

“NARCISO ACHA FEIO O QUE NÃO É ESPELHO”: INDUMENTÁRIA, SEMIOSE E RACISMO RELIGIOSO

Maria Aparecida Moura
Nayara de Oliveira Santos

As roupas não são superficiais, elas são o que faz de nós o que pensamos ser (MILLER, 2013, p. 22-23).

1 INTRODUÇÃO

Para além da função de proteção do corpo, a indumentária é um marcador semiótico de diversificada função no contexto cultural. Associado ao pudor, à essência religiosa, ao poder e suas oscilações políticas, à conquista ou às características culturais, a indumentária é hoje objeto de estudos em diferentes contextos.

Na atualidade, é destacável o potencial informacional da vestimenta na movimentação de cadeias semióticas cada vez mais amplas. Nesse sentido, tornou-se recorrente a conexão direta entre indumentárias religiosas e condutas particulares. Isso se deve a preconceitos que são acionados na interpretação das vestimentas religiosas em diferentes situações e contextos sociais.

Como marcador semiótico, a indumentária põe em relação sujeitos e sistemas sógnicos. A marcha das vadias é um exemplo de luta contra-hegemônica em função da associação preconceituosa entre o tipo de roupa e a violência contra as mulheres. As indústrias da moda, da informação e do entretenimento contribuem sistematicamente para a fixação de percepções e valores sobre os modos de vestir na sociedade.

Nesse contexto, a indumentária religiosa tem grande destaque, na medida em que, por seu intermédio, observa-se a atribuição de crenças a outrem com consequentes agregações ou prejulgamentos. Nota-se, nesse âmbito, uma

economia no fluxo da significação, posto que a indumentária pode servir para comunicar pertencimentos, credos e pudores.

No Brasil são frequentes os crimes de ódio e intolerância religiosa, que têm como marcador os trajes e acessórios utilizados pelos fiéis. Mobilizadas pela indagação acerca das possíveis relações entre indumentária e a intolerância religiosa, busca-se, neste trabalho, discutir o caráter informacional a partir da compreensão dos processos semióticos e culturais envolvidos.

2 COLONIALIDADE, INTOLERÂNCIA E RACISMO RELIGIOSO

A época das viagens intelectuais às “periferias silenciosas” chegou ao fim; estas últimas falam por si mesmas, ou viajaram elas próprias para o centro, inúmeras vezes sem convite.
(BURSZTA, 1996 *apud* BAUMAN, 2012, p. 76)

A colonização brasileira teve, como um dos seus principais pilares de sustentação, a escravização da mão de obra africana para a ocupação e a exploração do território. Durante os anos de 1501 até 1866, cerca de 12.521.337⁶ pessoas oriundas do continente africano foram negociadas e escravizadas em diferentes países. Nessa direção, a escravidão que se estabeleceu oficialmente no contexto nacional, entre 1539 e 1888, deixou como legado para a população negra a marginalização, o preconceito e a destituição de direitos básicos que reverberam até hoje.

Desnecessário dizer que o processo de escravidão naturalizou os discursos e as práticas discriminatórias associadas aos negros e seus descendentes. Assim, os sistemas simbólicos de origem africana e seus desdobramentos se tornaram marcadores, por extensão,

⁶ Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acesso em: 7 ago. 2020.

daquilo que deveria ser negado e desvalorizado no seio da sociedade brasileira.

Almeida (2020) afirma que o racismo é um processo político e histórico que integra a ordem social no Brasil. Para o autor, o racismo apresenta uma manifestação estrutural que se organiza em torno de elementos ideológicos, políticos, do direito e da economia.

Nossa relação com a vida social é mediada pela ideologia, ou seja, pelo imaginário que é reproduzido pelos meios de comunicação, pelo sistema educacional e pelo sistema de justiça em consonância com a realidade. Assim, uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede a formação de sua consciência e de seus afetos. (ALMEIDA, 2020, p. 67).

Decorre daí a atribuição limitada de marcadores de pertencimento cultural aos negros e seus descendentes. Isso ocorre com frequência em relação às religiões de matriz africana e seus signos, que são sistematicamente estigmatizados e perseguidos desde o período da escravidão com repercussões violentas até os dias atuais.

A esse respeito, Sodré (2017, p. 23 e 31, respectivamente) destaca que há entre os colonizadores e seus descendentes uma propensão “à transcrição narcísica da afirmação de si-mesmo no pensamento do outro” e que “a teologia cristã gera progressivamente um Deus etnicizado (greco-judaico), manejado como uma matriz de uma identidade universalista”. Esses elementos, talvez possam explicar, em parte, o reiterado preconceito relacionado ao sistema simbólico que recai, especialmente, sobre a indumentária utilizada pelos fiéis das religiões de matriz africana.

De acordo com Eco,

A intolerância está situada aquém de qualquer doutrina. Nesse sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais em forma de territorialidade e baseia-se em reações emocionais superficiais. Não gostamos dos que são diferentes de nós, porque têm cor diferente de pele, porque falam uma língua que não entendemos, porque comem rã, cachorro, macaco, porco, alho, porque usam tatuagem. [...] Quando a intolerância torna-se categórica, já é tarde demais para vencê-la, e os que deveriam domesticá-la (os intelectuais) já se tornaram suas vítimas favoritas. Os intelectuais devem lutar, antes de tudo, contra a intolerância selvagem. Mas ela é de tal maneira imbecil, que o pensamento fica desarmado diante dessa imbecilidade. No entanto este é o nosso desafio. Saber regredir até o fundo obscuro da intolerância selvagem. Cavar até encontrá-la, bem lá onde se forma, antes que se torne objeto de tratados eruditos (ECO, 2000, p. 17-19).

Nogueira (2020)⁷ recorre à exuêutica – uma abordagem de conhecimento que se orienta ao orixá da comunicação, Exu, e à hermenêutica – para marcar as distinções entre o racismo religioso e a intolerância.

A intolerância religiosa é uma categoria maior e mais universal. A categoria generalizante. Mas ela não dá conta do

⁷ O racismo religioso se agravou muito no Brasil nos últimos anos. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/o-racismo-religioso-se-agravou-muito-no-brasil-nos-ultimos-anos/>. Acesso em: 7 ago. 2020.

racismo porque ela é igualmente cordial, gentil, suportável e feita para justificar a própria intolerância. Ela é um grande eufemismo que diz que é tolerável não tolerar e que os sistemas de crenças podem não ser tolerados e toleráveis. Isso é muito comum em um conjunto semântico de ordem eurocêntrico. A intolerância normalmente incide sobre a crença. Não tem como origem a pessoa, a própria origem da crença e, neste caso, a crença pode existir desde que apartada da minha territorialidade. Obviamente, também é possível se verificar extremismos na intolerância (NOGUEIRA, 2000, não paginado).

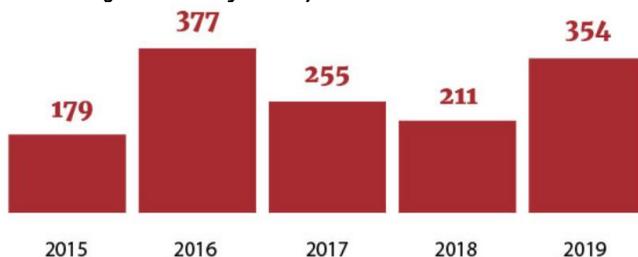
Todavia, o que temos no Brasil em relação à TMA – Tradições de Matriz Africana é muito específico. O racismo religioso não tolera existências. Ele desemprega, divide famílias, coloca filhos para fora de casa, violenta, segrega, fomenta o ódio e até mata. A origem negra em oposição às religiões hegemônicas quer negar a existência. Os sistemas de crenças negros aos olhos dos racistas religiosos são uma violação. O simples ato de existir e marcar a diferença é uma violação que se fortalece por meio da força semântica do binarismo Deus versus Demônio. O racismo religioso é marcado pela necessidade da existência de uma crença única e esta crença se fortalece também por meio dele porque cria um demônio com vistas à oferta do salvador (NOGUEIRA, 2020, não paginado).

No período de 2015 a 2019, foram contabilizados cerca de 2.700 casos de intolerância religiosa no Brasil por meio do Disque 100, um canal criado pelo governo em 2011 para registrar as denúncias de violações contra os direitos

humanos (Figura 1). Os principais casos denunciados pelo canal estão vinculados às religiões de matriz africana, que reportam com frequência a profanação dos terreiros e a violência contra seus fiéis.

Em 21 de janeiro de 2000, a ialorixá Gildásia dos Santos e Santos, mãe Gilda de Ogum, faleceu depois de ter vivenciado reiteradas violências associadas às práticas de racismo religioso. Na ocasião, o terreiro de Candomblé “Ilê Axé Abassá de Ogum”, mantido por mãe Gilda, foi violentamente profanado por religiosos vinculados à Igreja Universal do Reino de Deus.

Figura 1 – Denúncias de intolerância religiosa no Brasil. Dados do 1º semestre (janeiro a junho) de cada ano.



Fonte: Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos.

Antes disso, em 1999, sua imagem havia sido divulgada em uma edição do jornal Folha Universal, mantido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Na publicação, a ialorixá foi retratada em trajes rituais, com uma tarja preta em seu rosto, com os seguintes dizeres: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A referida publicação circulou gratuitamente em todo o território nacional com uma tiragem de 1,3 milhão de exemplares. Como consequência da incitação ao ódio subjacente ao texto, ocorreram violentas perseguições contra mãe Gilda, seus familiares e a depredação do local de culto.

Na ocasião, a família de mãe Gilda entrou com processo na justiça contra a Igreja Universal por danos morais e uso indevido da imagem da ialorixá.

A Igreja Universal foi condenada, mas entrou com recursos contra a decisão por mais de uma vez, levando o caso até o Superior Tribunal de Justiça (STJ). Em setembro de 2008, por fim, o STJ confirmou a condenação da lurd, que ficou obrigada a publicar retratação no jornal Folha Universal e pagar indenização de R\$ 145 mil para a família de Mãe Gilda (PAULA, 2020, não paginado).

Em 27 de dezembro de 2007, em face da constatação da violência, do crescimento dos casos de intolerância e racismo religioso no país, e em homenagem a mãe Gilda, o governo brasileiro instituiu o dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, por meio da Lei n.º 11.635/07.

Apesar da legislação desde então em vigor, a ritualística, sobretudo a neopentecostal, continua a se valer da profanação dos objetos de culto de outras religiões para propor percursos de sentido que conectem seus fiéis ao ódio e à repulsa aos sistemas simbólicos das demais religiões. Nessas circunstâncias, os objetos de culto e as indumentárias utilizadas pelos fiéis das religiões de matriz africana em rituais e no cotidiano são ostensivamente demonizados e repelidos.

3 INFORMAÇÃO, SEMIOSES E DISPOSITIVOS DE RACIALIDADE

A Ciência da Informação (CI) é um campo do conhecimento demarcado pela cultura e com reconhecido papel na mediação e na construção social de inteligibilidades em contextos informacionais. Na atualidade, as fronteiras que delimitavam a sua atuação a determinadas conjunturas têm

vido revistas e, ao mesmo tempo, reivindicada maior presença do campo em diferentes âmbitos da vida social e da cultura. Conforme Bauman (2012),

A cultura é singularmente humana no sentido de que só o homem, entre todas as criaturas vivas, é capaz de desafiar sua realidade e reivindicar um significado mais profundo, a justiça, a liberdade e o bem – seja individual ou coletivo. Assim, normas e ideais não são relíquias de um pensamento metafísico pré-racional que deixa o homem cego às realidades de sua condição (BAUMAN, 2012, p. 302).

Nos últimos anos, ampliou-se a compreensão do conceito de informação no campo, com destaque para a historicidade, a cultura e os processos sociais. Segundo Reis (1999), a informação é

substrato da vida social, fundamental à compreensão dos fenômenos, requerendo daquele que a recebe submetê-la a um processo de análise, crítica e reflexão, para que, inserindo-o na historicidade dos processos sociais possa ser incorporada como conhecimento, norteando a ação (REIS, 1999, p. 155).

Tal concepção passou a exigir maior diálogo com outras áreas de conhecimento, além de admitir a ampliação de contextos e objetos de estudo perpassados pelos fenômenos informacionais.

A semiótica é uma destas fronteiras de colaboração com a CI. Na semiótica, o signo é o operador central nos processos de significação e pode ser compreendido, de acordo com Peirce (1999, p. 28), como

[...] tudo aquilo que está relacionado com uma Segunda coisa, seu Objeto, com respeito a uma Qualidade, de modo tal a trazer uma Terceira coisa, seu Interpretante, para uma relação com o mesmo Objeto, e de modo tal a trazer uma Quarta para a relação com aquele Objeto na mesma forma, *ad infinitum* (PEIRCE, 1999, p. 28).

O sujeito do conhecimento semiótico não detém a primazia do processo de significação e performa em meio a uma profusão dinâmica de signos e experiências colaterais. Assim, o signo apresenta potencial interpretativo a ser atualizado por sujeitos espaço-temporalmente situados.

A semiose é um produto resultante do processo natural do signo, ou seja, a geração *ad infinitum* dos interpretantes. Tais interpretantes remetem, sempre, para frente o destino e a completude da cadeia sógnica, apresentando um tipo de opacidade que não nos permite capturá-lo de modo cabal. Conforme destaca Plaza (2003),

Todos os fenômenos de interação semiótica entre as diversas linguagens, a colagem, a montagem, a interferência, as apropriações, integrações, fusões e reflexos interlinguagens dizem respeito às relações tradutoras intersemióticas mas não se confundem com elas. Trazem, por assim dizer, o gérmen dessas relações, mas não as realizam, via de regra, intencionalmente. Nessa medida, para nós, o fenômeno da TI estaria na linha de continuidade desses processos artísticos, distinguindo-se deles, porém, pela atividade intencional e explícita da tradução (PLAZA, 2003, p. 12).

A tradução intersemiótica é a efetivação de um trânsito entre linguagens criativas ancoradas no tempo. Nesse âmbito,

a linguagem, propriedade coletiva, exerce papel primordial por integrar privacidade e consciência coletiva. Plaza (2003) recorda, no entanto, que

todo signo, mesmo o mais icônico, existe no tempo. Nessa medida, embora o signo estético se proponha como completo, ele não pode ser lançado para fora da cadeia semiótica que é a cadeia do tempo. Entre o signo original e o tradutor interpõe-se essa diferença (PLAZA, 2003, p. 31)

No que se refere à área de CI, observa-se ainda um longo caminho a se realizar para reduzir as marcas do racismo na hierarquização dos saberes e na circulação do conhecimento. Os dispositivos adotados no campo funcionam como dispositivos de racialidade e de biopoder, pois subsumem em sua estrutura princípios que modelam as lógicas de circulação do conhecimento com o consequente e ostensivo desaparecimento de temáticas, sujeitos e agendas.

Consoante Carneiro (2005), o dispositivo de racialidade é um “dispositivo de poder disciplinar emergente” que normaliza assimetrias raciais e,

[...] beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e resignificando-os à luz do racismo vigente no século XIX, época em que tais representações se constituem (CARNEIRO, 2005, p. 50).

Em tal condição, constata-se que

[...] o colonialismo nos legou heranças múltiplas. Nesse sentido, as obras coloniais continuam a atuar na

manutenção e aprofundamento dos traumas, já que as mesmas não se restringem a operar somente na concretude das coisas, assim extrapolam os limites do corpo físico e atingem as dimensões sensíveis da existência. (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 230).

Os compromissos coloniais perceptíveis no *modus operandi* da CI continuam, não sem críticas, sendo reiterados. Em vista disso, admitir outros objetos, questões e abordagens podem ampliar as bordas da CI e prover de criticidade a mediação realizada e o conhecimento produzido no campo.

4 OS SENTIDOS INFORMACIONAIS DAS ROUPAS DE AXÉ

O estudo das indumentárias associadas às religiões não é novo, embora a discussão sobre o seu potencial informacional no campo da CI seja recente. Isso se deve, em grande medida, ao fato de a CI atuar mais fortemente na mediação do acesso aos documentos.

A indumentária é um conjunto diversificado de vestimentas e adornos utilizados por diferentes povos em razão da proteção e do conforto corpóreo e para marcar as especificidades e as distinções de caráter social, cultural, político ou religioso. Pode também ser compreendida como texto visual que, quando sobrepostos aos corpos, acentuam a singularidade icônica, indicial e simbólica, da interpretação desses objetos em contextos culturais. Conforme assinala Lody (2015), a indumentária é um território de identidade experimentada no corpo. E certamente é na indumentária “que se marca e se expõe o sentido espacial do corpo”.

As indumentárias utilizadas por fiéis de religiões de matriz africana no Brasil estão também associadas ao trânsito transatlântico e às incorporações advindas das trocas culturais dos diferentes grupos étnicos que conformam o povo brasileiro.

É possível afirmar que a indumentária religiosa tem uma dimensão informacional que evoca sentidos e significados compartilhados entre os iniciados do culto, assim como remete a uma zona de significação fluida que informa aspectos culturais, sociais e políticos mais genéricos, assimilada de distintos modos pela população brasileira. Os elementos que compõem a indumentária do fiel funcionam como textos visuais e demarcam significados mais amplos no contexto da profissão da fé.

Diferentes contas de diferentes materiais, enfiadas em palha da costa, cordonê ou náilon, cumprem um texto visual de alternância de cores, quantidades, inclusões de outros materiais – firmas, figas, bentinhos, fitinhas, dentes de animais encastoados, crucifixos, santinhos fundidos em metal e uma infinidade de relíquias que circulam pelo sagrado da igreja e pelo sagrado das religiões de matriz africana.

O fio de contas é um emblema social, religioso e estético que marca o compromisso ético e cultural. É um objeto de uso cotidiano, público que situa o indivíduo na sociedade.

O texto visual revelado no fio de contas se dá pela cor e pelo tipo de material, que são os grandes sinais que determinam a identidade do próprio fio de contas. (LODY, 2015, p. 45).

No Brasil, a difusão do caráter estético das indumentárias, oriundas do candomblé, pode ser atribuída a João Alves Torres Filho, Joãozinho da Goméia, importante líder religioso que atuou em Duque de Caxias (RJ). Costureiro, Joãozinho tinha a preocupação em paramentar os orixás e inquices e seus filhos de santo de forma exuberante. Essas preocupações estéticas, associadas à divulgação de aspectos

rituais internos ao culto, renderam intensas controvérsias entre o religioso, os pesquisadores do tema e os praticantes da religião no Brasil, que lhe atribuíam responsabilidades por aportar exotismo às religiões de matriz africana.

O cuidado com que vestia suas filhas de santo, o luxo de suas próprias vestimentas, e o modo como vestia os deuses em especial, talvez tenha sido uma das causas para que fosse publicada uma matéria na revista *O Cruzeiro* em setembro de 1967. Joãozinho vestiu suas filhas de santo com as vestimentas dos deuses, para que fossem fotografadas. Assim, um a um, os deuses da África foram retratados nas páginas de uma revista de circulação nacional: essa matéria escandalizou ainda mais uma vez o povo-de-santo, em especial os sacerdotes, temerosos de que o sentido religioso de seu culto ficasse perdido. (MENDES, 2012, p. 75, apud PEREIRA, 2017, p. 57).

No âmbito das indumentárias religiosas, o antropólogo e museólogo Raul Lody (2015) realizou diversos estudos e publicações especialmente consagrados às vestimentas usadas pelos fiéis oriundos do universo das religiões de matriz africana. Na obra *Moda e História: as indumentárias das mulheres de fé*, o autor apresenta as especificidades das indumentárias femininas, com especial atenção aos trajes usados pelas mulheres de ganho, as baianas de tabuleiro, as baianas do Bonfim, as iaôs, a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e as sambadeiras das celebrações de samba de roda. Ao analisar a indumentária das mulheres de axé, o autor assinalou as influências portuguesas, espanholas, afro-muçulmanas e dos países da costa africana na composição do vestir cotidiano e ritualístico.

Apesar da renitente intolerância e repressão aos cultos associados às religiões de matriz africana, é possível perceber

historicamente a criação de uma rede especializada nas artes e ofícios associados à ritualística do sagrado. Em virtude dessa rede, ampliou-se a circulação privada e pública dos signos religiosos de matriz africana, entre os quais se podem destacar

[...] o oxé de Xangô, xaxará de Omolu, ibiri de Nanã, abebê de Oxum, o opaxorô de Oxalufã, adês, couraças, alfanjes de Iansã, facão de Ogum, o ofá ou damatá de Oxossi, entre outros, além de figas, dos escastoamentos de dentes humanos e de animais, bolas de louça, pedaços de certas madeiras, coral, marfim, firmas africanas, cabelo encastado e muitos tipos de objetos para o corpo, como brincos, pulseiras e objetos especiais que estarão nos fios-de-contas ou mesmo em alguns conjuntos que lembram os molhos ou pencas de amuletos e balangandãs. (LODY, 2010, p. 32).

No que diz respeito aos adornos e indumentárias utilizados e recriados pelos escravizados no Brasil, observa-se a reconstituição de uma perspectiva de belo associada às condições de possibilidade vividas na situação de escassez e violência decorrentes da escravidão (Figura 2).

Figura 2 – Notas sobre o culto aos orixás e voduns.



Fonte: VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo: EDUSP, 2019.

No contexto de análise, Lody enfatizou que a escravidão mobilizou diferentes saberes oriundos de África. Tais saberes estiveram, no mais das vezes, associados à geração de produtos e serviços, sendo que a mão de obra escravizada era considerada como um móvel dotado de inteligência. Naquela circunstância, o caráter instrumental dos escravizados e a moral dos colonizadores exigiam a cobertura de seus corpos com um tipo de vestimenta, denominada roupa sura.

O corpo escravo, tido como suporte utilitário, deveria estar coberto, embora houvesse as marcas étnicas, sinais que marcam sociedades: escarificações no rosto, como também em outras partes do corpo, e dentes limados davam distinções, situavam grupos, procedências e, visualmente, determinavam identidades. As aquisições de panos para, segundo a moral cristã, vestir o corpo nu, já começava a formar um elenco de morfologias

adaptadas que buscavam, talvez, algumas aproximações com desenhos africanos. [...] Nos terreiros de candomblé, foi adotada a roupa de ração, um traje interno, de lidas cotidianas, composto por anáguas, com ou sem camisa. A saia pode ficar na altura do busto, deixando ombros livres. O nome ração vem de roupa que come, que recebe obrigações durante os diferentes rituais religiosos. (LODY, 2015, p. 28).

Com o passar do tempo, a indumentária ligada à ritualística das religiões de matriz africana foi incorporada ao modo de vestir brasileiro. Entretanto, a relativa assimilação das indumentárias religiosas ao código de vestuário nacional não reduziu a intolerância e o racismo religioso, por meio dos quais se buscou enquadrar os usos e cercear a livre circulação dos sujeitos portadores desses signos. Não raro, o uso dos signos associados às religiões de matriz africanas ainda é motivo para represálias, constrangimentos e violências.

Observa-se que a semiose da intolerância em relação aos signos das religiões não hegemônicas tem sido configurada no âmbito dos ritos e catequese neopentecostal. A liturgia adotada por essas instituições religiosas se vale sistematicamente da profanação dos objetos de culto, da difusão do ódio e da hierarquização do sagrado.

As polêmicas envolvendo a violação dos sistemas sónicos das religiões de matriz africana são inúmeras e variam desde a violência simbólica até a agressão física a fiéis e sacerdotes.

As roupas que compõem as vestes litúrgicas dos orixás e mesmo aquelas que os adeptos usam como parte da indumentária do terreiro constituem por isso alguns das imagens mais populares da religião. A roupa da baiana composta pelo torço branco ou colorido, saia rodada e camizu (pequena bata) de richelieu e o

pano da costa levado sobre o ombro é um exemplo dessa arte religiosa do vestir derivada tanto de uma estética africana como da imposição de uma moda européia. Atualmente a arte de produzir essa vestimenta que envolve a tecelagem e o bordado, aplicação de rendas e outros acabamentos e um conjunto de técnicas manuais de amarração de torços e execução de laços têm sido preservados nos terreiros como legado de um importante conhecimento artístico-religioso. (SILVA, 2008, p. 101).

Em 2019, a ambientação da festa de aniversário da diretora da Revista Vogue no Brasil, Donata Meirelles, foi alvo de acalorados debates em função do deslocamento do uso de indumentárias e do uso de uma cadeira frequentemente usada por mães de santo no candomblé e que simboliza o poder e a respeitabilidade do cargo. No contexto da festa, a diretora se fez fotografar sentada nesse modelo de cadeira circundada por mulheres negras vestidas de baianas (Figura 3).

Figura 3 – “A cadeira da foto”.



Fonte: Revista Fórum (2020).

Na ocasião, o antropólogo Hélio Menezes analisou o gesto e considerou se tratar de profanação dos símbolos religiosos e uma demonstração de racismo estrutural.

O símbolo é forte demais, negro demais, ancestral demais para ser profanado por sinhazinha moderna, socialite-diretora descafeinada de revista de moda. “Não é possível”, pensei comigo, “ela não pode estar fazendo isso”. Mas como não poderia, se o desuso, posse e destruição de símbolos negros por mãos brancas é ato simbólico-prático corriqueiro desde que os primeiros colonizadores europeus pisaram em África? Há quem chame isso de “apropriação cultural”; acho o termo ambíguo, despistador, por isso o chamo pelo seu nome próprio: racismo estrutural, profanação cultural, apagamento de autoria e autoridade negras (MENEZES, 2020, não paginado).

Outro caso recente, envolvendo a indumentária como signo de pertencimento e resistência aos regimes de poder, foi o lançamento do álbum visual *Black is King* (Figura 4) – um acontecimento da indústria do infoentretenimento internacional com repercussões no Brasil. O trabalho foi uma produção da multiartista Beyoncé Knowles-Carter, realizado em parceria com a Walt Disney Pictures. O lançamento internacional de *Black is King* foi acompanhado por um intenso fluxo de críticas favoráveis e contrárias à narrativa afrofuturista proposta pela artista. O álbum visual propôs uma releitura do texto shakespeariano Hamlet, com foco em referências explícitas à cosmologia africana e a sua diáspora.

No Brasil, o ponto alto da polêmica esteve associado à crítica publicada na Folha de São Paulo e assinada pela antropóloga Lilia Moritz Schwarcz. No texto, a antropóloga analisa a produção audiovisual em contraponto com os

elementos da obra de Shakespeare e o contexto social contemporâneo. A crítica produzida por Schwarcz incidu sobre os sistemas simbólicos e cosmológicos africanos e, em certa medida, buscou esvaziar de sentidos a tradução intersemiótica e afrofuturista proposta por Beyoncé.

Como se sabe, o gesto tradutório é um esforço de compreensão do esgarçamento do sentido em processos de transmutação de redes sógnicas. Nesses termos, um dado objeto estético é retomado em propostas de transcrição em que elementos são reiterados e outros são justapostos, levando o interlocutor a acessar esteticamente o deslizamento do sentido.

Figura 4 – Beyoncé personifica Orixá Oxum no álbum visual *Black is King*.



Fonte: *The Irish Sun*.

No contexto de realização da obra, Beyoncé revelou que despendeu

[...] muito tempo explorando e absorvendo as lições das gerações anteriores e a rica história dos diferentes costumes africanos. Enquanto trabalhava neste

filme, houve momentos em que me senti sobrecarregada, como muitos outros da minha equipe criativa, mas foi importante criar um filme que inspirasse orgulho e conhecimento. Só espero que, ao assistir, você saia inspirado para continuar construindo um legado que impacta o mundo de forma incomensurável. Oro para que todos vejam a beleza e a resiliência de nosso povo.

Todavia, em seu texto, Schwarcz (2020) enfatizou que, no

[...] contexto politizado e racializado do Black Lives Matter, e de movimentos como o Decolonize this Place, que não aceitam mais o sentido único e ocidental da história, duvido que jovens se reconheçam no lado didático dessa história de retorno a um mundo encantado e glamourizado, com muito figurino de oncinha e leopardo, brilho e cristal (SCHWARCZ, 2020, não paginado).

Na análise realizada, Schwarcz reivindicou um sentido “mais apropriado” para a produção do discurso histórico e, dessa perspectiva, reduziu a potência da cena fílmica ao uso glamourizado das indumentárias. Ao atenuar a importância das indumentárias africanas e sagradas, relidas na proposta de Beyoncé, a antropóloga acaba por não perceber o convite à irmanação e ao engajamento afrodiaspórico para além dos marcadores tradicionalmente previstos e repertoriados pelos circuitos ordenadores coloniais.

Em termos de política pública, tramita na Câmara Municipal de Belo Horizonte, desde 2017, o Projeto de Lei n.º 465/17, que dispõe sobre a proteção ao uso de indumentária, objetos e pinturas corporais e aos modos de se portar típicos e tradicionais de um povo ou uma comunidade, conhecida

como Lei da Indumentária. O Projeto de Lei, apresentado pelas vereadoras Áurea Carolina e Cida Falabella, foi construído nos LabPops – Laboratórios Populares de Leis e organizado pela Gabinetona, mandato coletivo, aberto e popular, baseado em Minas Gerais e que atua nas três esferas do legislativo.

A proposição do Projeto partiu da constatação dos reiterados atos discriminatórios e constrangimentos vividos pela população em função de portar indumentárias, objetos e pinturas corporais tradicionais. Nesse sentido, visa

garantir o direito de usar, sem sofrer discriminação, pinturas, chocalhos, pés e dorsos desvestidos, lanças, arcos, cocares e tiaras, colares e guias de sementes, pedras e miçangas, turbantes, pano da costa, saíotes, diklo, burca, xador, cafia, abala, tarbush, zeltita, quipá, togas, túnicas, entre outros objetos e expressões típicos e tradicionais. A proposta prevê publicidade dos direitos garantidos por esta lei em locais públicos, cursos de formação para agentes públicos e até multa em caso de discriminação.

Os diferentes contextos e situações repertoriadas no âmbito deste trabalho indicam a importância e a pertinência do estudo das indumentárias no campo da Ciência da Informação, tanto do ponto de vista da informação que difundem quanto da rede de significados que acionam na sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES SANKOFAS

Contemporaneamente, os regimes de significação coloniais e suas “gramáticas de morte e captura” têm sido fortemente questionados, em razão do lugar social atribuído aos signos afrodiáspóricos nos registros do conhecimento. Sabe-se que a ordem social, guiada pelo racismo e pela

hierarquização das culturas, naturalizou formas históricas de dominação e reduziu, por meio de dispositivos de racialidade, a importância e os impactos de sistemas culturais complexos, levando à rarefação de cosmologias e epistemes.

Apenas recentemente a Ciência da Informação passou a reconhecer a sua atuação ambígua na naturalização de valores coloniais, incorporada à promessa de objetividade e imparcialidade de seus dispositivos. A constatação dos liames entre a violência, o silenciamento de vozes e culturas e o racismo nos processos de circulação do conhecimento exige novas abordagens no campo da Ciência da Informação.

Intentou-se, neste trabalho, compreender os aspectos semióticos e sociais das indumentárias, aqui compreendidos como textos visuais inseridos na cultura. Para tanto, as indumentárias foram abordadas em articulação com os sistemas-signo das religiões de matriz africana no Brasil. Espera-se que o debate, ora proposto, possa contribuir na ampliação dos repertórios de conhecimento do campo e no respeito à herança cultural de matriz africana para além dos marcos coloniais.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos ao CNPq pelo apoio para o desenvolvimento do presente estudo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: FE-USP, 2005.

ECO, Umberto. **Definições léxicas**. In: FORO INTERNACIONAL SOBRE INTOLERÂNCIA, 1997, Paris, França. A intolerância: Foro Internacional sobre a intolerância. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

LODY, Raul. **Jóias de axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LODY, Raul. **Moda e História**: as indumentárias das mulheres de fé. São Paulo: Editora Senac, 2015.

MENEZES, Hélio: A cadeira da foto. Revista Fórum, São Paulo, ano 18, 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/direitos/helio-menezes-a-cadeira-da-foto/>. Acesso em: 16 ago. 2020.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudo antropológico sobre a cultura material. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

NOGUEIRA, Sidnei. 'O racismo religioso agravou muito nos últimos anos'. Carta capital, São Paulo, ano 25, 7 maio, 2020. Justiça. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/o-racismo-religioso-se-agravou-muito-no-brasil-nos-ultimos-anos/>. Acesso em 24 fev. 2021.

PAULA, Izadora. **Dia de Combate à Intolerância Religiosa é comemorado nesta terça-feira**; entenda a escolha da data. S.l., O povo, 21 jan. 2020 Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2020/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-e-comemorado-nesta-terca-feira--entenda-a-escolha-da-data.html>. Acesso em: 17 ago. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PEREIRA. Hanayará Negreiros de Oliveira. **O axé das roupas**: indumentária e memórias negras no candomblé angola de Rendadá. São Paulo: PUC/SP, 2017.

PINTO, Júlio. Semiótica e informação. **Perspectiva em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 87-92, jan./jun. 1996.

PLAZA, Júlio. **Tradução intersemiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

REIS, Alcenir Soares. Retórica-Ideologia-Informação: questões pertinentes ao cientista da informação? **Perspectiva em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 145-160, jul./dez. 1999.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial – outras leituras sobre o problema.

Problemata: Revista Internacional de Filosofia. v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha.** São Paulo, Jornal Folha de São Paulo, 2. ago. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte Religiosa Afro-Brasileira: As múltiplas estéticas da devoção brasileira. **Debates do Ner**, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, jan./jun. 2008.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns.** São Paulo: EDUSP, 2019.