

TRANS VERSO

03 Racismo e a vergonha pelo vestuário que manifesta negritude

recebido em 28/09/2025
aprovado em 28/10/2025

Racismo e a vergonha pelo vestuário que manifesta negritude

Marcelo Machado Martins

machadomartins@yahoo.com.br

Universidade Federal de Pernambuco

Isaac Matheus Santos Batista

isaacmsbatista@gmail.com

Universidade Federal de Pernambuco

Maria Alice Vasconcelos Rocha

modalicebr@gmail.com

Universidade Federal Rural de Pernambuco

RESUMO (PT): Este artigo estuda relatos de pessoas negras brasileiras do Movimento da Negritude sobre o racismo direcionado ao uso de vestuário. Aplicando uma teoria semiótica sobre a vergonha a dados etnográficos, identificamos três eixos narrativos que estabelecem a relação entre vestuário e racismo: 1) a vergonha pelo vestuário relacionado ao corpo negro desvalorizado pelo racismo; 2) a vergonha pelo vestuário relacionado à cultura negra/africana desvalorizada pelo racismo; 3) a vergonha pelo vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana desvalorizadas pelo racismo. A vergonha funciona como mecanismo de manipulação provocatória que, através do preconceito e discriminação racistas, busca promover a rejeição, abandono ou ocultamento do vestuário que expõe ou reforça os traços corporais da “raça” negra, do vestuário da cultura negra e do vestuário das religiões afro-brasileiras. Contudo, o Movimento da Negritude resiste às provocações, adotando, mantendo e expondo esses vestuários reprovados pelo racismo como forma de recuperação e manutenção do orgulho.

Palavras-chave: vestuário, racismo, vergonha, cultura do design, Movimento da Negritude.

ABSTRACT (ENG): *This article examines accounts of Black Brazilians from the Blackness Movement regarding racism directed at apparel. Applying a semiotic theory of shame to ethnographic data, we identify three narrative axes that establish the relationship between clothing and racism: 1) shame for apparel related to the Black body devalued by racism; 2) shame for apparel related to Black/African culture devalued by racism; 3) shame for apparel related to Afro-Brazilian/African-based religions devalued by racism. Shame functions as a mechanism of provocative manipulation that, through racist prejudice and discrimination, seeks to promote the rejection, abandonment, or concealment of apparel that exposes or reinforces the bodily traits of the Black “race,” clothing related to Black culture, and clothing related to Afro-Brazilian religions. However, the Blackness Movement resists these provocations, adopting, maintaining, and displaying these garments, disapproved by racism, as a way of reclaiming and maintaining pride.*

Keywords: apparel, racism, shame, culture of design, Blackness Movement.

1. Introdução

O presente artigo é parte dos resultados de uma etnografia que buscou compreender os sentidos do consumo de vestuário pelo Movimento da Negritude (sendo tal movimento definido amplamente como sendo formado por pessoas negras antirracistas e que lutam pela valorização da negritude, da identidade negra ou dos indivíduos negros [Domingues, 2005]). Enquanto os resultados tiveram um total de 590 páginas, aqui objetivamos descrever e apresentar nossa compreensão especificamente sobre o modo como as pessoas negras brasileiras participantes do estudo compreendem que o racismo e eurocentrismo afetam as escolhas de uso ou não uso de seu vestuário.

Essa pesquisa se mostra relevante por contribuir com um pouco mais de conhecimento sobre aquele aspecto do preconceito e da discriminação racial que se naturaliza no cotidiano, o qual Turra e Venturi (1995) chamaram de “racismo cordial”: esse racismo quase silencioso que se revela no dia a dia nas relações interpessoais, e que é tão natural que não parece ser racismo, mas simples gosto e opinião.

Tal problema de pesquisa surgiu da escassez de referências que relacionem racismo e vestuário, e do próprio clamor das pessoas negras antirracistas por textos acadêmicos que falem sobre esse assunto e exponham a perversidade com que elas têm que lidar diariamente devido a uma estrutura opressora.

2. Fundamentação teórica

Seguimos o entendimento de Julier (2014), autor que compreende o design enquanto o “objeto”, o “espaço”, e a “imagem”. Em sua visão, os objetos não existem isoladamente, seus sentidos dependem da interação com outros objetos, pessoas, situações, serviços, ambientes etc. Ele indica que para ir além de uma leitura dos aspectos materiais, é preciso levar esses fatores em questão. Além disso, ele propõe que se pense numa Cultura do Design. Jullier liga o “designer”, a “produção” e o “consumo” uns aos outros e todos ao centro que é o design (objeto/espaço/imagem): ele chama as relações entre eles de “domínios da Cultura do Design”, e informa que isso permite pensar todas as possibilidades de interação entre eles, sempre unindo ao Design.

Nesse trabalho, escolhemos seguir o enquadramento apresentado por Julier (2014) sobre os domínios da Cultura do Design, ligando o objeto ao consumo de pessoas negras brasileiras do Movimento da Negritude. Dentre as diversas classes de objetos, nossa atenção se dará ao vestuário, o qual pode ser definido como o conjunto de roupas e acessórios a serem usados sobre o corpo (Barnard, 2003).

Nós abordamos o consumo de vestuário enquanto uma prática cultural, tomando o conceito antropológico de cultura material na perspectiva pós-estruturalista dos Estudos Culturais (Hall, 2006, 2016). De maneira geral, a cultura material se refere às coisas materiais do mundo físico que possuem uma existência com sentido no contexto cultural de uma sociedade humana, normalmente coisas materiais modificadas, manipuladas ou criadas diretamente pelos humanos. (Lima, 2011).

O pós-estruturalismo, que é a perspectiva dominante na Antropologia atualmente, nega a ideia de que os artefatos “revelam” ou “falam por si só” sobre uma comunidade humana; e afirma que o cientista é que constrói as narrativas sobre essas comunidades que ele estuda. Os artefatos, a cultura

material, são principalmente vistos como práticas culturais que constroem sentido na cultura-representação. Os artefatos são tidos como elementos que constroem a própria cultura, ao invés de serem tidos como reflexos de uma estrutura cultural pré-estabelecida. Assim, a cultura material constrói, reproduz e legitima os valores, ideias, estruturas, hierarquias, identidades. (Hall, 2016; Lima, 2011).

No pós-estruturalismo, a cultura material é considerada como “linguagem” ou como “texto”, mas entre aspas, pois apesar de não haver uma gramática estruturalmente regrada, reconhece-se que a cultura material é formada por signos compostos por significantes e significados que se ligam por regras arbitrariamente criadas pelos grupos humanos. O significado não é fixo dentro de uma estrutura, mas emerge em contextos específicos de uso e interpretação. (Hall, 2016; Lima, 2011).

Além de reconhecerem a variabilidade da cultura, os estudos da antropologia arqueológica de abordagem pós-estruturalista acabam valorizando a variabilidade de perspectivas teóricas e métodos. Há influências e combinações de marxismo, estruturalismo, semiótica, dentre outras disciplinas e teorias críticas. Essa falta de unificação de pensamento e valorização da interpretação são justamente os focos principais das críticas à perspectiva pós-estruturalista nos estudos de cultura material, a qual é rejeitada por alguns que a consideram não científica e subjetiva. (Lima, 2011).

No contexto dos estudos da antropologia arqueológica com a perspectiva pós-estruturalista, foi proposta e desenvolvida uma atenção maior para a estética da cultura material, ou seja, para essa parte da cultura material que pode ser percebida pelos sentidos (olfato, paladar, tato, visão e audição). Na busca pela interpretação dos significados, passou-se a observar essas características significantes com mais esmero. É notado o fato de que os humanos experimentam o mundo pelos sentidos, e constroem sua cultura material, constroem sua cultura mesmo, manipulando formas e cores, sons, sabores, cheiros, texturas táteis etc. (Lima, 2011).

É nessa perspectiva pós-estruturalista que nosso trabalho se encaixa, por tratarmos o vestuário como prática cultural que constrói sentido na representação, e por termos objetivos de pesquisa que buscaram compreender/interpretar esses sentidos no contexto de consumo da comunidade humana estudada. Temos em mente que os artefatos da cultura material possuem uma existência com sentido no contexto da comunidade humana que os produz e utiliza; e ao mesmo tempo os artefatos da cultura material participam da construção da existência com sentido da própria comunidade humana em que são produzidos e utilizados.

Vamos explicar melhor essa noção de cultura como representação, utilizando alguns textos de Stuart Hall (1932-2014), pesquisador jamaicano-britânico que segue a perspectiva pós-estruturalista em seus estudos culturais. 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 pós-estruturalista é influenciado, mas não limitado, por Ferdinand de Saussure (1857-1913), que foi um estruturalista, o qual 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). Porém, 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 das coisas 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 importância da representação como uma prática significante nos impede de pensar no vestuário como mero reflexo de uma cultura já estabelecida ou como transmitindo uma mensagem intencional. Sob a perspectiva pós-estruturalista, as roupas e acessórios devem ser vistos como signos que participam da construção de sentidos por serem partícipes de práticas culturais humanas que produzem sentido em sua representação. As práticas vestimentares são práticas culturais, elas produzem sentido na medida em que são representadas.

É essa perspectiva de cultura e representação que guiou nossa pesquisa para atingir o objetivo que elencamos previamente. Dessa perspectiva, todas as falas, todo o vestuário formado por roupas e acessórios, todos os cenários, gestos, expressões e aparências corporais, textos (verbais, visuais, sincréticos), objetos, sentimentos e reações, nomes, hierarquias etc., tudo foi considerado como sendo práticas culturais que produzem sentido na representação.

3. Metodologia

Para atingir nossos objetivos, alinhamos a teoria explicitada na seção anterior ao método etnográfico que é próprio da Antropologia. Tal método foi aplicado no contexto *online*, por meio da observação e participação efetuada junto ao perfil do *Facebook* dos participantes da pesquisa.

No Quadro 1, apresentamos um resumo do passo a passo da pesquisa etnográfica conforme três autores. Em seus respectivos textos, Uriarte (2012) e Oliveira (1998) discorrem acerca do trabalho do antropólogo, mostrando o que é e como se dá a etnografia para esse 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.

Etapas gerais da etnografia	Autores revisados		
	Uriarte (2012)	Oliveira (1998)	Kozinets (2010)
Etapa 1 Absorção de teorias e conhecimentos prévios	Segundo o autor, o primeiro passo da etnografia seria apreender as teorias da antropologia e aquelas já escritas sobre o grupo que se pretende estudar, pois apenas dessa forma seria possível levantar questionamentos e ter aqueles momentos de compreensão em que as informações fazem sentido, momentos esses chamados de “sacadas” ou “insights”.	Para o autor, é preciso estar familiarizado com as teorias existentes, pois elas ajudam a apreender categorias e relações que de outro modo seriam difíceis de perceber. O autor escreve que antes de ir à campo, o pesquisador já acessa, por meio de teorias, conhecimentos que podem ser relevantes para compreensão da comunidade em que irá se inserir.	Para o autor, a etnografia foca em uma pesquisa qualitativa de abordagem indutiva. As teorias antropológicas no geral e aqueles conhecimentos teóricos já produzidos sobre a mesma comunidade humana que o pesquisador pretende estudar podem ser usadas na etnografia 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. Entretanto, a teoria não precisa limitar o estudo, nem a etnografia precisa ser feita apenas para confirmar teorias já existentes, pois a realidade pode extrapolar e contradizer o que já foi escrito sobre ela.

	Uriarte (2012)	Oliveira (1998)	Kozinets (2010)
Etapas 2 Pesquisa de campo com observação, participação e interação na sociedade humana escolhida	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 organizada uma ordem nas coisas, os sentidos começam a ser construídos na mente do pesquisador de forma subjetiva. Para o autor, os sentidos e a ordem só são percebidos com o dispêndio de um longo tempo junto à comunidade estudada.	O autor mostra que o antropólogo tem de saber ouvir as pessoas que participam da etnografia feita por ele. Elas devem ser interlocutoras 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 participante da pesquisa 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 humanos da comunidade estudada e o pesquisador. O autor explica que a etnografia envolve, em regra, a observação-participante junto ao grupo estudado, de maneira que se trata de um ato cognitivo que permite a compreensão de sentidos que escapam a metodologias “monológicas”.	O autor divide a pesquisa de campo em algumas ações. Primeiro haveria o momento do “entrêe”, que significa “entrada”, em que se procede com a identificação de espaços online, culturas ou comunidades online onde seja possível fazer a etnografia. Após selecionar a comunidade, inicia-se a “coleta de dados”. Para Kozinets (2010), vivenciar a comunidade humana estudada, comunicando-se com seus membros, 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 etnografia: dados de arquivo, dados induzidos, e notas de campo. O etnógrafo registra aquilo que foi vivenciado junto à comunidade humana, enquanto é tocado e mudado por aquelas interações e comunicações, passando a compreender as práticas culturais dos participantes. A ação de “interpretação dos dados” se dá no próprio ato de vivência junto à comunidade estudada, pois é na observação e participação que os sentidos vão ser compreendidos.
Etapas 3 Escrita dos resultados	É o momento em que o pesquisador transforma em texto escrito as coisas que ele viu e ouviu e os sentidos que ele apreendeu. Deve-se entender que o texto do etnógrafo é uma interpretação que foi construída no diálogo que ele manteve durante um longo período com os integrantes da comunidade. Na escrita, deve-se apresentar tanto aquelas informações descritivas, quanto a ordem que se apreendeu nas coisas, além de interrelacionar as percepções às teorias em que se baseia.	Ele defende que a o momento da escrita é muito diferente do momento 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 da cultura da comunidade estudada, a qual é baseada nos dados colhidos durante o trabalho de campo, os quais não são puros, mas são construídos pelo etnógrafo.	De acordo com o autor, 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 em qualquer outro texto científico, os resultados de uma pesquisa etnográfica são representações feitas acerca de uma realidade. Por isso, o texto final que é feito de uma pesquisa etnográfica 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.

Quadro 1 - Resumo do método etnográfico por três autores. Fonte: elaborado pelos autores, a partir de Uriarte (2012); Oliveira (1998) e Kozinets (2010).

A partir desse quadro comparativo, percebe-se que, no geral, os três autores estão alinhados em seus pensamentos. Para os três, a etnografia tem uma “primeira etapa” em que se apreende as teorias e conhecimentos já existentes sobre a antropologia, sobre a etnografia e sobre assuntos relacionados ao próprio grupo que será estudado. Na “segunda etapa”, ocorre a pesquisa de campo, que se dá através de várias técnicas, mas que tem como essência a observação-participante durante longo período, onde o pesquisador vai observar, interagir e participar da comunidade humana que estuda a fim de compreender as práticas culturais da comunidade. Por fim, há o trabalho de escrita onde se faz uma representação da pesquisa sobre a comunidade humana estudada, mostrando os dados coletados e as interpretações do pesquisador.

Foram exatamente essas etapas do método etnográfico que utilizamos em nosso estudo, aplicando-as conforme segue:

1. Absorção de teorias e conhecimentos prévios: nessa etapa, recuperamos os textos sobre cultura material, Antropologia e etnografia que fundamentaram nosso estudo. Além disso, buscamos compreender a história do racismo e das manifestações de resistência contra o racismo ao longo do tempo. Também nessa etapa, recorremos a Domingues (2005) para entender a história do Movimento da Negritude, o qual nos ajudou a entender que se trata de um movimento plural que toma a ideia de negritude como algo central na luta antirracista e pela valorização dos negros e negras; sendo negritude um termo que varia de sentido conforme o contexto histórico e cultural.

2. Pesquisa de campo com observação, participação e interação na sociedade humana escolhida: nesse segundo momento, fizemos a busca por perfis de *Facebook* de pessoas negras brasileiras que demonstravam, em seus posts, um engajamento na luta antirracista e a favor da valorização da negritude. Tal busca ocorreu por meio de procura intencional por observação prévia das publicações de usuários do *Facebook*, começando a busca em grupos do Movimento Negro, e prosseguindo numa espécie de “bola de neve”, onde íamos olhando os amigos das pessoas para ver se encontrávamos outros sujeitos com semelhante comportamento, e até mesmo o próprio algoritmo do *Facebook* ia recomendando perfis que postavam temáticas semelhantes. Ao todo, conseguimos a autorização de 64 pessoas para efetuação da etnografia, moradoras de diversos estados do país. A coleta de dados durou desde meados de 2017 até dezembro de 2018, e foi feita através de prints dos posts que apareciam na linha do tempo ou que o pesquisador buscava no histórico dos participantes. Utilizamos arquivos do *Word* para escrever as notas de campos, as percepções e as compreensões que iam surgindo ao longo do tempo observando e interagindo com o grupo. Foi a partir da observação-participante de longa duração que pudemos compreender a construção de narrativas em comum e categorias que só eram possíveis de perceber nessa convivência longa com olhar atento. Foi a partir disso, também, que tivemos aquele momento de compreensão (a sacada ou *insight*), onde entendemos que algumas dessas narrativas que relatavam o racismo em relação ao vestuário se encaixam na teoria semiótica discursiva sobre a vergonha da qual já tínhamos conhecimento prévio. Foi nesse tempo dispendido junto aos participantes que, num ato interpretativo, pudemos compreender que os dados caóticos geravam três categorias de áreas em que o vestuário se liga a

negritude e, por isso, é alvo de racismo. Essas áreas são: 1) o corpo negro; 2) a cultura negra/africana; 3) as religiões afro-brasileiras/de matriz africana.

3. Escrita dos resultados: a escrita etnográfica costuma ser muito descritiva, devido à busca pela verossimilhança. Os *prints* das postagens podem ser entendidos como descrições. As interpretações aparecem na própria categorização de tipos de vestuário e de narrativas sobre a vergonha em que tais vestuários se inserem. Para garantir o anonimato e privacidade dos participantes, usaremos nomes fictícios e ocultaremos rostos, nomes e locais.

4. A teoria da vergonha aplicada aos dados etnográficos

Seguindo uma lógica pós-estruturalista que, como dissemos anteriormente, valoriza a pluralidade de perspectivas teóricas, Kozinets (2010) afirma que, embora a etnografia seja um método específico da antropologia, é possível e aceitável usar enquadramentos teóricos e métodos de outras disciplinas para auxiliar na compreensão dos dados obtidos durante a observação-participante de longa duração. Por esse motivo, utilizaremos um enquadramento teórico da Semiótica Discursiva que trata acerca do sentimento de vergonha, o qual nos auxiliará a entender melhor os relatos dos participantes.

A utilização dessa abordagem teórica sobre a vergonha se justifica porque, assim como os Estudos Culturais que se baseiam na linguística saussuriana para entender os significados da cultura como existentes apenas na representação pelo uso da linguagem; da mesma forma, a Semiótica Discursiva entende que os sentidos são construídos com o uso de signos e também bebe da fonte de Saussure. A Semiótica Discursiva é relevante para nosso tema, pois, diferente de muitas abordagens que focam extremamente na fala individual, ela traz estudos que também focam nas estruturas narrativas que se repetem entre os falantes. Ao tomarmos mão dos dados etnográficos e enquadrá-los dentro dessas estruturas narrativas já teorizadas, podemos compreender sentidos pertinentes ao nosso grupo.

Na semiótica discursiva, a vergonha é considerada um sentimento (ou paixão) 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 à sua boa imagem. Para os autores, a vergonha se dá assim:

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 visto, a “exposição” é importante para que o indivíduo possa ser julgado negativamente em relação àquilo que ele e seus pares consideram de pouco valor. Essa “exposição” pode ser real, na medida em que o sujeito é realmente exposto ao olhar dos outros de fato e acaba recebendo uma sanção negativa; ou pode ser imaginária, quando o sujeito imagina a si mesmo diante dos olhos dos outros e antecipa imaginariamente que os outros irão lhe dar uma sanção negativa. (Harkot-De-La-Taille; De La Taille, 2004).

Considerando no contexto da semiótica discursiva (Fiorin, 2013), o sentimento de vergonha assim descrito pode servir para manipular o sujeito a rejeitar, abandonar ou ocultar (relação de disjunção) o que é considerado vergonhoso para evitar receber castigos (sanção pragmática) ou evitar a criação de uma imagem negativa de si ao seu olhar e ao olhar dos outros (sanção cognitiva). Por exemplo, alguém que sente que ser careca é percebido como feio pelos outros, pode usar um chapéu para esconder a cabeça ou fazer uma cirurgia de transplante capilar, evitando reações negativas (piadas, rejeições amorosas etc.) ou evitando uma imagem negativa de si.

Durante o tempo da etnografia, pudemos perceber que os participantes do estudo construíam uma narrativa que se encaixa no enquadramento sobre a vergonha conforme abordagem de base semiótica discursiva que explicamos acima. Essa narrativa trata sobre como indivíduos, grupos e a sociedade em geral compreendem e se comportam em relação às pessoas negras usando vestuário que comunica significados de negritude e africanidade. Tais significados de negritude e africanidade manifestados no vestuário tangenciam três grandes áreas em que os participantes reconhecem que o racismo os aflige, a saber: o corpo negro; a cultura negra/africana; e as religiões afro-brasileiras/de matriz africana.

Enquadrando os dados etnográficos na teoria semiótica sobre a vergonha, conseguimos categorizar três tipos de narrativas que relacionam vestuário e racismo, a saber:

1. A vergonha pelo vestuário relacionado ao corpo negro desvalorizado pelo racismo;
2. A vergonha pelo vestuário relacionado à cultura negra/africana desvalorizada pelo racismo;
3. A vergonha pelo vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana desvalorizadas pelo racismo.

Trataremos sobre cada uma dessas categorias de narrativas nas subseções que se seguirão, e apresentaremos ao final de cada uma um resumo que reescreve a definição de vergonha da semiótica aplicada no contexto dos dados obtidos, de maneira a clarificar os sentidos de cada categoria elencada.

4.1 A vergonha pelo vestuário relacionado ao corpo negro desvalorizado pelo racismo

Durante a etnografia, o corpo negro foi referenciado inúmeras vezes. Para as pessoas do estudo, o corpo negro possui algumas características distintas, são elas: pele escura, lábios grossos, nariz largo e cabelo crespo ou cacheado. Os participantes falavam constantemente como a pele escura era o principal sinal que as racializava como negras, e como isso, devido ao racismo, as tornava alvo das mais diversas formas de preconceito e discriminação. O grupo estudado mostrou, durante o tempo da etnografia junto aos seus perfis no *Facebook*, que considera que o racismo e o eurocentrismo afetam

negativamente o corpo negro (das pessoas negras), ao racializá-lo dentro de uma hierarquia que o inferioriza em relação ao corpo branco; ao tê-lo considerado como objeto, propriedade e mercadoria durante a escravidão; ao colocar o padrão de beleza corporal como sendo o corpo branco e europeu; ao promover o embranquecimento dos traços diacríticos da “raça”¹ negra como por meio de cirurgias para afinar o nariz ou pelo alisamento do cabelo; ao promover a miscigenação para embranquecimento genético; ao promover a morte de jovens negros pela polícia militar no Brasil; ao causar menor grau de empatia nas pessoas pela morte ou sofrimento de pessoas negras; etc.

É nesse contexto mais amplo, de discussões gerais sobre o racismo em relação ao corpo negro, em que aparecem discussões que também tangenciam o vestuário. Para os sujeitos da pesquisa, o racismo também seria manifestado na atitude das pessoas em relação à determinadas roupas e acessórios que esse corpo negro usa, pois devido aos racistas darem um valor negativo a esse corpo com todos os seus traços/sinais diacríticos da “raça” negra, os mesmos exigiriam que ele fosse apagado, aniquilado simbolicamente, embranquecido, encoberto, nunca destacado, nunca tão sobressalente aos olhos, e isso seria conseguido também no uso ou não uso de certas peças de vestuário.

Basicamente, algumas pessoas negras do estudo reclamaram sobre os comentários que as pessoas faziam no dia a dia acerca do uso de cores fortes por elas ou pelos negros no geral, pois 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*, é relatado que, do ponto de vista dos racistas que fazem esses comentários, usar essas cores que destacam e chamam a atenção para os traços corporais diacríticos da “raça” negra seria um tipo 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 negativamente e inferiorizados 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 largo e lábios grossos) seria uma forma de reforçar o significado de “negritude”, que é visto como ruim na sociedade racista, e 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. Vejamos isso a partir de *posts* demonstrativos.

1 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 raças de humanos. Na verdade, a raça é um discurso socialmente construído que apresenta uma concretude através de algumas características fenotípicas que diferenciam um grupo de pessoas de outro. As características da raça negra enquanto discursos foram construídos numa oposição à da branca, devido a exploração dos povos europeus sobre os povos africanos que por eles foram trazidos às Américas e escravizados. Tratados como mercadoria e força de trabalho comprada para usufruto vitalício, sua humanidade não era reconhecida e eles eram vistos como inferiores. Dentro desse contexto, foi imposto um ponto de vista que dava uma conotação ruim aos sinais diacríticos da raça negra; e aos da raça branca, dava uma conotação boa. Essa diferenciação e hierarquização racial têm persistido até os dias atuais, mesmo após o fim da escravidão. (Santos et al. 2012; Santos, Santos, 2016).

Em uma postagem, certa vez, foi relatada uma experiência individual, em que o participante Amauri informou que quando ele era criança alguém lhe disse que pessoas de pele escura não ficavam bem usando roupas vermelhas. Na seção de comentários desse mesmo *post*, quatro outras pessoas comentaram que ouviram que negros também não deveriam usar amarelo. Uma das pessoas que comentou afirmou que só conseguiu usar roupas de cor amarela depois de adulta, pois acreditava no que diziam para ela; outro indivíduo comentou que devido a dizerem que pessoas negras não podiam usar roupas vermelhas ou amarelas, ela começou a odiar a cor amarela, porque destacava sua pele escura, e ela não queria que os demais percebessem que ela era uma mulher negra; outra relatou 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 pintar unhas e cabelos de vermelho. Uma moça negra comentou com uma foto sua de cabelo pintado de vermelho, e afirmando que usa a cor que quiser. Uma outra 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*² muito difundido entre as pessoas do estudo para reclamar contra o pensamento preconceituoso de que negros não devem usar certas cores de roupas, e para demonstrar que negros ficam bonitos seja qual for a cor de vestuário que escolherem.

Abaixo (Figura 1) podemos ver o mesmo *meme* da Viola Davis postado por outra participante em seu perfil pessoal. Entre aspas, o *meme* mostra a frase considerada racista que é dita para os sujeitos negros: “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 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 falas racistas. Além disso, foi colocada uma imagem de um *emoji* mandando beijo, o que mostra que a autora do *post* está sendo debochada, pois mandar beijo após ter sido provocada (nesse caso após ter sido provocada pelos racistas que tentam reprimir o uso de certas cores de vestuário pelos negros) é sinal de que a pessoa não se importa ou não foi afetada pelas provocações e não respeita quem a provocou.

Toma aq a pele negra usando o arco íris 🍷



² Meme é uma breve imagem, vídeo, áudio ou texto que se propaga amplamente nas redes sociais, muitas vezes com variações parecidas.

Figura 1: Post com uma das versões do *meme* da Viola Davis usando vários vestidos coloridos.
Fonte: *print* do Facebook do participante.

A seguir (Figura 2), é possível ver outra versão do *meme* da Viola Davis, o qual foi compartilhado por quatro participantes do estudo. É importante notar que no *Facebook*, muitas vezes, quando se compartilha um *post* feito por um terceiro, demonstra-se que se concorda com o que está sendo dito no *post* original que foi compartilhado, a não ser que se insira uma legenda criticando o conteúdo do *post* compartilhado. É como se quem compartilha fizesse do *post* original as suas “próprias palavras”. Na figura 2, o texto da publicação original 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”. Após apresentar essa frase, o texto indaga: “o que você disse?”; desafiando o discurso racista ao introduzir a foto da atriz Viola Davis em quatro momentos diferentes, usando luxuosos vestidos longos, inclusive o vestido vermelho que ela usou para receber o Oscar em 2017. 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 os participantes relataram que as pessoas dizem que não fica bem em pessoas de pele escura. A última frase diz “#elogieumairmapreta”, solicitando aos observadores que lutem para manter a autoestima das mulheres negras elevadas. Uma das participantes que compartilhou esse *post*, Bárbara Lins, 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 2: Outra versão do *meme* da Viola Davis, compartilhado por Bárbara e outras três participantes. Fonte: *print* do *Facebook* da participante.

Tais relatos sobre manifestações do racismo direcionado ao consumo de vestuário por pessoas negras se encaixa no enquadramento sobre a vergonha conforme abordagem de base semiótica discursiva que explicamos anteriormente. Essa narrativa trata sobre como indivíduos, grupos pequenos e a sociedade em geral compreendem e se comportam em relação às pessoas negras usando vestuário que expõe ou reforça os sinais corporais diacríticos da “raça” negra: compreendem que o corpo negro é inferior e desvalorizado e se comportam reprovando esse corpo e estimulando a rejeição, abandono ou ocultamento dos traços corporais distintivos da “raça” negra e do vestuário que expõe ou reforça esses traços corporais. Tal construção narrativa sobre o que agora damos o nome de “a vergonha pelo vestuário relacionado ao corpo negro desvalorizado pelo racismo” pode ser resumida como se segue: A sociedade racista e eurocêntrica racializa sujeitos como sendo da raça negra e os coloca numa hierarquia que inferioriza o negro em relação ao branco. Inserido nessa sociedade racista e eurocêntrica, o sujeito racializado como negro que usa vestuário que expõe ou reforça os traços

corporais diacríticos da “raça” negra acaba recebendo sanções cognitivas (preconceito) e pragmáticas (discriminação) que julgam negativamente a performance que realiza pelo uso de tal vestuário. Esse julgamento negativo, figurativizado pelos comentários que dizem que os negros não devem usar vestuário de determinadas cores, objetiva manipular os sujeitos negros a dever rejeitar, abandonar ou ocultar o vestuário que expõe ou reforça os seus traços corporais diacríticos da raça negra (relação de disjunção). Tal manipulação ocorre através de uma provocação³ que busca gerar um sentimento de vergonha nos sujeitos negros, ou seja, busca fazer com o que os sujeitos negros sintam que sua imagem portando esse vestuário é uma imagem inferior e desprezada, e que por isso eles devem se comportar dentro do esperado pela sociedade racista e abandonar esse vestuário para evitar sofrer preconceito e discriminação.

4.2 A vergonha pelo vestuário relacionado à cultura negra/ africana desvalorizada pelo racismo

São vários nomes dados: cultura negra, cultura africana, cultura afro, cultura afro-brasileira, cultura afro-diaspórica. Temos em mente aqui que não existe uma cultura essencialmente negra ou africana; contudo, tomamos essa palavra como palavra êmica, ou seja, uma palavra usada dentro de um grupo cultural, cujos sentidos dependem do contexto do grupo cultural em que é utilizada. Para o grupo estudado, a cultura negra/africana parece se relacionar à todas as práticas humanas que transmitem uma ideia de negritude ou africanidade: danças, línguas, formas de embelezar e modificar o corpo, crenças e rituais religiosos, comida, arte, música, vestuário, tecnologias, conhecimentos etc., todas essas criações humanas podem fazer parte da cultura negra/africana/afro/afro-brasileira/afro-diaspórica se é notável que elas de alguma maneira transmitem algo de negro, africano, afro, afro-brasileiro ou afro-diaspórico. Muitas vezes, são consideradas como parte da cultura negra e africana aquelas práticas que são tidas como originadas na África ou como criadas originalmente pelos negros independentemente do espaço geográfico.

O grupo estudado mostrou, durante o tempo da etnografia junto aos seus perfis no *Facebook*, que considera que o racismo e o eurocentrismo afetam negativamente a cultura negra/africana ao causar uma estigmatização e repressão às criações consideradas como parte da cultura negra/africana como o samba, a capoeira, o funk, as religiões de matriz africana, a grafiteagem etc.; ao proceder com o que chamam de “apropriação cultural” (termo êmico) que comparam a um tipo de roubo ou morte da cultura negra pelas pessoas não-negras que imitam práticas que eles consideram como sendo da cultura negra; ao causar o embranquecimento cultural, onde os negros passam a deixar de lado as práticas culturais consideradas negras/africanas e começam a adotar práticas culturais consideradas brancas ou europeias.

3 De acordo com Fiorin (2013), o processo de manipulação se concretiza através de quatro métodos distintos, todos visando influenciar a ação de um indivíduo. 1) Tentação: É a estratégia que estimula o desejo de agir (“querer fazer”). O manipulador oferece algo positivo — como um benefício, prêmio ou ganho — como recompensa pela realização da tarefa. 2) Intimidação: É a estratégia que impõe a obrigação de agir (“dever fazer”). O manipulador ameaça o indivíduo com uma consequência negativa (punição, castigo ou perda) se ele falhar em cumprir o que foi ordenado. 3) Sedução: É a estratégia que induz o desejo de agir (“querer fazer”) por meio da valorização. O manipulador constrói e projeta uma imagem positiva do indivíduo, motivando-o a executar a ação para manter ou confirmar essa autoimagem favorável. 4) Provocação: É a estratégia que força a obrigação de agir (“dever fazer”) por meio da desvalorização. O manipulador projeta uma imagem negativa do indivíduo, impelindo-o a realizar a tarefa como forma de refutar ou superar a crítica implícita.

Entre os participantes, as discussões sobre a valoração negativa das práticas culturais consideradas negras ou africanas também perpassam o consumo de vestuário. No post da Figura 3, Carlos Bernardes relata sua experiência ao usar uma bata do tipo *dashiki* com estampa étnica africana colorida, dizendo que percebeu que o fato de estar vestido com esse item de vestuário ligado à África causou incômodo nas pessoas que o viam.

No primeiro comentário a esse *post* de Carlos, uma mulher concorda 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 comentou, ao dizer: “Essa parada!!!!”.

A imagem do *post* mostra Carlos usando a bata que lhe rendeu as expressões corporais e faciais de incômodo reprovativo. Na imagem, Carlos está de braços abertos, em pé na frente de um *banner* publicitário da marca Forum que mostra um casal de modelos brancos com roupas ocidentais, não-africanas. Carlos se porta como se desafiasse o padrão de beleza corporal e de vestimenta difundido pelo sistema da moda, sobrepondo-o com seu corpo e sua forma de vestir, ambos preteridos por essa mesma indústria por comunicarem a negritude e africanidade.

Se pensarmos a representação do Eu ou da identidade como Goffman (1985)⁴ pensa, teríamos Carlos como o ator a representar o papel de negro e afrodescendente através do uso da bata *dashiki* com estampa étnica africana sobre sua pele escura; os racistas seriam sua plateia; e o cenário em que ele está seria o *shopping* e o *banner* com modelos brancos de roupas não-africanas. Devido à bata que carrega, a plateia descobre que ele representa o papel de negro/afrodescendente, e foi justamente sua intenção fazer com que ela o reconhecesse dessa forma. As pessoas reconhecem sua negritude/africanidade na medida em que ele é um homem com características fenotípicas da “raça” negra portando um item de vestuário que remete à África. Entretanto, essa plateia reprova essa imagem percebida dele, o castigando por meio de expressões corporais e faciais que revelam que quem o vê se incomoda por causa da roupa que ele usa, justamente porque reconhecem nela o significado de “Afrieka”, ou seja, porque percebem nela a qualidade de negritude/africanidade, qualidade essa que é inferiorizada na hierarquização racista que privilegia a branquitude e a europeidade.

4 Goffman (1985) propõe a construção da identidade (o 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.



Figura 3: Carlos relata sobre como seu uso de *dashiki* com estampa étnica africana causa incômodo nas pessoas por remeter à África. Fonte: *print* do Facebook do participante.

Em outro momento, a participante Daiana Amaral publicou em seu perfil um vídeo no qual relata sobre olhares de reprovação dos quais ela foi alvo por causa do modo como estava vestida (Figura 4). O vídeo foi postado no dia em que ela participou da Marcha das Mulheres Negras, em julho de 2018. No vídeo, ela está usando a mesma roupa que usou durante a marcha em protesto contra o racismo e o machismo. Na gravação, em formato de *selfie*, ela vira a câmera para uma mesa em que se encontram assentadas algumas pessoas brancas, e depois ela se filma junto com suas duas amigas negras. Daiana informa que aqueles sujeitos brancos que ela focou ficaram olhando com estranheza para elas assim que elas entraram no restaurante. Então ela imita um sotaque estrangeiro, informando que mudou sua voz para fingir que era uma angolana ao dizer aos indivíduos 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 Daiana está usando um turbante de cetim vermelho; brincos longos de metal 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 étnicas africanas. Além disso, seu rosto possui alguns pontinhos brancos de tinta, remetendo às pinturas corporais de algumas etnias tradicionais 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 Daiana, esses elementos estão ligados à África, pois ela tenta confundir os observadores 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 cultura negra/africana, pois as fazem se sentir desconfortáveis, como se estivessem incomodando, como se sua presença fosse ruim e negativa, ou seja, as fazem se sentir envergonhadas. É isso que informa a legenda da postagem de Daiana: “Os brankkkos feiosos pra kct olhavam pra gente como se fôssemos de outro planeta!”. O olhar de censura e o burburinho devido ao uso desse vestuário acabam 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 essas composições vestimentares. A substituição da palavra “brancos” por “brankkkos” remete ao Ku Klux Klan, normalmente abreviado como KKK, que, segundo McVeigh (2009), é um grupo de ódio estadunidense, de extrema-direita e de ideologia cristã-protestante, que prega a supremacia branca; dessa forma, percebemos que Daiana compreende essas pessoas brancas que lhe olharam com reprovação como sendo pessoas racistas.



Figura 4: Daiana relata sobre olhares de reprovação devido seu uso de vestuário que remete à cultura negra/africana. Fonte: *print do Facebook da participante*.

Os olhares e comentários negativos direcionados a homens e mulheres negras devido ao uso por eles e elas de roupas e acessórios considerados da cultura negra/africana podem ser compreendidos como figurativizações do castigo, que em termos semióticos poderia ser pensado como uma sanção pragmática negativa devido a uma performance que se desvia da norma; o contrário do castigo é o prêmio (Fiorin, 2013). Baseados em Robles (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 muito mais formas de repressão do que de incentivos, sendo os prêmios muitas vezes reservados apenas para aqueles que fizeram atos extraordinários, 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, os olhares e comentários negativos das pessoas funcionam como castigos que reprimem o uso de vestuário que comunica negritude e africanidade, considerado um desvio da norma social, solicitando que as pessoas negras se ajustem 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.

Emily Nascimento, na Figura 5, também relata discriminação sofrida por ela devido ao seu uso de turbante e roupas com estampas étnicas africanas, as quais ela aparece vestindo na foto do *post*. Emily fala 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 frequentemente se trata de algum tipo de desvio relativo ao que é considerado normal ou habitual; o cômico se dá quando a ordem esperada de algo é quebrada (Petry, 2010). No texto da postagem de Emily, percebe-se que a negra (a própria Emily 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 esperado dentro de uma sociedade racista e eurocêntrica em que as práticas culturais negras/africanas são inferiorizadas e aniquiladas, onde a moda é o que se inspira nos desfiles europeus e norte-americanos. Não é esperado que alguém negro use turbante, por isso, quando uma pessoa negra o usa, gera-se o riso.

Para Petry (2010), o riso serve de crítica ao desvio, confirmando o padrão e reprovando o sujeito desviante, de modo que o desvio precisa ser corrigido para que a comicidade finde. Assim, o cômico tem a mesma função que o castigo, pois ele é uma manifestação de um julgamento, uma sanção pragmática advinda de uma sanção cognitiva em que se avalia 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 Emily diz ter ficado cabisbaixa e ter se sentido mal ao receber os olhares de censura. Emily diz ter se sentido um “ET”, simbolizando um ser que não faz parte do cotidiano ao qual os humanos estão acostumados, um ser fora do normal, um ser anormal.

Fica explícito, nesse *post* de Emily, o funcionamento da vergonha. Emily se expôs usando turbante a outras pessoas do seu grupo social do espaço acadêmico da universidade, recebeu uma reação negativa que manifestou que sua imagem era desprezada aos olhos dessas outras pessoas, o que lhe provocou o sentimento de inferioridade e rebaixamento, lhe causando vergonha pelo uso do turbante.

Entretanto, apesar de ter se sentido ofendida pelos olhares e risos, Emily 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!”. Nos comentários, os seguidores de Emily parecem notar essa narrativa de “vergonha” e “orgulho”, pois diante do sentimento de vergonha causado em Emily, os seguidores pedem que ela tenha orgulho de ser negra, tenha orgulho de ser quem ela é, e nunca abaixe sua cabeça, ou seja, nunca se sinta inferior e nem se submeta às críticas dos outros. É uma retomada proposital do orgulho em resistência ao racismo e ao eurocentrismo que inferioriza e busca reprimir as práticas relacionadas à cultura negra/africana através da criação de um sentimento de vergonha nas pessoas negras.

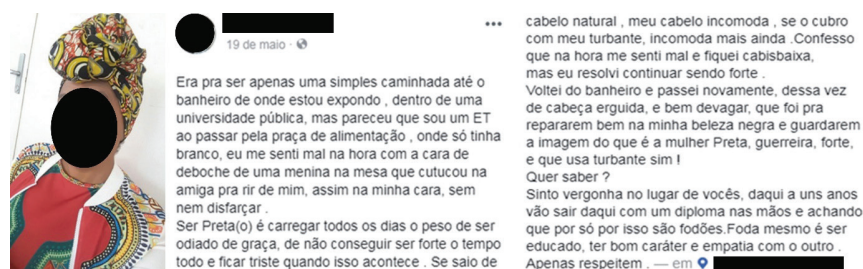


Figura 5: Emily relata sobre discriminação sofrida devido ao uso do turbante e como se sentiu envergonha por isso. Fonte: *print* do Facebook da participante.

Tais relatos sobre manifestações do racismo direcionado ao consumo de vestuário considerado da cultura negra/africana por pessoas negras se encaixa no enquadramento sobre a vergonha conforme abordagem de base semiótica discursiva que explicamos anteriormente. Essa narrativa trata sobre como indivíduos, grupos pequenos e a sociedade em geral compreendem e se comportam em relação às pessoas negras usando vestuário relacionado à cultura negra/africana: compreendem que a cultura negra/africana é inferior e desvalorizada e se comportam reprovando as práticas associadas à essa cultura e estimulando a rejeição, abandono ou ocultamento das práticas associadas à cultura negra/africana e do vestuário relacionado à cultura negra/africana. Tal construção narrativa sobre o que chamaremos de “a vergonha pelo vestuário relacionado à cultura negra/africana desvalorizada pelo racismo” pode ser resumida como se segue: a sociedade racista e eurocêntrica racializa e etniciza determinadas práticas culturais como sendo próprias da cultura negra/africana e as coloca numa hierarquia que as inferioriza em relação às práticas culturais consideradas brancas/europeias. Inserido nessa sociedade racista e eurocêntrica, o sujeito racializado como negro que usa vestuário considerado manifestação da cultura negra/africana acaba recebendo sanções cognitivas (preconceito) e pragmáticas (discriminação) que julgam negativamente a performance que realiza pelo uso de tal vestuário. Esse julgamento negativo, figurativizado pelos comentários, olhares e risadas que comunicam que os negros não devem usar vestuário relacionado à cultura negra/africana, objetiva manipular os sujeitos negros a dever rejeitar, abandonar ou ocultar esse vestuário (relação de disjunção). Tal manipulação ocorre através de uma provocação que busca gerar um sentimento de vergonha nos sujeitos negros, ou seja, busca fazer com o que os sujeitos negros sintam que sua imagem portando esse vestuário é uma imagem inferior e desprezada, e que por isso eles devem se comportar dentro do esperado pela sociedade racista e abandonar esse vestuário para evitar sofrer preconceito e discriminação.

4.3 A vergonha pelo vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana desvalorizadas pelo racismo

Basicamente, a negritude e a africanidade se relacionam com a religião, na visão das pessoas do estudo, devido ao local de origem e às características físicas das pessoas envolvidas na criação de certas religiões ou práticas religiosas. Para o participante Fernando Mota, por exemplo, a umbanda se liga 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 do Fernando). Assim como a umbanda, o candomblé também é visto como uma religião afro-brasileira que perpetua o culto aos orixás, culto este que é tido como sendo de criação dos antepassados negros na África; e isso ficou bem explícito quando a participante Gabriela Matos postou dizendo que “candomblé é coisa de preto”, por ter matriz africana e ter sido criado por “pretos” que vieram da África. Por serem religiões tão ligadas à etnia e à raça, as diversas formas de intolerância religiosa contra o candomblé e umbanda são vistas como baseadas no racismo, recebendo o nome de “racismo religioso” por alguns participantes.

O grupo estudado mostrou, durante o tempo da etnografia junto aos seus perfis no *Facebook*, que considera que o racismo e o eurocentrismo afetam negativamente as religiões afro-brasileiras/de matriz africana (como o candomblé e a umbanda) por causar uma racialização e etnização dessas religiões dentro de uma hierarquia que as inferioriza justamente por serem consideradas religiões negras/africanas; por promover, desde o Brasil Colônia, uma repressão à prática de religiões de matriz africana; por considerar as religiões de matriz africana como sendo ligadas ao mal e aos demônios do cristianismo; por provocar a invasão de templos e terreiros de religiões afro-brasileiras e a destruição de seus objetos sagrados; por incentivar a violência física e assassinato de fiéis de religiões afro-brasileiras; por promover um “embranquecimento” ou “europeização” no campo religioso, fazendo com que as pessoas negras passem a adotar práticas religiosas herdadas da Europa e dos brancos, como as religiões cristãs, se tornando católicos ou evangélicos; ao promoverem o sincretismo religioso de religiões de matriz africana que adotam práticas do cristianismo e se tornam híbridas, também como forma de embranquecimento e europeização no campo religioso, como se tal sincretismo religioso apagasse traços “essencialmente” negros ou africanos de tais religiões.

Um dos problemas, relatados pelas pessoas do estudo, que une consumo de vestuário, negritude, religiosidade e racismo, é a atitude e respostas negativas que os observadores têm em relação a pessoas negras usando turbante, que é um item de vestuário usado por religiões afro-brasileiras, por esse ser pejorativamente considerado “coisa de macumbeiro”. No *post* da Figura 6, que é um compartilhamento feito por Helena Pereira, o texto original informa que há um preconceito com relação ao uso do turbante, por esse ser associado às religiões afro-brasileiras que são vistas pejorativamente como macumba. Há então uma tentativa de desconstruir essas ideias, consideradas mentiras, ao se afirmar que a macumba é um instrumento musical, e macumbeiro é quem o toca. A *hashtag* “#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 mostra uma jovem e bela mulher negra com turbante em cores alegres, o que também ajuda 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, reitera-se 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. No centro, ainda se repete: “Meu turbante Minha coroa”, ancorando o sentido de poder associado ao turbante (coroa está ligada aos nobres, poderosos), ao invés do significado de maldade, satanismo ou inferioridade.



Figura 6: Helena Pereira reclama contra a associação pejorativa do turbante à macumba Fonte: print do Facebook da participante.

O participante Israel Vieira também relata, em uma de suas publicações, sobre a discriminação que sofreu devido ao uso do turbante e a ligação desse artefato com as religiões afro-brasileiras (Figura 7). 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 de seu texto, 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 matriz africana.

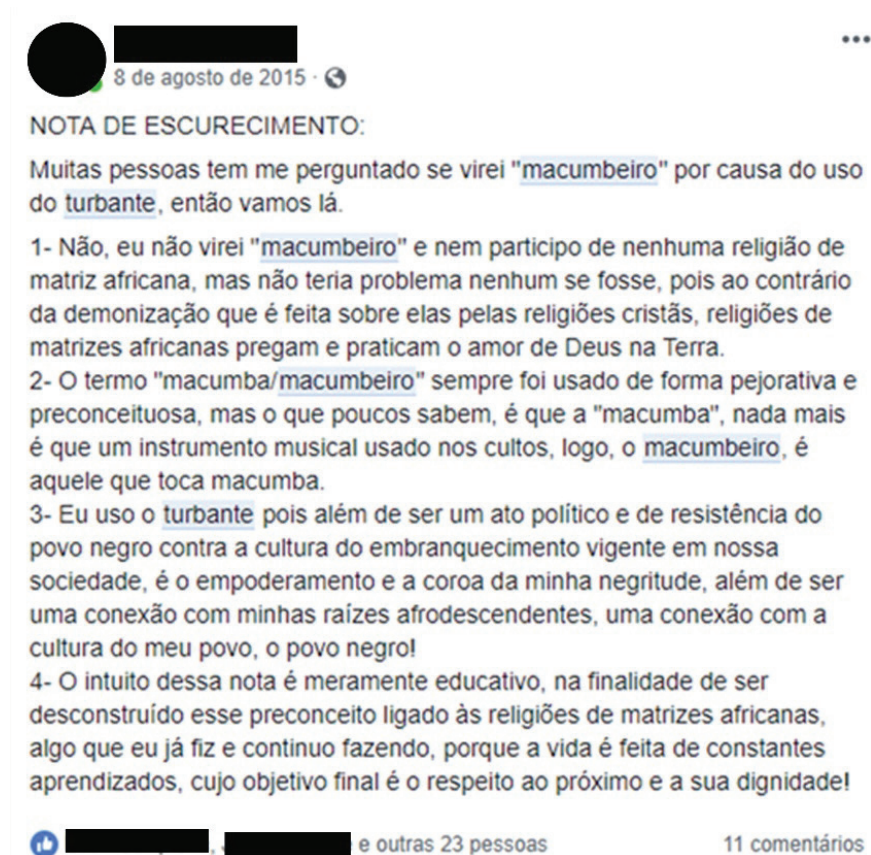


Figura 7: Israel Vieira relata ter sofrido discriminação ao ser chamado pejorativamente de macumbeiro devido seu uso do turbante. Fonte: *print* do Facebook do participante.

Na postagem da Figura 8, Janaína Duarte diz que foi impedida de entrar em um evento em que estava credenciada para trabalhar como fotógrafa, simplesmente devido ao fato de ela estar usando um turbante. O uso desse item de vestuário fez com que a coordenação do evento lhe dissesse: "macumbeira aqui não entra". Ainda segundo Janaína, essa atitude seria racista, pois, como temos visto, religiões como candomblé e umbanda são vistas como parte da cultura negra.

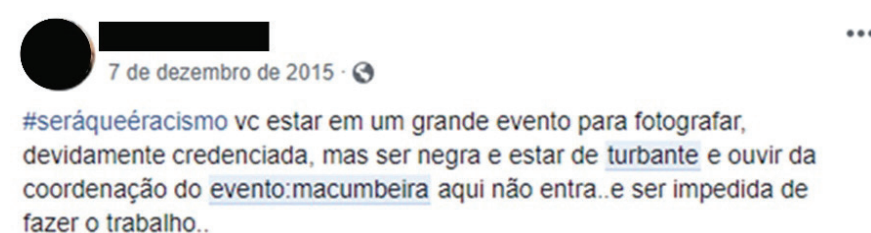


Figura 8: Janaína Duarte relata sobre discriminação sofrida devido ao uso do turbante e sua associação pejorativa à macumba, sendo impedida de entrar em seu local de trabalho. Fonte: *print* do Facebook da participante.

No post da Figura 9, feito por Kaline Garcia, há um poema de outra pessoa no qual o eu-lírico é um candomblecista que sofre preconceito e discriminação devido à sua religião. O poema representa o sofrimento geral dos candomblecistas que sofrem com o que muitos participantes chamaram de racismo religioso. No poema, o eu-lírico candomblecista diz que tentaram o destruir e o matar, fazendo-o quebrar os itens sagrados usados na sua prática religiosa. Entre os itens quebrados, são citados o *mòkán* e as contas, dois tipos diferentes de colares usados pelos fiéis do candomblé; o primeiro feito de palha, e o segundo feito de miçangas. Esse poema se relaciona a outros relatos factuais feitos por vários participantes sobre terreiros de

candomblé que são invadidos e destruídos por pessoas preconceituosas que consideram o candomblé como uma religião demoníaca e maligna.

A foto de Kaline, como a própria autora diz, é o oposto do texto, pois apresenta alguém feliz em seus trajes religiosos do candomblé. Essa contraposição demonstra por um lado a morte simbólica da religiosidade afro-brasileira, quando os objetos e vestuário sagrados são quebrados e o fiel é violentado no poema; e, por outro, a vida, a possibilidade de existir apesar da intolerância, pois há a presença do corpo negro, dos trajes religiosos e do local sagrado de culto na foto de Kaline. Destruir objetos e vestuário de culto das religiões afro-brasileiras/de matriz africana é visto como uma forma de impedir a existência do candomblé e dos candomblecistas; enquanto o uso das roupas cerimoniais, a possibilidade de praticar seus cultos livremente com todos os artefatos e liturgia necessários é visto como uma maneira de permitir que essas religiões permaneçam vivas, permitir que as pessoas possam experimentar e viver uma identidade de candomblecistas.

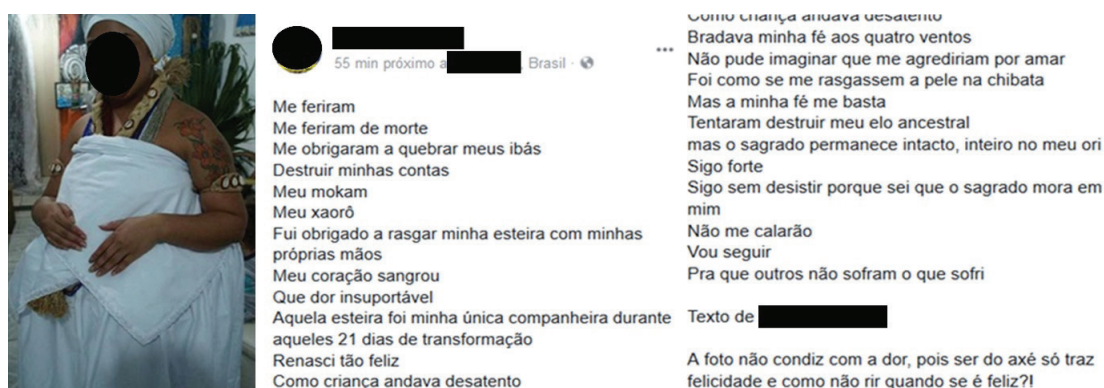


Figura 9: Post de Kaline fala sobre os sofrimentos que os praticantes de religiões afro-brasileiras vivenciam. Fonte: *print* do Facebook da participante.

Tais relatos sobre manifestações do racismo direcionado ao consumo de vestuário ligado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana por pessoas negras se encaixa no enquadramento sobre a vergonha conforme abordagem de base semiótica discursiva que explicamos anteriormente. Essa narrativa trata sobre como indivíduos, grupos pequenos e a sociedade em geral compreendem e se comportam em relação às pessoas negras usando vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana: compreendem que as religiões afro-brasileiras/de matriz africana são inferiores e desvalorizadas e se comportam reprovando as práticas associadas à essas religiões e estimulando a rejeição, abandono ou ocultamento das práticas associadas à essas religiões e do vestuário relacionado à essas religiões. Tal construção narrativa sobre o que agora nomeamos como “a vergonha pelo vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana desvalorizadas pelo racismo” pode ser resumida como se segue: A sociedade racista e eurocêntrica racializa e etniciza determinadas práticas religiosas como sendo afro-brasileiras/de matriz africana e as coloca numa hierarquia que as inferioriza em relação às práticas religiosas consideradas brancas/europeias. Inserido nessa sociedade racista e eurocêntrica, o sujeito racializado como negro que usa vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana acaba recebendo sanções cognitivas (preconceito) e pragmáticas (discriminação) que julgam negativamente a performance que realiza pelo uso de tal vestuário. Esse julgamento negativo, figurativizado pela associação pejorativa à macumba, pelo impedimento de acesso à determinados locais e pela violência e destruição de artefatos sagrados objetiva manipular os sujeitos negros a dever rejeitar, abandonar ou ocultar esse vestuário (relação de disjunção). Tal manipulação ocorre

através de uma provocação que busca gerar um sentimento de vergonha nos sujeitos negros, ou seja, busca fazer com o que os sujeitos negros sintam que sua imagem portando esse vestuário é uma imagem inferior e desprezada, e que por isso eles devem se comportar dentro do esperado pela sociedade racista e abandonar esse vestuário para evitar sofrer preconceito e discriminação.

5. Considerações finais

Este artigo contribuiu com um pouco mais de conhecimento sobre como pessoas negras brasileiras do Movimento da Negritude compreendem que o racismo se manifesta em comportamentos direcionados contra o uso, por negros e negras, de determinadas peças de roupas e acessórios que se relacionam de diferentes maneiras ao corpo negro, à cultura negra/africana e às religiões afro-brasileiras/de matriz africana.

Ao aplicar a teoria semiótica discursiva da vergonha aos dados etnográficos, foi possível identificar e categorizar três eixos narrativos que estabelecem a relação entre vestuário e racismo, a saber: 1) a vergonha pelo vestuário relacionado ao corpo negro desvalorizado pelo racismo; 2) a vergonha pelo vestuário relacionado à cultura negra/africana desvalorizada pelo racismo; 3) a vergonha pelo vestuário relacionado às religiões afro-brasileiras/de matriz africana desvalorizadas pelo racismo.

O enquadramento dos domínios da Cultura do Design nos permitiu enxergar sentidos construídos num contexto além da descrição dos elementos estéticos e simbólicos intrínsecos ao vestuário (como sua cor, textura, forma e respectivos significados): nós pudemos observar os sentidos tocantes ao objeto vestuário no interior de narrativas do cotidiano de pessoas negras que, apesar de relatarem experiências individuais, revelam uma estrutura em comum na qual a vergonha é usada como um mecanismo de manipulação que busca promover nas pessoas negras o abandono, a rejeição e ocultamento do vestuário que expõe e reforça os traços corporais diacríticos da “raça” negra, do vestuário considerado da cultura negra/africana e do vestuário considerado das religiões afro-brasileiras/de matriz africana. Tal manipulação se dá por meio de provocações, figurativizadas em comportamentos preconceituosos e discriminatórios, que julgam negativamente o uso desses vestuários por pessoas negras, as lembrando que o padrão de existência corporal, cultural e religioso é branco e europeu, e solicitando a elas que se submetam a esse padrão. Entretanto, as pessoas negras do Movimento da Negritude resistem às provocações, adotando, mantendo e expondo os vestuários reprovados pelos sujeitos e grupos racistas, e isso se dá como uma maneira de recuperação ou manutenção do orgulho mesmo num contexto que os aflige.

Referências

BARNARD, Malcolm. **Moda e comunicação**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

BATISTA, Isaac Matheus Santos Batista. **O Negro Herói e seu traje**: sentidos do consumo de vestuário pelo Movimento da Negritude na contemporaneidade. 2019. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2019.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, 2005.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2013.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

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.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth; DE LA TAILLE, Yves. A construção ética e moral de si mesmo. *In*: SOUZA, Maria Thereza Costa Coelho de (org.). **Os sentidos de construção: o si mesmo e o mundo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

JULIER, Guy. **The culture of design**. New York: Sage, 2014.

KOZINETS, Robert V. **Netnography: doing ethnographic research online**. Londres: SAGE, 2010.

LIMA, T. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 6, n. 1, p. 11-23, 2011.

MCVEIGH, Rory. **The rise of the Ku Klux Klan: right-wing movements and national politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

NOVAES, Joana de Vilhena. **O intolerável peso da feiúra: sobre as mulheres e seus corpos**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2006.

OLIVEIRA, Roseli. **Dicionário de eufemismos da língua portuguesa**. Foz do Iguaçu: Editares, 2015.

PETRY, Livia. As raízes ibéricas e populares do teatro de Ariano Suassuna. **Palimpsesto**, n. 10, 2010.

RIBEIRO, Maria Mazzarello Cotta. Do trágico ao drama, salve-se pelo humor! **Estudos de Psicanálise**, Salvador, n. 31, p. 103-112, 2008.

ROBLES, Gregorio. **Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual**. Barueri: Manole, 2005.

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 eletrônicos [...]**. Curitiba, 2016.

SANTOS, Diego *et al.* Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. **Dental Press J Orthod**, v. 15, n. 3, p. 121-124, 2010.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo. **Racismo cordial: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 1995.