do colar ele representa joia do orixá [e] o búzio representa riquezas no candomblé e na cultura afro”.

O uso do colar de búzios também permite a essas pessoas existirem como candomblecistas, pois quem as vê o usando nota que elas são fiéis do candomblé e não se intimidam em tornar reconhecível quem elas são.

A seguir, temos um *print* de uma foto de perfil de Junior Sousa (figura 175). Aparentemente, ele está em casa, não no templo, e faz uma *selfie* (percebe-se pelo braço levantado). Ele está usando a gargantilha de búzios, na qual as conchas brancas são intercaladas por pequenas bolinhas marrom claro. Ele usa um tema na sua foto que diz “CANDOMBLÉ DIREITO DE UM POVO”, em resistência ao preconceito e discriminação em relação à sua religião.

Figura 175 – Foto de perfil de Junior Sousa usando gargantilha de búzios e com sobreposição de tema relacionado à resistência afro-religiosa



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na figura 176, vemos outra publicação de Junior Sousa usando o que parece ser o mesmo colar de anteriormente.

Figura 176 – Junior Sousa com colar de búzios



Fonte: *Print Screen* da tela.

Esse colar de búzios é usado pelos dois gêneros sem distinção. Apresentamos dois outros exemplos de seu uso nas figuras 177 e 178, onde, respectivamente, Pollyana Almiê e Juliana Ayomide aparecem com uma gargantilha de búzios em volta do pescoço.

Figura 177 – Pollyana Almiê com gargantilha de búzios



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 178 – Juliana Ayomide usando um colar de búzios



Fonte: Print Screen da tela.

A última categoria é a das roupas que de alguma forma fazem referência aos Orixás das religiões afro-brasileiras, conforme veremos na alínea “c”.

c) Uso de roupas que remetem aos Orixás

Uma outra forma das pessoas mostrarem sua conexão com as divindades do candomblé foi através do uso de elementos estéticos de vestuário que remetem aos orixás. Apesar de falarmos no plural, só vimos exemplos do uso de roupas e acessórios ligados à orixá Oxum. Nós já discorremos sobre essa orixá ao iniciarmos essa subseção sobre “a mulher como tentação”. Como relatamos, Oxum domina sobre as águas doces e sobre o amor, ela é vaidosa e sedutora, costuma ser representada como uma bela mulher em um rio ou cachoeira. Frequentemente, ela usa um espelho na mão, por isso é considerada símbolo da beleza e do autoconhecimento (ao se olhar no espelho se reconhece e aprende sobre si mesma). Suas cores são o amarelo e o dourado, ligados à riqueza e ao ouro. Na figura 179, podemos ver algumas representações dessa orixá disponíveis em sites na internet.

Figura 179 – Algumas representações de Oxum em desenhos e foto



Fonte: Mansur (2018); Astrocentro (2018); Jakobs (2014); Mourão (2018).

Na figura 180, vemos uma publicação de Neron Davidson, em que ele usa um dashiki amarelo, e na sua legenda há uma letra de uma canção para Oxum que diz: “Eu vou levar, vou levar pra Oxum / Um balaio de amor, de alegria e de paz”. Por inbox, ele disse que ele teve a intenção de associar a cor da camisa que ele estava usando a essa Orixá que tem o amarelo como uma de suas características marcantes. A escolha da cor do emoji de coração que ele coloca entre um verso e outro também foi propositalmente amarela. Centenas de reações positivas são dadas ao seu post, e

vários comentários o elogiando também, porque Oxum é isso: amor próprio (pela sua religião, pelo fato de ser candomblecista) e alvo do amor dos outros.

Figura 180 – Negen Davidson com dashiki na cor amarela em referência à Oxum

The image shows a screenshot of a Facebook post and its comments. The post is by Negen Davidson, who has a profile picture of him with dreadlocks. The post text is: "Eu vou levar, vou levar pra Oxum. Um balão de amor, de alegria e de paz." The post has 574 likes and several comments. The comments are from various users, including Paula Verzzi, Marcela Guerra, Conceição Rocha, Elisângela Silva, Laine De Jesus, Lucimeire Cordeiro de Souza, Negra Fernandes Melo, Thais Console, Cristina Souza, Jéssica Lauriano, Gabriela Santiago, Davi Lucca, Anne Costa, and Viviane Pereira. The comments are mostly positive, praising the post and the person in the photo.

Post by Negen Davidson:
 Eu vou levar, vou levar pra Oxum. Um balão de amor, de alegria e de paz.
 Foto do perfil · 27 de julho de 2022 · 1
 Ver no tamanho original · Mais opções

Comments:

- Paula Verzzi:** que sorriso... aaff
- Marcela Guerra:** Que bacana!
- Conceição Rocha:** Que homem linduuuuuu. Besos meu amigo.
- Elisângela Silva:** Lá vem vc desconcentrar quem precisa trabalhar!
- Laine De Jesus:** Coisa mais linda
- Lucimeire Cordeiro de Souza:** Lindo de viver!!
- Negra Fernandes Melo:** Aquele olhar meigo e o sorriso lindo... paz e amor, beijão muam.
- Thais Console:** Macavilhoso
- Cristina Souza:** Linda! Foto
- Jéssica Lauriano:** Selfie?? Rindo aiada... tá muito mudado
- Gabriela Santiago:** Que sorriso lindo!
- Davi Lucca:** Boa tarde meu querido. Axé meu bon!
- Anne Costa:** coisa mais lindaaa!!!
- Viviane Pereira:** Mai garita



Fonte: Print Screen da tela.

Niz Souza, que é umbandista, não candomblecista, em seu post (figura 181) revela que sentiu uma vontade inexplicável e incontrolável de usar um vestido amarelo que comprou e estava guardado sem nunca ter sido utilizado. Pelo que dá a entender, ela acredita que esse desejo se deve de alguma forma a Oxum, pois depois de explicar o que lhe ocorreu, ela faz a saudação exclusiva dessa orixá que é “Ora Yê Yê Ô !!!”. Ela também diz “Salve Oxum !!!”. Nas hastags ela revela ser da umbanda, marca assuntos do seu post como “#oxum”, “#orixá” e “#sagradofeminino”, esse último se referindo à imagem feminina de Oxum. A figura incluída no Post, inclusive, é uma representação de Oxum sobre um fundo amarelo, negra, vestida de dourado, com ornamentos de ouro no corpo e um espelho na mão, envolvida por belas e delicadas flores gigantes. Ela também traz a questão étnica para a religião, ao mostrar que a umbanda, o seu consumo de vestuário, os orixás estão ligados à “#africa” e participam da construção da noção do que é ser africano ou afro, pois o sufixo “-dades” na hastag “#africanidades” se refere à condição, estado ou qualidade de africano.

Figura 181 – Niz Souza associa o seu desejo de usar um vestido amarelo à Oxum



Fonte: *Print Screen* da tela.

No post de Pollyana Almië (figura 182), o foco é mostrar a canga que ela está usando num dia em que foi a uma praia em Salvador. Isso demonstra um gosto pelas coisas materiais que é considerado característico dos filhos de Oxum e que afirmamos ser importante para o Negro Herói nessa fase da “mulher como tentação”. Pollyana revela que está usando essa canga porque ela é filha de Oxum ou Osun; a materialidade da canga com o desenho de oxum vestida de amarelo e com espelho na mão é uma forma de se conectar com o divino. Três comentários se direcionam a elogiar sua canga, mostrando como o objeto que faz referência à religião afro é considerado positivo para quem comentou.

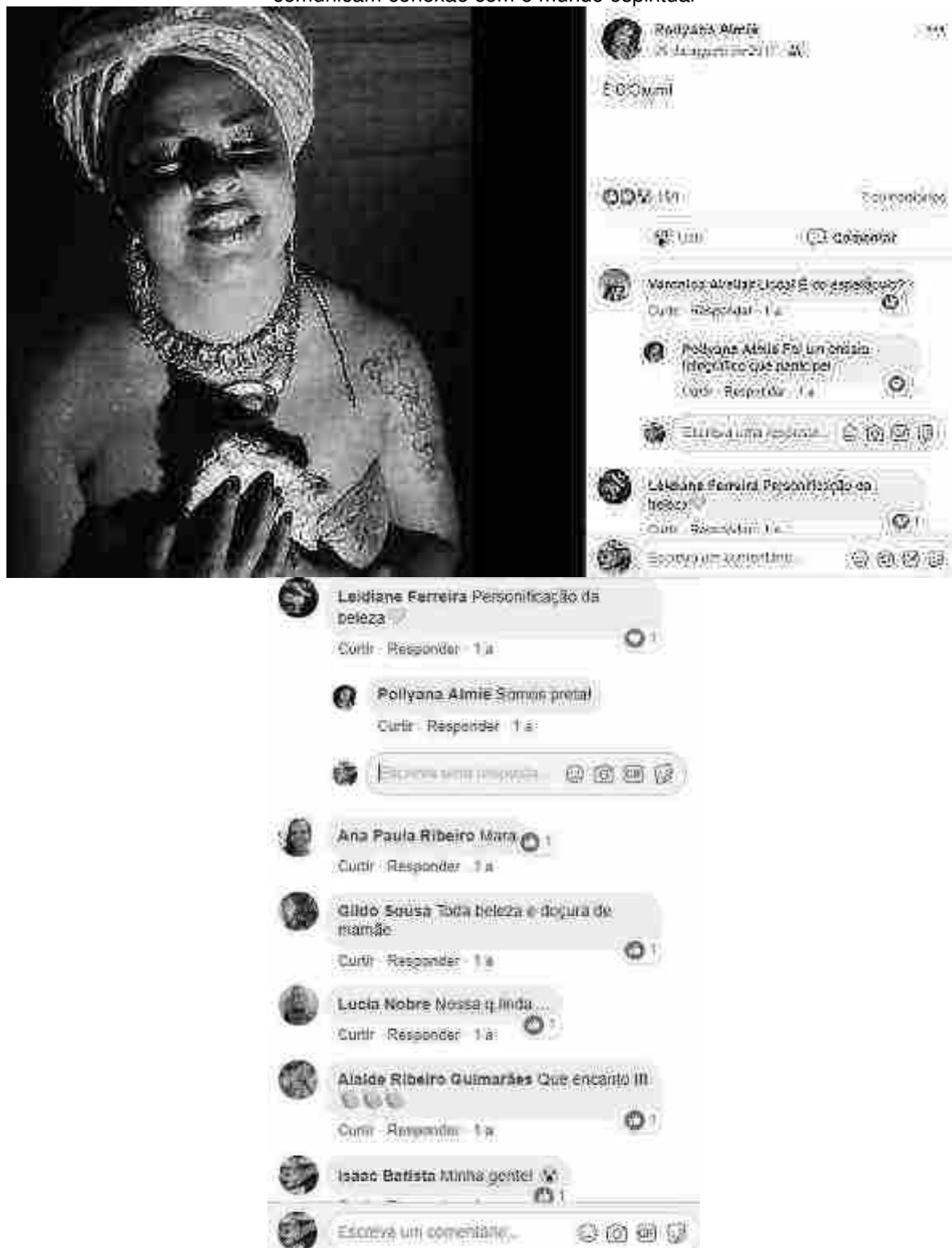
Figura 182 – Canga amarela com desenho da orixá Oxum, pertencente a Pollyana Almiê



Fonte: *Print Screen* da tela.

As duas figuras a seguir mostram imagens de um ensaio fotográfico em que Pollyana Almiê participou, no qual estava vestida de Oxum. Na primeira figura, de número 183, vemos Pollyana com os olhos fechados e as mãos junto ao peito, como se estivesse se desligando do mundo ao redor para se ligar com o mundo espiritual. Ela usa turbante amarelo com bordado dourado; brincos de metal dourado e segura um espelho dourado ornamentado que lembra os espelhos de sereias e da própria Oxum. A iluminação faz um jogo de luz e sombra que parece com a iluminação dos quadros do período artístico conhecido como Barroco, conhecido pelo seu dualismo (deus-homem, bem-mal, e mesmo luz-sombra); pelo exagero na arquitetura, onde a suntuosidade e o luxo prevaleciam, apelando à emoção. Até hoje, quando marcas de moda querem dizer que estão se inspirando no Barroco elas usam as cores preta (sombra) e dourada (luz, ouro), formas sinuosas e muitas vezes profusão de ornamentos.

Figura 183 – Pollyana Almiê vestida de Oxum em ensaio fotográfico. Seus olhos fechados comunicam conexão com o mundo espiritual



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na segunda imagem (figura 184), Pollyana usa a mesma roupa, porém sua atitude é diferente, ao invés de olhos fechados para se afastar do mundo e se conectar ao universo espiritual, ela aparece olhando diretamente para o observador, tal como

as modelos o fazem em publicidades em que precisam ser sedutoras. A legenda da autora do post parece confirmar isso, ao dizer que “Oxum é a própria sedução [...]”. Como no Barroco, Oxum também apresenta uma imagem dual, ela é transcendente e imanente, ela é divina e terrestre, e isso fica bem exposto nos diferentes olhares de cada uma das duas fotos. Na primeira, vemos uma Oxum bastante espiritual, na segunda, uma Oxum que apela ao desejo carnal, que encanta com sua beleza, que atrai o desejo dos outros.

Figura 184 – Outra imagem de Pollyana vestida de Oxum, mas dessa vez seu olhar é sedutor



Fonte: Print Screen da tela.

Essas imagem dual de Oxum se assemelha, como dissemos outrora, com o Negro Herói, que cuja imanência é seu poder, algo que veremos mais profundamente na seção sobre “a apoteose”.

7.3.3.6 Orgulho negro/afro, narcisismo e autoestima

Como tem sido visto nessa subseção sobre a “mulher como tentação”, o orgulho de possuir um corpo negro, de ter práticas consideradas da cultura negra e de ser fiel de religiões afro-brasileiras aparecem com um fator muito importante e é reiterado em diversos posts. O orgulho negro/afro é um elemento característico da fase da “mulher como tentação” na narrativa mítica do Negro Herói.

Retomando nossa discussão sobre o que para Campbell (1997) era essa fase em específico do monomito e o que compreendemos durante a pesquisa realizada, vamos apresentar duas ideias diferentes sobre o orgulho. Tracy e Robins (2007 apud LAKOSKI et al., 2013), que são do campo da psicologia, conceituaram dois tipos de orgulho, um que chamaram orgulho arrogante e outro que foi nomeado de orgulho autêntico.

O orgulho arrogante é frequentemente visto de forma negativa pela sociedade e é ligado a imagens de pessoas que agem de forma egoísta, tentam se mostrar como superior aos demais, se consideram insubstituíveis e demonstram arrogância no seu modo de agir. “O orgulho arrogante se relaciona à agressão, hostilidade, problemas interpessoais, conflitos de relacionamento, comportamentos autodestrutivos, sentimentos de superioridade e não se relaciona a uma ação específica” (LAKOSKI et al, 2013, p. 38). Quem possui o orgulho arrogante muitas vezes o baseia numa ideia de que possui qualidades internas, perenes e sobre as quais não tem pleno controle. Por exemplo, enquanto quem possui orgulho autêntico poderia ficar feliz por ter se esforçado e conquistado algo, aquele que tem o orgulho arrogante poderia simplesmente pensar que conquistou algo porque ele é inerentemente melhor que os outros sempre e em todas as ocasiões. (LAKOSKI et al., 2013).

O orgulho arrogante está muitas vezes ligado à queda do herói, e supomos que foi pensando em algo semelhante a esse tipo de orgulho representado em diversas narrativas míticas que Campbell (1997) afirmou que é necessário se afastar da mulher (a imanência, a carnalidade, o amor pelas coisas terrenas, o amor por si mesmo) para alcançar a transcendência. Não faltam exemplos de histórias em que o personagem orgulhoso demais, soberbo e prepotente acaba caindo na perdição. A Bíblia, no livro de Daniel, capítulo 4, traz um exemplo de um rei chamado Nabucodonosor que foi humilhado por Deus por ter um orgulho arrogante. Nessa passagem bíblica, Nabucodonosor, rei da Babilônia, teve um sonho estranho e chamou todos os sábios da região para interpretar o que ele sonhou. Dentre todos os convocados, apenas Daniel, servo de Deus, foi capaz de dar uma interpretação. O rei havia sonhado com uma grande e bela árvore que se estendia até o céu e que abrigava animais nos galhos e nas suas sombras, Daniel disse que a árvore era o próprio rei, cuja grandeza e poder chegavam até o céu. Entretanto, Nabucodonosor tinha visto um Santo descer do céu, chamar seu nome e mandar cortar a árvore, porém deixar as raízes; o Santo ainda dizia que a parte dessa árvore seria com os animais do campo e ela seria

molhada do orvalho. O corte da árvore alta simboliza a queda do herói; Daniel disse que essa parte do sonho correspondia ao que futuramente ocorreria com o rei, quando ele fosse expulso do meio dos homens e passasse a comer pasto junto aos bois e a ser molhado com o orvalho, com a finalidade de ser humilhado para reconhecer que Deus reina sobre todos os homens e entrega o poder a quem quer. Doze meses depois, o sonho se cumpriu. A Bíblia conta de Nabucodonosor estava em seu palácio quando disse: “Não é esta a grande Babilônia que eu edifiquei para a casa real, com o meu grandioso poder e para glória da minha majestade?” (BÍBLIA, 2018). Quando ele ainda estava falando isso, uma voz soou no céu dizendo que naquele momento o reino estava sendo tirado de Nabucodonosor. Na mesma hora, o rei foi expulso do convívio com os homens e se tornou um animal, ao crescer nele penas e unhas como as das aves, e ele passou anos comendo pasto com os bois sob sol e chuva. Passado certo tempo, ele voltou ao normal e começou a exaltar a Deus, reconhecendo que o poder e o reino estão sempre nas mãos do Altíssimo que é soberano. Assim, ele foi reestabelecido como rei e falou: “Agora, pois, eu, Nabucodonosor, louvo, exalço e glorifico ao Rei do céu, porque todas as suas obras são verdadeiras, e os seus caminhos, justos, e pode humilhar aos que andam na *soberba*” (BÍBLIA, 2018).

Como vemos nessa história bíblica, esse amor extremo por si mesmo que ensoberbece acaba destruindo o orgulhoso, da mesma forma como o orgulho arrogante é autodestrutivo de acordo com Laskoski et al. (2013). Durante a pesquisa, percebemos certas vezes posts que aparentam poder ser encaixados nessa categoria do orgulho que é vista como negativa. Em vários momentos, a imagem do negro ou negra era exaltada não simplesmente por qualidades ou feitos autênticos dessas pessoas, mas na medida em que brancos e brancas eram humilhados por motivos diversos. Normalmente, a inferiorização de pessoas consideradas brancas se dava em relação à aparência física, quando seus lábios finos eram chamados de feios, ou os brancos em geral eram considerados como monstros assustadores, o que atiçava os comentários que se enchiam de memes engraçados e reafirmações da feiura dos brancos. Também encontramos publicações em que fotos de negros ou negras bonitos e bem vestidos e maquiados eram colocadas junto a fotos de pessoas brancas com uma aparência menos elaborada e mesmo considerada feia, e, nessa comparação, a superioridade da beleza negra era afirmada em contraste com a beleza inferior dos brancos, principalmente quando esses últimos apareciam com algo considerado negro como cabelos trançados ou cacheados. Porém, essa inferiorização

se estendia a outras coisas, por exemplo, houve momentos em que artistas brancos que cantavam músicas tidas como negras eram rebaixados, considerados ruins, sem talento e ilegítimos simplesmente por serem brancos. Vimos também posts com xingamentos e comportamentos que ridicularizavam pessoas racializadas como brancas, como se pode ver na figura 185, em que alguns nomes vexatórios relacionados à cor da pele são sugeridos para serem colocados como apelidos nas namoradas brancas. Houve mesmo comparações ligadas ao mundo ficcional, a exemplo da Mulher Maravilha, que é branca, que foi considerada como nada perto das guerreiras de Wakanda, que são negras. Os próprios autores de posts como esses por vezes mencionavam o “racismo reverso”, de forma ironizada (pois eles não creem que isso realmente exista), dizendo de si mesmos que eram racistas reversos, pois atitudes como essas que inspiram certo orgulho arrogante levam algumas pessoas a dizer que os negros são racistas com os brancos, por inferiorizarem as pessoas de pele clara para marcar a superioridade dos sujeitos de pele escura. Entretanto, uma vez ironizando, eles demonstram que não acreditam no racismo reverso e acabam se protegendo de críticas que possam surgir nos comentários.

Figura 185 – Imagem compara militância dos Panteras Negra com militância na internet com um post que sugere apelidos vexatórios para serem dados às brancas



Fonte: Print Screen da tela.

Uma publicação, que na verdade é um compartilhamento de um post, que tem um tom de orgulho arrogante e que também está ligada ao consumo de vestuário “negro/afro” pode ser vista na figura 186. Nesse print, nota-se uma imagem em que algumas mulheres negras estão arrumadas vistosamente com dashikis em cores fortes que atraem o olhar e seduzem. Elas parecem confiantes e alegres, seguindo seu rumo sem se importar com mais nada (nem com o olhar da branca atrás, como o narcisista que não se importa muito com a opinião negativa dos outros). No fundo, está a mulher branca que olha para as negras, de forma séria, como se estivesse incomodada ou como se sua atenção tivesse sido chamada pela beleza das negras. A moça branca usa roupas cinzas, sem atrativos, diferentes do vestuário chamativo das negras, ela não é tão sedutora. A legenda do post compartilhado cria uma narrativa para essa imagem, dando uma ideia de que a mulher branca sente inveja das negras. As negras, no texto, são debochadas, pois riem da branca que as inveja, e também são arrogantes pois falam palavras chulas como “estou cagando pra sua inveja”, “rala”, “se fecha” para intimidar a branca e expulsá-la da presença delas. Em contraste ao desprezo pela branca, as negras, na legenda, se elogiam diversas vezes e se colocam não simplesmente como boas ou iguais a branca, mas como superiores, como fica representado na ideia de pregar a branca com o salto alto no chão, como se a negra pisasse na mulher branca, a humilhando com sua beleza, visto o salto alto ser um item de vestuário e símbolo da beleza feminina.

Figura 186 – Compartilhamento de post que retrata a branca como invejosa e as negras como superiores e arrogantes



Fonte: Print Screen da tela.

Esses tipos de posts, embora estejam presentes nas timelines de muitos sujeitos, aparecem fortemente em perfis de pessoas específicas, por vezes as mesmas que relatam frequentemente se sentirem desprezadas por serem negras, o que revela, de certo modo, o que diz Laskoski et al. (2013), isto é, que o orgulho arrogante está ligado negativamente à autoestima e positivamente à depressão. Entretanto, disso não podemos ter total certeza, pois sua comprovação exigiria testes psicológicos conduzidos por profissionais da área, e nosso trabalho não é de cunho psicológico, mas as ideias de textos da psicologia e da psicanálise acabam fornecendo bases para o entendimento de um comportamento similar entre várias pessoas que compartilham uma visão de mundo em comum. Nada do que é dito aqui com base em textos de psicologia pode ser pensado como uma análise psicológica desses indivíduos, mas como uma ferramenta para entender o humano genérico que chamamos de Negro Herói, que nunca é uma pessoa só, mas uma generalização, assim como o mito é formado pelo conjunto de todas as suas versões. Talvez a diferença desses posts para outros, como o de Soninha Nascimento que chamou de feios os brancos que a olharam atravessado por ela estar usando roupas de caráter africano, é que enquanto nas publicações semelhantes à de Soninha Nascimento (figura 64) a pessoa negra está diante de uma situação que ocorre no momento e que a inferioriza, exigindo um contra-ataque em legítima defesa para recuperar ou manter a visão positiva de si mesmo; esses outros posts de orgulho arrogante são publicados mesmo embora a pessoa não esteja diante de uma situação ameaçadora no momento, eles se tornam um instrumento violento perene para destruir a imagem das pessoas racializadas como brancas ou para intimidá-las.

Sobre os sujeitos negros que fazem publicações que acabam comunicando um orgulho arrogante, alguns os consideram “racistas reversos” ou dizem que se continuarem agindo de forma arrogante com os brancos vão mais afastar as pessoas brancas e criar uma separação racial mais marcada do que levá-los a se solidarizar com a causa do movimento negro. Essas críticas mostram como esses tipos de posts são vistos de forma negativa e sinalizam, para alguns observadores, um problema para os negros e negras e para sua tentativa de conseguir igualdade e justiça social, como a soberba foi um obstáculo para o rei Nabucodonosor.

Apesar de haver exemplos de um orgulho arrogante em alguns posts, eles são mais frequentes em relação à beleza do corpo, como já dissemos, e também não constituem a forma mais comum de orgulho entre os sujeitos da pesquisa, ao menos

segundo nossa percepção informa. A maioria dos exemplos apresenta um orgulho autêntico, como conceituado por Tracy e Robins (2007 apud LASKOSKI, 2013).

Conforme mencionamos, o orgulho autêntico é considerado por muitas pessoas em seus cotidianos e pelos teóricos como positivo em contraste com a qualidade negativa do orgulho arrogante. O orgulho autêntico estaria ligado a uma “avaliação positiva do *self*, apresentando correlações positivas com autoestima e bem estar subjetivo” (LASKOSKI, 2013, p. 37). Ele se caracterizaria por sentimentos como alegria, contentamento e prazer e pensamentos positivos devido a uma ação que foi praticada e considerada bem sucedida. Uma pessoa com orgulho autêntico normalmente reconhece suas qualidades e conquistas, mas percebe sua instabilidade (ela nota que não é boa desde sempre e em todas as ocasiões) e também percebe que as suas realizações são controláveis (por exemplo, alguém pode saber que venceu um campeonato por que se esforçou e treinou bastante). Enquanto o orgulho arrogante está ligado negativamente à autoestima e positivamente à depressão, o orgulho autêntico “contribui para o investimento pró-social e ao desenvolvimento da autoestima” (LASKOSKI, 2013, p. 38). Ainda, segundo Tracy e Robins (2007 apud LASKOSKI, 2013, p. 38), o orgulho autêntico ajuda a promover o status social através de comportamentos pró-sociais que são “comportamentos vistos como sendo altruístas, justos, cooperativos ou geralmente empáticos” (SANTROCK, 2010, p. 107); enquanto o orgulho arrogante serve como um atalho na busca pelo status e não é pró-social, mas é mais eficiente nos momentos em que se deseja intimidar um inimigo ou oponente (como vimos explicitamente na figura 186). Ainda, se por um lado o orgulhoso arrogante é tido como alguém dominante, o orgulhoso autêntico se vê e é visto pelos seus pares como alguém de prestígio.

Nessa curta explicação sobre o orgulho autêntico, pode-se notar que ele se relaciona a assuntos sobre os quais temos discorrido nessa seção da “mulher como tentação”. Ele se liga à visão positiva de si mesmo, ao gostar da própria imagem que se tem de si, estando, desse modo, relacionado ao *narcisismo* saudável (ZIMERMAN, 2007, p. 164). Ele também se faz presente nas pessoas com *autoestima* elevada, visto que o narcisista tem essa característica. Vamos apresentar essas questões (orgulho, narcisismo e autoestima) ao analisarmos alguns posts encontrados durante a pesquisa.

Por diversas vezes, vimos publicações em que as pessoas se referiram ao orgulho de ser negro, ao orgulho das práticas consideradas da cultura negra/africana

e o orgulho de ser de religiões de matriz afro. Já mostramos vários exemplos de posts com essas temáticas, mas apresentaremos mais alguns para reforçar o que temos dito.

Abaixo (figura 187), é possível ver um post de Juliana Juh, em que ela diz: “Meu Orgulho de ser quem sou te fere?!”. Ela não explica em relação a que ela se orgulha, mas nos faz pensar que ela se orgulha de ser negra e de sua “africanidade”, pois o turbante, que tem um caráter africano, é usado não só para comunicar um orgulho afro, mas também um orgulho de ser da “raça” negra.

Figura 187 – Juliana Juh usa turbante e informa que se orgulha de quem ela é



Fonte: *Print Screen* da tela.

Um outro post visto que tratava sobre a cultura negra falava que a cultura negra dava suporte aos negros, fazendo a autoestima deles se elevar e fazendo-os se orgulhar de ser o que eles são (negros, afrodescendentes, partícipes da cultura negra). A cultura negra, assim, é o próprio motivo de se estar orgulhoso, porque os comportamentos considerados negros e africanos são parte da noção compartilhada de um Eu Negro mais ou menos homogêneo e essencial entre o movimento da negritude.

Por último, temos um exemplo de uma publicação sobre o orgulho afro-religioso, no qual o consumo de vestuário também é marcante (figura 188). Após falar sobre sua fé nos Orixás e saudar o divino, Niz Souza diz: “Orgulhar-se da força da

sua religião é também uma forma de resistência heróica contra quaisquer tipos de intolerância, discriminação e preconceito”. Nesse contexto, há uma foto de seu busto, cujo enquadramento garante que a atenção seja dada às duas guias (ou colares de contas) que ela usa, uma vermelha e outra amarela, as quais são, como já mencionado anteriormente, objetos religiosos que protegem e garantem uma conexão com os Orixás. Ao usar esses colares, ela expõe na rede social online sua identidade como umbandista, ela mostra que não tem vergonha de ser da umbanda, mesmo embora haja preconceito e discriminação contra essa religião.

Figura 188 – Niz Souza usa guias e fala sobre orgulho de ser umbandista



Fonte: *Print Screen* da tela.

Esse contraste que temos feito entre o orgulho e a vergonha é intencional, pois, na semiótica, a vergonha é considerada um sentimento⁴³ oposto ao do orgulho. De acordo com Harkot-De-La-Taille e De La Taille (2004), a vergonha e o orgulho, além de serem reveladores do que é considerado bom ou mau dentro de um grupo, ainda tornam explícito quais os valores que as pessoas relacionam a sua boa imagem. Essa

⁴³ A palavra “sentimento” está sendo usada no lugar do termo “paixão” que é usado na semiótica para falar dos estados de alma (HARKOT-DE-LA-TAILLE; DE LA TAILLE, 2004). A escolha por essa palavra, “sentimento”, se deu porque facilita o entendimento por parte dos leitores e porque foi escolhida e usada pelos teóricos que estamos usando para falar desse assunto, Harkot-De-La-Taille e De La Taille (2004).

autora e esse autor partem da teoria construtivista que, para eles, sempre leva em considerações as interações. Para eles, a vergonha se dá da seguinte maneira:

Três condições de base concorrem na instauração da vergonha, esse sentimento penoso de desonra, esse mal-estar moral. Em primeiro lugar, o sujeito precisa ver-se dentro de um grupo, pertencente a um “nós”, isto é, estar em uma situação de compartilhamento de valores, em que não diferencia valores seus e do grupo, na área em questão. Em segundo lugar, o sujeito deve crer que a imagem de si veiculada tem pouco valor, o que lhe causa um sentimento de rebaixamento ou inferioridade (sou menos rico, corajoso, justo, importante, etc., do que gostaria ou deveria). Finalmente, ao lado da comunhão de valores e do sentimento de inferioridade, é preciso incidir a possibilidade de exposição dessa imagem a um “outro”, uma instância (alguém ou grupo) legitimada pelo sujeito para julgar negativamente essa imagem. A vergonha, portanto, é paixão [ou sentimento] de um ser social. [...] nenhum homem coraria vivendo em isolamento total. (HARKOT-DE-LA-TAILLE; DE LA TAILLE, 2004, p. 78).

Como pôde-se ler, o fator “exposição” é importante para que o indivíduo possa ser julgado negativamente em relação àquilo que ele e seus pares consideram de pouco valor. Entretanto, para evitar a vergonha, as pessoas que têm um sentimento de inferioridade em relação a algo em sua imagem vão tentar evitar a exposição. Por exemplo, alguém que sente que ser careca é algo feio, pode usar um chapéu para esconder a cabeça, evitando o possível julgamento negativo dos outros que acredita poder ocorrer. Muitas vezes, a vergonha ou alguém envergonhado são representados na imagem de uma pessoa **escondendo** o rosto (figura 189), comunicando essa tentativa de esconder o que se considera desvalorizado por si e pelos outros e assim evitar o julgamento negativo.

Figura 189 – Ao buscar o termo “envergonhado” no Google vamos ver, além de rostos corados, personagens escondendo seus rostos com as mãos ou ao colocá-los dentro do chão



Fonte: *Print Screen* de página do Google Images (2018).

Vejam, agora, o que Harkot-De-La-Taille e De La Taille (2004, p. 78) dizem sobre o orgulho: “O orgulho é um tipo de antônimo da vergonha: o sujeito compartilha os valores de seu grupo; experimenta um sentimento, se não de superioridade, ao menos de elevação, em consequência da auto-imagem de que goza; e, finalmente, por meio da possibilidade” de exposição o “autoconceito é realimentado, a partir do juízo alheio [positivo]” (HARKOT-DE-LA-TAILLE; DE LA TAILLE, 2004, p. 94). Nessa explicação, percebe-se que o fator exposição também é relevante para o orgulho, pois confirma no sujeito o sentimento positivo de satisfação com sua própria imagem. Assim, ao contrário da pessoa envergonhada que **se esconde** para evitar o julgamento negativo, a pessoa com orgulho de si vai **se expor** para que seu sentimento de elevação seja realimentado. É com base nessa ideia que temos dito que , ao exporem propositadamente em seus perfis nas redes sociais roupas e acessórios que fazem referência ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras, as pessoas do estudo estão mostrando que **não se envergonham** dessas práticas e objetos, mas, pelo contrário, **se orgulham** delas, pois se estivessem envergonhadas não iriam continuar expondo esses itens de vestuário, mas os esconderiam com a finalidade de evitar o julgamento negativo dos outros, por considerarem e pensarem que os outros consideram de pouco valor o corpo negro, a cultura negra e as religiões afro-brasileiras. Elas se expõem vestidas com essas peças e, com isso, comunicam que seu corpo, “sua cultura” e sua religião também são boas, também são de valor elevado, e isso é confirmado, como temos frisado diversas vezes, pelos elogios e reações positivas que são dados pelos amigos e seguidores nos posts com esse teor.

Cooley (1964 apud WILEY, 1996, p. 125), ao discorrer acerca do orgulho, fala sobre “a imaginação de nosso aparecimento a outra pessoa; a imaginação de seu julgamento dessa aparição” e o sentimento de orgulho como os elementos que participam da elaboração do orgulho, de forma que a pessoa pode se sentir orgulhosa de si pelo simples fato de imaginar como seria ser avaliada por outros ao estar na presença deles de modo a realimentar o sentimento elevado que tem de si mesmo. Cooley (1964 apud WILEY, 1996, p. 125) ainda figurativiza isso, como se a pessoa se sentisse orgulhosa ao se olhar no espelho e imaginar como seria o efeito, sobre a mente dos outros, do que ela vê refletido. Como se sabe, o orgulho está presente no narcisismo (ZIMERMAN, 2007, p. 164), e o narcisismo, o amor a si mesmo, é representado diversas vezes como uma pessoa que se olha no espelho e se admira,


como ocorre com o próprio Narciso, dos mitos gregos, e Oxum, de religiões afro, ambos os quais admiram seus próprios reflexos e são admirados pelos outros. Visto isso, vamos apresentar alguns exemplos em que essa simbologia do espelho aparece atrelada ao consumo de vestuário que comunica negritude e africanidade.

Na figura 190, vemos um post de Vall Neves, no qual a foto e a legenda cooperam para unir religiosidade afro e narcisismo. Na imagem, ela está vestida de Oxum, com acessórios amarelos, cor dessa orixá. Sobre sua cabeça há uma espécie de tiara com pingentes cujas pontas têm a forma de búzios. No pescoço, argolas como as das mulheres que alongam seus pescoços em algumas etnias africanas; e outro colar que parece os raios do sol, símbolo de glória e glamour. Seu corpo seminu comunica a feminilidade e a sedução de Oxum.

Na sua mão direita, Vall Neves segura o espelho de metal, em formato semelhante ao que está presente em grande parte das representações de Oxum, que ela utiliza por ser a senhora da beleza, rainha do autoconhecimento: olha-se para o espelho, e se conhece a si mesmo ao se ver, e sente amor pelo que se é; como o narcisista ou aquele que sente orgulho de si mesmo. A legenda faz jus a isso, ao dizer: “Todo dia eu encontro o amor da minha vida quando olho no espelho....”. Como Oxum, Vall demonstra que se ama, ama ser negra e pertencer a uma religião afro-brasileira.

Nos comentários, seus seguidores também direcionam seu amor a ela, ao elogiarem-na e darem centenas de reações positivas ao post. No sétimo comentário, alguém chega a sugerir que Yemanjá e Oxum (ambas orixás femininas) estariam com inveja de Vall Neves por sua beleza ser superior a delas, porém Vall diz que as orixás provavelmente estariam lisonjeadas. Além dos elogios, também há saudações em língua africana típicas das religiões de matriz afro, uma vez que a publicação também tem uma inspiração religiosa, por homenagear Oxum.

Figura 190 – Vall Neves vestida de Oxum, segura um espelho na mão e fala sobre se amar



Vall Neves
19 de junho

Toda dia eu encontro o amor da minha vida quando olho no espelho...

Acessórios: by Vall da Vall
Lucas Carlini
Produção: Lourenço Rodrigues

230

5 compartilhamentos 24 comentários

Marcelo Dos Vivos não afica!
Curtir · Responder · 6 d

Vall Neves
Curtir · Responder · 6 d

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Solange Costa Linda
Curtir · Responder · 6 d

Vania Vânia Salve as labias,
Curtir · Responder · 6 d

Camilla Ribeiro Que maravilhosa!
Curtir · Responder · 6 d

Marina Rodrigues Poderosa

Curtir · Responder · 6 d

Luciana Barbosa Oiya Linda!
Curtir · Responder · 6 d

Lourenço Rodrigues Oxum e Yemanjá devem estar incomodadas com a beleza dessa total!
Curtir · Responder · 6 d

Vall Neves Devem estar iludidas...
Curtir · Responder · 6 d

Arethina Proxinha Linda Linda
Curtir · Responder · 6 d

Vall Neves

Curtir · Responder · 6 d

Escreva uma resposta...

Marcos Martins
Curtir · Responder · 6 d

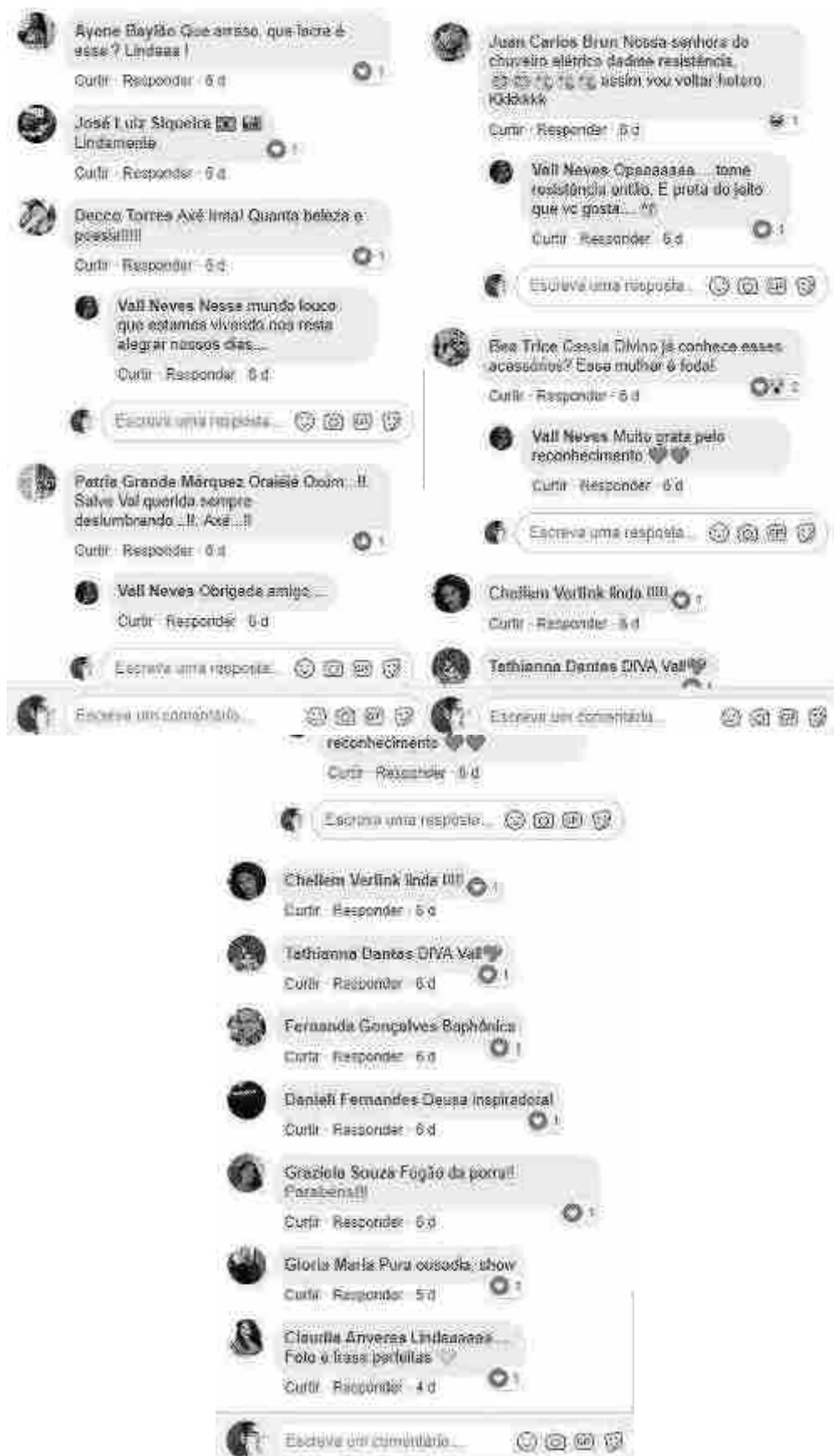
Marcos Porto Boa tarde Gata bjs
Curtir · Responder · 6 d

Vall Neves Boa
Curtir · Responder · 6 d

Escreva uma resposta...

Carolina Gambine Eparrey oya oi!
Curtir · Responder · 6 d

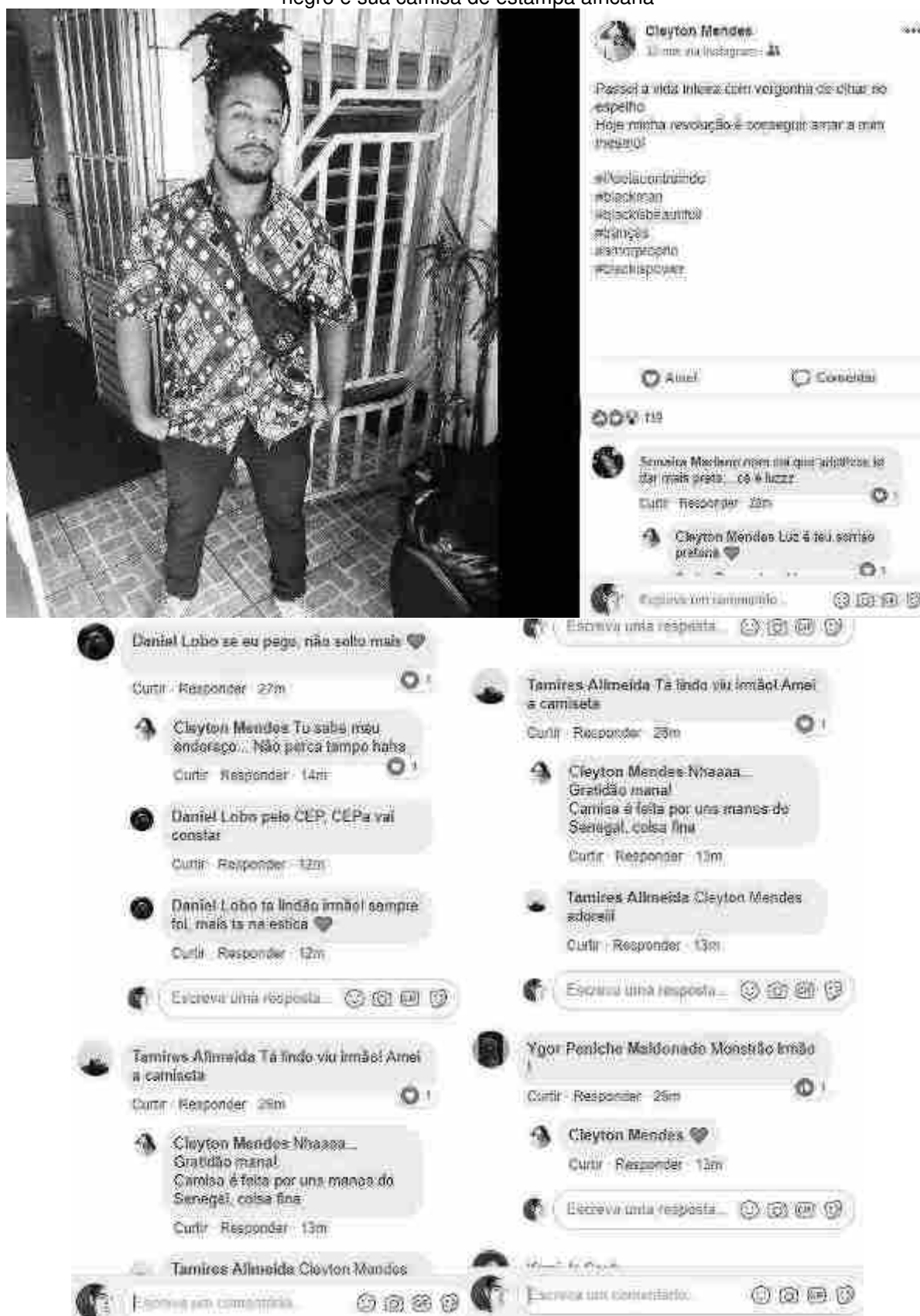
Escreva um comentário...



Fonte: Print Screen da tela.

No post de Cleyton Mendes (figura 191), ele faz um contraste, parecido com o que fizemos, entre a vergonha e o amor próprio, e envolve, nisso tudo, a imagem do espelho. Ele diz que “[passou] a vida inteira com vergonha de olhar no espelho”, o que mostra que antes ele tinha enxergava sua identidade negra/afro como algo de baixo valor e também imaginava que os outros o julgariam de forma negativa se se deparassem com o “reflexo” que ele via no espelho, ou seja, com sua autoimagem. Agora, ele informa que “[sua] revolução é conseguir amar a [si] mesmo!”, e esse aspecto narcisista de sua resistência antirracista que ele chama de revolução é revelado não só na sua escrita, mas na sua imagem, pois ele **expõe** seu corpo negro à admiração dos outros, mas não só seu corpo, também uma camisa roxa com estampas abstratas africanas que foi feita por senegaleses (Senegal é um país africano, e essa informação está no terceiro comentário): ele se orgulha de sua negritude e africanidade, ele ama o que nele é negro e africano/afro. Reiterando isso, nas suas hastags, ele menciona “#amorproprio” (que está na definição de narcisismo segundo a psicologia), “#blackisbeautiful” (que significa “negro é bonito”, frase criada justamente na tentativa de mudar a conotação negativa ligada a à cor preta); “#blackman” (que significa “homem negro”, a identidade que ele mobiliza no post, sua identidade como homem negro dentre tantas outras possíveis), “#tranças” (menção ao penteado do seu cabelo, parte que ele também quer destacar e expor aos outros como algo de que se orgulha); “#blackispower” (que significa “preto é poder”, também usada para valorizar a negritude, ao relacioná-la ao poder que é algo desejado e buscado por muitos, marca da superioridade).

Figura 191 – Cleyton Mendes fala sobre amor próprio do negro como revolução, e expõe seu corpo negro e sua camisa de estampa africana





Fonte: *Print Screen* da tela.

Milla Martins fez um post em que o espelho parece em relação ao amor próprio da mulher negra (figura 192). Ela diz: “‘Vou te tratar como rainha. Preta.’ Disse ela, se olhando no espelho”. Na foto, aparece ela, mulher negra, como a da legenda, bem enfeitada com referências estéticas de vestuário diversas que lembram um pouco uma cigana, mas também há um pouco de Pop Art no seu top cropped, além do turbante com estampa de onça e tigre que comunica africanidade e orgulho negro e é tido como a coroa da mulher negra que é sempre rainha, como Milla informou na legenda. Sua pose é mais ou menos sensual, com os braços levantados destacando seu colo e cintura.

Figura 192 – Milla Martins fala sobre o amor próprio da mulher negra e usa turbante



Fonte: *Print Screen* da tela.

Nos dois exemplos seguintes, é bem evidente a representação do orgulho afro/negro. Em ambos, os sujeitos estão usando turbante e realizaram selfies tiradas do reflexo no espelho com o uso do celular. Soninha Nascimento (figura 193) e Wellington Santana (figura 194) são como Narciso ou Oxum: se olham no espelho e amam a sua própria imagem. Ao decidirem postar suas fotos, possivelmente depois de terem tirado várias e escolhido a melhor, eles se expõem aos olhos dos outros, na esperança de que as pessoas gostem da foto e a curtam ou reajam positivamente a elas. Olhar-se o espelho é símbolo da autoimagem positiva, como se o sujeito olhasse para si mesmo e visse um alto valor. A própria palavra “selfie” remete à autoimagem, visto vir de “self-portrait” que em inglês significa “auto-retrato”, a selfie é a imagem/foto que a pessoa faz de si mesma. O processo de escolher a foto para se expor está ligado à imaginação de como os outros reagiriam se deparassem com a imagem que a pessoa faz de si mesmo: a foto mais bonita é também a foto que se pensa que os outros vão achar bonita. O ato de publicar a imagem é o fator exposição ao olhar externo do outro para julgamento preferivelmente positivo (elogios, curtidas, corações, emojis boquiabertos, etc.) de modo a realimentar a imagem que se tem de si mesmo.

Figura 193 – Com turbante, Soninha Nascimento tira foto em frente ao espelho e posta



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 194 – Selfie postada por Wellington Santana em que ele aparece de turbante em frente ao espelho



Fonte: Print Screen da tela.

Como aprendemos, o orgulho autêntico ajuda no desenvolvimento da autoestima, está ligado positivamente a ela; além disso, a autoestima depende do amor narcisista, como explicado por Freud (1996). A autoestima dos negros e negras

foi mencionada diversas vezes pelas pessoas do estudo, aparentando ser um tema de importância para eles. Vamos apresentar, a seguir, alguns exemplos de publicações que tratam desse assunto de maneira mais direta, sendo que os outros posts sobre narcisismo e orgulho são absolutamente relacionados à autoestima.

Ao dissertarmos sobre os obstáculos enfrentados pelo Negro Herói com relação ao corpo negro, na fase do “caminho de provas”, mostramos um post de Milla Martins (figura 56) em que ela falava sobre o modo com o racismo destruía a autoestima da mulher negra, fazendo-a se sentir menos bonita e menos inteligente que o ideal, sendo a solução contra isso a renovação da autoestima na mulher negra, assim como o narcisismo secundário é a solução para a perda do narcisismo primário na recuperação do amor próprio. Em outro momento, Milla reaparece falando sobre o uso do turbante, como vemos na figura 195, informando que esse acessório acaba servindo para lhe inspirar e dar firmeza. Se levamos em consideração o post da figura 56 e o da figura 185, podemos dizer que o turbante, de acordo com Milla, favorece a confiança da mulher negra (a própria Milla) nela mesma, impedindo-a de se sentir inferior e sem fé em seu potencial intelectual e de beleza. Na foto desse segundo post, que se vê abaixo, ela amarra o turbante na cabeça, enquanto olha para a frente, possivelmente para um espelho; na semiótica greimasiana, essa atitude pode ser considerada uma performance de contemplação que, para ser realizada, necessita de uma competência. Com relação à competência, Milla aparece dotada de um poder fazer, caracterizado pelo acesso ao tecido do turbante, e de um saber fazer, que diz respeito ao conhecimento de como amarrar o turbante na cabeça; além disso, tanto o poder como o saber são figurativizados também pelo próprio espelho e pela ação de nele deixar-se refletir. A performance é esse ato de transformação: ver-se refletida no espelho e por ele contemplando-se, que, em nível metafórico, corresponde à ação de ela deixar de ser uma mulher negra sem autoestima, para ser uma negra que confia em sua beleza, em sua inteligência, em sua força e firmeza. O turbante, portanto, como um objeto mágico, contribui para a execução da competência e da ação performática, modificando o estado de alma do sujeito Milla que o utiliza e, com ele, se modifica semântica e pragmaticamente.

Figura 195 – Performance de Milla: uso do turbante a faz ser uma mulher com autoestima elevada



Fonte: *Print Screen* da tela.

Nesse outro post de Milla da figura 196, ela diz que “[escolheu] o lacry como salvação da [sua] vida”. “Lacry” vem de “lacrar” que é uma gíria usada para dizer que a pessoa fez algo melhor que todos, que a pessoa tem uma beleza superior, que o sujeito deixa as pessoas estupefatas de maneira positiva com o que a pessoa faz ou fala, por exemplo. Parece que se pôr ao olhar dos outros para ser admirada (não só em relação à beleza física) é tido como algo importante para a mulher negra, pois como vimos durante as explanações sobre o narcisismo, ser alvo de amor também auxilia no aumento de autoestima. Na foto, ela aparece “lacrando” com sua beleza, suas unhas feitas tocando o rosto, seu formoso turbante e com mais de 100 curtidas, querendo ser ressignificada pelo outro, como ela mesmo se ressignifica.

Figura 196 – Milla Martins: “Eu escolhi o lacy como salvação da minha vida!”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na publicação de Soninha Nascimento (figura 197), ela explica que seu post tem a finalidade de reforçar a autoestima dela e que, apesar dos obstáculos que o racismo lhe coloca, ela segue “sobrevivendo”. Nas hastags, ela revela ter orgulho de ser mulher preta. Vemos, de forma evidente, que seu sentimento de orgulho por pertencer ao grupo de negras a leva a expor a si mesma e seu modo de vestir no seu perfil do Facebook. Por gostar de ser negra, ela se arruma e sorri para a câmera, satisfeita, e usa o turbante, símbolo do orgulho negro/afro. Ela não tem vergonha de seu corpo ou do turbante que comunidade sua negritude/africanidade, por isso não se esconde do olhar dos outros. Os vários elogios e quase duzentas curtidas, amei e uau são o julgamento positivo das pessoas ao que ela é e ao como ela se apresenta socialmente pelos filtros da rede social: negra. O sétimo comentário chega a apresentar um poema que quem comentou disse combinar com a personalidade de Soninha, a musa desse poema é uma mulher negra livre, que aceita e ama seu cabelo crespo, autoconfiante, alegre, encantadora. Soninha não é julgada positivamente apenas por ser negra, mas mesmo por ser uma “negra com orgulho”, pois é essa sua característica que é louvada nesse poema.



Fonte: Print Screen da tela.

Parece que o orgulho de ser uma negra com orgulho é reiterado no post da figura 198 feito também por Soninha, ela mesma louva e destaca o fato de ter autoestima como forma de resistência. Sua atitude de olhar no espelho seu corpo e turbante sugere sua autoestima elevada, pois, como temos visto, olhar-se no espelho com admiração é uma simbologia muito ligada ao narcisismo, ou seja, a esse sentimento de amor próprio.

Figura 198 – Soninha Nascimento posta foto com turbante e diz: “ela é toda trabalhada na autoestima ela!”



Fonte: Print Screen da tela.

A seguir (figura 199), temos um outro exemplo de publicação que mostra a importância da autoestima para as pessoas negras que participaram de nosso estudo, porém aqui ela está mais relacionada ao corpo, mais especificamente ao cabelo crespo, pois as mulheres fotografadas estão em um encontro chamado Encrespa Amarante que visa à valorização dos cachos e crespos que são tão estigmatizados na sociedade. Conjecturamos que Halda Regina, a autora do post, compreende que os negros presentes no evento têm “autoestima elevadíssima” talvez por aceitarem e exporem seus cabelos crespos e cacheados, ao invés de os esconderem por meio de alisamento e cortes.

Figura 199 – Halda Regina fala sobre a autoestima dos negros do II Encrespa Amarante





Fonte: Print Screen da tela.

7.3.3.7 Resumo da fase da mulher como tentação

Iniciamos a fase da “mulher como tentação” mostrando que para Campbell (1996) o herói, nessa etapa, precisa rejeitar a imanência para alcançar a transcendência; mas que, no caso do Negro Herói, a imanência é abraçada e celebrada no uso e valorização de elementos estéticos de vestuário que remontam ao ideal de África e negro do passado.

Nós tomamos mão da teoria psicanalítica, mais especificamente com relação aos estudos sobre o narcisismo, para entender essa fase da jornada do Negro Herói e comparamos o narcisismo primário, em que o bebê é seu próprio ideal, com a África romantizada que só é ideal porque cumpre a condição infantil para ser amada: ela é onipotente. Depois, comparamos a perda do narcisismo primário e o surgimento do ideal do ego com o advento do padrão de existência branco/europeu que desvaloriza e apaga a negritude/africanidade e solicita o embranquecimento das pessoas negras em relação ao seu corpo, cultura e religiosidade. Por último, afirmamos que a etapa da “mulher como tentação” coincide com o narcisismo secundário, onde o próprio ego da pessoa passa a ser novamente idealizado e se torna alvo do amor narcísico mais ou menos como na infância. Mostramos que, para isso ocorrer, o Negro Herói se identifica com a imagem romantizada da Mãe África na qual primeiro projetou sua vontade por poder.

Dado o percurso por nós trilhado nessa recontagem de uma perspectiva do comportamento dos negros e negras por meio do viés do mito, defendemos que os negros e negras realizam esse ideal africano do passado ao usarem roupas e acessórios que remontam a um corpo, uma cultura negra e uma religiosidade afro anterior às influências dos brancos. Para tanto, apoiamo-nos em diversos exemplos de peças de vestuário que cumprem essa função, as quais mostram como nessa fase a imanência, ou seja, a materialidade, a estética, é valorizada.

Para terminar, unimos teoria e dados empíricos para explicar que o uso dessas roupas e acessórios está ligado a um sentimento de orgulho pelo corpo negro, pela cultura negra e pelas religiões afro-brasileiras. Ao se expor na rede social online, ao invés de se esconder, os negros e negras mostram que se sentem orgulhosos e não envergonhados pelo que são.

Como o orgulho é muitas vezes representando como uma pessoa se olhando no espelho e se admirando por imaginar que os outros fariam o mesmo, nós

retomamos o assunto do narcisismo, mostrando diversos posts em que os sujeitos do estudo aparecem tirando selfies em frente à espelhos, tal como Narciso ou Oxum são representados olhando apaixonadamente seus respectivos reflexos. Encerramos a seção reiterando a importância da autoestima para as pessoas do estudo, a qual é recuperada na medida em que o negro orgulha-se do que é, e a qual também funciona como resistência à cultura racista que tira a confiança dos negros no seu potencial e beleza.

7.3.4 Sintonia com o pai

De acordo com Campbell (1997), na fase da “sintonia com o pai”, o herói passa a compreender o pai em sua plenitude, superando as concepções infantis de um bem e um mal que são opostos e excludentes. O pai, inicialmente visto apenas como mau, passa a apresentar uma imagem boa e, nesse sentido, mesmo sua maldade pode ser benéfica. O mesmo Deus que é justiça e ira se mostra perdão e misericórdia. O mesmo Deus que mata dá vida. Não só isso, a vida nele gerada é gerada da morte, e a morte que ele traz é essencial à vida, “pois a essência do tempo é o fluxo, a dissolução do momentaneamente existente; e a essência da vida é o tempo” (CAMPBELL, 1997, p. 81): o Deus Pai está em equilíbrio. Campbell (1997) diz que o pai, nessa etapa do mito do herói, apresenta tanto o feminino como o masculino em si. O herói que é tirado dos braços da mãe e lançado ao pai mal percebe que o pai é, na verdade, também seu guia e guardador. O mesmo pai que leva o herói à destruição serve como um novo útero materno/paterno no qual o herói renasce transformado. E o herói, no final de tudo, nota que o pai, que era seu inimigo, é ele próprio: o herói é o pai e o pai é o herói, eles são um só.

Como temos dito, Campbell (1997) foca bastante seu texto na superação dos opostos bem *versus* mal; entretanto essa oposição é bem reforçada e marcante no discurso das pessoas que participaram do estudo: enquanto a Mãe África é *idealizada*, de modo que tudo nela é visto com bom, mesmo o que é mau; o Pai Homem Branco é *paroxismalizado*, ou seja, seu caráter mal é elevado à última potência. A palavra paroxismo define o ponto mais alto de uma dor, mas é usada por Laplanche e Pontalis (2001), no *Dicionário de Psicanálise*, para nomear o oposto do ideal, pois no processo de idealização, há uma clivagem que cria uma separação total entre essas duas coisas: entre o ideal e o paroxismo (ou paroxismal). Essa “paroxismalização”

(daremos esse nome aqui) do Pai Homem Branco é um processo que se dá entre as pessoas do estudo no momento em que tudo o que ele é ou faz de mal é tido como maléfico, e tudo que ele é ou faz de bom é tido também como maléfico.

Temos visto o Pai Homem Branco ser representado como mal nas etapas pelas quais já passamos: ele é o sequestrador dos negros; o aniquilador; aquele que coloca provas e obstáculos no caminho do Negro Herói em relação ao corpo, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras; ele é o arqui-inimigo no nosso herói. Para elevar sua maldade ao extremo entretanto, sua bondade deve ser considerada má, e isso é conseguido muitas vezes ao se informar que as coisas boas que os brancos têm ou as qualidades boas que eles possuem são privilégios que lhes garantem a superioridade apenas na medida em que o negro é inferiorizado e explorado, como podemos ver no post de Rita Gomes (figura 200) em que ela explica a visão dela sobre o que é a “branquitude”. Por exemplo, o padrão de beleza branco é considerado ruim por muitos, mesmo embora a beleza seja algo valorizado na nossa sociedade, isso porque eles acreditam que o modelo de beleza europeu não inclui as características dos negros, o que acaba servindo para opressão desses últimos, fazendo a autoestima deles diminuir ao se sentirem feios ou de beleza inferior por não corresponderem ao ideal de beleza branca. Um exemplo em que as coisas boas dos brancos são tidas como ruins pode ser visto no post da figura 201 que é um compartilhamento feito por um dos participantes da pesquisa. O dinheiro, as riquezas, os recursos têm grande valor em nossa sociedade capitalista, e de acordo com a imagem, a América do Norte e a Europa são os que mais possuem esses elementos (pois elas aparecem com um enorme ajuntamento de terra sobre elas), o que seria algo bom, visto que são valorizados por nós; entretanto, a imagem sugere que todo esse dinheiro, riquezas e recursos que o norte do globo possui foi conquistado na exploração do sul, composto por muitos países latino-americanos e africanos que foram colonizados, escravizados, de onde se extraíram pedras preciosas e outros bens que foram levados para o norte. Assim, o que era bom passa a ser visto negativamente como algo mal por ser construído com base na opressão de outros povos, com destaque para os negros e africanos.

Figura 200 – Explicação de Rita Gomes sobre o que é a branquitude



Fonte: *Print Screen* da tela.

Figura 201 – Imagem mostra que os privilégios dos países do norte do globo terrestre se baseiam na exploração dos países latino-americanos e africanos



Fonte: *Print Screen* da tela.

Para Campbell (1997), o inimigo é mal e tirano porque ele é poderoso, anseia o poder e se aproveita de sua posição elevada e da sua autoridade para beneficiar a si mesmo. Isso descreve bem o modo como pensam as pessoas do estudo em relação ao Pai Homem Branco que possui poder e está na posição mais alta da estrutura racista de hierarquias das “raças” e por isso é mau, pois seu poder e superioridade implicam a inferioridade e falta de poder das outras “raças”, no nosso caso especificamente da “raça” negra. O Pai Homem Branco é o dominante; o Negro Herói aparece como dominado e vislumbra sua vitória na derrota e morte do seu Pai, assim como o menino rivaliza com o pai durante o Complexo de Édipo.

Na fase da “sintonia com o pai”, o Pai vai se mostrar simultaneamente com a face feminina e masculina, entretanto, como já se sabe, os opostos que são superados pelo Negro Herói não são o do bem/mal, mas o da imanência (a mulher, a carnalidade,

o mundo sensível) *versus* transcendência (o homem, a espiritualidade, o mundo das ideias). Marilena Chaui (2017) discute o caráter transcendente e não transcendente (→ imanente) do poder a partir de uma comparação com a religião, vejamos o que ela diz e depois pensemos sobre a narrativa mítica do Negro Herói:

Contrariamente às interpretações intelectualistas, para as quais a religião é efeito da ignorância da verdadeira natureza do absoluto, Espinosa considera a religiosidade como forma originária e imaginária de relação com o poder. Exprimindo o jogo contraditório de duas paixões – o medo e a esperança –, a religião realiza-se como temor da vinda de um mal quando se espera um bem e como esperança de que um bem advenha quando se teme um mal. Temer é esperar. Esperar é temer. Medo e esperança são afetos desencadeados pela percepção do tempo como fragmento e, portanto, como fonte de puro acaso. A necessidade de conjurar os riscos do tempo incerto, fixando-o em regularidades previsíveis, e a necessidade de encontrar um substituto visível da certeza recusada pelo acontecer, fixando o espaço numa topologia controlável, **exigem o recurso a um poder ordenador que não só crie a continuidade temporal e a familiaridade espacial, mas, sobretudo, que não se confunda com o mundo a ser ordenado. Com efeito, a exigência de que o ente supremo esteja separado do mundo não é apenas uma projeção fantástica do homem num vazio situado além: é a figuração da própria essência do poder concebido como uma potência que só pode se efetuar se estiver fora, antes e acima do caos que deve organizar.** Se estivesse confundido com as criaturas, não teria poder sobre elas; seria apenas um ente no meio dos entes, impregnado pela incerteza do mundo e não podendo governá-lo. Se a religião é, como afirma Espinosa, o instrumento privilegiado para a dominação política, não é porque pressupõe resignação infinita, mas porque, tendo a alma religiosa depositado fora do seu próprio alcance um poder secreto, sentido simultaneamente como implacável (justo) e misericordioso (bom), prepara terreno para que a obediência e a resignação se infiltrem em todas as manifestações da existência onde um poder for figurado da mesma maneira. **Assim, a onisciência e a onipotência do poder soberano são resultado de sua transcendência. No entanto, nascido de uma carência humana, esse poder só se conserva como objeto de crença e de adoração se não cessar de mostrar-se: a sacralização do mundo, a ritualização da vida, os signos e os milagres, os símbolos de uma presença ausente não são complementos dispensáveis, mas exigências intrínsecas da religiosidade.** Medo e esperança engendram a transcendência ao mesmo tempo que a fé exige a reposição do poder divino no mundo. **A religião precisa depositar o poder fora do visível e, simultaneamente, trazê-lo de volta aos olhos.** Um sistema complexo de sinais, por cujo intermédio as religiões se distinguem sem perder sua identidade originária, faz com que a liturgia seja o coração da religiosidade. Pomposa, sóbria, delirante ou esfuziante, a liturgia comemora a separação entre o divino e o humano e a promessa de sua reconciliação momentânea – reafirma os mitos de origem (sempre de transgressão e queda, sem os quais a existência humana permaneceria inexplicável) e os mitos do retorno (sempre reconciliadores, sem os quais a adoração não teria sentido). Resposta imaginária às adversidades do presente e às incertezas do futuro, às culpas passadas e às remissões por vir, marca a emergência da percepção da autoridade como distante e próxima, surda e misericordiosa, cega e justa, pronta a atender o apelo, desde que feito segundo suas próprias ordens, prodigalizando graças, desde que o receptáculo seja dócil. **Por isso mesmo, o fenômeno da institucionalização, seja como seita ou igreja, de forma carismática ou burocrática, tradicional ou moderna, progressista ou reacionária, longe de ser a perda da interioridade religiosa numa exterioridade morta e repressiva ou viva e contestadora, revela-se, como liturgia, corolário**

indispensável da vida religiosa, não apenas porque cristaliza aquilo que a religião deseja (a estabilização do real), mas sobretudo porque realiza aquilo que a religião procura: a figuração, aqui e agora, o poder separado e invisível. Assim como a unção do rei medieval e sua coroação transfiguravam seu corpo profano em corpo político-religioso, assim também a consagração da sacerdotisa Nagô “transforma o ser humano num verdadeiro altar vivo no qual pode ser invocada a presença do Orixá”. (CHAUI, 2017, não paginado, grifo nosso).

Como visto na citação de Chauí (2017) acima, o poder necessita ser transcendente, estar fora e ser superior ao mundo para poder de fato dominá-lo. Ela chega a dizer que a transcendência é “a marca essencial do poder” (CHAUI, 2017, não paginado). Entre as pessoas que participaram da pesquisa, essa característica do poder fica evidente também nos momentos em que elas solicitam o “poder ao povo negro”, como na figura 202; ao se solicitar isso, indica-se que o poder não é inerente ao branco exclusivamente, mas é como o mana dos melanésios ou mesmo o axé dos afro-religiosos que são poderes ou forças impessoais e espirituais que, apesar de transcendentais, podem estar em várias coisas do mundo imanente, como nos objetos sagrados, nas pessoas, no terreiro, em animais. O poder transcende as “raças”, não é confundido necessariamente com uma ou outra categoria racial, mas pode estar associado a elas.

Figura 202 – Pollyana Amiê solicita o poder ao povo preto



Fonte: *Print Screen* da tela.

Apesar de seu caráter transcendente, o poder, como disse Chauí (2017), precisa se mostrar, ser passível de ser percebido pelas pessoas para ser crido. Isso pode ser exemplificado com a narrativa bíblica que se encontra nos Salmos 19, versículo 1: “Os céus manifestam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos” (BIBLE GATEWAY, 2018). Esse versículo mostra como o transcendental, Deus, se revela em imanência aos homens, na natureza. Olhar para a materialidade do céu azul com suas nuvens e com o brilho do sol é olhar para o divino. As coisas mundanas são reveladoras do espiritual. O Espírito Santo é onipresente e, por isso, ao mesmo tempo que não possui forma, tem a forma de tudo, pois em todas as coisas ele está. O Deus Pai transcende a própria oposição entre transcendência e imanência. Não é diferente com o Homem Branco, que é o Deus Pai do mito do Negro Herói. O poder que é impessoal toma a forma, no discurso do movimento da negritude, do homem branco, ou dos brancos de forma geral, ou do europeu, ou do branco capitalista, enfim, o poder transcendental se coloca à vista com cor, continente de origem, sexo, gênero, classe social. Assim, o Homem Branco apresenta em sua imagem tanto a transcendência (masculino) quando a imanência (feminino). Na figura 203, é possível apreender um exemplo de um post em que o “homem branco” é citado como o causador dos males através da história da humanidade, lembrando que o Pai é mau e tirano porque é poderoso, mas usa seu poder exclusivamente ao seu favor.

Figura 203 – O poder transcendente aparece sob a forma imanente do Homem Branco



Fonte: Print Screen da tela.

Em Campbell (1997), na fase da “sintonia com o pai”, a figura masculina ameaçadora aparece também como misericordiosa. Entretanto, ele diz que nem sempre é possível confiar na imagem boa do pai, e, quando isso ocorre, a iniciação do Herói é suportada com a ajuda da mãe, mas no final, de qualquer forma, o Herói descobre que o pai e a mãe são reflexos um do outro. Parece não ser diferente no nosso caso, pois o Pai Homem Branco é um só e a mesma coisa com a Mãe África, uma vez que os dois compartilham a essência um do outro, a essência feminina e masculina, a imanência e a transcendência. A imagem romântica da Mãe África é ideal porque revela a onipotência através de uma concretude; por outro lado, a onipotência é revelada em forma de Homem Branco que é o aspecto concreto desse poder. São figurativizados de maneiras diferentes, mas no fundo eles são iguais, são feitos da mesma estrutura.

A idealização da doce Mãe África é permeada pelo poder do bruto Pai Homem branco, o Negro Herói deseja a morte do Pai, deseja tomar seu lugar, ter o seu poder, e ao se lançar à Mãe África e aos elementos estéticos que realizam esse ideal, o Negro Herói se lança ao Pai, porque o Pai é poder e o que se quer recuperar no uso desses artefatos é justamente a onipotência perdida. Assim, o que é odiado no Pai Homem Branco é ao mesmo tempo desejado, o Negro Herói não é diferente do pai, é igual a ele: ambos anseiam o poder. O Negro Herói possui vontade de poder, e ele diz: “todo poder ao povo negro”. Isso não é diferente do que falamos na seção 6.1, na qual mostramos que em cada conjuntura social há uma luta simbólica entre os grupos para manter ou conquistar o poder; o grupo dominante usa estratégias para perpetuar a relação de poder que os beneficia, enquanto os grupos dominados procuram ter práticas heterodoxas (que compõem a resistência) na tentativa de se imporem e de atingirem o posto de dominantes, provocando revoluções regradas que ocorrem dentro da própria estrutura de poder, sem necessariamente a desmantelar de uma vez por todas (ANDRADE, 2006). Na figura 204, retirada de um post de uma pessoa que pediu para que seu nome não fosse revelado, podemos ver esse desejo pelo poder representado em uma fotografia que mostra as negras como patroas ricas e bem vestidas, e brancas como empregadas submissas e de farda para comunicar que estão sob as ordens das negras. Essa foto, evidentemente, faz referência ao fato de que a maior parte dos grandes ricos são brancos, e os mais pobres são negros que, por vezes, acabam exercendo atividades manuais, como a de empregado doméstico. O post critica o poder que coloca a mulher branca sobre as negras, ao mesmo tempo

em que mostra o desejo dos negros antirracistas de atingirem essas posições privilegiadas que estão reservadas aos brancos. Deseja-se o poder do branco, sem desejar ser branco e sem desejar que a estrutura de poder baseada na raça finde, a vontade é de que o negro seja poderoso, como vimos certa vez alguém postar a seguinte frase: “Se o poder é bom, o *povo negro* também quer o *poder*”.

Figura 204 – Foto retirada de um post comunica o desejo dos negros pelo poder



Fonte: *Print Screen* da tela.

Vamos apresentar e discutir o momento em que o Negro Herói atinge a qualidade de deus, como seu Deus Pai Homem Branco, na subseção da etapa conhecida como “a apoteose”.

7.3.4.1 *Resumo da fase da sintonia com o pai*

Na fase da “sintonia com o pai”, mostramos que em contraste com a imagem idealizada da Mãe África, a narrativa mítica do Negro Herói apresenta uma imagem paroxismalizada do Pai Homem Branco que é visto como totalmente mal.

O Pai Homem Branco é mau porque é poderoso e usa seu poder em seu benefício. O poder é transcendente, nunca é uma pessoa só, é impessoal, é como uma força invisível. Entretanto, o Pai Homem Branco não apresenta em sua face apenas a imagem masculina do poder, mas também a imanência feminina, pois apesar de o poder ser transcendente, no discurso das pessoas do estudo o poder aparece de forma sensível, com gênero e raça: homem branco. Dessa forma, o Pai Homem Branco une em si tanto a transcendência como a imanência, e, por isso, em nada ele se diferencia da Mãe África que também é transcendente e imanente, uma vez que a sua imagem ideal é construída a partir de uma concretude (imanência), e também porque ela só é ideal porque possui a onipotência, sendo que a característica principal do poder é a transcendência.

A partir das análises e interpretações realizadas, pudemos perceber, por fim, que o Negro Herói em nada se diferencia do seu pai, pois ambos compartilham o desejo pelo poder. Como no complexo de Édipo, o Negro Herói é o filho que tem o pai por inimigo e quer tomar seu lugar, e isso fica exposto quando os negros e negras reconhecessem e criticam o poder do branco, ao mesmo tempo em que solicitam o poder para si próprios.

7.3.5 A apoteose

A apoteose é “o ato de fazer de alguém um deus” (CAMBRIDGE DICTIONARY, 2019, tradução nossa). Nessa fase do monomito, o herói transcende/supera os opostos e por isso passa a fazer parte da divindade, pois Deus é transcendental. O herói que queria destruir o Deus Pai que considerava mal é, agora, um com ele. Mãe África, Pai Homem Branco e o (Filho) Negro Herói refletem um ao outro, partilham a mesma “essência”; cada um a seu modo, os três transcendem a oposição entre imanência e transcendência.

Uma simbologia bastante conhecida que representa esse equilíbrio entre os opostos é o yin e yang, cuja imagem se ajusta muito bem ao contexto do nosso estudo. Na sequência, apresentam-se o símbolo que representa esses princípios (figura 205) e seus conceitos definidores, conforme explicitados por Lexicon, em seu livro *Dicionário de Símbolos*:

Figura 205 – Símbolo do yin (preto) e yang (branco)



Fonte: Expedição Vida (2018).

Ying e yang são os dois princípios básicos, cosmológicos e contrários da filosofia chinesa, a que todas as coisas – seres, acontecimentos e épocas – se subordinam. O princípio de yin [representado pela cor preta] corresponde ao que é negativo e feminino, à escuridão, à terra, à passividade, à umidade, à linha interrompida; o princípio yang [representado pela cor branca] corresponde ao que é positivo e masculino, à claridade, ao céu, à atividade, à secura e à linha contínua. Ambos os princípios representam a polarização ocorrida com a unidade primordial. Expressam-se plasticamente por meio de um círculo dividido simetricamente por uma linha sinuosa; das duas partes resultantes, uma é escura e a outra, clara, tendo em seu centro um ponto com a respectiva cor da parte oposta, assinalando assim a mútua dependência de ambos os princípios; as influências de ying e yang nunca se opõem como princípios inimigos; pelo contrário, acham-se em uma contínua relação, de influências mútuas, alternando, mesmo em épocas melhores, períodos de aumento e diminuição. (LEXICON, 1990, 209).

Deus é yin e yang. Campbell (1997) diz que quando a Bíblia fala, por exemplo, que Deus criou o homem à sua semelhança, ou seja, macho e fêmea, isso quer dizer que Deus é andrógino ou possui os dois sexos. Deus é tanto feminino como masculino, e para o herói se tornar Deus, ele também precisa do equilíbrio entre esses opostos que é a única maneira de atingir a perfeição. O consumo de vestuário é uma das formas da apoteose do Negro Herói: suas roupas e acessórios realizam em estética o ideal da Mãe África (yin, o feminino, a cor negra) e representam o poder do Pai Homem Branco (yang, o masculino, a cor branca), ao mesmo tempo em que o poder é poder da África romantizada e a estética também é estética do poder em forma de humano com gênero masculino e raça branca. O poder é representado em panos e estampas, modelagens e cores, texturas e caimentos, e no amor direcionado a eles que são vistos como partes do que o próprio negro e negra são. Ao se lançar à imanência do vestuário, ao se deixar cair na tentação da sua própria imagem, o Negro Herói encontra a transcendência do poder: ele é transcendente na medida em que é imanente; ele é yin e yang; superando a oposição desses termos, ele se torna Deus!

Vamos discorrer mais sobre essas questões no desenvolvimento dessa subseção. Para isso, apoiamos-nos em alguns escritos sobre a transcendência imanente e sobre a autoestima como forma de empoderamento, além, é claro, de apresentarmos os posts que sustentam nossas orientações argumentativas com relação às análises e interpretações realizadas.

Para começar, vejamos o que diz Tugendhat (2002) sobre a ideia de transcendência imanente em Nietzsche, destacando algumas partes e termos-chave que servirão para nossa compreensão do comportamento de consumo de moda do grupo de pessoas que participaram do estudo. Para Nietzsche, o que caracteriza o “ir além” (o mesmo que a transcendência) dos humanos é o buscar e encontrar um sentido da vida, e isso nos diferenciaria dos animais, que apenas vivem, mas não buscam o sentido de suas existências. Para esse filósofo, inicialmente o sentido da vida estaria em se conectar a Deus, o ser transcendente e sobrenatural, criador de todas as coisas, as quais foram feitas para ele e são dele. Entretanto, muitas pessoas já não acreditam que há um deus transcendente com o qual os humanos podem se relacionar. As pessoas, hoje, já não encontram fundamentos seguros pelos quais basear sua crença em Deus, o que leva à “morte de Deus”. Assim, **ao invés de buscar o sentido da vida no deus sobrenatural, as pessoas o buscariam na própria vida**, não seguiriam mais os valores suprassensíveis e divinos, mas criariam seus próprios valores. **Os olhos do ser-humano se voltariam desde Deus até ao interior de si mesmo, onde achariam o sentido da vida que consiste em sua transcendência.** “Poder-se-ia, então, falar de uma **transcendência imanente**, quer dizer, de um ir além que precisamente não seria um ir a algo além do natural, mas um ir além do ser do homem” (TUGENDHAT, 2002, p. 48).

Para Nietzsche, a motivação fundamental do ser-humano seria a **vontade de poder** (ou vontade de potência), ela seria a responsável por levar as pessoas à **transcendência na imanência**: “a vontade de poder podia ser entendida como uma fonte de ação que por si mesma pressiona a um além e que isso é o que dá sentido à vida” (TUGENDHAT, 2002, p. 49). Para o filósofo, a vontade de poder seria a essência do **egoísmo** presente no interesse do humano por si mesmo e não mais por Deus; seria também o que impulsionaria todas as atividades humanas, como as artes e a criação estética em geral, a moral, etc. Tugendhat (2002) critica o uso da palavra “poder” em Nietzsche, por ele não ter fixado um sentido único nela, usando-a para fazer referência ao poder sobre a vontade de outras pessoas, ao poder como

capacidade, ao poder como força física, e ao poder no sentido de autodomínio. O que pode parecer uma fragilidade no texto de Nietzsche também pode indicar que a palavra “poder” deve e/ou pode ser interpretada em todas ou várias conotações possíveis.

Entendida a transcendência imanente para Nietzsche, precisamos fazer conexões e comparações com a narrativa mítica do Negro Herói. A morte do Deus, ser transcendental que antes continha o sentido da vida humana, não é diferente da rejeição que os negros e negras do estudo sentem pelo padrão eurocêntrico de existência. O Deus Pai Homem Branco é “morto”⁴⁴ também quando o Negro Herói sai debaixo do poderio branco que solicita que seu corpo, cultura e religiosidade sigam o modelo europeu. Ao invés de olhar para o Deus Homem Branco como ideal, o Negro Herói agora olha para si mesmo, esse é o egoísmo falado por Nietzsche, o interesse por si mesmo, que no nosso caso corresponde ao narcisismo⁴⁵ da fase da “mulher como tentação”, na qual o negro e a negra se olham no espelho, se reconhecem e se amam. A essência desse egoísmo é a vontade de poder: o filho não quer só matar o pai (o poderoso, o poder), quer tomar o lugar dele (ser o poderoso e o poder); como no complexo de Édipo. Por ter essa vontade de potência, o Negro Herói idealiza a Mãe África, cuja imagem apresenta a onipotência perdida do narcisismo primário, da época em que ele era grandioso e autônomo no continente africano; por processos de identificação, ele percebe que a Mãe África é ele mesmo, tem sua cor, sua cultura, sua religião, olhá-la é olhar-se. A busca pelo poder vai impulsionar o Negro Herói a realizar-se nas suas atividades, inclusive no modo como compõe a estética da sua vestimenta, a qual vai ser pensada para remeter à Mãe África, ou, em outras palavras, a um corpo, cultura e religiosidade que se imagina serem anteriores a influência dos brancos sobre os negros e negras. No uso desse estilo de vestuário que carrega em

⁴⁴ Certa vez uma mulher negra disse, na internet, que era necessário matar o homem branco diariamente, se referindo à necessidade de tirar as suas influências opressoras que afetam as negras na área do relacionamento amoroso e de voltar a um modo de amar realmente apropriado às negras.

⁴⁵ Vale notar que egoísmo e narcisismo são muitas vezes tidos como sinônimos no cotidiano, e que a *Introdução Ao Narcisismo*, de Freud, só foi lançado em 1914 (FREUD, 1996), 14 anos depois do falecimento de Nietzsche que morreu em 1900 (SEU HISTORY, 2018). Apesar de este último não ter tido contato com a ideia freudiana de narcisismo, acreditamos que podemos fazer essa comparação entre as duas palavras, as quais de qualquer forma são tratadas diversas vezes como equivalentes fora do âmbito da psicologia. Mesmo dentro da psicologia às vezes são confundidas, e passaram a ter uma distinção mais marcante quando Freud demonstrou que “o egoísmo ou ‘interesse do ego’ define-se como investimento pelas pulsões do ego, e o narcisismo como investimento do ego pelas pulsões sexuais” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 140), ainda assim, Freud (1996) afirma que o narcisismo complementa o egoísmo.

si, o Negro Herói vai encontrar esse poder, pois vai demonstrar orgulho e autoestima elevados ao invés de vergonha e auto-ódio, e assim, em vez de matar definitivamente Deus, ele vai achar Deus em si mesmo, ou seja, ele vai atingir a transcendência (o poder) na imanência (o vestuário): essa é sua apoteose.

A transcendência imanente do Negro Herói tem muito a ver com o empoderamento pela autoestima que é um tema importante em teorias sociais sobre empoderamento e mesmo nas discussões das pessoas que participaram do estudo, como pudemos verificar na fase da “mulher como tentação”. Para Horochovski (2007), o assunto do “empoderamento” é bastante complexo, diferentes definições e utilizações ocorrem no campo científico e mais variações ainda existem quando se executam estudos empíricos. Horochovski (2007) ainda diz que ninguém nunca é totalmente empoderado, autônomo ou emancipado, pois sempre há coerções na sociedade, e, ao mesmo tempo, ninguém vive em total ausência de poder, autonomia ou emancipação. Ainda de acordo com o autor, o que se foca com a questão do empoderamento é principalmente a necessidade de equilibrar o poder entre os diversos grupos sociais. Ele cita várias formas pelas quais o poder pode ser pensado, de acordo com: “1) níveis ou sujeitos de empoderamento; 2) motivações do empoderamento; 3) poderes (ou recursos do empoderamento); e, 4) modalidades de empoderamento” (HOROCHOVSKI, 2007, p. 494). Em seu texto, a questão da autoestima aparece tanto em relação a níveis ou sujeitos de empoderamento como em relação a poderes (ou recursos do empoderamento).

Com efeito, o empoderamento individual, apesar do nome, depende fortemente das interações do sujeito com o ambiente e o que nele há; ele “ocorre quando indivíduos singulares são/se autopercebem como detentores dos recursos que lhes permitem influir nos e mesmo controlar os cursos de ação que lhes afetam [...]. Ocorrerá empoderamento intrapessoal se as pessoas sentirem que são competentes em uma determinada situação, que sua presença é relevante, [que] têm mais oportunidades e recursos para agir que constrangimentos e limitações” (HOROCHOVSKI, 2007, p. 495). Nesse contexto, uma elevada autoestima é importante, pois quem tem baixa autoestima, quem se sente derrotado e sem valor vai achar mais difícil lutar pela sua causa e permanecer envolvido nela (HOROCHOVSKI, 2007).

Com relação aos recursos de poder, Horochovski (2007, p. 498) diz que “eles estabelecem o grau de empoderamento atingido”; entre eles, o autor destaca poderes

econômicos, poderes sociais, poderes políticos e poderes identitários, sendo esse último mais relacionado à questão da autoestima. Ele informa:

Poderes identitários: são os recursos responsáveis pelo aumento da autoestima dos sujeitos e de seu auto-reconhecimento de um ponto de vista ético-cultural. Aspectos essenciais desta classe de recursos são a autoestima, a autoconfiança, a proatividade, o sentimento de pertença e de devir, entre outros. A ideia força aqui é a de que não bastam os demais recursos do empoderamento se os indivíduos e grupos não acreditarem que os possuem e têm plenas condições de alocá-los em suas estratégias de ação, sós ou com outros. A literatura politológica costuma reduzir o empoderamento a sua dimensão política, pouco considerando aspectos aparentemente distantes, como a autoestima dos indivíduos, mas que certamente tem um peso nas atitudes políticas. (HOROCHOVSKI, 2007, p. 98).

Como visto, as discussões científicas mostram que a autoestima tem um lugar de importância no empoderamento das pessoas, servindo para que elas se sintam motivadas a lutar pela sua causa, e também consistindo em seu autorreconhecimento e autovalorização, fatores fortemente ligados ao que temos apresentado sobre o Negro Herói que se olha no espelho, se reconhece como negro/afro e se ama, aprecia o que em si é negritude e africanidade, seja seu corpo, sua religiosidade, suas danças e também suas roupas e acessórios que constroem a representação de uma identidade cultural negra e africana/afro/afrodiáspórica. Isso é poder. O empoderamento na autoestima é para o Negro Herói a transcendência na imanência.

Essas explicações que temos trazido se baseiam nas experiências junto às pessoas do estudo nas redes sociais online. A estética que por vezes elas mesmas chamam de negra ou afro é bastante relevante para essas pessoas como forma de se empoderar. A atenção que a estética negra/afro ganha nas redes sociais é percebida por alguns como, inclusive, exagerada, e alguns deles criticam o foco que alguns negros e negras dão ao empoderamento “apenas” pela estética, enquanto outros mostram seus argumentos que reforçam que a estética não é fútil, mas é importante para que os negros e negras se empoderem.

Certa vez, um rapaz postou em seu Facebook que o empoderamento era a mesma coisa que autoestima, mas que autoestima de maneira nenhuma estava relacionada à estética, o que gerou vários comentários sobre o assunto. Uma menina afirmou que descobriu que era negra quando passou a aceitar o seu cabelo crespo, e que a estética tem a ver sim com autoestima, pois o padrão de beleza branco acaba fazendo os negros odiarem a estética negra. Vemos que essa garota traz em sua fala tanto a questão do reconhecimento como a do amor próprio que são fatores importantes dentro do conceito de poder identitário e também dentro da ideia de

narcisismo. O rapaz que postou replica, ele diz que o orgulho tem de ir além da estética e envolver memória e orgulho, é como se ele tomasse a estética negra/afro como simples imanência, destacando dela os significados e construções identitárias, como se elas nem existissem. Outra pessoa entra na conversa e diz que embora haja pessoas que tratem a estética negra/africana de modo vazio de significado, há aqueles que a usam para o conhecimento de si e, nesse sentido, para o empoderamento.

Em outro comentário, as pessoas começaram a dizer que empoderamento talvez nem existisse, muito menos sendo relacionado à estética, porque para elas o empoderamento deveria ser coletivo, ou então a pessoa deveria primeiro ter consciência de toda a história dos negros para depois usar a estética negra/africana. Essas pessoas consideram que o termo foi banalizado, e parece que a fala delas tem influência da concepção pedagógica de empoderamento pela conscientização que leva à ação em prol da libertação (ANDRADE, 2015), porém desconsidera outras formas de empoderamento como através do poder identitário ou no nível individual, além de privilegiarem as concepções científicas do termo considerando banal o modo como ele é tomado cotidianamente.

Um outro sujeito comenta algo discordando do autor do post, ele diz que a estética também está ligada à autoestima. Ele diz que os diversos grupos sociais são reconhecidos pela sua aparência, e quando eles se fortalecem pela estética e a promovem eles também estão trabalhando a autoestima deles como totalidade, como grupos. Aqui, o autor desse comentário pena um nível social dessa autoestima, uma vez que não é apenas uma pessoa que se fortalece através da estética, mas o grupo, quando todos agem de forma semelhante. Ele menciona uma celebridade que acabou por perpetrar uma maior valorização do estilo de vestir gangsta e “preto” que era visto negativamente antes, então isso também teria a ver com autoestima, conforme quem comentou.

Em outro comentário, alguém diz que apenas a africanidade e a conscientização dos negros é que aumentam a autoestima, e o resto é simples futilidade e modinhas passageiras.

Por último, uma mulher informa que a estética é porta de entrada para a autoestima, mas que essa última diz respeito a outras coisas também. Ela fala que muitas pessoas negras se sentem inferiores por causa do modelo de beleza branco, e isso atrapalha outras áreas da vida dos negros, além de fazer com que eles/elas se

esforcem em parecer com o opressor. Ela, então, diz que a estética negra/afro acaba auxiliando essas pessoas a gostarem de si mesmas, e isso não seria fútil porque envolve resistência a todo o contexto histórico que levou a perda inicial da autoestima.

Nessa publicação que acabamos de descrever, foi possível notar que as pessoas desprezam a estética negra/afro quando imaginam que essa existe sem um significado. A estética apenas como imanência é rejeitada, pois é vista como banal, fútil, como se não existisse para algo transcendente como o poder, como se ela tivesse seu fim em si mesma. Por outro lado, a estética negra/afro é valorizada quando eles notam que existe “algo mais”, um fim outro nela, quando eles percebem que a estética vai além dela mesma e se conecta com algo transcendente: com o autoconhecimento e com o amor próprio que caracterizam a autoestima e, conseqüente, uma forma de empoderamento.

É comum que as pessoas que defendem a estética negra/afro digam coisas como, “não é só estética”, “não é só turbante”, e tentem mostrar que essas roupas e acessórios que usam ou o modo como manipulam seus corpos serve a um propósito maior de resistência e valorização dos negros e negras. O vestuário apenas yin (imanência, estética) não presta para eles, precisa ser yin e yang, é necessário que ele seja mais que tecido e miçanga, exige-se que ele seja poder. Isso fica bem exposto na publicação feita por Miriam Castro (figura 206), na qual ela compartilha uma reportagem sobre uma afro-empREENDEDORA. Miriam destacou a fala que ela achou mais importante e a usou como legenda. Essa legenda diz: “Percebi que não era só o turbante. Eu me sentia mais empoderada, mais bonita, falavam que eu parecia uma rainha africana”. Esse texto é bem ilustrativo do que temos explicado, pois na primeira frase, nega-se que o turbante seja “só turbante”, ou seja, em outras palavras, que a imanência seja só imanência. Na segunda parte, vemos que o turbante aparece como tendo um outro fim além de si mesmo, pois ele empodera, faz a pessoa se perceber mais bonita, impele os outros a dar um julgamento positivo por meio de elogios, como o de chamar a usuária desse acessório de “rainha africana”.

Figura 206 – Publicação de Miriam Castro destaca frase que liga o turbante ao empoderamento e à valorização da mulher negra



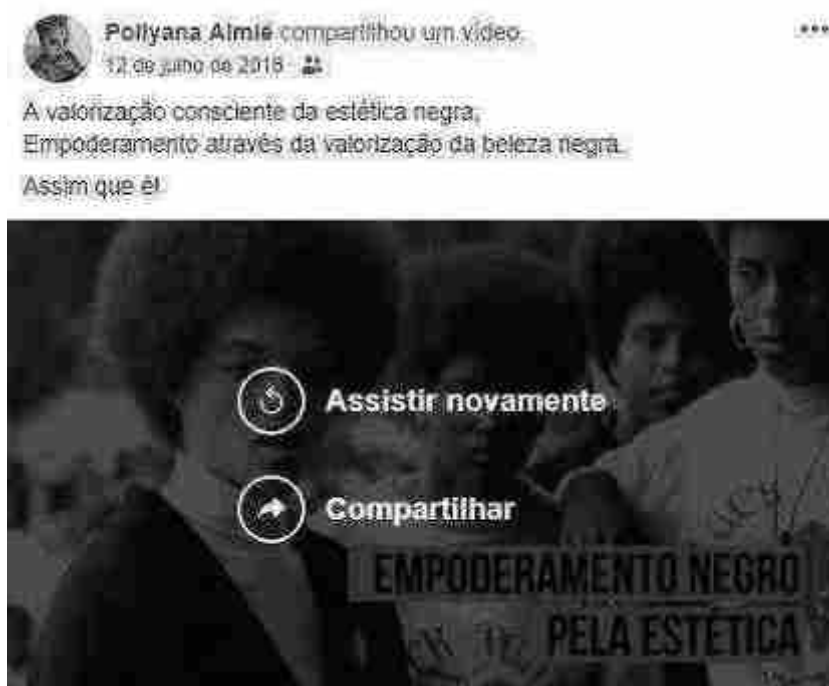
Fonte: *Print Screen* da tela.

A figura 207 é um print de um post de Pollyana Almië em que ela compartilhou um vídeo de uma página do Facebook. Esse vídeo mostra Kathleen Cleaver, uma das antigas líderes do Partido dos Panteras Negras⁴⁶ nos Estados Unidos, que fala sobre o uso do cabelo crespo, dizendo que esse é o cabelo natural dela e que por muito tempo apenas as características dos brancos eram tidas como belas, mas que agora (no tempo dela), os negros sabem que seus corpos também são bonitos e eles enxergam **poder na sua estética**. Ela ainda diz que até os brancos passam a querer ter o cabelo crespo e blackpower como o deles. A página que originalmente fez a publicação utiliza esse vídeo para discutir a estética negra de forma geral. Segundo a página, os Panteras Negras identificam na estética uma forma de resistência e descolonização cultural, que anteriormente dissemos corresponder a uma morte simbólica do Deus Pai Homem Branco que impõe um padrão de existência

⁴⁶ O Partido dos Panteras Negras surgiu em 1966, como uma milícia armada atuante no estado da Califórnia, nos EUA. Eles monitoravam a polícia, tentando combater as atitudes racistas dela em relação aos cidadãos negros estadunidenses. Os integrantes do partidos eram intitulados de panteras negras, e eles também passaram a exercer ações para a promoção do bem-estar social na área da saúde, educação, e também promovendo um maior acesso à alimentação. O Partido dos Panteras Negras encerrou de vez em 1982. (CHAVES, 2015; HILLIARD, 2008)

branco/europeu. A página ainda concorda que há outras maneiras de empoderamento que precisam ser praticadas em conjunto, mas ela exige “todo poder ao povo negro” através de todas as formas possível, o que inclui, para a página, a estética negra. Pollyana reitera o que a página e o vídeo apresentam, ao mostrar que existe uma forma dos negros alcançarem poder pela valorização de sua beleza, pela “valorização consciente da estética negra”. As formas de os negros e negras manipularem seus corpos e de vesti-los de modo a valorizar a negritude seriam meios para o empoderamento, na visão de Pollyana. O “empoderamento negro pela estética”, como diz o título do vídeo, é a transcendência na imanência, é a apoteose do Negro Herói.

Figura 207 – Publicação de Pollyana Almiê sobre a estética negra como forma de empoderamento por valorizar a negritude



950.247 visualizações

Afroguerrilha

25 de janeiro de 2016 · 🌐

TOMBAMENTO OLD SCHOOL - por Kathleen Cleaver

Lembra dos Panteras Negras, aquela galera negra radical cuja militância envolvia, inclusive, pegar em armas? Então, além de lutar contra o racismo estrutural e denunciar o apartheid que segregava o povo negro, eles também entendiam de maneira mais profunda a importância de valorizar a estética negra como parte de sua militância e descolonização cultural.

O "tombamento", a valorização de nossa estética, sempre existiu no movimento negro, sempre fez parte de nossa valorização como humanos plenos. A diferença é entender que esse tipo de ativismo é mais efetivo quando conectado com outras formas de ação, que as diversas formas de militância, juntas, podem construir o movimento e fortalecer a negritude como um todo. No vídeo abaixo, Kathleen Cleaver, umas das líderes históricas dos Panteras Negras, fala sobre a importância de valorizar a beleza negra.

A negritude é complexa, diversa e linda. Não dá pra deixar o mundo apagar isso. Então, de todas as formas: todo poder ao povo preto!

#BlackPanthers #AfroGuerrilha

👤 Eloisa Pacheco Pacheco e outras 9 pessoas

👍 Curtir

💬 Comentar

➦ Compartilhar

Fonte: *Print Screen* da tela.

Como temos dito, o realizar do ideal do passado africano nas roupas usadas hoje é impulsionado pela busca da onipotência perdida com o desenrolar da colonização e o surgimento do racismo, onipotência que é construída nessa imagem idealizada. Muitos são os símbolos do poder na nossa sociedade, dentre eles a coroa que é constantemente comparada ao turbante pelas pessoas do estudo, uma vez que ambos são usados sobre a cabeça. Essa comparação contrasta fortemente com o modo como as práticas culturais africanas têm sido consideradas como inferiores e primitivas, pois mostra que o turbante constrói, ao contrário, a superioridade e poder de quem o usa. Na figura 208, Soninha Nascimento faz justamente essa comparação entre o turbante e a coroa, colocando a mulher negra que o usa como uma rainha, esse ser que é físico e que representa o poder político-religioso. Ela ainda manda as rainhas, ou seja, as negras (sabemos disso pois a foto mostra um rosto feminino na cor preta), sustentarem suas coroas (representantes dos turbantes) com altivez e orgulho, pois para a coroa (e o turbante) ficar no lugar é preciso sempre manter a cabeça erguida, como alguém que não tem do que se envergonhar. Esse orgulho é pela ancestralidade composta pelas negras e negros do passado, que deixaram um legado, que eram reis e rainhas na África. A ancestralidade faz parte da imagem ideal

da África do passado. Por isso reiteramos, que o uso do turbante está ligado a realização desse ideal romântico da África e é impulsionado pela vontade de poder.

Figura 208 – O uso do turbante é associado por Soninha Nascimento ao orgulho, ao poder, à ancestralidade negra



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na figura 209, Janaína Daiocá também faz uma equiparação do turbante e da coroa, mandando que as pessoas que leem seu post (provavelmente os negros e negras) levantem suas cabeças e sustentem suas coroas, e ela aparece na imagem com a cabeça levantada, inclusive um pouco inclina para traz, uma vez que cabeça erguida é sinônimo de orgulho, superioridade, mostra que a pessoa não receia nada e não se sente frágil diante dos outros ou das situações, e também com o turbante sustentado na cabeça, pois a coroa a qual ela se refere é o turbante que ela usa e que solicita que os outros usem também.

Figura 209 – Janaína Daiocá com turbante, que é comparado a uma coroa



Fonte: *Print Screen* da tela.

Uma frase que é bastante dita pelas pessoas do estudo é “meu turbante, minha coroa”, a qual também faz essa comparação/equiparação entre os dois objetos, mostrando que o uso do turbante está ligado ao empoderamento no resgate de uma estética negra/afro. Como disse Chauí (2017), ao explicar a característica imanente e transcendente do poder, a coroação do rei serve para tornar perceptível que o seu corpo já não é só corpo material, mas foi transfigurado em algo transcende, agora é um corpo político-religioso, a coroa é símbolo dessa transcendência na imanência. A seguir, podemos ver dois exemplos (figura 210 e 211) de publicações que trazem essa frase unida a uma foto das autoras do post usando turbante em suas cabeças, sendo que na publicação de Deny Moura, ela usa um emoji de coroa no lugar da palavra referente a esse objeto. No post de Renata Araújo, ela ainda se autointitula rainha, o que mostra que ela se vê como alguém poderosa, pois se compara a uma monarca que reina sobre nações. Essa autoconfiança no seu poder, na sua beleza, na sua dignidade, é autoestima, é empoderamento.

Figura 210 – Deny Moura compara seu turbante a uma coroa



Fonte: Print Screen da tela.

Figura 211 – Renata Araújo posta foto com turbante e escreve: “Meu turbante é minha coroa!”



KARA NOCHA LINLIAAAA! 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Obrigada, Karla 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Dido Montenegro É essa pena, Renata???? só valorizou ainda mais a foto, kkkkkkkkkk
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Kkkkk É o charme, OK! 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Emanuelle Fernandes Rainha sim 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Simas 1

Escreva um comentário...

Daniela Martins Ai sabe fazer vir!!! 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Obrigada, Dany! 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Alex Nascimento Rainha 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Obrigada 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Adamek Patricio Massa 1
Curtir · Responder · 2 a

Philippe Gomes Linda 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...

Emanuelle Fernandes 1
Curtir · Responder · 2 a

Thalys Leonardo Lindal 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Obrigada! 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Pedro Alves Correa Lindal 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Muito obrigada! 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Estantis Junior Linda!!! 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Muito obrigada! 1
Curtir · Responder · 2 a

Escreva uma resposta...

Edy Gleicy Pereira A senhora divindo como sempre... Linda e fabulosa 1
Curtir · Responder · 2 a

Renata Araujo Obrigada! 1
Curtir · Responder · 2 a

Edy Gleicy Pereira
Curtir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...

Escreva um comentário...

Fonte: Print Screen da tela.

A apoteose do Negro Herói que se dá na sua transcendência imanente, ou seja, que ocorre quando o poder é alcançado pelo uso do vestuário com estética negra/afro, é muitas vezes figurativizada nos posts através de elogios que indicam que as pessoas percebem o poder e a divindade dos negros e negras quando eles usam esses tipos de roupas e acessórios. Os elogios partem tanto dos próprios autores dos posts que muitas vezes se chamam de deuses, reis, rainhas, como também são proferidos pelos amigos e seguidores na seção de comentários. Tais verbalizações são como a adoração dada a Deus pelos seus fiéis e anjos; em inglês, a palavra *worship* é usada tanto para se referir à adoração direcionada a Deus, como aos elogios que exaltam as qualidades de uma pessoa (URBAN DICIONARY, 2018). Um exemplo bem ilustrativo dos posts com esse teor pode ser visto a seguir (figura 212). Nessa publicação, feita por Viviane Tau, ela aparece usando um vestido tubinho com estampas africanas abstratas e coloridas em tons fortes. Na sua legenda, ela diz: “Sinta a fonte **Divina**, que existe **dentro de si!!**” (grifo nosso), fala que reforça o que temos dito que o Negro Herói desloca seus olhos do Deus Pai Homem Branco e os volta para si, achando Deus dentro de si mesmo. Muitos comentários trazem elogios comuns relacionados a sua beleza, como linda e maravilhosa, mais alguns outros são bem específicos ao compará-la a seres poderosos e transcendentais. Ela é chamada de rainha por duas vezes; de deusa, uma vez; fazem referência à divindade dela ou do seu vestido por quatro vezes; e a chamam de poderosa três vezes. Esse contexto de adoração que reconhece a qualidade divina que Viviane apresenta ao estar usando um vestido de estampa africana ajuda a estabelecer a apoteose do Negro Herói, pois ao vestir uma roupa como a dela, ele passa a ser reconhecido como alguém com características transcendentais. O Deus que morreu quando o negro e a negra escaparam do jugo do padrão de existência branco é reencontrado pelo Negro Herói em si mesmo, quando este aparece realizando em estética o ideal da Mãe África onipotente do passado. Essa é sua divinização.

Figura 212 – Post de Viviane Tau exemplifica a divinação dos negros no uso de vestuário que comunica negritude e africanidade

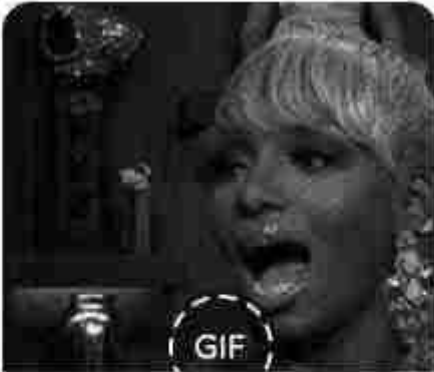


Silvia Solange Fica muito bem de verdade!!
Curtir · Responder · 1 d.


Viviane Zaira Malika Tau É além de ficar mais bela, ainda me deu sorte no TCC 🥳🥳🥳
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Luciana Ahmose Correia




Luciana Ahmose Correia



Luciana Ahmose Correia

Escreva um comentário...

Luciana Ahmose Correia



Luciana Ahmose Correia

Escreva um comentário...

Tyno Vai Vinakui Luciana Ahmose Correia kkk am rich
Curtir · Responder · 1 d.

Luciana Ahmose Correia Tyno Vai Vinakui Yes! A Vivi é uma alma ricatti
Curtir · Responder · 23 h

Tyno Vai Vinakui Luciana Ahmose Correia sei é verdade rsrs
Curtir · Responder · 20 h

Viviane Zaira Malika Tau Luciana Maná, sómos Luz; Beijão
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Luciana Ahmose Correia

Escreva um comentário...

Glauco Alexandre Fernandes esta linda pra!!
Curtir · Responder · 1 d.

Viviane Zaira Malika Tau Obrigada Beijão!!!
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Antonia Serafim Rodrigues Maravilhosa
Curtir · Responder · 1 d.

Viviane Zaira Malika Tau Toninha, Ano que vem é nós 🥳🥳🥳
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Luciana Ahmose Correia

Escreva um comentário...

Olivia A Assis Linda!!!
Curtir · Responder · 1 d

Viviane Zaira Malika Tau Bondade sua beijão 🍷
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Demokrata Paulo Deusá
Curtir · Responder · 1 d

Viviane Zaira Malika Tau Somos Herança de Nzinga 🍷
Curtir · Responder · 4 h

Demokrata Paulo Viviane Zaira Malika Tau Ubuntu 🍷🍷
Curtir · Responder · 45m

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Rosaura Silva Cardoso Linda
Curtir · Responder · 1 d

Viviane Zaira Malika Tau Haaaaaaaaa Ró, vc que é 🍷🍷🍷
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Henrique Ladislau Aaaaaaaahhhn eu setra numa boa...kkkkkkkkkkkkkkkkkkkk
Curtir · Responder · 1 d

Viviane Zaira Malika Tau Danadinho 🍷🍷🍷
Curtir · Responder · 4 h

Henrique Ladislau Vo acha?!?!?!
Curtir · Responder · 1 h

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Eduardo Graciano linda demais!!!
Curtir · Responder · 1 d

Viviane Zaira Malika Tau Quero te ver 🍷
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Sandra Reginalopes E isso aí garota
Curtir · Responder · 21 h

Viviane Zaira Malika Tau Vamo que vamo, beijão!! 🍷🍷
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Tuka Ferrari Olha eiaaaaaa!!!!!!
Curtir · Responder · 23 h

Viviane Zaira Malika Tau Maria femos que fazer nossa foto!!!
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Sandra Reginalopes E isso aí garota
Curtir · Responder · 21 h

Vanderlei de Campos Poderosaaaaaa como sempre, vem te ama 🍷🍷🍷
Curtir · Responder · 21 h

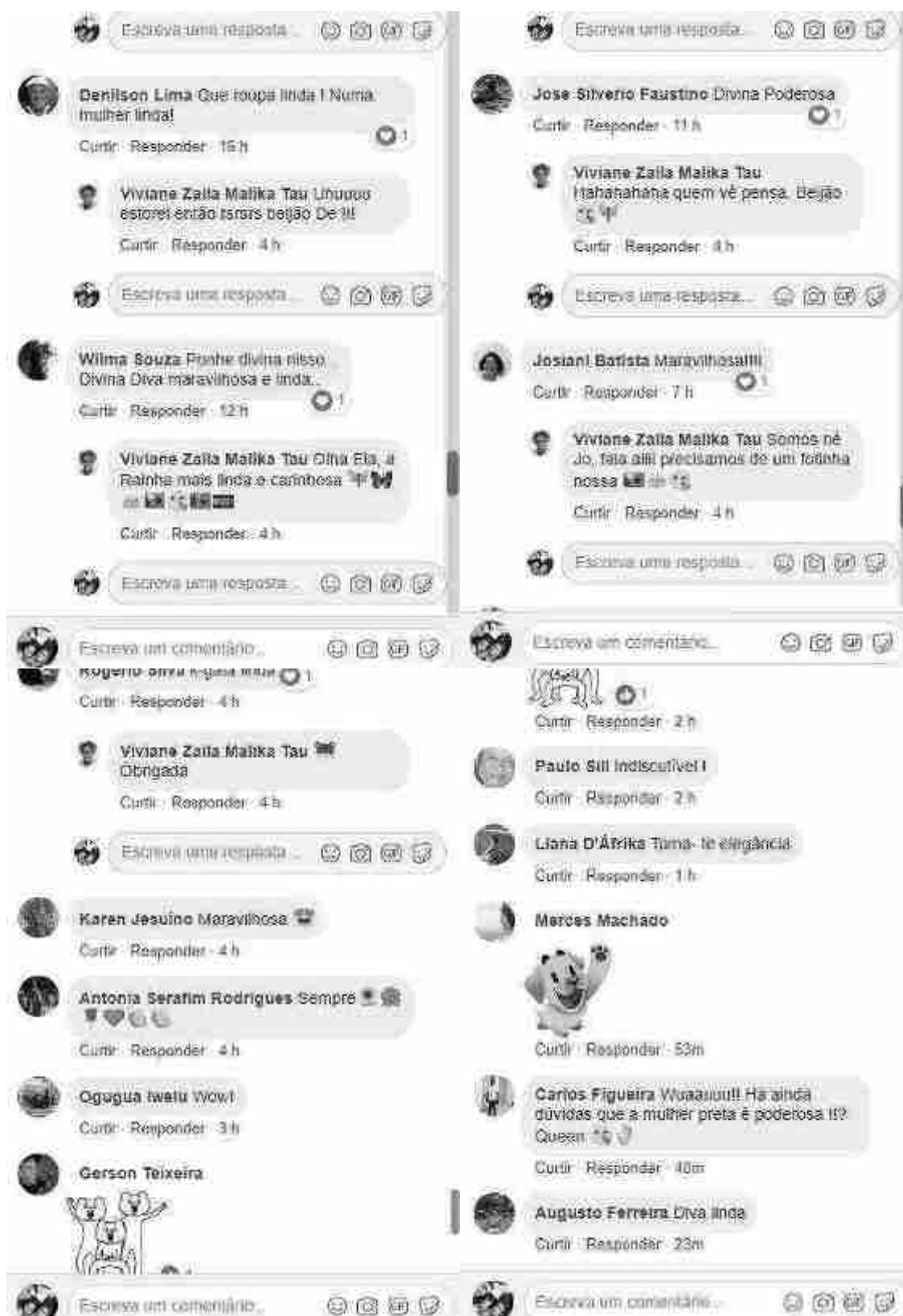
Viviane Zaira Malika Tau Bença Tio, Te amo Vair 🍷🍷🍷
Curtir · Responder · 4 h

Vanderlei de Campos Linda flor 🍷
Curtir · Responder · 4 h

Escreva uma resposta...

Escreva um comentário...

Escreva um comentário...



Fonte: Print Screen da tela.

A seguir, veremos mais exemplos em que pessoas negras do estudo vestidas com itens de vestuário de estética negra/afro são elogiadas no sentido de reconhecer

a transcendência ou poder do negro e negra ao usarem essas roupas e acessórios, de maneira semelhante ao ocorrido no post de Viviane Tau.

No post feito por Judson Andrade (figura 213), ele pôs uma foto sua de rosto, usando um turbante estampado, e perguntou o que as pessoas viam. Alguns comentários se referem a sua beleza, e a beleza da imagem; um outro menciona a simplicidade de um arco íris, talvez por causa do filtro que ele usou na imagem que sai do vermelho, vai para o verde, depois o azul e depois o amarelo, formando um arco-íris bem sutil. Outros comentários mostram que as pessoas veem africanidade, negritude e poder na sua imagem, são eles: “Um homem negro ponderado [ponderado foi usado no lugar de empoderado, talvez por causa do corretor de texto automático] cheio de cor”; “Um príncipe negro!”; “Empoderado”; “África”. Esse elogios revelam o yin e yang presentes simultaneamente em sua imagem; pois a estética negra/afro que as pessoas percebem em seu corpo e turbante são yin, são a imanência, as coisas do mundo sensível; o yang é o poder, a transcendência, o lado masculino e espiritual que é encontrado em yin, pois as duas energias são inseparáveis.

Figura 213 – As pessoas informam que veem poder, negritude e africanidade na imagem de Judson Andrade





Fonte: Print Screen da tela.

No penúltimo comentário do post de Júlia Silva de Oliveira (figura 214), em que ela aparece usando um turbante bastante alto e elaborado, alguém diz que ela é uma “uma pretinha do poder”.

Figura 214 – Julia Silva de Oliveira publica foto com turbante e é chamada de “pretinha do poder”





Fonte: *Print Screen* da tela.

Lilian Rosa Moraes também ter seu poder reconhecido pelos seus seguidores, ao ser chamada de poderosa duas vezes na seção de comentários do seu post (figura 215) em que aparece usando um turbante amarelo com estampa de oncinha e vestido e colar com estampas de cores semelhantes.

Figura 215 – Usando turbante, Lilian Rosana Moraes é chamada de poderosa



Fonte: *Print Screen* da tela.

Wilma Souza é chamada de empoderada por um de seus seguidores no Facebook nos comentários de uma foto em que ela usa um turbante roxo (figura 216).

Figura 216 – Wilma Souza publica foto usando turbante roxo e é chamada de empoderada



Fonte: *Print Screen* da tela.

No print abaixo (figura 217), de uma publicação de Pollyana Almië, ela aparece com turbante de estampas africanas abstratas e coloridas e um colar de búzios. Na legenda, ela diz ser uma princesa negra, filha de rei africano, e também diz ter autoridade (“minha palavra é lei”). A comparação que ela faz da sua imagem com uma rainha mostra sua autoestima, pois comunica que ela confia no seu poder, mostra que ela se sente honrada em ser descendente de negros africanos, ao contrário da ideia racista que afirma que os africanos e suas práticas culturais, inclusive suas práticas vestimentárias, são inferiores, tribais, primitivas. Nos comentários, uma pessoa reitera a ideia de ela ser uma rainha, ao dizer: “Eita negra rainha, negra de Dandalunda asé rainha, asé”.

Figura 217 – Pollyana Almiê: “Eu sou princesa negra”



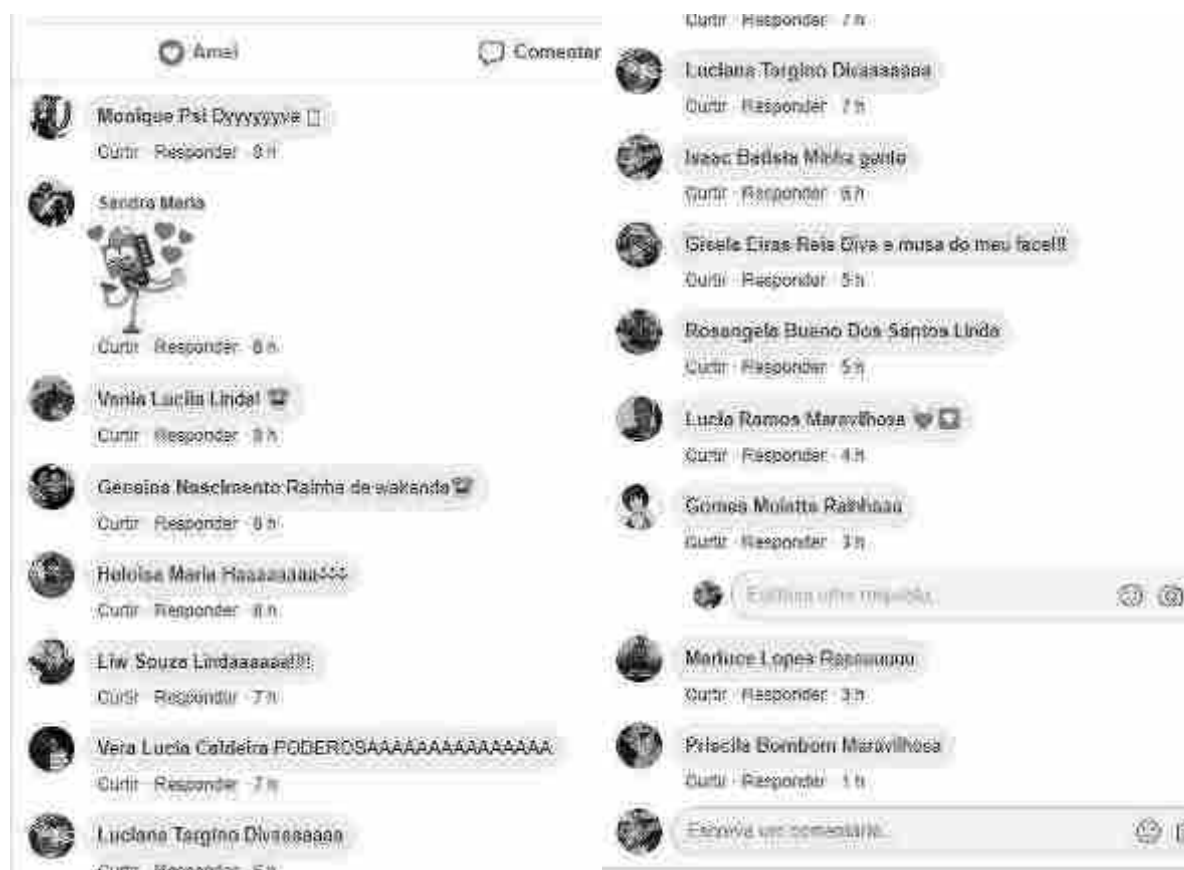
Fonte: Print Screen da tela.

Soninha Nascimento, no post da figura 218, aparece usando um turbante vermelho, na base do qual há uma espécie de tiara feita com búzios que, como dissemos anteriormente, são conchas bastante ligadas às religiões afro-brasileiras. Seu colar também é feito com búzios. Sua camisa ou vestido é laranja e tem uma estampa que imita as da Angelina Print sobre a qual também já comentamos e que é tida como uma estampa étnica africana por ser muito usada em roupas nesse continente. Além disso, no seu rosto há uma pintura com pequenas bolinhas que lembram as pinturas corporais de algumas etnias tradicionais na África. Na sua legenda, ela mostra que o ato de se vestir dessa forma é uma ação de “rainhar-se”, ou seja, tornar-se rainha, pois a rainha é poderosa, superior, bela, majestosa, transcendental. Com isso, percebe-se que usar essas estampas, roupas e acessórios é visto de forma semelhante ao ato da coroação, a imanência desses objetos fazem o poder se tornar perceptível, atinge-se a transcendência na materialidade. Alguns dos comentários se direcionam a sacralizá-la por meio de vários elogios que a comparam com seres poderosos e transcendentais. Ela é chamada três vezes de diva, que é um substantivo referente a deusas femininas, e que também é usado para mulheres muito bonitas e atrizes de cinema, que também têm a beleza como seu poder, tal como Oxum ou as sereias. Alguém a chama de “rainha de Wakanda”, nação

africana fictícia da história do herói da Marvel, o Pantera Negra. Ela também é chamada de musa, palavra que designa as deusas filha do deus grego Zeus, e que também é usada para falar das mulheres belas que inspiram os poetas e outros artistas. Ela ainda é elogiada uma vez de rainha e uma vez de poderosa, essa última palavra sendo escrita em caixa alta e com várias letras “a” para simbolizar um grito.

Figura 218 – Soninha Nascimento mostra que se vestir com roupas em estética negra/afro é um ato de “rainhar-se”





Fonte: *Print Screen* da tela.

Nesse outro post de Soninha Nascimento, que pode ser visto na figura 219, ela aparece com um turbante azul com uma estampa abstrata. Alguns dos comentários dizem: “afrodeusa”; “deusa” e “poderosa”, reconhecendo o poder transcendental que se manifesta no uso desse acessório que comunica negritude e africanidade.

Figura 219 – Soninha Nascimento é comparada a uma deusa e chamada de poderosa ao aparecer usando turbante



Fonte: Print Screen da tela.

O último exemplo que trazemos desses elogios que sublimam os sujeitos do estudo é de um post feito por Wanda Araújo (figura 220). Quando vi esse post, me senti, como dizem na internet, “impactado”, cheguei a falar: “Meu Deus! Olha esse turbante!”. O turbante muito grande alto passava para mim uma imponência que era reforçada pelo rosto sério de Wanda que dava um ar solene à foto. Ao correr para pesquisar, no dicionário do Google, sobre imponência e solenidade vi que elas tinham a ver com o que pensava sobre a foto, pois coisas imponentes são grandiosas e altivas, e coisas solenes têm certa seriedade e pompa ao mesmo tempo, como as coroações. Aparentemente, esse sentimento foi gerado em outros seguidores que comentaram nessa foto de Wanda, pois suas falas mostram isso. Além dos vários elogios a sua elegância e outros que a chamam de linda e bela, somando cerca de 46 menções, tivemos também comentários que abordam o poder que sua imagem representa: mencionaram sua majestade por cinco vezes; a compararam a uma rainha por três vezes; dois comentários falaram que ela parecia soberana; um comentário disse que ela estava divina; duas pessoas a chamaram de poderosa e uma disse que sua foto era “puro empoderamento”; dois seguidores a elogiaram pelo nome de diva, sendo que uma delas disse “diva negra”; uma pessoa a chamou de “deusa da sabedoria”; ela foi chamada de imperatriz por uma vez e de princesa, também uma vez. Esses comentários destacam o caráter transcendental que é percebido pelas pessoas na imanência do corpo e vestuário de Wanda Araújo, são como palavras de adoração dispensadas à negra que atingiu a apoteose e se tornou deusa ao adornar seu corpo negro com elementos estéticos que remete à Mãe África, como afirmam dois comentários, um que diz que ela “veio da África” e outro que fala “Mama Africa”, respectivamente o quinto e o sexto comentários.

Figura 220 – A imponência e solenidade de Wanda Araújo com um turbante azul

Wanda Araújo
1000 seguidores

Curir · Responder · 2 a

Comentar · Responder · 2 a

Compartilhar · Responder · 2 a

1000 seguidores

Compartilhado em 10 comentários

Elaine Jansen Castro - minha Mãe, mãe, filha. Você é a elegância. Sua beleza é a...
Curir · Responder · 2 a

Cláudia Miranda Anayobon - Oh...
Você é a elegância em pessoa.
Curir · Responder · 2 a

Luiz Fernando Oliveira DA Sousa Lima
Curir · Responder · 2 a

Escreva um comentário...

Paula Inard de Maracaja Majestade e elegância até dizer quero ver a senhora mais e mais...
Curir · Responder · 2 a

Rodrigo Retonde Veio da África e é Feminista essa Mulher.
Curir · Responder · 2 a

Alain Veilleux Mama Africa
Curir · Responder · 2 a

Julio Plácido Julio Plácido Joyáraz
Curir · Responder · 2 a

Leandro Arara Elegância...
Curir · Responder · 2 a

Dário Firmino Onixégum Dival. Simplicidade e elegância!
Curir · Responder · 2 a

Ivã Gizete Ikeké Linda mãe...
Curir · Responder · 2 a

Ilma Silva de Almeida Belíssima!
Curir · Responder · 2 a

Mirrice De Castro Ai q escândalooooo... minha Ya, minha imperatriz... ai, muita coisa!!!!
Curir · Responder · 2 a

Andrea Bastos Sua linda vc é muito importante pra mim Bjs saudades
Curir · Responder · 2 a





































Ivania Cristina Arrasou!!!!
Curir · Responder · 2 a








































Dyonne Boy
Curir · Responder · 2 a

Vera Lucia Felix Para elegância, antecorou
Curir · Responder · 2 a

Adriana Schneider Alcure

Escreva um comentário...

-  **Adriana Schneider Alcure**

 Curtir · Responder · 2 a
-  **Dani Ornellas**

 Curtir · Responder · 2 a
-  **Cristiane De Souza Muto Linda**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Tania de Paula Uma verdadeira princesa, tá linda, nega.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Ana Cristina Encarnação Many como sempre arrasando** 
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Ekedji Maria Felipe Belissima!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Ralissa de Góes Que linda!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Eliane Constantino Linda, a sua bênção.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Josina Maria da Cunha Linda Poderosa!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Guacira Albuquerque Linda amiga.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Neusa Rodrigues Sabedoria, admira**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Fior Bellissima Lindissima, minha bênção.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Makota Kizandembu Saudadessa Mãe Wanda Araújo ... sua bênção** 
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Adriana Baptista Diva e poderosa** 
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Ceiso Catamaran Linda já**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Natalia Conceição Mendonça DEUSA DA SABEDORIA PERFEITA**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Apetebey De Ifá Obara Yekun Muito estilosa já**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Jandira Queiroz**

 Curtir · Responder · 2 a
-  **Inara Inxotã Linda**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Maria De Lourdes Mãe Bênção mãe Wanda Como sempre lindaaaa!!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Camila Estrela Uii Mas q preta linda!!!** 
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Suelly Moreira Tá linda irmã.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Marliise Vinagre Linda!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Adalton Moreira Diva negra**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Paulo Sil Sua bênção, mãezinha.**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Marcia Falcão Rodrigues Tá linda, parabéns, só, como está papai? Bjuuu!!!!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Marisa Silva De uma beleza impar!**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Gina Macleira Beta**
 Curtir · Responder · 2 a
-  **Gelisa Santos Lindaaaaaa**
 Curtir · Responder · 2 a

-  **Gelsa Santos**

Curtir · Responder · 2 a
-  **Gelsa Santos**

Curtir · Responder · 2 a
-  **Marcelo Reis** Linda querida Yá
Curtir · Responder · 2 a
-  **Débora Bebezinho** Linda
Curtir · Responder · 2 a
-  **Silvano Brites Brites Da Silva Filho** Linda!!!!!!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Rafaela Pereira** Linda ❤️
-  Escreva um comentário... 
-  **Ziza Graziela** SHOW
Curtir · Responder · 2 a
-  **Julio Chrystor Mendes** Majestosa, linda... Motumbá yá...
Curtir · Responder · 2 a
-  **Darly Alves** Simplesmente linda! 🥰
Curtir · Responder · 2 a
-  **Sandrali Bueno** Soberana
Curtir · Responder · 2 a
-  **Zeré Soares** Tia linda amiga aquele abraço
Curtir · Responder · 2 a
-  **Ralph Sario** Rainha!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Cláudia Garcia** Uma rainha!!!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Jessica Layne** Nossa está linda tia Saudades
-  Escreva um comentário... 
-  **Aguinaldo Cravo** Ashé irmã tenha um excelente dia Awurê!!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Claudete Carvalho** Eta... puro Empoderamento!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Naira Silva** Fernandes Majestosa e Imponente. Iyá Wanda d' Omokú.
Curtir · Responder · 2 a
-  **Carla Bandeira** Linda essa Iyá!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Cassia Ferreira** MT AXE E TENHA UM BOM DIA Wanda Aná!!! bjs
Curtir · Responder · 2 a
-  **Juliana Ferreira** Linda tie
Curtir · Responder · 2 a
-  **Edison Machado** Bom dia. Ficou linda essa foto!
Curtir · Responder · 2 a
-  Escreva um comentário... 
-  **Uma de vocês** Linda
Curtir · Responder · 2 a
-  **Alice Barbosa** Dos Santos Tã e qual a imponência fe uma rainha... porte de majestade - Ficou linda.
Curtir · Responder · 2 a
-  **Simplesmente** Su Arrasando como sempre!!!!!! Motumbá
Curtir · Responder · 2 a
-  **Sandra Gurgel** Maravilhosa!!!!!!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Cosme Pereira** Linda de verdade,
Curtir · Responder · 2 a
-  **Marcelo Brow** Marques Linda Yá!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Marcia Maria** Super bem na foto!
Curtir · Responder · 2 a
-  **Maria Isabel** Vitorino muito linda parabéns
-  Escreva um comentário... 



Fonte: *Print Screen* da tela.

Um último assunto dentro da etapa da “apoteose” do Negro Herói que precisa ser mencionado é o sentimento de autonomia que negros e negras têm no uso do turbante e outras roupas e acessórios que comunicam negritude e africanidade. Vimos que o Pai Homem Branco aparece como uma presença autoritária que exige que os negros se esforcem em se parecer com ele, ao mesmo tempo em que mostra que eles nunca vão ser como ele; e vimos que o Negro Herói deseja matar simbolicamente esse Pai Homem Branco ao sair de debaixo de sua autoridade embranquecedora. Em uma conversa com Jhenner Miguel, no inbox, ele disse que para ele empoderamento é sair na rua com essas roupas ligadas à negritude e africanidade, mesmo sabendo que as pessoas vão olhar e julgar negativamente. Esses olhares que julgam e desestimulam são as críticas que impelem a pessoa a seguir o padrão branco/europeu e abandonar uma representação negra ou africana de seu Eu. Ele se sente empoderado, quando sente que está fazendo algo porque quer, sem se render a pressão externa sobre ele; quando ele decide se vestir como um negro/afro/afro-religioso, mesmo embora o Deus Pai Homem Branco continue dizendo que ele não deve usar essas roupas. Isso é se sentir autônomo, sentir que se tem poder de decidir

sobre as ações que lhe afetam, e isso faz parte do empoderamento. Vê-se algo semelhante no post de Wellington Santana (figura 221), que diz que os negros e negras vão de turbante onde desejam e as outras pessoas têm de aceitar isso e respeitar o uso do turbante. Além disso, ele usa duas hastags com frases que são proferidas quando se quer mostrar que a pessoa não está sob a autoridade ou ameaça de um outro: “#comigonãobebe” e “#nãosoutuasbranca”, sendo que essa última substitui a palavra “negra” por “branca” de modo a discordar do senso de poderio e propriedade dos donos de escravos sobre as negras escravizadas. O post de Wellington fala de negros e negras que deixaram a submissão ao Deus Pai Homem Branco e agora são senhores de suas próprias vidas, tendo liberdade para usarem vestuário de estética negra/afro se assim quiserem, e na foto ele aparece usando esse acessório, exercendo sua liberdade e desafiando o padrão eurocêntrico de existência.

Figura 221 – Wellington Santana desafia aqueles que impedem os negros(as) de usar turbante



Fonte: *Print Screen* da tela.

Apresentaremos um resumo a seguir da fase que acabamos de explicar.

7.3.5.1 *Resumo da fase da apoteose*

Na etapa da “apoteose”, explicamos que o herói atinge a qualidade de Deus ao superar os opostos que, no caso do Negro Herói, são a imanência e a transcendência.

Para entendermos melhor isso, usamos a teoria nietzschiana sobre a transcendência imanente e, ao fazermos as devidas comparações, mostramos que na narrativa mítica do Negro Herói, há uma morte simbólica do Deus Pai Homem Branco que ocorre quando o Negro Herói deixa de se submeter ao padrão de existência branco/europeu. Ao deixar de ter o Deus Pai Homem Branco como ideal, o Negro Herói volta os olhos para si numa atitude narcisista de autorreconhecimento e amor, e isso envolve também olhar para a Mãe África ideal que é tida como igual ao negro, pois ele se identifica com ela. Impulsionado pela vontade de poder, ele vai realizar esse ideal de onipotência no modo como se veste, adotando elementos de vestuário que remete a um corpo negro, a uma cultura negra e a uma religiosidade afro anterior às influências brancas/europeias. Ao se vestir dessa maneira, ele vai encontrar o poder que desejava no Pai e que projetava na Mãe, pois vai se ver com orgulho, autoestima e autonomia. Assim, ele vai alcançar a transcendência na imanência, ou seja, ele vai atingir o poder no consumo de uma estética de vestuário negra/afro.

Durante a escrita dessa fase, apresentamos vários posts em que as pessoas do estudo mostram que o uso de roupas e acessórios de estética negra e afro não tem um fim em si mesmo, mas serve a um propósito transcendental de obter autoestima e alcançar o empoderamento. Por esse motivo, um dos acessórios mais importantes, o turbante, é associado frequentemente a uma coroa, pois a coroa é símbolo do poder e ajuda na transfiguração do corpo físico do rei em um corpo transcendente que é político e religioso. Além disso, os próprios autores das publicações e seus amigos e seguidores os comparam a deuses, divindades, reis e rainhas e também os chamam de empoderados quando os veem usando vestuário com estética negra/afro; tais elogios são como palavras de adoração que reconhecem que os sujeitos que vestem essas peças atingiram a apoteose, ou seja, se tornaram deuses poderosos.

Por fim, mostramos exemplos de publicações em que a pessoa demonstrava em senso de empoderamento por evidenciarem autonomia ao usarem o turbante e outras peças de roupa apesar das críticas negativas que poderiam receber dos outros.

7.3.6 A bênção última

Segundo Campbell (1997, p. 100), “a bênção última” concedida ao herói “sempre segue a própria estatura deste, assim como a natureza do desejo que o

domina: a bênção é tão-somente um símbolo da energia da vida adaptado às exigências de um caso específico”. Essa bênção é muitas vezes representada por meio de elementos que garantem a indestrutibilidade, a vida eterna, a ressurreição ou o sustento eterno do herói, ela está ligada à preservação da vida.

Várias narrativas figurativizam “a bênção última” de maneira diferente. Temos, por exemplo, a história do povo hebreu no deserto que, passados quarenta anos peregrinando e sofrendo, encontrou a terra prometida de onde manam leite e mel, onde há fartura e nenhum sustento lhe falta. Há também a famosa história de Jesus que, depois de ter sido torturado e crucificado e passar três dias morto dentro de uma tumba, levanta dentre os mortos com um corpo glorioso e vai viver a eternidade junto ao Deus Pai. Num mundo onde é difícil se crer na vida sem fim na Nova Jerusalém junto a Jesus, essa bênção pode ser um olhar amplo sobre o universo, de modo a se perceber que nada realmente acaba, mas tudo se transforma: ao morrermos, nosso corpo parece findar, mas nossos átomos permanecem “vivos”, eles podem se juntar em novas formas depois da nossa morte e formar moléculas que podem viram células de outros seres vivos, e assim, mesmo na nossa ausência, permanecemos de alguma forma existindo infundavelmente. Na série *Scanda*⁴⁷, a personagem Olivia Pope, após obter o máximo de poder sobre o mundo, controlando os Estados Unidos da América e operações secretas por toda parte do planeta, entra para a lista dos imortais ao ter uma imagem sua pendurada entre os quadros dos antigos presidentes dos EUA no último capítulo da trama, simbolizando que ela está sendo imortalizada pela história. O desejo por usufruir dessa bênção existe mesmo nas atitudes mais altruístas, como Beyoncé demonstra em sua canção *I Was Here*, em que fala sobre tocar a vida dos outros, melhorar o mundo e fazer com que as próximas gerações se lembrem do seu legado e de que “ela estava aqui”; a vida eterna nessa canção é permanecer viva na memória e na existência dos outros para sempre por causa de suas boas ações. Não podemos esquecer do exemplo “clássico” da águia que quando está idosa, usa suas últimas forças e voa até o pico de uma montanha, lá bate seu bico no chão até ele cair, quando ele renasce, ela usa seu novo bico para arrancar suas garras, quando estas crescem de novo, ela as usa para puxar suas penas e permitir que novas, surjam; depois desse processo de autoflagelação, a velha águia vê sua juventude

⁴⁷ *Scandal* é uma série de TV norte-americana, lançada em 2012, cujo tema principal é envolve “uma poderosa equipe de advogados de Washington que faz escândalos desaparecerem e soluciona crises no governo enquanto lida com seus próprios problemas” (NETFLIX, 2018).

renovada. De forma geral, após passar por todo o caminho de provas que parecem provocar sua morte definitiva, descobre-se que a aniquilação do herói era necessária para seu renascimento como um deus imortal.

Campbell (1997) compara “a bênção última” a um elixir do Ser Imperecível que seria compartilhado por todos os deuses, mas nunca seria exatamente um deus só. O herói, ao se tornar um deus, prova desse elixir e passa a compartilhar dessa graça e energia que promovem a vida. O autor ainda diz que a fonte de vida está no interior do próprio sujeito, ele a acha ao procurar dentro de si mesmo.

Na narrativa mítica do Negro Herói, “a bênção última” está ligada ao renascimento do negro como negro. Vimos durante a fase do “ventre da baleia” e do “caminho de provas” que a identidade negra estava sendo constantemente desvalorizada e aniquilada; já na etapa da “bênção última”, o negro pode viver uma existência como negro, perpetuar o legado de seus antepassados e de sua história e fazer com que outros negros e negras tenham a possibilidade de experienciar a negritude e a africanidade em seu próprio Eu. Aqui, o Negro Herói, que parecia ter morrido nas mãos do Pai Homem Branco, ressuscita com toda a força dos que vieram antes dele, como se a própria negritude e africanidade nunca tivessem morrido mesmo embora corpos negros e africanos, sim, ao longo do tempo. Ao olhar para si no espelho, e nele ver sua Mãe e Pai, o Negro Herói encontra na sua própria negritude o poder de permanecer existindo como negro. Por isso se diz que o ventre da baleia é um segundo nascimento, porque o abatimento do herói o conduz a uma nova vida; ele é como a fênix que, depois de entrar em combustão, ressurgue das suas próprias cinzas.

O post abaixo foi feito por Pollyana Almië (figura 222); nele, ela mostra um poema de autoria própria intitulado “Preta”. Ela começa mandando a “preta” (mulher negra) ter orgulho de quem ela é, e ao longo do texto vai dando as razões do porque se orgulhar, sempre remontando a atitudes que outras negras tiveram antes da “preta” de hoje para a qual o poema é dirigido. Entre essas razões, ela menciona a luta das antepassadas negras contra o embranquecimento; a violência física sofrida durante a colonização; fala sobre mulheres negras que lutaram por libertação apesar do preconceito e opressão que vivenciavam; de forma geral ela lembra que os negros sempre foram lutadores e nunca aceitaram a submissão; além disso ela também menciona a grandiosidade das civilizações africanas e o suporte intelectual que os negros deram para construção do Brasil. Por todos esses motivos, ela manda que a

“preta” do hoje se orgulhe de seus traços corporais e de sua história, e que também use o **turbante** como forma de tomar essa história para si, abraçar sua identidade negra e sua ancestralidade, e libertar o corpo, a mente e o coração. O Negro Herói é o conjunto de todas essas negras do passado e do presente; nesse poema, as negras do passado aparecem tanto na fase da partida, como as grandiosas e poderosas na África, como na fase da iniciação, enfrentando perigos e dores devido ao racismo e escravidão; enquanto isso, o próprio post de Pollyana está nessa etapa da “bênção última”, pois ele rememora todo o legado das negras do passado e solicita que essa herança ancestral seja mantida viva pela “preta” através da valorização dos seus traços físicos, da rememoração de toda essa história e pelo uso de vestuário com estética negra/afro. Não só isso, de acordo com o poema, toda essa história dos ancestrais forma quem os negros são hoje, pois abraçar a ancestralidade é abraçar a identidade negra e rejeitar uma identidade corrompida pela opressão do padrão de existência branco/europeu. Esse poema solicita que a preta não se deixe desaparecer, mas ressurgir como negra depois de todo sofrimento e apagamento de sua identidade através dos séculos.

Figura 222 – Poema de Pollyana Almiã fala sobre uso do vestuário como forma de valorizar a ancestralidade e identidade negra





Fonte: Print Screen da tela.

A publicação de Soninha Nascimento (figura 223) já inicia ordenando os leitores a usarem turbante: “Turbante-se”. Ela começa falando sobre o sentido exótico e folclórico que a cultura eurocêntrica deu ao turbante, e depois afirma que seu uso cotidiano “ultrapassa as questões estéticas” (é mais que imanência, é transcendência), estando relacionado também à 1) auto-afirmação da identidade negra; 2) valorização da ancestralidade africana; 3) resistência aos padrões

hegemônicos (eurocêtricos) de beleza. Enquanto a cultura racista desvaloriza e apaga a negritude/africanidade, o uso do turbante é visto como associado à valorização e afirmação desses significados e, nessa medida, como resistência àquela cultura. Ao ser usado, se mantém viva a identidade negra que é construída também a partir de um olhar atual sobre os negros e negras que vieram antes, celebra-se os antepassados e perpetua-se a memória deles.

Figura 223 – Soninha Nascimento posta foto com turbante e fala sobre identidade, ancestralidade e resistência

Soninha Nascimento Il compartilhado em foto
14 de julho de 2015 · 22

Turbante sei!
A construção e apropriação do paradigma estético e cultural eurocêntrico atribuíram ao uso dos turbantes um aspecto valorativo que se não é equivocado é no mínimo limitado: o de "exótico". Relega o uso dos mesmos somente às manifestações folclóricas. A importância da apropriação dos turbantes no cotidiano ultrapassa as questões estéticas para ser reconhecida também como um ato político de autoafirmação da identidade negra. Valoriza a ancestralidade africana e a resistência aos padrões hegemônicos de beleza.

Compartilhar **Comentar** **Curir**

Maria Margarida Giraldo Lima Del Socorro
Data: Resposta · 2

Soninha Nascimento Il Copiar link de postagem
Data: Resposta · 2

Soninha Nascimento Il Repostar
Data: Resposta · 2

Arquitetura

Exibir uma resposta

Claudirane Lima Queisso fern
Data: Resposta · 2

Soninha Nascimento Il
Data: Resposta · 2

Caros amigos: Como de seus apôles, sobrevoa quando está

Fonte: Print Screen da tela.

Temáticas semelhantes às das publicações de Pollyana e Soninha são abordadas também por Michele Roberta em seu post (figura 224), no qual ela aparece sorrindo com um turbante laranja na cabeça e pinturas faciais. O uso do turbante está ligado à memória, remetendo a manter conservado algo do passado, possivelmente a sua “ancestralidade”, como ela cita, que é marcada em muitos posts como a reunião dos negros do passado em conjunto com suas vivências. Além disso, o turbante também seria “identidade”, provavelmente, uma identidade negra que é experienciada no uso desse objeto, porque, como diz Hall (2006), mesmo a identidade é construída na representação, os significados de negritude/africanidade não brotam de dentro, são construídos com ajuda de significantes.

Figura 224 – Michele Roberta: “Meu turbante é memória, ancestralidade, identidade e muito amor!”





Fonte: Print Screen da tela.

Marcelo Tomé (figura 225) também relaciona o uso do seu turbante aos seus ancestrais, ao dizer: “carrego na cabeça a marca da minha ancestralidade”. É como se o legado dos negros e negras que já foram permanecesse na medida em que um objeto que veio com eles da África continua sendo usado. Os ancestrais não se mantêm imortais apenas na mente, mas nas práticas, nas vivências cotidianas.

Figura 225 – Marcelo Tomé associa o uso do turbante à ancestralidade



Fonte: Print Screen da tela.

Deny Moura também associa o uso do seu turbante a sua ancestralidade e identidade (figura 226). Além disso, ela critica a ligação do turbante à moda e ao modismo. Há, entre os sujeitos da pesquisa, muitas reclamações feitas contra a ideia de que o uso do turbante é uma moda, em outros posts, esse aborrecimento se dá porque eles não querem que as pessoas pensem que o uso do turbante é algo novo, mas que é algo que faz parte da “cultura dos negros e negras” há muito tempo, algo que é intrínseco à identidade negra e que não vai ter um fim como acontece com outras modas passageiras. Parece que, nesses discursos, o turbante é eterno, sem começo e sem fim, tão velho e duradouro quanto a negritude.

Figura 226 – Deny Moura associa o turbante e o desassocia da moda

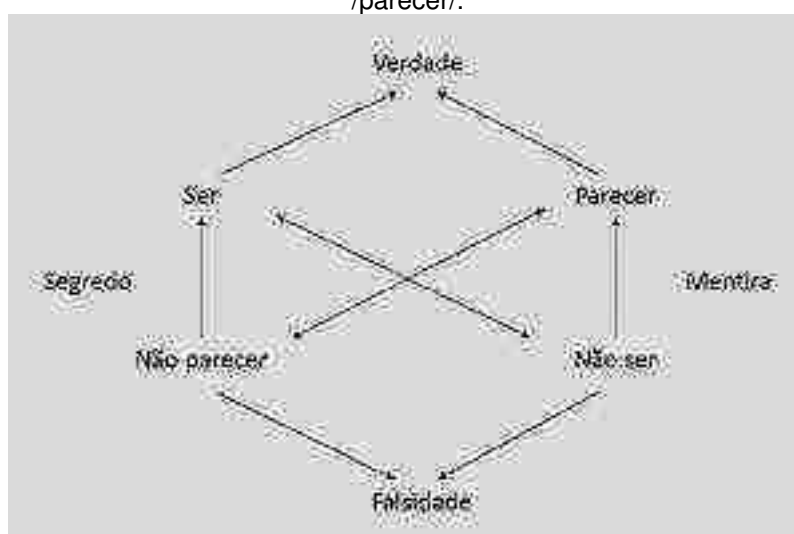


Fonte: *Print Screen* da tela.

Na publicação abaixo (figura 228), que tem Halda Regina como autora, vemos que ela se refere novamente à ideia de insubordinação, através da qual ela se tornou “Negra Negra”. Não podemos evitar pensar que a insubordinação a que ela se refere é à cultura eurocêntrica e embranquecedora que tem o Pai Homem Branco como modelo de existência. Ao informar que ela se tornou “Negra Negra” através de sua insubordinação a essa cultura, percebemos que ela se refere a um “ser negra” e um “parecer negra”. Pensando em termos da semiótica discursiva, o Homem Branco ou a cultura racista e eurocêntrica aparece como manipulador que tenta fazer Halda Regina, ou a mulher preta de forma geral, entrar em conjunção com o objeto valor

/alteridade/, sobremodalizado como /Outro/ e, de novo, como /branco/; ou seja ela é manipulada a se embranquecer. Entretanto, ela age de forma insubmissa, rejeitando essa manipulação e se automanipulando a entrar em conjunção com o objeto valor /identidade/, sobremodalizado como /Eu/ e, novamente, como /negro/. Para entrar em conjunção com a /identidade/, Halda Regina, ou a mulher negra, é dotada do poder fazer, caracterizado pelo acesso ao vestuário de estética negra/afro, e do saber fazer, que é o conhecimento de como usar esse vestuário. A performance para entrar em conjunção com a /identidade/ é realizada no momento em que Halda Regina põe o turbante na cabeça. A sanção é procurada por ela ao se expor na rede social para seus amigos a verem com turbante e poderem reconhecer sua identidade negra. Durante a sanção, os simulacros são modificados com base na relação entre ser e parecer, como é possível ver na figura 227. Para Halda Regina, a mulher negra é negra apesar de qualquer influência externa, se ela embranquece sua aparência, supomos a partir do texto dela, ela se torna uma Negra Branca, ou seja, ela é negra, mas parece branca, e dessa forma deixa sua negritude ou sua “verdadeira identidade” em segredo. Por outro lado, se ela se enegrece com o uso do turbante ou de outras roupas e acessórios que comunicam negritude e africanidade, então ela é uma negra que se parece uma negra, e assim, ela atinge a verdade: esse é o sentido de se dizer que se é uma Negra Negra, tanto se é como se parece negra.

Figura 227 - Quadrado semiótico das modalidades veridictórias a partir dos contrários /ser/ e /parecer/.



Fonte: Barros (1988 apud Balogh, 2002).

Figura 228 - Halda Regina nota que no uso do turbante a mulher negra se torna uma “Negra Negra”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Análise semiótica semelhante pode ser pensada em relação ao post de Paulo Oliveira (figura 229), pois ao usar o turbante ele diz que sua identidade de homem negro foi solidificada. O uso do turbante é a performance que o coloca em conjunção com o objeto valor /identidade/, sobremodalizado como /Eu/ e como /negro/. O acessório parece ter o poder de trazer para fora, externalizar o que se acredita que se é por dentro, ou seja, ele torna aparente (parecer) em estética o que já se é (ser) mesmo que não se saiba, como se ele já fosse negro, mas sua negritude não estivesse tão palpável sequer aos seus próprios olhos. Em seu texto, ele mesmo se sanciona, pois ao se ver com o turbante ele reconhece em si mesmo um homem negro que antes estava escondido em segredo. Por isso colocamos os posts de Halda Regina e Paulo Oliveira na seção da “bênção última”, porque eles apresentam o uso de vestuário de estética negra/afro como uma forma de manter viva a experiência da negritude, de tornar permanente a identidade negra e não segredá-la sob uma aparência branca.

Figura 229 – Paulo Oliveira se percebe como homem negro ao se ver usando turbante



Fonte: *Print Screen* da tela.

A seguir, resumiremos a discussão sobre a etapa da “bênção última” em relação ao comportamento de consumo de moda das pessoas que participaram da nossa pesquisa.

7.3.6.1 *Resumo da fase da bênção última*

“A bênção última” está relacionada à energia vital que é compartilhada pelas divindades e doadas por elas a quem lhes apraz ou quem tem coragem de roubar-lhes. Ela é muitas vezes representada como a conquista da possibilidade de ser imortal, indestrutível, de voltar à juventude, ou seja, muitas vezes “a bênção última” está ligada à preservação da vida.

Entre as pessoas do estudo e em relação ao consumo de moda, essa bênção última é a possibilidade de manter viva a ancestralidade, a história dos negros do passado e a identidade negra. Esse é o renascimento do negro que se via sendo desvalorizado e aniquilado pela cultura racista, eurocêntrica e embranquecedora. Quando se achava que o negro iria morrer de vez, ele ressurgue das suas cinzas através do uso de peças de roupas e acessórios que rememoram os negros que vieram antes, que fazem permanecer a noção de uma tradição negra/africana e mantêm viva a possibilidade de se experienciar uma existência como negro e negra.

7.4 O RETORNO DO NEGRO HERÓI

Após passar pela iniciação, experimentar o mundo dos deuses, o herói volta a sua cotidianidade. Essa é a fase do retorno; Campbell (1997, p. 114) a explicita do seguinte modo:

Terminada a busca do herói, por meio da penetração da fonte, ou por intermédio da graça de alguma personificação masculina ou feminina, humana ou animal, o aventureiro deve ainda retornar com o seu troféu transmutador da vida. O círculo completo, a norma do monomito, requer que o herói inicie agora o trabalho de trazer os símbolos da sabedoria, o Velocino de Ouro, ou a princesa adormecida, de volta ao reino humano, onde a bênção alcançada pode servir à renovação da comunidade, da nação, do planeta ou dos dez mil mundos.

Campbell (1997), a partir do exposto, divide a etapa do retorno em outras seis subetapas: “a recusa do retorno”; “a fuga mágica”; “o resgate com auxílio externo”; “a passagem pelo limiar do retorno”; “senhor dos dois mundos”; “liberdade para viver”. Apesar de sua divisão, não é necessário que todas as versões das narrativas míticas do herói contemplem todas as fases. “A recusa do retorno”, por exemplo, não a percebemos entre o grupo estudado com relação ao consumo de moda, mesmo porque selecionamos pessoas que já acreditavam no e empreendiam um retorno simbólico à Mãe África ideal. Essa “recusa do retorno” apareceu em relação a outros temas como, por exemplo, a reclamação de alguns sujeitos da pesquisa acerca de homens negros que alcançam grande poder, dinheiro, fama e, no final, rejeitando a negritude, se casam com pessoas brancas, adotam discursos que para eles não leva em consideração os sofrimentos dos outros negros, etc. Essa seria uma forma de passar pela iniciação, chegar mesmo a se tornar deus e, no final, rejeitar uma volta simbólica à Mãe África. “A fuga mágica” e “o auxílio externo”, por outro lado, acontecem simultaneamente, por vezes, pois esse último propicia ajuda ao herói no momento da fuga. Nessa seção, nós separamos quatro fases: “a fuga mágica com o auxílio externo”; “a passagem pelo limiar do retorno”; “senhor de dois mundos”; e “a liberdade para viver”.


7.4.1 A fuga mágica com o auxílio externo

“A fuga mágica” refere-se ao período em que o herói busca sair do ventre da baleia onde foi jogado e passou a sua iniciação e voltar ao seu mundo cotidiano em que estava antes de sua partida. Durante essa fuga, o herói pode contar com a ajuda

dos deuses ou deusas que facilitam sua saída, como também pode enfrentar diversos obstáculos e buscar formas de evasão cheias de aventura. Nesse período, o herói pode contar novamente com um “auxílio externo”, como no início ele teve o senex para lhe ajudar.

O senex aparece de novo aqui em forma de ancestralidade ou ancestrais e conhecimento ou consciência, que são temas que os sujeitos do estudo relacionam muitas vezes ao consumo de vestuário que comunica negritude e africanidade. Isso é bem marcante no post de Pollyana Almië que pode ser lido na figura 230. Em sua publicação, Pollyana relata que ela passou a usar o cabelo crespo e roupas e acessórios com estética negra/afro antes de eles terem se tornado moda, ou seja, antes de serem usados amplamente. Ela diz que isso ocorreu quando ela questionou quem era e acabou descobrindo seu eu, sua identidade étnica e o sentido da ancestralidade na sua vida. Além disso, ela reforça que a conexão com a ancestralidade não se dá apenas pelos livros ou pelas teorias acadêmicas, mas também pelo autoconhecimento, reconhecendo como a ancestralidade está presente no que ela vive hoje. Esse saber sobre si mesma e sobre os que vieram antes dela mas que ajudaram a formar sua identidade hoje é a ajuda que ela recebe para cumprir sua fuga do ventre da baleia para o colo da Mãe África através do consumo de vestuário, pois ela diz que passou a usar turbante como sinal de que **sabe** quem é, **sabe** de onde veio e **sabe** para onde vai.

Figura 230 – Pollyana Almiê: “coloco meu turbante como sinal de que sei quem sou, sei de onde vim e sei pra onde vou”

 **Pollyana Almiê** está com **Rafael Araújo**.
5 de maio de 2015 · 🌐

Ancestralidade

Particularidade ou estado do que é ancestral (que se refere aos antepassados ou antecessores).
O que se recebeu das gerações anteriores; hereditariedade.


Falamos muito de ancestralidade; acho que essa palavra faz parte da minha vida desde que me reconheci no espelho pertencente a um grupo étnico, me reconheci negra. Porém, esse reconhecimento foi muito mais profundo do que simplesmente aderir a moda do turbante ou do black power, afinal a 7, 8 anos atrás essa moda nem estava em evidência; assumi o meu crespo nesta época e a repressão era maior do que hoje, até pq não se via muitas “pretas” de crespo solto pelas ruas neste período, porém, enfrentei as gozações, os olhares tortos e os questionamentos e isso, não pq era moda, pq senti a necessidade de me encaixar, de me reconhecer, de me inserir em algum lugar, aí descobri em meio aos meus questionamentos sobre quem sou, de onde vim, a que grupo étnico pertencço a palavra e o significado da palavra ancestralidade e isso me encheu de alegria, pois descobri de onde tinha vindo, quem eu era e pra onde queria ir.




Hoje vejo e ouço muitas pessoas falando essa palavra, usando-a infinitamente, mas sem entender o real significado da mesma, acham que é só colocar um turbante na cabeça, uns fios de conta no pescoço, ou uns colares e pulseiras mais estilosos; falar de negritude e de cultura afro superficialmente e tá bom, vejo muitos levando a cultura afro, a própria ancestralidade, a religião de matriz africana para o âmbito do exótico, reforçando os estereótipos que essa sociedade racista e intolerante já faz conosco. Pra falar de ancestralidade realmente o buraco é mais embaixo, pra falar do ser negro, do ser do axé realmente precisa sair da zona de conforto dos livros e encarar na pele o que é de fato, não basta amarrar um pano africano na cabeça e sair por aí afirmando ser aquilo que você não vive, não basta assumir os crespos. A pesquisa é muito dentro de si mesmo, não em livros, nossos ancestrais resistiram a mais de 350 anos de escravidão não foi se pautando nas academias, nos livros, eles resistiram por tudo aquilo que viviam.


Defendo aquilo que vivo; que redescobri dentro de mim a anos atrás; coloco meu turbante como sinal de que sei quem sou, sei de onde vim e sei pra onde vou, assumi o meu crespo não por que tá na moda, mas pq senti a necessidade de ser quem realmente sou.




Falo do candomblé por que vivo ele de forma plena, as delícias e as dores de ser do axé, defendo o que vivo, com o máximo respeito aos meus ancestrais, a minha ancestralidade, a minha negritude e principalmente a minha fé.

Asê!!!

 Eloisa Pacheco Pacheco e outras 5 pessoas 1 comentário

 Curtir  Comentar  Compartilhar

 **Eloisa Pacheco Pacheco** Lindo!!!! Amei e delíciai me com suas palavras!!!! Verdadeiras, amor a raça que é sentida na alma!!!! Assumir, encarar, lutar contra o preconceito são para os fortes como você!!!!

 Curtir ·  Responder · 3 a  1

Fonte: *Print Screen* da tela.

Em seu post (figura 231), Halda Regina apresenta primeiro uma crítica a negação da história das negras e diz que a invisibilidade que elas sofrem e a visibilidade que elas querem se tornou pauta na vida delas. Nessa primeira parte do texto, vemos que a negação da história e a invisibilidade das negras estão ligadas à morte simbólica do negro, pois estão ligados à impossibilidade de se conhecer e perpetuar o conhecimento sobre as realizações e o legado das mulheres negras. Na segunda parte do texto, entretanto, ela diz que desafia essa sociedade racista e eurocentrada que nega, invisibiliza e exclui as negras; e ela afirma que a “ancestralidade [dela a] tornou mais negra”. A ancestralidade, então, aparece como a ajuda para que o negro retorne a uma identidade negra que a cultura racista insiste em aniquilar. Na imagem, vemos ela de turbante, usando guias e um brinco com a imagem de uma mulher negra de turbante, já tendo retornado a um corpo negro, a uma cultura negra e a uma religiosidade afro anterior à influência do branco; e isso sela só consegue por causa do suporte de sua ancestralidade.

Figura 231 – Halda Regina: “Minha ancestralidade me tornou mais negra!!!!”



Fonte: *Print Screen* da tela.

A seguir, temos um resumo da fase sobre a qual acabamos de dissertar.

7.4.1.1 Resumo da fase da fuga mágica com o auxílio externo

Na fase da “fuga mágica com o auxílio externo”, o Negro Herói caminha em direção à saída do ventre da baleia, lugar em que ele foi aniquilado para no final poder renascer. Esse processo se dá com o auxílio dos ancestrais que são alcançados a partir do conhecimento que é adquirido tanto através dos livros que registram a história dos negros que vieram antes, quanto por um autoconhecimento e por práticas cotidianas que fazem os negros e negras perceberem que de certo modo sua ancestralidade se faz presente nas suas vidas no hoje. Essa consciência e saber sobre quem se foi, quem se é e quem se será estimula o uso de peças de vestuário que comunicam negritude e africanidade, as quais simbolizam o retorno à Mãe África.

7.4.2 A passagem pelo limiar do retorno

Na “passagem pelo limiar do retorno”, que separa o ventre da baleia e o mundo de onde se partiu, o herói sofre um impacto, pois ele vivenciou coisas terríveis e maravilhosas num mundo que destoava do cotidiano em que ele vivia antes de ser chamado para a aventura, e ao passar pelo limiar do retorno ele depara com a mesma sociedade de antes, a qual não compartilha do mesmo conhecimento que ele agora tem. Ele nota que enquanto ele mesmo desbravou o desconhecido e o elevado, as pessoas que não participaram de sua aventura continuam na mesma banalidade, longe de terem a mínima noção de todas as experiências que ele teve ao longo de sua jornada. Nesse momento, ele pode acabar tentando achar uma maneira de comunicar às pessoas do seu mundo cotidiano o que ele vivenciou no mundo místico, o que é muito difícil, porque ele alcançou a transcendência e superou os pares opostos, e a sociedade para a qual ele volta ainda tem um conhecimento limitado e suas palavras humanas não permitem descrever com exatidão o que é divino. Ao retornar, o herói encontra a incompreensão dos outros.

Com referência à narrativa mítica do Negro Herói e em relação ao consumo de vestuário, podemos dizer que na “passagem pelo limiar do retorno” o Negro Herói volta a um estado anterior à influência branca sobre ele. Ele usa roupas e acessórios que comunicam um retorno simbólico a um corpo negro, a uma cultura negra e a uma religiosidade afro anteriores ao racismo, ou seja, anteriores às marcas embranquecedoras do racismo e à desvalorização provocada pela cultura

eurocêntrica. A estética desse vestuário já foi tratada na fase da “mulher como tentação”, onde mostramos vários exemplos de roupas e acessórios com os quais os negros e negras realizam o ideal de África do passado, e onde mencionamos que tais peças não são necessariamente retrô, ou seja, novas mas idênticas às usadas no período pré-colonização, e nem muito menos são peças vintage que seriam originais desse período; elas apenas referenciam o que para eles é um corpo, cultura e religiosidade negras/africanas anteriores às influências da Europa e do branco, e por isso elas constituem uma volta simbólica ao tempo em que os negros e negras eram livres na África, não odiavam sua própria identidade racial/étnica e nem sentiam vontade de se embranquecer

Ao retornar, entretanto, o Negro Herói depara com a incompreensão daqueles que não passaram pela sua jornada e que não vivenciaram as mesmas coisas que ele. Assim, ele tenta muitas vezes explicar sua experiência e o porquê do uso de tais roupas e acessórios. Ele é como um missionário que experimenta um encontro com Deus e tenta arranjar uma forma de compartilhar sua alegria e deslumbre com os ouvidos que ainda não ouviram as coisas transcendentais. Através da internet, ele tenta e consegue aos poucos essa proeza, utilizando o Facebook e outras redes sociais online para espalhar os sentidos que ele constrói ao consumir seus turbantes, estampas étnicas, colares de búzios, e todos os outros elementos estéticos de vestuário nos quais atingiu a transcendência.

Uma das causas do impacto que os negros e negras parecem sentir ao usarem o turbante e outros itens de vestuário com estética negra/afro é o fato de que muitas pessoas de fora do movimento da negritude não entendem plenamente as lutas dos negros contra o racismo, algumas delas reduzem o uso desses trajes à moda ou à estética, duas coisas que os negros e negras da pesquisa consideram fúteis e banais, visto que estão reduzidas à imanência, e o negro, nesse estágio, já alcançou a transcendência no uso desse vestuário. Isso rende muitos posts em que eles dizem que o turbante e outras roupas não são moda ou não são apenas moda, e tentam explicar o que para eles são os “reais” significados desses objetos. Abaixo (figura 232), é possível ver uma publicação com esse teor, a qual foi feita por Fátima Barros. Em seu post, Fátima diz que o turbante “não é um acessório de moda”, mas está ligado à força e celebração das ancestrais negras e africanas.

Figura 232 – Fátima Barros critica a associação do turbante à moda, e o relaciona à ancestralidade negra/africana



Fonte: *Print Screen* da tela.

O post de Soninha Nascimento (figura 233) é um compartilhamento de uma outra publicação que exemplifica bem o impacto que o Negro Herói sente ao retornar simbolicamente à Mãe África. O texto do post original traz um diálogo entre uma negra

que está usando turbante e uma branca. A branca trata o turbante como “lenço” e também pergunta se ele está “na moda”, e, além disso, pede para a negra a ensinar a fazer a amarração. Porém, a negra recusa o pedido e exige que o objeto seja nomeado como turbante; depois, ela ainda rejeita a associação do turbante à moda dizendo: “Não está na moda e sim na LUTA!”. Além de relacionar o uso do turbante à luta, a negra também afirma que o usa porque a África está dentro dela, mesmo embora ela tenha sido tirada da África, o que comunica esse retorno simbólico à Mãe África que temos falado, pois embora não seja possível voltar no tempo e desmanchar todo o racismo e colonização, a volta a África se dá no uso desse acessório que está associado ao continente africano e que é visto como parte essencial da identidade negra. No final, a negra do texto ainda diz que não é “Youtube”, querendo dizer que não vai ensinar a branca a usar turbante, pois nessa plataforma de vídeos, muitas pessoas fazem uploads de tutoriais explicando como fazer determinadas coisas passo-a-passo. Soninha, em sua legenda, ainda chama as mulheres brancas que usam turbante de apropriadoras de cultura, e diz que elas “não passarão”, frase que expressa a determinação de defender uma posição contra o inimigo que, no caso, é a branca apropriadora de cultura.

Figura 233 – Soninha Nascimento critica as mulheres brancas que querem usar o turbante por ele estar na moda





Fonte: *Print Screen* da tela.

Agora, vejamos um resumo sobre a etapa da “passagem pelo limiar do retorno” que explicamos a partir dos dados da observação-participante que realizamos.

7.4.2.1 *Resumo da passagem pelo limiar do retorno*

Na subseção sobre “a passagem pelo limiar do retorno”, vimos que a negra e o negro, ao retornarem simbolicamente ao ideal africano do passado através do uso de roupas e acessórios que compõem a representação de um corpo negro, cultura negra e religiosidade afro anterior às influências embranquecedoras e aniquiladoras do racismo e eurocentrismo, deparam com uma sociedade que não passou pelas mesmas experiências que eles e, por isso, não os compreende. Eles, então, tentam transmitir sua visão de mundo e revelar os segredos da sua iniciação e transcendência àqueles que não o acompanharam na jornada, isso ocorre, por vezes, através de posts na rede social que relatam o que eles vivenciaram para aceitarem e assumirem uma estética negra/afro e quais os “verdadeiros significados” associados a ela, o que implica, em vários momentos, críticas à ideia de que as roupas e acessórios que eles

usam são moda, pois eles consideram a moda banal se esta for só imanência e não estiver relacionada ao poder transcendental.

7.4.3 O senhor de dois mundos e liberdade para viver

Na versão em inglês, a fase do “senhor dos dois mundos” possui o nome de “*master of two worlds*”. “Master” significa mestre, mas foi traduzido como “senhor” na versão brasileira. Sobre essa etapa, Campbell (1997, p. 130, grifo nosso) diz o seguinte:

A liberdade de ir e vir pela linha que divide os mundos, de passar da perspectiva da aparição no tempo para a perspectiva do profundo causal e vice-versa que não contamina os princípios de uma com os da outra e, no entanto, permite à mente o conhecimento de uma delas em virtude do conhecimento da outra é o talento do *mestre*.

Como pudemos ler, o herói, nessa etapa, é como um mestre que domina os dois mundos, tanto aquele mundo cotidiano de onde ele partiu e para o qual voltou como o mundo em que ele estava durante a iniciação. Isso é representado de maneiras diferentes em cada narrativa mítica do herói. Campbell (1997) exemplifica usando a história da transfiguração de Jesus, onde no monte junto a três discípulos, Jesus, estando no planeta Terra, muda de forma e aparece falando com Elias e Moisés que já haviam morrido há muito tempo e, além disso, ouve-se a voz de Deus dizendo que Jesus é seu filho e que os discípulos deviam o escutar. Às vezes, a etapa do senhor dos dois mundo pode ocorrer quando o herói aparece mesclando suas habilidades terrenas e seu poder espiritual em uma missão ou batalha, como ocorre com Luke Skywalker, em *Star Wars*, que une seu conhecimento de pilotagem que obteve quando era ainda um simples fazendeiro com seu poder espiritual como Jedi para destruir a Estrela da Morte, no episódio IV, dirigido por George Lucas e lançado em 1977.

Com relação à narrativa mítica do Negro Herói, com base nas experiências que vivenciamos durante a pesquisa, podemos dizer que essa fase do “senhor dos dois mundos” ocorre no momento em que o negro e a negra unem na representação de seu Eu tanto aquelas referências de vestuário que remetem à Mãe África de onde se saiu e para onde se retornou, como aquelas referências ocidentais, brasileiras, americanas, que são, mesmo para eles, contrárias a uma “essência” africana e negra livre de toda colonização. Assim, eles unem tanto a África, que lhes serviu de primeiro útero, como o Brasil, o lugar de seu renascimento. Por vezes, essa identidade híbrida

os leva a se autointitular em “africanos em diáspora” ou “afrodiaspóricos”, sendo diáspora um termo que se refere à dispersão, pelo mundo, de um povo que estava localizado em um território específico; o termo “diáspora” representa bem a ideia de um povo que pertence a dois mundos diferentes e os domina, e, embora a diáspora exija que as pessoas não tenham ainda retornado de vez às suas nações de origem, a volta simbólica do Negro Herói já está presente no simples fato de ele se reconhecer como um africano, mesmo embora sua certidão de nascimento diga outra coisa, pois foi de lá que os negros vieram para serem escravizados séculos atrás.

Na figura 234, podemos ver um post de Milla Martins em que ela aparece na foto usando um turbante preto e branco. Embora esteja usando o turbante, que muitas pessoas do estudo consideram como tendo uma estética negra/afro, seu cabelo é alisado, fator que várias vezes é considerado um embranquecimento do corpo negro por ser o cabelo liso ligado à beleza branca. Isso demonstra uma liberdade para passear nessas referências que remontam a uma África do passado, mas também a um Brasil ou o Ocidente que tem formas de manipular os cabelos que são compartilhadas por muitas mulheres, como o alisamento e a escova. A volta simbólica à África não impede que ela use seu cabelo de formas diversas, inclusive alisado, pois ela pode atravessar o limiar quando desejar.

Figura 234 – Milla Martins com turbante e cabelo alisado





Fonte: *Print Screen* da tela.

Em sua publicação (figura 235), Marcelo Tomé fala que está “a caminho de mais uma palestra sobre Identidade Cultural Afro-brasileira”. A palavra “Afro-brasileira” leva em consideração que essa identidade cultural une tanto africanidade como brasilidade; os sujeitos dessa identidade, ou seja, o negro e a negra, não pertencem a nenhum desses mundos exclusivamente, mas aos dois, à África e ao Brasil. Ele mesmo é esse sujeito com uma identidade cultural afro-brasileira, pois ele é negro e usa o turbante, seu corpo e seu acessório na cabeça fazem parte da representação de um homem negro e africano/afro. Por outro lado, outros elementos da imagem mostram que ele é brasileiro, ocidental, por exemplo, ele fala português, que é uma língua que foi trazida pelos europeus colonizadores; a sua localização marcada no post e o cenário em volta dele explicitam que ele está no Brasil; seu blazer e camisa social também são peças de roupas cuja origem é europeia. A sua representação não é de um homem só afro, mas afro e brasileiro.

Figura 235 – Marcelo Tomé e a identidade cultural afro-brasileira



Fonte: *Print Screen* da tela.

Gleisson Silva, em sua publicação que pode ser vista na figura 236, veste uma composição parecida com a de Marcelo Tomé. Ele está com um turbante vermelho na cabeça, o qual representa africanidade e negritude; porém seu blazer e camisa social, como dissemos, são de inspiração no traje masculino europeu; seu óculos no estilo geek estavam na moda na época e era usado por muitas pessoas sem uma ligação perceptível com raça ou etnia.

Figura 236 – Gleisson Silva com turbante, blazer, camisa social e óculos geek



Fonte: *Print Screen* da tela.

Na publicação de Michel Verissimo (figura 237), vemos também que sua identidade não se resume a uma representação total e coerentemente africana ou negra. Apesar do uso do turbante preto e branco e bem alto na cabeça, ele está no Paraná, estado brasileiro, num local cujo nome é escrito em português e inglês, duas línguas europeias. Mesmo as hastags que ele usa são em português e inglês, e as palavras no stand por trás dele também são em inglês, língua que é símbolo da globalização, meio pelo qual muitas pessoas de lugares diversos do mundo interagem e fazem negócios, ela é o contrário de uma ideia de africanidade ou negritude pura, porque essas pessoas não são só afro e negras, elas também fazem parte de uma cultura globalizada e pós-moderna onde a identidade é plural e incoerente.

Figura 237 – Michel Verissimo usa turbante em um evento de beleza no estado brasileiro do Paraná



Fonte: Print Screen da tela.

Vimos que o turbante é muitas vezes associado às religiões de matriz afro, como o candomblé e a umbanda, e também mostramos como muitas pessoas pensam nessas religiões como sendo intrinsecamente negras. Entretanto, o post de Gislene Nascimento (figura 238) mostra que o negro e a negra que retornaram simbolicamente à África também domina um outro mundo, o Brasil, o Ocidente. Gislene Nascimento sempre posta muitas fotos usando turbante, mas como vemos na publicação abaixo, ela está numa igreja, não num terreiro ou tempo de umbanda e candomblé, isso porque ela faz parte da religião denominada Testemunhas de Jeová, que é cristã. Para muitos isso seria sinônimo de colonização, mas também pode ser a representação da liberdade de se poder viver sua conexão com a África e, simultaneamente, com outras coisas que o hoje oferece e que o passado não comportava. Essa é a possibilidade que o Negro Herói adquire de cruzar o limiar que separa os dois mundos quando ele bem desejar.

Figura 238 – Gislene Nascimento com turbante em uma reunião dos Testemunhas de Jeová



Fonte: Print Screen da tela.

A figura abaixo (figura 239) também é relacionada à religião; nela, vemos Junior Souza junto a uma amiga, ambos usando as roupas do candomblé no que parece ser o templo onde eles realizam o culto. Muitas pessoas costumam associar essa religião à ancestralidade, à tradição, à permanência de hábitos do passado, inclusive rejeitando a associação do turbante com a moda, também porque esse objeto é usado

há séculos nessas práticas religiosas. Ao olharmos para suas roupas, pensamos em tradição; porém, só podemos ver essas suas roupas nessa foto porque ele tem acesso a um celular com câmera, tirou uma selfie e postou em seu Facebook. Celular, selfies e redes sociais online não remontam à tradição, mas sim à moda de estar sempre conectado e expor a vida no mundo online, à moda de tirar selfies, à globalização que é potencializada pelos meios de comunicação com acesso à internet e que favorecem a hibridização cultural. Apesar de valorizar a sua religião e o significado de negritude e africanidade a ela associados, como vimos em outras publicações dele, ele não está preso num passado imutável, mas ele também está na correnteza do tempo e das mudanças que inclusive favorecem a sua religião, já que ele usa a internet para falar sobre tolerância religiosa e também para construir seu pertencimento ao candomblé.

Figura 239 – Junior Sousa tira selfie usando roupas do candomblé



Fonte: *Print Screen* da tela.

Como mencionamos, algumas pessoas referenciam essa identidade que une África e Brasil/Américas/Ocidente como sendo uma identidade afrodiaspórica, africana diaspórica, negra diaspórica, etc. Assim, elas comunicam um retorno simbólico à África, de onde o humano genérico negro foi tirado há séculos, mas para a qual se retorna no reconhecimento de ser pertencente ao povo africano/negro; e também comunicam que estão conectadas ao Novo Mundo simultaneamente, podendo ir e vir entre eles conforme desejarem.

Na figura 240, Pollyana Almië, além de se intitular de filha da África, também se afirma como “mulher preta em diáspora”. Assim, ela tenta mostrar que deveria estar lá na África, de onde nunca deveria ter saído, mas está no Brasil. O colar em formato de África, como se pode observar, representa o lugar de onde o negro foi tirado séculos atrás, e mostra sua conexão com esse continente. Por outro lado, o local marcado no seu post, sua camisa, sua maquiagem, o cenário em que ela está, sua língua, o Facebook, são elementos que em nada lembram uma África do passado. O mundo da Mãe (“Mama Áfrika”) e o mundo do Pai são ambos o mundo do Negro Herói hoje.

Figura 240 – Pollyana afirma-se como filha da África e negra em diáspora



Fonte: *Print Screen* da tela.

Soninha Nascimento se autointitula como “mulher preta africana em Diáspora” no post da figura 241. Ela aparece usando turbante vermelho e colar com búzios, elementos ligados à negritude e africanidade, ao ideal de África do passado; entretanto, ao mesmo tempo, marca um lugar no Brasil cujo nome inclui uma palavra inglesa (Garden); usa óculos escuros, os quais foram inventados por um europeu no século XVIII chamado James Ayschough (DARLING, 2015). Enfim, a representação do seu Eu no cotidiano não se limita a um mundo só, o mundo da Mãe África, mas

envolve também o mundo do Pai, sendo que na verdade, os dois são os mundos do próprio Negro Herói; ele é toda essa hibridização.

Figura 241 – Soninha Nascimento se intitula como “mulher preta africana em Diáspora”



Fonte: *Print Screen* da tela.

Essa possibilidade que os negros e negras do estudo e, de forma generalizada e mais abstrata, o Negro Herói, encontram de poder passear pelos dois mundos, o da África e o do Brasil/Américas/Ocidente, caracteriza a liberdade de viver. Nietzsche (2003) já falava que querer manter a todo custo um passado histórico faz com que as pessoas esqueçam de viver o presente e não se impulsionam a construir seu futuro. Parece que Campbell (1997) pensa de forma semelhante, pois na etapa da “liberdade para viver”, ele diz que o herói já não teme mais a morte, ele percebe que a morte é necessária para a vida. O retorno do Negro Herói não o fixa na Mãe África ideal do passado, restringindo sua liberdade, mas o permite abraçá-la e abraçar as novas experiências que vivenciou no outro mundo para o qual foi levado para passar pela sua iniciação. Se ele estivesse fixado no passado para sempre, ele já não teria mais liberdade de vida, pois a vida é tempo, e o tempo envolve o dissipar de cada instante um após o outro. Assim, apesar de não reproduzirem um estilo de vida fiel ao dos africanos de séculos atrás, e isso ser visto às vezes como uma morte, o Negro

Herói permanece vivo, pois é ele mesmo quem está criando novas maneiras de se comportar e existir, mesclando identidades diferentes e nem sempre coerentes com a negritude, mas ainda assim partes de seu ser vivo e criativo.

Para terminar as explicações sobre essa fase da jornada do Negro Herói, a qual envolve tanto “o senhor dos dois mundos” como “a liberdade para viver”, vamos mostrar um post feito por Halda Regina (figura 242), em que ela usa um brinco que é bastante representativo do que temos dito nessa seção. Seu acessório tem o exterior no formato da África, mas o interior é vazado com o formato do Brasil; esse brinco simboliza a reconciliação entre esses dois mundos que pareciam tão absolutamente distintos e mutualmente excludentes na identidade do negro e da negra contemporaneamente, pois eles agora possuem a liberdade de viver uma vida que é permeada pelos dois mundos sob os quais eles se tornaram senhores e mestres através de suas lutas, aprendizado e conquistas.

Figura 242 – Halda Regina com brinco com formato da África no exterior, e com formato do Brasil no interior





Fonte: *Print Screen* da tela.

A seguir, pode ser lido um texto que resumi o que foi visto nessa subseção.

7.4.3.1 *Resumo da fase do senhor dos dois mundos e da liberdade para viver*

Nas etapas do “senhor dos dois mundos” e da “liberdade para viver”, mostramos que o negro e a negra que retornam ao ideal de passado africano no uso de seu vestuário ainda apresentam uma identidade híbrida que reúne referências tanto de um corpo negro, cultura negra e religiosidade afro de antes da influência branca, como referências do Novo Mundo, do Brasil, do Ocidente pós-moderno e globalizado. A construção dessa representação do Eu no cotidiano recebe nomes diversos como identidade cultural afro-brasileira e africana diaspórica, as quais explicitam uma conexão com o mundo de onde se partiu e para o qual se voltou e com o mundo no qual a iniciação ocorreu. Assim, o Negro Herói mostra que domina os dois universos pelos quais passou e conheceu. Essa possibilidade de atravessar o limiar entre os dois mundos conforme seu bel-prazer caracteriza também a fase da “liberdade para viver”, pois se o Negro Herói ficasse preso no passado ideal, ele não poderia inovar, criar, se permitir experimentar novas coisas e aproveitar as coisas boas que o mundo do Pai lhe oferece. Se estivesse completamente fixo no seio da

Mãe África para sempre, o nosso Herói seria como o sangue estancado ou coagulado que impede a vida, mas ao recuperar suas forças por meio de sua ancestralidade, o Negro Herói se vê livre para ser e fazer coisas diferentes que nem sempre se ajustam a uma noção essencialista de negritude e africanidade, porque agora ele não é senhor de um, mas de dois mundos.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo principal compreender a participação do vestuário na construção do discurso de negritude do movimento da negritude na contemporaneidade. Para alcançá-lo, nós elaboramos mais três objetivos específicos que deram origem às discussões realizadas nas seções 5, 6 e 7.

Na seção 5, nós alcançamos o primeiro objetivo específico que era o de entender a relação do racismo e eurocentrismo com o corpo negro, a cultura negra e religiões afro-brasileiras. Dissertamos sobre o eurocentrismo que é a ideologia que sustenta um padrão de poder hegemônico que tem a Europa como centro e que hierarquiza as diversas “raças”, ligando-as à diferentes formas de exploração do trabalho. Mostramos maneiras concretas pelas quais o racismo e eurocentrismo inferiorizam, dão um valor negativo aos corpos negros, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras, e os apagam ou embranquecem.

A seção 6 ficou reservada para as discussões sobre o segundo objetivo específico que foi o de compreender a dinâmica do movimento da negritude no que se refere às táticas de resistência contra o racismo e eurocentrismo relacionado ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras. Nós vimos que uma ideia romântica da África do passado surgiu entre uma elite negra que tentava se comportar como os brancos, mas que nunca era tida como igual a eles, o que lhe causou um ressentimento que transbordou na busca por um retorno àquele Eu Negro essencial que foi perdido devido ao embranquecimento da identidade cultural negra e no desejo por uma valorização dos negros e negras na sociedade. Apresentamos diversos exemplos que mostravam ações, feitas por negros e negras ou envolvendo pessoas negras, que se direcionavam à valorização dos(as) negros(as) e também à uma defesa e volta a um corpo, cultura e religião “verdadeiramente” negros e africanos, em resistência ao embranquecimento desses elementos. Assim, notamos que ao contrário da desvalorização e “apagamento” que a cultura racista e eurocêntrica promove, há um movimento de resistência que provoca a valorização e afirmação da negritude e africanidade.

Na seção 7, nós expusemos os resultados da pesquisa de base etnográfica/netnográfica que realizamos junto a indivíduos negros em seus perfis pessoais no Facebook, a qual visava alcançar o terceiro objetivo específico que era o de identificar e compreender as escolhas e rejeições estéticas de consumo de

vestuário feitas por pessoas negras do movimento da negritude durante a elaboração performática de suas identidades que se relacionam com o discurso de negritude agenciado por elas. Após um tempo vivenciando e analisando os posts encontrados, percebemos que as pessoas compartilhavam uma visão semelhante sobre o negro e um comportamento parecido de consumo de vestuário.

Notamos que para as pessoas do estudo, a origem do “povo negro” se dá numa África ideal do passado que aparenta ser uma projeção da vontade que os negros têm de poder, pois enquanto o negro hoje é oprimido devido à estrutura racista que o inferioriza em relação ao branco e europeu que ocupa a posição de dominante, eles comprovam com muitos fatos uma história monumental que indica que o negro do passado era grandioso, livre, poderoso, tudo o que se quer ser e ter hoje, mas ainda não se é e nem tem totalmente. Nesse passado, ele dominava não só outras coisas, mas a si mesmo, sua autonomia lhe permitia criar suas próprias formas de manipular seu corpo, de se vestir, dançar, cantar, cultuar. O Homem Branco aparece como o vilão que sequestra o Negro Herói de suas terras, atravessa-o pelo Oceano Atlântico e o joga nas terras do Novo (e desconhecido) Mundo. Entretanto, o Negro Herói recebeu a ajuda dos seus ancestrais: ao conhecer sobre os que vieram antes dele, ele conhece sobre si mesmo, ele se reconhece nos seus antepassados e no que ele tem de igual aos negros do ontem; esse é o auxílio que lhe permite ir até o fim da sua jornada.

Fundamentados nos posts que apresentamos, também pudemos notar que o lugar para onde o Negro Herói foi trazido é um espaço onde ele tem de enfrentar diversas opressões provocadas pelo racismo e eurocentrismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras. Além da cultura racista negar a beleza dos corpos negros, torná-los alvo de violência, também solicita seu embranquecimento e apagamento, inclusive via roupas e acessórios, pois muitos são criticados se usam composições estéticas de vestuário que tornam notável ou exageram sua negritude. As práticas consideradas da cultura negra/africana também são vituperadas, mesmo itens como turbantes, estampas étnicas, dashikis, entre outros, causam olhares de desaprovação, risadas e comentários maldosos que solicitam repetidamente que as pessoas que usam essas peças deixem de usá-las e se ajustem ao padrão esperado. No campo religioso, os negros se veem impedidos de usar os trajes cerimoniais de religiões afro-brasileiras, pois o preconceito e a discriminação são tão fortes que acabam os prejudicando em seus empregos e

mesmo causando a morte de alguns fiéis dessas religiões. Ao guerrear contra esses obstáculos, o Negro Herói recebe a caracterização de guerreiro, seu archi-inimigo é o branco racista, e suas roupas são tanto armas quanto símbolos de luta e resistência. Devido a todos esses problemas sofridos pelos negros e negras, eles olham com saudade para a Mãe África de onde o negro foi arrancado. Essa Mãe aparece idealizada, como já dissemos, entretanto, sua imagem é dual: ela é transcendência (elemento masculino) e imanência (elemento feminino), pois o seu poder transcendente que a torna ideal só é manifesto e só existe nos discursos imanentes feitos dela e que podem ser percebidos pelos sentidos. A essas caracterizações imanentes da Mãe África, o Negro Herói se lança, inclusive no tocante às roupas que utiliza, as quais referenciam um corpo negro, cultura negra e religiosidade afro anteriores à colonização do Homem Branco. Ao olhar para sua Mãe, o Negro enxerga a si mesmo; ao amá-la por ser poderosa, ele acha uma forma de amar a si mesmo; pois ambos são um. Assim, ele se lança à tentação da mulher, deixando-se se apaixonar por si mesmo, como Narciso ou Oxum. Ele ainda entra em sintonia com o Pai Homem Branco, que é transcendência porque é poder, e que é imanência porque é representado com cor/raça, gênero e/ou nacionalidade. O Negro Herói odeia o Pai porque ele é tirano, ou seja, porque é poderoso mas usa o seu poder apenas ao seu favor; e o Negro Herói deseja o lugar do Pai Homem Branco porque também quer o poder: eles são iguais na vontade que possuem de poder. Esse poder é obtido pelos negros e negras na transcendência imanente, quando eles alcançam o poder na estética de vestuário que usam e no amor próprio que isso implica, uma vez que eles mostram orgulho da negritude e africanidade ao vestirem e exporem essas peças de roupas e acessórios. Superando, assim, os opostos, o Negro Herói se torna um com sua Mãe África e com seu Pai Homem Branco, atingindo a posição de deus. Uma vez alcançando a apoteose, o Negro Herói consegue a sua bênção que é a ressuscitação da negritude e africanidade que outrora eram aniquiladas pelo Homem Branco, e a possibilidade de viver no hoje e preservar para o amanhã uma forma de existir como negro e africano/afro/afro-diaspórico que é vivenciada no uso de roupas e acessórios que remetem à um Eu negro e africano anterior à influência do Homem Branco.

O ressuscitar do Negro Herói o traz de volta ao mundo de onde ele veio antes de ser raptado pelos europeus, porém esse é um retorno simbólico, não literal à África ideal do passado. Nesse processo de regresso, os negros e negras contam com a ajuda dos ancestrais novamente, pois é ao terem conhecimento sobre seus

antepassados e se reconhecerem neles que o Negro Herói sabe quem foi, quem é e quem vai ser, podendo recuperar sua identidade negra/africana perdida. Entretanto, ao passar pelo limiar que separa o mundo novo do mundo antigo e cotidiano de onde ele foi trazido e para o qual retorna, o Negro Herói depara com pessoas que não compreendem todas as suas vivências, e por isso não conseguem enxergar que seu vestuário é mais do que moda e estética, é também autoestima e poder. Essa incompreensão leva as pessoas do estudo a se empenharem em reforçar o que para elas são os “verdadeiros significados” das peças de roupas e acessórios que usam. Apesar desse retorno simbólico à África romantizada, os negros e as negras dispõem de uma liberdade de ir e vir entre o mundo da Mãe e do Pai quando bem entender, apresentando uma identidade híbrida e muitas vezes incoerente e contraditória, e criando novas formas de existir; assim eles não ficam estancados num passado que nunca se move, mas deixam-se ser levados pelo rio corrente da vida que sempre implica perdas e mortes, mas o Negro Herói já não teme mais a morte, porque a venceu. Por serem mestres dos dois mundos, os próprios negros do estudo se intitulam, por vezes, como afro-diaspóricos ou afro-brasileiros, mostrando que possuem tanto conexão com a África quanto com o Novo Mundo e o que ele representa, e isso fica exposto nas roupas e acessórios que usam e que remetem não só à negritude e africanidade, mas a outros significados também, inclusive contraditórios.

Essas informações resumem os resultados que foram alcançados com essa pesquisa. Entretanto, vale reforçar que esse é apenas um ponto de vista sobre o fenômeno estudado. Não presumimos termos encerrado o assunto sobre o consumo de vestuário pelo movimento da negritude, nem é possível tomar essa dissertação como um retrato fiel e objetivo do comportamento das pessoas estudadas, pois em grande parte ele também foi a jornada do próprio pesquisador que vivenciou estar com os participantes, que leu coisas que lhe despertaram a atenção, que seguiu seu próprio caminho junto com os sujeitos do estudo. Outras pessoas podem observar e entender coisas novas e diferentes sobre esse mesmo assunto. Notamos, inclusive, que nosso estudo tem limitações, pois nossa pesquisa se restringiu a observar e participar de interações feitas no Facebook, e não pudemos ver como se dá o consumo de vestuário pelo grupo de pessoas selecionado em outros contextos. Outros pesquisadores podem tentar entender, por exemplo, como ocorre o processo de escolha por marcas ou locais onde comprar vestuário com estética negra/africana,

ou como as pessoas são introduzidas ao uso dessas peças, ou ainda quais são os sentidos dos cursos e workshops de turbantes. Pode-se pesquisar sobre como as pessoas negras em seus cotidianos são afetadas em sua forma de trajar pelos *digital influencers* negros e negras. Ainda é possível investigar sobre as barreiras que o fator financeiro coloca para aqueles que desejam compartilhar desse modo de vestir, mas não têm dinheiro para adquirir esses objetos: será que eles simplesmente aceitam essa impossibilidade ou arranjam meios criativos de assumir uma identidade negra e africana/afro/afro-diaspórica através da sua maneira de vestir? E o que outras pessoas que se reconhecem negras mas que não são engajadas em discussões antirracistas pensam sobre essas formas de decorar o corpo? Muitas indagações podem surgir e ser respondidas, só é preciso que haja curiosos e/ou apaixonados com motivação de enveredar pelo mundo da moda, da resistência e da negritude.

REFERÊNCIAS

50 ANOS DE FILMES. **How To Get Away With Murder** - A primeira e a segunda temporadas. Disponível em: <<http://50anosdefilmes.com.br/2017/how-to-get-away-with-murder-a-primeira-e-a-segunda-temporadas/>>. Acesso em: 05 mar. 2018.

ADINKRA. **West african wisdom**: adinkra symbols & meanings. Disponível em: <http://www.adinkra.org/htmls/adinkra_index.htm>. Acesso em: 12 jul. 2018.

ADVENTISTAS. **Pesquisa**: Bíblia ensina de onde vêm todas as raças. Disponível em: <http://www.adventistas.com/fevereiro2003/franz_hoyler.htm>. Acesso em: 02 fev. 2018.

ALCÂNTARA, Lívia Moreira de. Ciberativismo e movimentos sociais: mapeando discussões. **Aurora**: revista de arte, mídia e política, São Paulo, v. 8, n. 23, pp. 73-97, jun.-set. 2015.

AME A BÍBLIA. **Os descendentes de Cam** - A origem da África. 2013. Disponível em: <<http://ameabiblia.blogspot.com.br/2013/05/os-descendentes-de-cam.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

ANDRADE, Elisabet Agrela. **As tramas do empoderamento**: o termo empoderamento em ações de promoção da saúde da gestão pública de saúde sob a perspectiva dos sujeitos. Tese (doutorado) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ANDRADE, Péricles. Agência e estrutura: o conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu. **Estudos de Sociologia - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE**, v. 12, n. 2, 97-118, 2006.

ANJOS, Anna Beatriz; ARRAES, Jarid. **A solidão tem cor**. 2015. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/semanal/a-solidao-tem-cor/>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

APARECIDO, Felipe Delton; TERUYA, Teresa Kazuko. Ensino da história e cultura africana em salas de aula brasileiras. In. SEMINÁRIO DE PESQUISA DO PPE. **Anais...** Maringá: UEM, 2010. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2010/013.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2018.

ASTROCENTRO. **Conheça Oxum – a mão dos orixás e da natureza**. 2018. Disponível: <<https://www.astrocentro.com.br/blog/espiritual/oxum/>>. Acesso em: 29 de nov. 2018.

BALOGH, Anna Maria. **O discurso ficcional na TV: sedução e sonho em doses homeopáticas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

BARNARD, Malcolm. Fashion statements: communication and culture. In: SCAPP, Ron; SEITZ, Brian (Eds.) **Fashion Statements: on style, appearance and reality**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

BARNARD, Malcolm. **Moda e comunicação**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

BARRETO, Carol. Moda e aparência como ativismo político: notas introdutórias. In: ENECULT, 11. **Anais...** Salvador: UFAB, 2015.

BATISTA, Isaac Matheus Santos; BEZERRA, Amilcar Almeida. Interações simbólicas entre a marca Dior e a atriz Sophia Loren no cinema. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE MODA E DESIGN, 3. Buenos Aires: ABEPEM, 2016a. **Anais...** Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/332184916/Interacoes-simbolicas-entre-a-marca-de-luxo-Dior-a-atriz-Sophia-Loren-no-cinema>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

BATISTA, Isaac Matheus Santos; MARTINS, Marcelo Machado; ARRAZOLA, Laura Susana Duque. Semiótica discursiva aplicada a um post de transição capilar do Facebook. **Infodesign**, São Paulo, v. 14, n. 2, 2017, p. 218-233.

BATISTA, Isaac Matheus Santos; MARTINS, Marcelo Machado; FERNANDES, Raquel de Aragão Uchôa. Procedimentos essenciais do processo de colonização das práticas cotidianas de consumo pelo lugar de poder da produção. **Signos do Consumo**, São Paulo, v. 10, n. 2, 2018.

BAUDOT, François. **A century of fashion**. New York: Thames and Hudson, 1999.

BEVILACQUIA, Juliana Ribeiro da Silva; SILVA, Renato Araújo da. **África em artes**. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2015.

BIBLE GATEWAY. **Salmos 19**. Disponível em: <<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Salmos+19&version=ARC>>. Acesso em: 12 dez. 2018.

BÍBLIA ON. **Versículos sobre a carne**. Disponível em:
<<https://www.bibliaon.com/carne/>>. Acesso em: 22 out. 2018.

BÍBLIA ONLINE. **Apocalipse 2**. Disponível:
<<https://www.bibliaonline.com.br/acf/ap/2>>. Acesso em: 03 jan. 2019.

BÍBLIA ONLINE. **Gênesis 4**. Disponível em:
<<https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/4>>. Acesso em: 02 fev. 2018a.

BÍBLIA ONLINE. **Gênesis 9**. Disponível em:
<<https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/9>>. Acesso em: 02 fev. 2018b.

BÍBLIA ONLINE. **Jó 1**. Disponível em:
<<https://www.bibliaonline.com.br/acf/j%C3%B3/1>>. Acesso em: 29 jul. 2018c.

BLACKBURN, Simon. **A República de Platão**: uma biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BLASS, Leila Maria da Silva. **Desfile na avenida, trabalho na escola de samba**: a dupla face do carnaval. São Paulo: Annablume, 2007.

BORBA, Francisco S. (Org.). **Dicionário UNESP do português contemporâneo**. São Paulo: UNESP, 2004.

BRASIL. **Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003**. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4886.htm>. Acesso em: 01 mar. 2018.

BUCHMANN, Duda. **Por que ver uma Missa Brasil negra eleita pela segunda vez consecutiva incomoda tanta gente**. 2017. Disponível em:
<<http://revistadonna.clicrbs.com.br/beleza/miss-brasil-e-negra-pela-segunda-vez-consecutiva-duda-buchmann/>>. Acesso em: 07 fev. 2018.

CALADO, Samuel. **Afoxé Alafin Oyó**: 31 anos de resistência negra em Pernambuco. 2017. Disponível em:
<http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2017/09/06/interna_vidaurbana,721286/afoxe-alafin-oyo-31-anos-de-resistencia-negra-em-pernambuco.shtml>. Acesso em: 28 dez. 2018.

CALDEIRA, Edson. **Os vídeos de malhação dos anos 1980 estão voltando com tudo**. 2017. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/vida-e-estilo/bem-estar/os-videos-de-malhacao-dos-anos-1980-estao-voltando-com-tudo>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Legislação informatizada - Decreto nº 528, de Junho de 1890 - publicação original**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 30 jan. 2018b.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Legislação informatizada - Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de setembro de 1945 - publicação original**. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 30 jan. 2018a.

CÂMARA. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o código penal. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

CAMARGO, Hertz Wendel de. **Linguagem e mito no filme publicitário**. Tese (doutorado) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

CAMBRIDGE DICTIONARY. **Apotheosis**. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/apotheosis>>. Acesso em: 13 dez. 2018.

CAMBRIDGE DICTIONARY. **Insolence**. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/insolence>>. Acesso em: 02 ago. 2018a.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Editora Pensamento, 1997.

CAMPOS, Ademar da Silva. **Conhecendo as raízes do Brasil: história e cultura afro-brasileira**. Belém-PA: Cultural Brasil, 2017.

CARDOSO, Rafael. **Uma introdução à história do design**. São Paulo: Blucher, 2008.

CARDOSO, Salete Rodrigues; FEITOSA, Diane Mendes. O ensino da história e cultura afro-brasileira nos currículos oficiais: desafios na formação docente. **Revista Fundamentos**, v. 2, n. 1, 2015.

CASTILHO, Kathia. **Do corpo presente à ausência do corpo**: moda e marketing. Tese de doutorado em Comunicação e Semiótica – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2004.

CAULFIELD, Keith. **U.S. music consumption up 12.5% in 2017, R&B/Hip-Hop is year's most popular genre**. 2018. Disponível em: <<https://www.billboard.com/articles/columns/chart-beat/8085975/us-music-consumption-up-2017-rb-hip-hop-most-popular-genre>>. Acesso em: 23 dez. 2018.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: escritos de Marilena Chauí. São Paulo: Autêntica 2017.

CHAVES, Wanderson da Silva. O Partido dos Panteras Negras. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, jan./jun. 2015.

CHIC. **Todos los looks de los Oscar 2017**. 2017. Disponível em: <<http://www.libertaddigital.com/fotos/premios-oscars-2017-alfombra-roja-chic-1012999/oscars-viola-davis.jpg.html>>. Acesso em: 05 mar. 2018.

CORREIO BRAZILIENSE. **Serra Leoa**: mais de 1.000 pessoas morrem vítimas de deslizamento de terra. 2017. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2017/08/27/interna_mundo,621210/serra-leoa-mais-de-1-000-pessoas-morrem-vitimas-de-deslizamento-de-te.shtml>. Acesso em: 13 out. 2018.

COSTA, Dhora. Alta-costura, aura e reprodutibilidade técnica. **Revista Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, 2013.

COSTA, Marisa Vorraber; WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. Stuart Hall: tributo a um autor que revolucionou as discussões em educação no Brasil. **Educ. Real.**, Porto Alegre, v. 39, n. 2, 2014.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estud. Afro-asiát.**, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 1, 2002.

CPAD NEWS. **A maldição de Noé, a homossexualidade e a raça negra**. 2011. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/blog/esdrasbentho/cultura-crista/41/a-maldicao-de-noe-a-homossexualidade-e-a-raca-negra.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

CRIACIONISMO. **Negros e africanos amaldiçoados?** 2013. Disponível em: <<http://www.criacionismo.com.br/2013/04/negros-e-africanos-amaldicoados.html>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

D'ADESKY, Jacques. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **Afro-Ásia**, n. 19-20, p. 165-182, 1997.

DARLING, Jamie. **The ultimate guide to sunglasses**. 2015. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=zVsQCwAAQBAJ&pg=PT12&dq=who+created+the+sunglasses+James+Ayscough&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjb_9rWhK7fAhXLhpAKHUUPD0wQ6AEIOjAC#v=onepage&q=who%20created%20the%20sunglasses%20James%20Ayscough&f=false>. Acesso em: 20 dez. 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

DEBOM, Paulo. O triunfo das aparências: poder e moda no Segundo Império francês. **Veredas da História**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 185-203, 2011.

DEBOM, Paulo. **Sob o império da aparência**: moda e imagem na França de Luís Napoleão Bonaparte (1848-1870). Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

DIWAN, Pietra Stefania. Do feio ao belo: os caminhos da desumanização. **Proj. História**, São Paulo, n. 25, 2002.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações** - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2005.

DOMINGUES, Petrônio. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 24, n. 3, p. 563-600, 2002.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2001.

ESPÍRITO IMORTAL. **A raça negra é amaldiçoada na Bíblia?** 2017. Disponível em: <<http://www.espiritoimortal.com.br/a-raca-negra-e-amaldicoada-na-biblia/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

EUGÊNIO, Amauri. **Artista paulista fará intercâmbio cultural em Moçambique**. 2018. Disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/artista-paulista-fara-intercambio-cultural-em-mocambique?fbclid=IwAR0xCkDaPbFyxqQMSRMK5kW7lxv5PI81W_6a-Vd3xVA-IQ_RCphgibWQQ4>. Acesso em: 26 nov. 2018.

EXPEDIÇÃO VIDA. **O significado do símbolo Ying e Yang**. 2013. Disponível em: <<http://expedicaovida.com.br/o-significado-do-simbolo-yin-e-yang/>>. Acesso em: 14 dez. 2018.

FARFETCH. **O estilo da moda anos 80**. 2017. Disponível em: <<https://www.farfetch.com/br/style-guide/tendencias-subculturas/estilo-da-moda-anos-80/>>. Acesso em: 26 nov. 2018.

FARIA, Guilherme José Motta. As escolas de samba e os movimentos negros nos anos 1960: uma página em branco na historiografia brasileira. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 29-46, nov. 2014.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernidade**. São Paulo: Nobel, 1995.

FEIRA PRETA. **O maior evento de cultura negra da América Latina chega à sua 16ª edição**. Disponível em: <<http://feirapreta.com.br/feira-preta-na-praca-das-artes/>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

FENERICK, José Adriano. **Nem do morro nem da cidade**: as transformações do samba e a indústria cultural. São Paulo: Annablume, 2005.

FERRERAS, Norberto Osvaldo. **Os pobres e a política**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

FILIPPO, José Augusto Correa. **O direito das minorias na sociedade excludente da globalização**: a proteção jurídica do idoso. São Paulo: Baraúna, 2011.

FIORIN, José Luiz. A noção de texto na semiótica. **Organon**, Rio Grande do Sul, v. 9, n. 23, p. 163-173, 1995.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2013.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. O I Congresso de Escritores e Artistas Negros: antecedentes, tensões e consequências. In. REIS, Raissa Brescia. **Cultura e mobilização**: reflexões a partir do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Rio de Janeiro: Synergia Editora, 2016.

FONTOURA, Adriana Raquel Ritter. História da capoeira. **Revista da Educação Física**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 141-150, 2. sem. 2002.

FRANÇA, Maria Francisca Teresa Figueiredo de O. Resenha I. **Em Aberto**, Brasília, ano 3, n. 23, set./out. 1984.

FRANCISCHETT, Leandra. **Entre a emancipação e a dependência**: as mulheres na revista O Cruzeiro através das fotorreportagens. 2008. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/6o-encontro-2008-1/ENTRE%20A%20EMANCIPACaO%20E%20A%20DEPENDENCIA.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2018.

FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 14 v.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. São Paulo: Global Editora, 2012.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 395-403, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/32198>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

GARCIA, Antonia dos Santos; SERPA, Angelo; GARCIA, Agenor Gomes Pinto. **Desigualdades sociorraciais suburbanas e o direito à cidade d'Oxum**: plano popular de bairro. Rio de Janeiro: Letra Capita, 2014.

G1. **ONU deve discutir medidas mais duras contra leilões de escravos na Líbia.** 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/onu-deve-discutir-medidas-mais-duras-leiloes-de-escravos-na-libia.ghtml>>. Acesso em: 13 out. 2018.

G1. **Vítimas de deslizamento em Serra Leoa somam cerca de 500.** 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/vitimas-de-deslizamento-em-serra-leoa-somam-cerca-de-500.ghtml>>. Acesso em: 13 out. 2018.

GELEDÉS. **Unegro: 30 anos de luta pela igualdade racial, de gênero e de classe.** 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/unegro-30-anos-de-luta-pela-igualdade-racial-de-genero-e-de-classe/>>. Acesso em: 7 ago. 2018.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GLOBO. **Carteiro entrega poesias junto com as correspondências.** 2018. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/7115989/?utm_source=e&fbclid=IwAR0pMskhG45WoHQd7bmSlluOE8Sedu94ESlnLW97T92SQwZaGH_nwtn2KFo>. Acesso em: 26 de nov. 2018.

GLOBO. **Encontro com Fátima Bernardes.** Disponível em: <<https://gshow.globo.com/programas/encontro-com-fatima-bernardes/>>. Acesso em 12 jul. 2018.

GLOBO. **Sertanejo é o estilo mais ouvido por brasileiros no rádio, diz Ibope.** 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/musica/noticia/2013/10/sertanejo-e-o-estilo-mais-ouvido-por-brasileiros-no-radio-diz-ibope.html>>. Acesso em: 23 dez. 2018.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte.** Rio de Janeiro: ETC, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra.** São Paulo: Autêntica, 2006.

GOOGLE IMAGES. **Envergonhado.** Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=envergonhado&rlz=1C1EJFC_enBR802BR80>

2&source=Inms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwj0hY6cgJLfAhWFEpAKHQ_IDScQ_AUIDigB&biw=809&bih=616>. Acesso em: 09 dez. 2018.

GOOGLE TRENDS. **Transição capilar**. Disponível em: <<https://trends.google.com/trends/explore?date=2008-01-01%202018-12-27&geo=BR&q=transi%C3%A7%C3%A3o%20capilar>>. Acesso em 27 dez. 2018.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **ER Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. **Familiar stranger: a life between two islands**. Durham: Duke University Press, 2017.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth; DE LA TAILLE, Yves. A construção ética e moral de si mesmo. In: SOUZA, Maria Thereza Costa Coelho de. **Os sentidos de construção: o si mesmo e o mundo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HEMMING, John. **Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros**. São Paulo: Edusp, 2007.

HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl G. (Org.) **O Homem e seus símbolos**. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2008.

HILLIARD, David (Ed.). **The Black Panther Party: service to the people programs**. Nova Iorque: The Dr. Huey P. Newton Foundation, 2008.

HINE, Christine. **Ethnography for the internet: embedded embodied and everyday**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2015.

HINE, Christine. **Virtual ethnography**. Nova Iorque: Sage, 2000.

HOBBSAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOROCHOVSKI; Rodrigo Rossi; MEIRELLES, Giselle. Problematizando o conceito de empoderamento. In: Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia, 2., Florianópolis, 2007. **Anais eletrônicos...** Florianópolis: UFSC, 2007.

IMDB. **Viola Davis**. Awards. Disponível em: <http://www.imdb.com/name/nm0205626/awards?ref_=nm_awd>. Acesso em: 05 mar. 2018.

JAKOBS, Nadya. **Erika Januza faz ensaio inspirada em Oxum**. 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/erika-januza-faz-ensaio-inspirada-em-oxum/>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaficanização para a reaficanização. **Rever - Revista de Estudos da Religião**, n. 1, p. 1-21, 2001.

JOHNSON, Eunice W. Ebony fashion fair. **Ebony: Incorporating Black World Magazine**, Nova York, 1990. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=x8wDAAAAMBAJ&pg=PA185&dq=first+time+used+a+black+model+fashion&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiurP7LipTZAhXCc98KHeuuBc0Q6AEINzAC#v=onepage&q=first%20time%20used%20a%20black%20model%20fashion&f=false>>. Acesso em: 07 fev. 2018.

JOVEM PAN. **Billboard divulga os 30 artistas brasileiros mais ouvidos no exterior; lista surpreende**. 2017. Disponível em: <<https://jovempan.uol.com.br/entretenimento/musica/billboard-divulga-os-30-artistas-brasileiros-mais-ouvidos-no-exterior-lista-surpreende.html>>. Acesso: 23 dez. 2018.

JW. **Cã**. Disponível em: <<https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1200001832>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

KOZINETS, Robert V. **Netnography**: doing ethnographic research online. Londres: SAGE, 2010.

LAPLANCHE; Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASKOSKI, Lorena Maria et al. Construção e validão da escala de orgulho e suas relações com autoestima. **Avaliação Psicológica**, v. 12, n. 1, p. 37-42, 2013.

LAW, Ian. **Red racisms**. Racism in communist and post-communist contexts. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEITE, Sylvia Helena Telarolli de Almeida. **Chapéu de palha, panamás, plumas, cartolas**: a caricatura na literatura paulista. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LEXICON, Herder. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.

LINHARES, Maria Yedda Leite et al. **História geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2016.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LÖBACH, Bernd. **Design industrial**. São Paulo: Blucher, 2000.

LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra e ideologia do recalque**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **Signum**: Revista da ABREM, v. 3, p. 101-132, 2001.

MACHADO DA LUZ DOURADA. **Filhos de orixás**. Disponível em: <<http://www.machadodaluzdourada.com.br/FilhosOrixas.html>>. Acesso em: 22 out. 2018.

MACIEL, Corintha. **Mitodrama**: o universo mítico e seu poder de cura. São Paulo: Editora Ágora, 2000.

MANSFIELD, Eric. **La symbolique du regard** - regardant et regardés dans la poésie antillaise d'expression française. Paris: Publibook, 2009.

MANSUR, Nathalia. **Claudia Krindges - Grande Axé - ed05 - 001 - Oxum pictures from religion photos on webshots**. Disponível em: <<https://weheartit.com/entry/10859449>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

MARCONI, Marina. LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTIN, Richard; KODA, Harold. **Haute Couture**. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995.

MARTINS, Carlos Augusto de Miranda e. **Racismo anunciado**: o negro e a publicidade no Brasil (1985-2005). Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 2009.

MASIERO, Luciana Maria. Etnocirurgias no Brasil: identidade, multiculturalismo e globalização. **REB**: Revista de Estudios Brasileños, v. 3, n. 5, segundo semestre 2016.

MATOS, Eliane Bragança de. A gênese da resistência criativa nas ideias de agência de Certeau e de Habitus de Bourdieu. In: ENCONTRO DO ANPAD, 35, Rio de Janeiro, 2011. **Anais...** Rio de Janeiro: ANPAD, 2011.

MATOS, Lídia. Transição capilar como movimento estético e político. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SOCIOLOGIA DA UFD, 1., Sergipe, 2016. **Anais...** Sergipe, 2016a.

MATOS, Lídia. 2016b. “Não é só cabelo, é também identidade”: transição capilar, luta política e construções de sentido em torno do cabelo afro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., João Pessoa, 2016b. **Anais...** João Pessoa, 2016b.

MATOS, M. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global? In: **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, jun. 2010.

MATTAR, Fauze Najib. **Pesquisa de marketing**: metodologia, planejamento, execução e análise. São Paulo: Elsevier, 2014.

MCCRACKEN, Grant. Cultura e consumo: uma explicação teórica da estrutura e do movimento do significado cultural dos bens de consumo. **ERA**, v. 47, n. 1, 2007.

MCROBBIE, Angela. Bridging the gap: feminism, fashion and consumption. In: **Feminist Review**, n. 55, p. 73-89, primavera 1997.

MELO, Glenda Cristina Valim; LOPES, Luiz Paulo da Moita. As performances discursivo-identitárias de mulheres negras em uma comunidade para negros no Orkut. **D.E.L.T.A.**, v. 29, n. 2, p. 237-265, 2013.

MENDES, Valerie; DE LA HAYE, Amy. **A moda do século XX**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MIRANDA, Ana Paula Celso de; GARCÍA, Carol; MELLO, Sérgio C. Benício de. Moda: uma questão de envolvimento. **Estética**, n. 2, 2009.

MISTÉRIOS BÍBLICOS. **Negros são os descendentes amaldiçoados de Noé?** 2016. Disponível em: <<https://noticiasbiblia.wordpress.com/2016/03/22/4252/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MORAIS, Abel Coelho de. **Migrantes africanos vendidos como escravos por 400 dólares**. 2017. Disponível em: <<https://www.dn.pt/mundo/interior/migrantes->

africanos-vendidos-como-escravos-por-400-dolares-8917560.html>. Acesso em: 13 out. 2018.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico. **Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 16, p. 39-59, jan./jun. 2012.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MOURÃO, Hellen Reis. **Oxum**. Disponível em: <<https://www.horoscopovirtual.com.br/artigos/oxum>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

MUVUNYI, Fred. **Opinião**: comércio de escravos na Líbia expõe tragédia de refugiados africanos. 2017. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/opini%C3%A3o-com%C3%A9rcio-de-escravos-na-l%C3%ADbia-exp%C3%B5e-trag%C3%A9dia-de-refugiados-africanos/a-41586226>>. Acesso em: 13 out. 2018.

NACIF, Maria Cristina Volpi. O vestuário como princípio de leitura do mundo. In: Simpósio Nacional de História, 14. **Anais eletrônicos...** São Paulo: Associação Nacional de História, 2007. Disponível em: <<http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Maria%20Cristina%20V%20Nacif.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas; NARDOCCI, Izilda Maria. Compra e venda de homens negros: uma prática cartorial no século XIX. **Academos**: Revista Eletrônica da FIA, vol. 2, n. 2, jul./dez. 2006, p. 1-11.

NETFLIX. **Scandal**. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/70197057>>. Acesso em: 31 dez. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOBRE, Renarde Freire. **O poder no pensamento social**: dissonâncias. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

NODARI, Paulo César. A doutrina das ideias em Platão. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 31, n. 101, p. 359-374, 2004.

NOVAES, Joana de Vilhena. **O intolerável peso da feiúra**: sobre as mulheres e seus corpos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2006.

OCHIENG, Akinyi. **Dashiki, a new trend?** Hardly. 2013. Disponível em: <<http://www.akinyiochieng.com/culture-politics/2015/8/20/dashiki-a-new-trend-hardly>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

OLAIGBO, Odé. **Conhecendo o oráculo sagrado**. 2013. Disponível em: <<https://ocandomble.com/2013/12/12/conhecendo-o-oraculo-sagrado/>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 25, n. 3, p. 421-461, 2002.

OLIVEIRA, Roseli. **Dicionário de eufemismos da língua portuguesa**. Foz do Iguaçu: Editares, 2015.

OLIVEIRA, Reinaldo José de. Raça, etnia e racismo. GARCIA; Antonia; SERPA, Angelo; GARCIA, Agenor (orgs.) **Desigualdades sociorraciais suburbanas e o direito à cidade d'Oxum**: plano popular de bairro. Rio de Janeiro: Letra Capita, 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Rosalira Santos. Guardiães da identidade? As religiões afro brasileiras sob a ótica do movimento negro. **Revista Magistro**, v. 2, n. 1, 2011.

OLIVEIRA, Sandra Ramalho de. **Moda também é texto**. São Paulo: Edições Rosari, 2007.

ON LINE EDITORA. **Racismo - A batalha histórica conta o preconceito**: guia mundo em foco. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=e8qyDgAAQBAJ&pg=PA32&dq=cam+no%C3%A9+negros+maldi%C3%A7%C3%A3o+escravid%C3%A3o&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwi62fjshojZAhUihuAKHX5mAP4Q6AEILjAB#v=onepage&q=>

cam%20no%C3%A9%20negros%20maldi%C3%A7%C3%A3o%20escravid%C3%A3o&f=false>. Acesso em: 02 fev. 2018.

ORO, Ari Pedro; DE BEM, Daniel F. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciên. Let.**, Porto Alegre, n. 44, p. 301-319, jul./dez. 2008. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/39757369-A-discriminacao-contra-as-religoes-afro-brasileiras-ontem-e-hoje.html>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

ORO, Ari Pedro. Religião e política no Brasil. **Cahiers des Amérique Latines**, n. 48-49, 2005.

OSTERRIETH, Paul. **Introdução à psicologia da criança**. São Paulo: Editoria Nacional, 1987.

OXALÁ, Pai Paulo de. **A importância das guias e dos fios de contas**. 2014. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/a-importancia-das-guias-dos-fios-de-contas-13837673.html>>. Acesso em: 29 de nov. 2018.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: ÉDUFBA, 2013.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e catequese (1549-1600)**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

PEREIRA, Carolina Morgado. O vestuário e a moda: e suas principais correntes teóricas. **Revista ModaPalavra**, v. 8, n. 15, jan./jul. 2015.

PETRY, Livia. As raízes ibéricas e populares do teatro de Ariano Suassuna. **Palimpsesto**, ano 9, n. 10, 2010.

PIGNATARI, Shirley Shizue Nagata; LIMA, Wilma Terezinha Anselmo. **Tratado de otorrinolaringologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2018.

PINHO, Patricia de Santana. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PIRES, Karen; MOCELLIN, Maria. Manipulando cabelos e identidades: um estudo com mulheres negras em Santa Maria-RS. **Revista África e Africanidades**, ano 9, n. 2, jan./abr. 2016.

PIRES, Marco Túlio. **Museu alemão descarta devolver busto de Nefertiti ao Egito**. 2011. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/ciencia/museu-alemao-descarta-devolver-busto-de-nefertiti-ao-egito/>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

PLANALTO. **Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017a.

PLANALTO. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017b.

PLANALTO. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 e julho de 1934)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017c.

PLANALTO. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017d.

PLANALTO. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017e.

PLANALTO. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017f.

PLANALTO. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Disponível: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 04 mar. 2018.

POLLINI, Denise. **Breve história da moda**. São Paulo: Claridade, 2007.

PRANDI, J. Reginaldo. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PRESSE, France. **Para clarear pele, mulheres da Costa do Marfim usam produtos perigosos**. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2015/08/para-clarear-pele-mulheres-da-costa-do-marfim-usam-produtos-perigosos.html>>. Acesso em: 06 fev. 2018.

QUADRADO, Beatriz Floôr. A construção da mulata em um concurso de beleza negra: “Miss Mulata” na luta contra o racismo (1986-1999 RS). In. Encontro de Pesquisas Históricas, 2, Porto Alegre, 2015. **Caderno de resumos...** Porto Alegre: PUC-RS, 2015. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=n0m-CQAAQBAJ&pg=PT75&dq=primeira+miss+negra+no+brasil&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiRgsugkpTZAhXGtVkKHdXnCMoQ6AEIJzAA#v=onepage&q=primeira%20miss%20negra%20no%20brasil&f=false>>. Acesso em: 07 fev. 2018.

QUADROS, Ana Carolina de Oliveira. **Câncer de mama**: a cura pode estar em você. Brasília: Thesaurus, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RAINHO, Maria do Carmo Teixeira. **Moda e revolução nos anos 1960**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.

RAÍZES ESPIRITUAIS. **Oxum**. Disponível em: <<https://www.raizesespirituais.com.br/orixas/oxum/>>. Acesso em: 22 out. 2018.

RAMOS, Arthur. **A mestiçagem no Brasil**. Maceió: EdUFAL, 2004.

RAMPERSAD, Arnold (ed.). **The collected poems of Langston Hughes**. New York: Vintage Classics, 1994.

RIBEIRO, Maria Mazzarello Cotta. Do trágico ao drama, salve-se pelo humor! **Estudos de Psicanálise**, Salvador, n. 31, p. 103-112, out. 2008.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed. 34, 2007.

ROBLES, Gregorio. **Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual**. Barueri: Manole, 2005.

ROCHA, Maria Alice Vasconcelos. A rede social como instrumento de análise pós-consumo de produtos de moda-vestuário: um estudo exploratório. In: Encontro Nacional de Estudos do Consumo, 5, 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ENEC, 2010.

ROSA, Paulo Roberto. **A África e seus escravos**. São Paulo: Clube de Autores, 2009.

ROZENCHAN, Nancy. **Literatura hebraica**: vertentes do século XX. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da cibercultura**: perspectivas, questões e autores. Porto Alegre: Editora Sulina, 2013.

RUSSOMANO, Thais; CASTRO, João de Carvalho. **Fisiologia aeroespacial**: conhecimentos essenciais para voar com segurança. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2012.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: Edufba, 2003.

SANT'ANNA, Mara Rúbia. **Sociabilidades coloniais**: entre o ver o ser visto. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

SANTOS, Ana Paula dos; SANTOS, Marinês. Eugenia no Brasil: os discursos sobre gênero, raça e nação e o branqueamento estético. In: JORNADA LATINO-AMERICANA DE ESTUDOS SOCIAIS DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 11., Curitiba, 2016. **Anais...** Curitiba, 2016.

SANTOS, Diego et al. Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. **Dental Press J Orthod**, v. 15, n. 3, p. 121-124, mai./jun. 2010.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés**: perseguição e resistência no recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SGARIONI, Matheus Minella; D'AGORD, Marta Regina de Leão. Ciência, verdade e saber na sociedade moderna: uma perspectiva psicanalítica. **Clínica & Cultura**, v. 2, n. 1, 2013.

SANTROCK, John W. **Psicologia educacional**. Porto Alegre: AMGH, 2010.

SEU HISTORY. **Morre o filósofo alemão Friedrich Nietzsche**. Disponível em: <<https://seuhistory.com/hoje-na-historia/morre-o-filosofo-alemao-friedrich-nietzsche>>. Acesso em: 14 dez. 2018.

SGARIONI, Matheus Minella; D'AGORD, Marta Regina de Leão. Ciência, verdade e saber na sociedade moderna: uma perspectiva Lacaniana. **Clínica e Cultura**, v. 2, n. 1, p. 3-15, jan./jun. 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Summus Editorial, 2005.

SILVA, Gilberto da. **Encontro de mundos**: o imaginário colonial refletido nos sermões do Padre Antônio Vieira. Canoas: Ed. ULBRA, 2006.

SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira (Coord.). **Psicologia e direitos humanos**: subjetividade e exclusão. São Paulo: Casa do Psicólogo; Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia, 2004.

SILVA, Monaliza Rios. **Maya Angelou e a autobiografia ritmada de the heart of a woman**. Curitiba: Appris, 2015.

SILVEIRA, Oliveira. **Banzo**: saudade negra. Porto Alegre: Ed. do autor, 1970.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia**. São Paulo: Loyola, 1999.

SIMMEL, Georg. Fashion. **The American Journal of Sociology**, v. 62, n. 6, p. 541-558, mai. 1957. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2773129>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SNYDER, C. What is third-wave feminism? A new directions essay. **Signs**, v. 34, n. 1, p. 175-196, outono 2008.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra - sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUZA, Ello Ferreira de. **Poesia negra**: Solano Trindade e Langston Hughes. São Paulo: Editora Appris, 2017.

STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917-1940. HOCHMAN, G.; ARMUS, R. (Orgs.). **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2004.

SZPILMAN, Marcelo. **Judeus**: suas extraordinárias histórias e contribuições para o progresso da humanidade. Rio de Janeiro, MAUAD, 2012.

TAYLOR, Adam. **47 percent of the world's population now use the Internet, study says**. 2016. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/11/22/47-percent-of-the-worlds-population-now-use-the-internet-users-study-says/?utm_term=.6a3383c1a0fb>. Acesso em: 29 dez. 2017.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**. Cantos, danças folgadas: origens. São Paulo: Editora 34, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. **Ethic@**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 47-62, jun. 2002.

UOL. **Viola Davis leva Oscar de melhor atriz coadjuvante**. 2017. Disponível em: <<https://cinema.uol.com.br/noticias/redacao/2017/02/26/melhor-atriz-coadjuvante-oscar-2017.htm>>. Acesso em: 05 mar. 2018.

URACH, Andressa; TAVOLARO, Douglas. **Morri para viver**. São Paulo: Editora Planeta Brasil, 2015.

URBAN DICTIONARY. **Worship**. Disponível em: <<https://www.urbandictionary.com/define.php?term=worship>>. Acesso em: 15 dez. 2018.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, v. 11, 2012.

VASCONCELLOS, Edvard. **A recriação da comédia romana no teatro português**. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2015.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

VIEIRA, Ingrid C. L. A intolerância religiosa como elemento norteador do ensino da cultura afro-brasileira na escola. **UNITAS**, Vitória, v. 5, n. 2, p. 294-411, ago./dez. 2017.

VLISCO. **Angelina**. 2012. Disponível em: <<https://stories.vlisco.com/en/fabrics/2961r/?story=angelina>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

VOLTEMOS AO EVANGELHO. **Os africanos não são descendentes de Canaã, nem estão sob a maldição de Noé**. 2014. Disponível em: <<http://voltemosaoevangelho.com/blog/2014/11/os-africanos-nao-sao-descendentes-de-canaa-nem-estao-sob-maldicao-de-noe/>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

VON FRANZ; Marie-Louise. Puer. In. DOWING, Christine (Org.). **Espelhos do self: as imagens arquetípicas que moldam a sua vida**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

WILEY, Norbert. **O Self semiótico**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

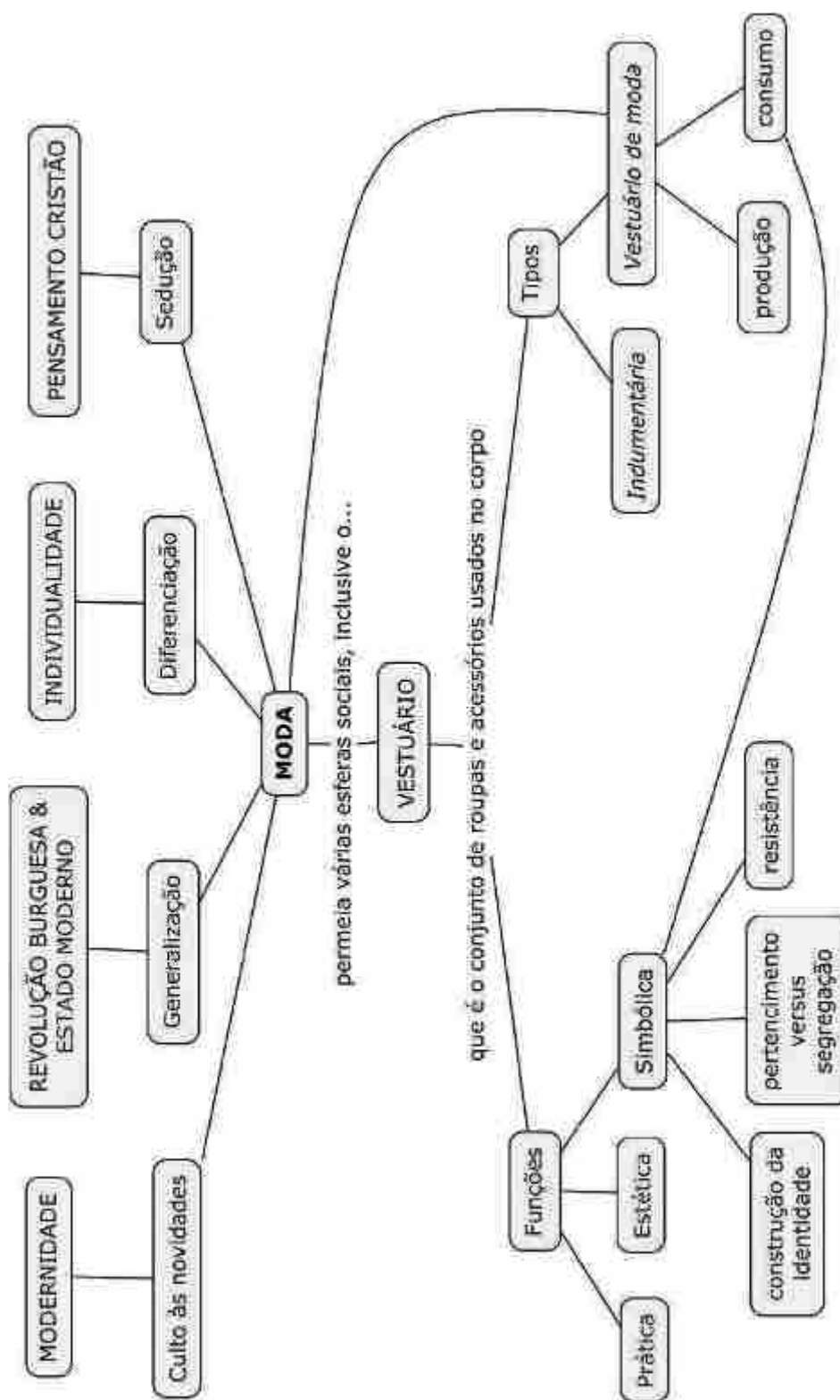
YOUNG, Robb. **Africa's fabric is Dutch**. 2012. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2012/11/15/fashion/15iht-ffabric15.html>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

ZIMERMAN, David E. **Psicanálise em perguntas e respostas**: verdades, mitos e tabus. Porto Alegre: Artmed, 2007.

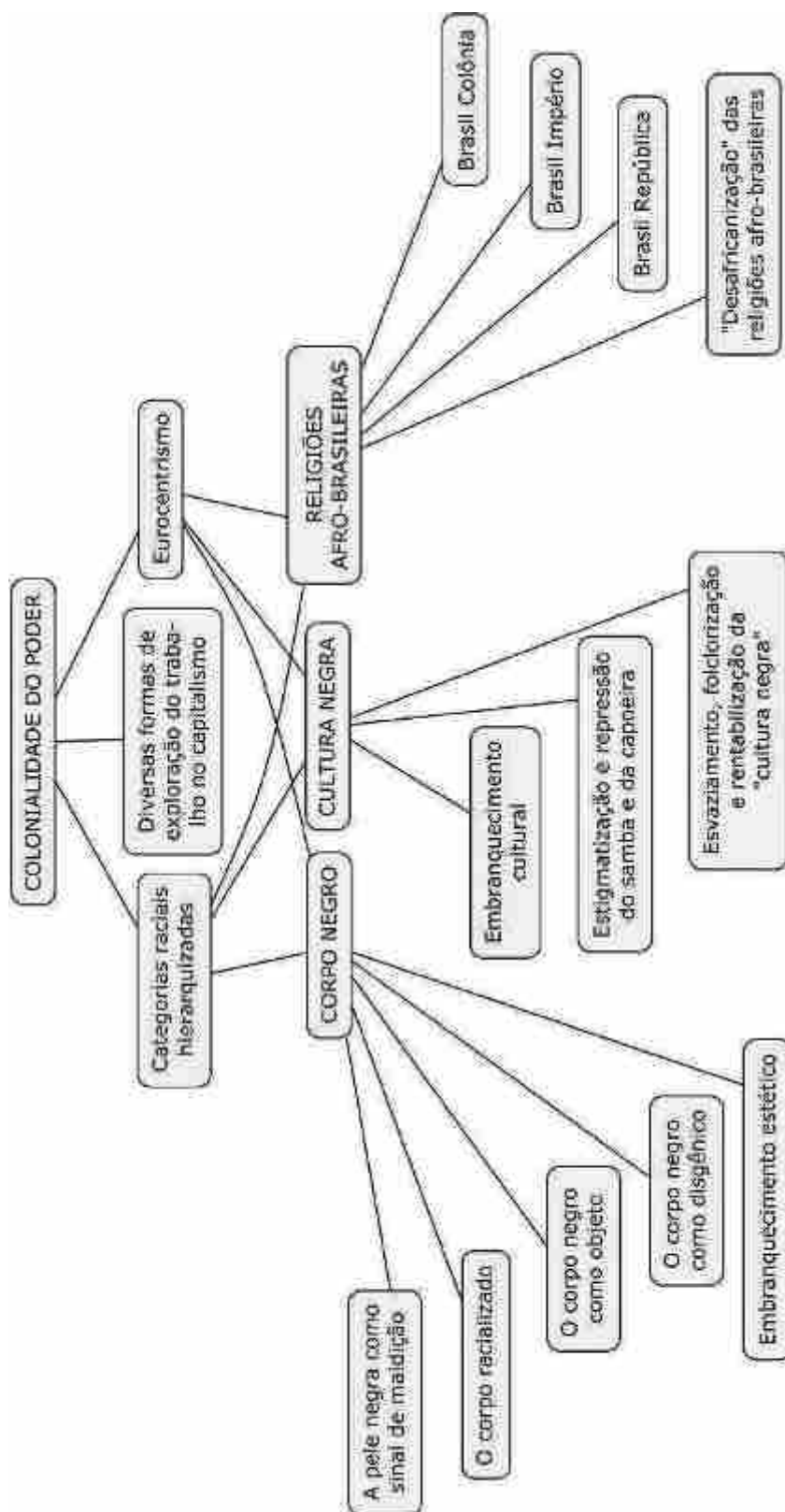
APÊNDICE A – Mapa conceitual da seção 2: Cultura, representação e identidade



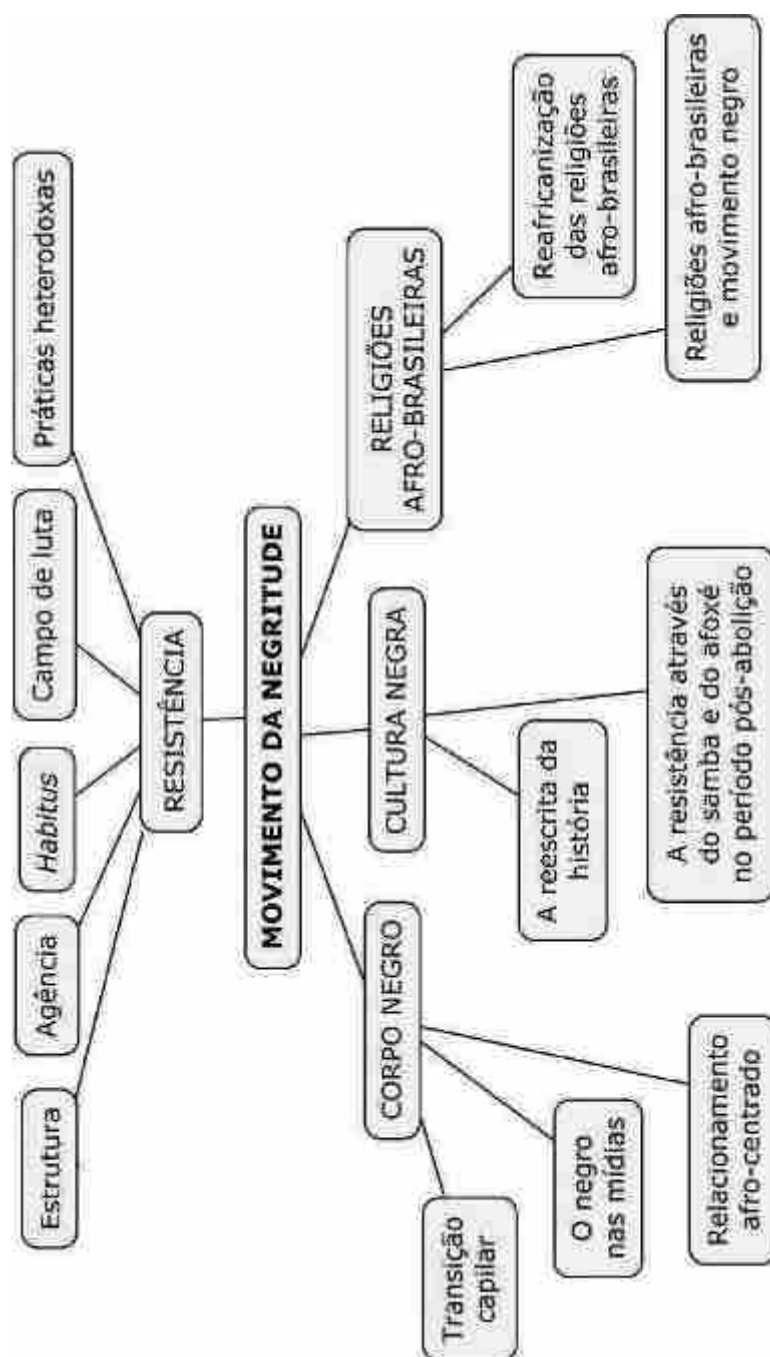
APÊNDICE B – Mapa conceitual da seção 3: Moda e vestuário



APÊNDICE D – Mapa conceitual da seção 5: Eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras



APÊNDICE E – Mapa conceitual da seção 6: Práticas de resistência contra eurocentrismo e racismo em relação ao corpo negro, à cultura negra e às religiões afro-brasileiras



APÊNDICE F – Modelo de solicitação de participação na pesquisa

Oi, tudo bem? Espero que não se importe em eu vir até seu inbox para solicitar ajuda em uma pesquisa que quero conduzir. Eu sou designer de moda e mestrando na UFRPE, no mestrado em Consumo, e meu tema é sobre os significados do consumo de vestuário de estética afro/negra para as pessoas negras. Eu pretendo observar como esses acessórios e roupas são usados como forma de resistência, como forma de valorizar os negros e negras e sua cultura.

Diante disso, gostaria de saber se você se interessa em fazer parte dessa pesquisa. Caso tenha interesse, gostaria de saber se você gentilmente me permitiria observar seu ponto de vista sobre esses itens de vestuário afro/negro ao me autorizar procurar fotos e posts seus onde essas peças de roupas apareçam, você fale acerca delas ou que contribuam para o entendimento acerca delas para poder analisar o texto e as imagens e, assim, observar suas experiências e envolvimento com essas roupas e acessórios. Entrevistas e pesquisa face-a-face não vão poder ocorrer por falta de tempo e porque a Universidade não dá suporte financeiro para tal.

Se você estiver interessado/a em participar dessa pesquisa, gostaria que respondesse dizendo se você pode fazer essas permissões e se prefere que eu mantenha sigilo com relação ao seu nome e imagem ou se posso citar seu nome e colocar imagens dos posts que eu encontrar na pesquisa que vou desenvolver. Caso a resposta seja apenas positiva, eu vou entender que você está fazendo essas permissões. Lembrando que você está livre para decidir se quer ou não participar e que, caso deseje participar, a qualquer momento você pode decidir não querer mais que eu conduza essa pesquisa em seu perfil pessoal.

Por favor, me pergunte caso haja qualquer dúvida sobre o estudo ou se quiser que eu explique melhor algo. Se você quiser, posso mandar um resumo dos resultados que eu encontrar quando a pesquisa estiver terminada (provavelmente no final do ano) ou mesmo a dissertação pronta.

Se quiser saber mais sobre minha carreira acadêmica, pode ver meu currículo aqui: <http://lattes.cnpq.br/6308750349630970>. E meu perfil particular do Facebook estará sempre aberto também para consultas. Além disso, esse é o meu email: isaacmsbatista@gmail.com. Eu sou orientando da professora Dra. Laura Duque Arrazola (socióloga, Isduquearrazola@gmail.com) e do Dr. Marcelo Machado Martins (semioticista, machadamartins@yahoo.com.br), mas reforço que toda a

responsabilidade desse estudo é minha e que ficarei muito feliz e agradecido em responder qualquer dúvida que você possa ter.

Obrigado por ler todo esse textão.

Isaac Batista