



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de Marília

EDUARDO BARONI BORGHI

Racismo e Antirracismo online:

Uma análise de publicações antirracistas na rede social Instagram.

Marília
2023

Eduardo Baroni Borghi

Racismo e Antirracismo online:

Uma análise de publicações antirracistas na rede social Instagram.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Orientador (a): Prof. Dr. Andreas Hofbauer.

Marília
2023

B732r Borghi, Eduardo Baroni
 Racismo e Antirracismo online: : Uma análise de
 publicações antirracistas na rede social Instagram. /
 Eduardo Baroni Borghi. -- Marília, 2023
 141 p.

 Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista
 (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
 Orientador: Andreas Hofbauer

 1. antirracismo online. 2. racismo online. 3. beleza
 negra. 4. corpo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Eduardo Baroni Borghi

Racismo e Antirracismo online:

Uma análise de publicações antirracistas na rede social Instagram

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Área de concentração: Ciências Sociais
Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

Banca Examinadora

Prof. Dr. Andreas Hofbauer
UNESP – Câmpus de Marília
Orientador

Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira
UNESP – Câmpus de Marília

Prof. Dr. Cauê Gomes Flor
UNESP – Câmpus de Marília

Profª. Dra. Karina Almeida de Sousa
UFMA – Universidade Federal do Maranhão

Profª. Dra. Lara Roberta Rodrigues Facioli
UFPR – Universidade Federal do Paraná

Marília, 28 de junho de 2023.

AGRADECIMENTOS

A minha família por me possibilitar percorrer a trajetória pessoal, acadêmica e o desenvolvimento desta pesquisa, a minha mãe Maria Rita, meu pai Eduardo, minha tia Alzira, minha Avó Mércia, minhas irmãs Marina e Alessandra e meus sobrinho Davi e Bruninho.

Ao meu namorado Bruno, por me acompanhar nesses últimos anos, tanto na vida pessoal, quanto na trajetória acadêmica, me auxiliando muito com as correções dos textos.

A minha amiga Taynara que me acompanha desde a graduação, na trajetória acadêmica, da militância e da vida.

A minha amiga Monique que também é companheira da época da graduação e que me acolheu na cidade de Marília desde o processo seletivo até a conclusão da pesquisa.

Às amigas Isis, Jamile, Carol, Mari por me acompanharem nesta trajetória.

Ao meu orientador Andreas Hofbauer pelas orientações, sugestões e leituras que viabilizaram a realização desta pesquisa bem como minha trajetória no Programa de Doutorado.

Às professoras Karina Almeida de Sousa e Lara Roberta Rodrigues Facioli e aos professores Paulo Eduardo Teixeira e Cauê Gomes Flor por aceitarem participar da banca de defesa.

Aos professores Antonio Mendes da Costa Braga e Dagoberto José Fonseca pela leitura e contribuições sugeridas nas bancas de qualificação.

Aos membros do GEA e do NUPE por todo o conhecimento compartilhado e pela convivência nas reuniões online.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp/Marília; bem como aos professores(as) e funcionários(as).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A nossa escrevivência não pode
ser lida como história de ninar os
da casa-grande, e sim para
incomodá-los em seus sonos
injustos

Conceição Evaristo

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar o racismo e o antirracismo no ambiente online. Para tanto, serão analisadas publicações (textos, fotos e vídeos), localizadas na plataforma *Instagram*, de perfis e páginas que produzem conteúdos antirracistas. As análises dos materiais coletados bem como a imersão no campo de pesquisa terão como aporte teórico as reflexões advindas da Antropologia Visual. A escolha da esfera online como campo de pesquisa é por acreditar que as tecnologias digitais estão cada vez mais presentes no cotidiano dos indivíduos – seja para lazer, para trabalho ou para as demais atividades pessoais. Dessa forma, é imprescindível que a Antropologia compreenda o impacto do uso das tecnologias digitais para a sociedade e de que forma as relações estabelecidas na esfera online interferem e modificam as relações estabelecidas no offline. O texto está dividido em três capítulos: no primeiro, discutimos o processo de estigmatização e estereotipização dos corpos negros que contribui para a cristalização de imagens colonizadas desses corpos. Apresentamos também, algumas das consequências da padronização da beleza para o controle dos corpos da população negra no Brasil. O capítulo dois tem como objetivo apresentar as manifestações do racismo online, suas semelhanças com o contexto offline e suas particularidades – como o racismo algorítmico – o racismo existente nas decisões automatizadas. Por fim, no último capítulo, será apresentada a pesquisa empírica, a análise de conteúdos antirracistas divulgados por perfis e páginas previamente selecionados. Através da análise desses conteúdos, buscamos identificar as principais estratégias e agendas do antirracismo online.

Palavras-chave: antirracismo online; racismo online; corpo; beleza negra

ABSTRACT

This research aims to identify the divergences and convergences between online anti-racism and offline anti-racism. To this end, publications (texts, photos and videos), located on the Instagram platform, of profiles and pages containing anti-racist content will be provided. The analysis of the collected materials as well as the experience in the research field will have as theoretical support the reflections arising from Visual Anthropology. The choice of the online sphere as a research field is based on the belief that digital technologies are increasingly present in the daily lives of individuals – whether for leisure, work or other personal activities. Thus, it is necessary for Anthropology to understand the impact of the use of digital technologies on society and how the relationships located in the online sphere interfere and modify the closed relationships offline. The text is divided into three chapters: in the first, we discuss the process of stigmatization and stereotyping of black bodies that contribute to the crystallization of colonized images of these bodies. We also present some of the consequences of the standardization of beauty for the control of the bodies of the black population in Brazil. Chapter two aims to present the manifestations of online racism, its similarities with the offline context and its particularities – such as algorithmic racism – or the existing racism in automated decisions. Finally, in the last chapter, the empirical research will be presented, the analysis of anti-racist content disseminated by previously selected profiles and pages. Through the analysis of these contents, we seek to identify the main strategies and agendas of online anti-racism. After that, we will try to demonstrate the convergences and divergences with offline anti-racism.

Keywords: online antiracism; online racismo; body; black Beauty

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Busca por palavra-chave “pobres” no Google	14
Figura 2 – Busca por palavra-chave “ricos” no Google	14
Figura 3 - Perfil Vulva Negra	86
Figura 4 – Perfil Ismael Carvalho	87
Figura 5 – Perfil Alexandre Santana	88
Figura 6 – Perfil Adalberto Neto	89
Figura 7 – Perfil Preta Caminhão	90
Figura 8 – Perfil Gabriel Conrado	91
Figura 9 – Perfil Giovanna Heliodoro	91
Figura 10 - Figura 10 – Perfil Maíra Azevedo	92
Figura 11 – Maternidade Compulsória	93
Figura 12 – Heteronormatividade	95
Figura 13 – Reflexões sobre timidez e racismo	97
Figura 14 – Presença de lésbicas no mercado de trabalho	99
Figura 15 – Conteúdos audiovisuais com protagonismo preto	101
Figura 16 – Masculinidades negras	103
Figura 17 - O seu feminismo pensa e insere as travestis e transexuais?	107
Figura 18 – A mulher negra, o cabelo e a feminilidade	108
Figura 19 – Cabelo crespo e autoestima	113
Figura 20 – Loiro Pivete	117
Figura 21 – Gosto é construção social	119
Figura 22 – Solidão da mulher negra 1	120
Figura 23 – Solidão da mulher negra 2	121
Figura 24 – Multiplicidade negra brasileira	123
Figura 25 – Tornar-se Afro Amazônico	125
Quadro 1 – Taxonomia do Racismo Online	63

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tipos de microagressões

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	CORPO, BELEZA E RACISMO: NEGRITUDE E PADRÕES DE BELEZA NO CONTEXTO BRASILEIRO	16
2.1	Estigma e estereótipo: naturalização da diferença	19
2.2	Beleza negra e padrões estéticos	27
2.3	Imagens de controle, uma análise do contexto brasileiro	43
3	O RACISMO TÁ ON! DISCRIMINAÇÃO RACIAL MEDIADA NA ESFERA DIGITAL	50
3.1	Racismo online, particularidades e semelhanças com o mundo off-line	53
3.2	Racismo algorítmico: quem comanda as máquinas?	61
3.2.1	Mediação e moderação de conteúdos	67
3.2.2	Sites de busca e bancos de imagens: etiquetagem automática de fotos	71
3.2.3	Branquitude e branqueamento no modo digital	75
3.2.4	Inteligência artificial: as máquinas aprendem a ser racistas?	77
3.2.5	A regulação do espaço digital e o compromisso antirracista	79
4	ANTIRRACISMO: PRINCIPAIS PAUTAS E AÇÕES NO CONTEXTO ONLINE	84
4.1	Apresentação dos perfis selecionados	85
4.2	Identidades e Identificações	92
4.3	Beleza negra	107
5	CONCLUSÕES OU CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
	REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Antes de introduzir os principais temas e conteúdos a serem trabalhados nesta tese, julgo ser necessário me apresentar, demonstrar o local do qual estou partindo enquanto indivíduo imerso nas relações sociais e também as minhas motivações que fizeram com que eu chegasse à formulação e desenvolvimento da pesquisa. Me identifico enquanto homem, pardo e gay, mas é importante frisar, que essa é apenas algumas das identidades sociais a qual aciono e me identifico. A opção por citar apenas essas, é por entender que, para essa pesquisa, essas identificações são as que mais me atravessaram e influenciaram. A identificação enquanto homem, sem dúvida é a primeira que me foi imposta, as demais (pardos e gays), vieram posteriormente, após meu ingresso no curso de Ciências Sociais, em 2008.

Minha identificação enquanto pardo só ocorre após algumas provocações que me foram feitas por alguns integrantes do Movimento Negro, da cidade de Londrina. Após as provocações, passei a refletir sobre minha trajetória pessoal e recordei de algumas situações da minha infância e adolescência, principalmente de piadas em relação ao meu cabelo cacheado. Dentro desse círculo da militância negra em Londrina, passei a ser identificado enquanto um deles. Estou pontuando isso, pois o mesmo não ocorreu e não ocorre dependendo do local em que estou inserido. Durante o mestrado, fiz parte da pesquisa de campo com um coletivo de mulheres negras da cidade do Rio de Janeiro e, durante a entrevista para mim ficou implícito que para elas, eu era um homem branco. Passei por situações assim com pessoas próximas que me conheceram antes da minha entrada no curso de graduação, e que questionavam o fato de eu me afirmar enquanto pardo. Esses são apenas dois exemplos pessoais nos quais, de forma indireta ou direta, fui indagado sobre o fato de me reconhecer enquanto pardo. Para além de demonstrar de onde estou partindo, também quero ressaltar que a identificação racial é relacional e pode mudar de acordo com o contexto. Alguém que é considerado negro em Londrina, cidade do norte do Paraná, pode ser lido enquanto branco no Rio de Janeiro ou Salvador, cidades onde a população negra é maioria.

Recorro a essas trajetórias pessoais, pois é a partir delas que surgem os questionamentos iniciais que motivaram essa pesquisa, embora nem sempre isso estivesse claro para mim. Somente após minha entrada no doutorado, a partir de algumas reflexões, eu me dei conta de como a minha pesquisa se relacionava com a minha trajetória pessoal. O fato de ter frequentado a igreja católica sendo um menino gay, me fez incorporar alguns tabus em relação ao corpo, que são típicos do cristianismo, além da constante vigilância corporal para não demonstrar trejeitos identificáveis enquanto gays. Desde a pesquisa de mestrado, venho estudando o lugar

que o corpo ocupa na vida social dos indivíduos e a sua importância na classificação racial brasileira. Somente após essas reflexões fui me dando conta de que, quando escrevia sobre a domesticação dos corpos por parte das instituições sociais, não estava falando apenas sobre as pessoas pesquisadas, mas também, sobre a minha pessoa. Essa constatação é importante pois defendo a ideia de que não existe neutralidade na produção acadêmica, existe um corpo por trás de toda a escrita e esse corpo recebe e produz diversos significados, que de uma forma ou de outra, deixa suas marcas no texto acadêmico.

A compreensão dos efeitos do racismo para a dimensão estética é algo que venho buscando desde a dissertação de mestrado. O racismo direcionado às pessoas negras no contexto brasileiro identifica seus alvos através de características físicas inscritas no corpo: cor da pele, textura do cabelo e traços fenotípicos como boca e nariz. Essas características são estigmatizadas e estereotipadas e contribuem com a disseminação de imagens colonizadas dos corpos negros. Porém, é através do corpo que se criam estratégias antirracistas para, por exemplo, desestabilizar as imagens colonizadas. A presente pesquisa busca compreender o lugar que o corpo ocupa no antirracismo online, a escolha do online como campo de pesquisa é por acreditar que as tecnologias digitais estão cada vez mais presentes no cotidiano dos indivíduos – seja para lazer, para trabalho ou para as demais atividades pessoais. Dessa forma, é imprescindível que a Antropologia compreenda o impacto do uso das tecnologias digitais para a sociedade e de que forma as relações estabelecidas na esfera online interferem e modificam as relações estabelecidas no off-line.

Tenho como objetivo principal analisar as publicações antirracistas da rede social Instagram. Dentre os objetivos específicos almejo: i) discutir as consequências dos estigmas e estereótipos construídos historicamente sobre os corpos da população negra; ii) analisar as manifestações do racismo online e suas particularidades como o racismo algorítmico; iii) compreender e analisar as estratégias e agendas propostas pelo antirracismo online. A tese defendida aqui é de que o antirracismo online promove a desestabilização das representações colonizadas dos corpos da população negra.

Para atingir os objetivos propostos, realizo uma revisão bibliográfica sobre o tema proposto e posteriormente, a pesquisa empírica. Na revisão bibliográfica, realizo discussão e análise das questões teóricas e conceituais: o estudo sobre racismo, a estigmatização dos corpos, o feminismo negro, a construção da beleza negra no contexto brasileiro, as esferas online e off-line. A noção de beleza negra construída pelo Movimento Negro brasileiro será analisada segundo a perspectiva da construção de uma beleza que “remete à percepção da alteridade, à construção das identidades, aos conflitos entre os diferentes padrões estéticos oriundos dos

povos da diáspora africana e o padrão ocidental”, ou seja, uma ressignificação do padrão estético do ponto de vista do(a) negro(a) enquanto agente político (GOMES, 2008: 278). O tema evoca também uma articulação com os estudos pós-coloniais, a concepção de diferença, beleza e identidade negra bem como a compreensão dos sinais diacríticos, tendo como foco os momentos e processos produzidos na articulação de diferenças culturais, pois são nas fronteiras e demarcações étnico-raciais, nos entre-lugares, que se articulam as diferenças e as identidades (BHABHA, 2008; COSTA, 2006). Em seguida, será realizada a pesquisa empírica, a coleta de dados para interagir com as proposições das ciências sociais, a articulação entre os dados coletados e a problematização de cunho teórico (MAY, 2004). A pesquisa de campo será realizada na esfera online: serão analisadas publicações (textos, imagens e vídeos), de perfis e páginas previamente selecionados, que tenham como objetivo a produção de conteúdo antirracista.

O texto está dividido em três capítulos: no primeiro, discuto o processo de estigmatização e estereotipização dos corpos negros que contribui para a cristalização de imagens colonizadas desses corpos. Apresento também, algumas das consequências da padronização da beleza para o controle dos corpos da população negra no Brasil. O capítulo dois tem como objetivo apresentar as manifestações do racismo online, suas semelhanças com o contexto off-line e suas particularidades – como o racismo algorítmico – o racismo existente nas decisões automatizadas. Por fim, no último capítulo, será apresentada a pesquisa empírica, a análise de conteúdos antirracistas divulgados por perfis e páginas previamente selecionados. Através da análise desses conteúdos, busco identificar as principais estratégias e agendas do antirracismo online.

2 CORPO, BELEZA E RACISMO: NEGRITUDE E PADRÕES DE BELEZA NO CONTEXTO BRASILEIRO

O objetivo do presente capítulo é discutir as consequências dos estigmas e estereótipos construídos historicamente sobre os corpos da população negra brasileira, as quais contribuíram com a construção e manutenção de representações colonizadas destes corpos. Para tanto, primeiramente recorro aos estudos pós-coloniais, representados aqui por Sergio Costa, Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy e Livio Sansone, por também concordar com a necessidade de revisão metodológica dos estudos sobre racismo que tenham como centralidade as particularidades da América Latina e do Brasil e não apenas as teorias produzidas no Norte Global, como América do Norte e Europa. Os autores mencionados trazem contribuições importantes de ordem metodológica para compreendermos o racismo no Brasil: a consideração de outros fatores como classe, gênero, orientação sexual, faixa etária, etc. – as particularidades locais – e as influências recebidas de outras localidades ligadas a Diáspora Africana. Apesar de nem todos os autores escreverem sobre o Brasil, como Bhabha, Hall e Gilroy, suas reflexões nos ajudam a compreender questões mais gerais, como, por exemplo, função dos estigmas e estereótipos raciais utilizados para legitimar a dominação dos países colonizados. A dominação colonial se verifica na esfera econômica e também cultural; essa última, abrange as representações colonizadas dos corpos negros, que junto com os estereótipos e estigmas raciais contribuem para a naturalização da diferença e da desigualdade racial.

Nessa breve introdução, inicio com duas considerações de Costa (2006) e Sansone (2007), autores que discutem especificamente o contexto brasileiro e trazem reflexões importantes para analisarmos o racismo e o antirracismo presente no país. No primeiro tópico, busco demonstrar como os estereótipos raciais cumprem o papel de naturalizar a diferença e como os estudos pós-coloniais contribuem para romper com esses estereótipos e com as teorias e metodologias pautados em perspectivas essencializadoras. Na segunda parte, apresento a compreensão do que é a beleza, o que são os padrões estéticos e a importância que o corpo adquire para a vida social, seguido de um breve panorama do que ficou conhecido como beleza negra, ou seja, a forma como o corpo negro brasileiro foi representado na sociedade brasileira. Na última parte, finalizo o capítulo com a discussão proposta por Patricia Hill Collins (2019), sobre as imagens de controle e relaciono com a teoria de Lélia Gonzalez (1984;2020) sobre a cristalização no imaginário social de representações inferiorizadas de mulheres negras, como a

imagem da mulata, por exemplo. Por fim, recorro a outros autores para compreender a cristalização de imagens estereotipadas de homens negros.

Segundo Sérgio Costa (2006), o debate sobre racismo e antirracismo no Brasil, apresenta-se numa polarização onde estão presentes dois campos de discussões tratados como opostos: o primeiro, conhecido como estudos raciais, enxerga uma correlação direta entre racismo e falta de consciência política dos negros brasileiros. Com isso, se os negros assumissem/reconhecessem sua identidade racial, o racismo e os racistas seriam derrotados. O segundo campo, crítico aos estudos raciais, acredita que aqui, diferente dos Estados Unidos, desenvolveu-se uma cultura nacional integradora e modelos identitários que não podem ser reduzidos ao par de opostos negro/branco. Dessa forma deveriam buscar fórmulas próprias de combate ao racismo que se adequem a diversidade brasileira. Para Costa, ambas as vertentes não levaram em consideração o caráter transnacional. Os estudos raciais transpõem as políticas antirracistas e modelos identitários dos Estados Unidos para o Brasil:

(...) como se houvesse uma única linha universal que levasse ao combate do racismo, onde quer que ele se manifeste. Os críticos dos estudos raciais, por sua vez, tratam a arena nacional como único contexto no qual a ação política tem lugar. A ambas as correntes faltam categorias que descrevam a mediação cultural e política entre fóruns transnacionais e contextos nacional e local (COSTA, 2006, p. 13).

Com o objetivo de identificar e analisar essas mediações, Costa, busca recuperar o conceito de “cosmopolitismo”. Para o autor, hoje, a discussão acerca desse conceito deve ter como foco “promover a coexistência das diferenças, garantindo ao mesmo tempo a preservação de direitos e garantias individuais” (COSTA, 2006, P.14). Com isso busca chamar atenção para o caráter pós-nacional dos processos contemporâneos, constatando que nem sempre as fronteiras nacionais demarcam uma unidade analítica adequada para a investigação sociológica.

O cosmopolitismo pós-colonial encontra-se associado à busca de uma perspectiva descentrada, a qual confere às experiências modernas “minoritárias” (Pollock et al., 2002:6) uma importância especial. Todavia, não se trata simplesmente de considerar uma gama múltipla de visões de mundo, colocadas umas ao lado das outras, mas de conferir destaque às experiências daqueles que vivem entre as demarcações adscritivas – nacionais, de gênero, étnicas, etc. Para os estudos pós-coloniais é, portanto, no entremeio dessas demarcações, isto é, no espaço de sentido entre as fronteiras, que se articula a diferença móvel, aberta e cosmopolita, em oposição às adscrições de todas as ordens (COSTA, 2006, p. 16,17).

As considerações de Costa serão utilizadas como aporte teórico e metodológico para a compreensão das múltiplas experiências em torno das identidades raciais brasileiras e dos posicionamentos antirracistas, seja no contexto off-line ou online. Buscamos demonstrar que o antirracismo online, que será analisado no último capítulo, contribui para construção de

representações descolonizadas de corpos negros. Esse processo de descolonização das representações ocorre no entremeio dessas demarcações adscritivas étnicorraciais.

Livio Sansone (2007) alerta que os estudos raciais no Brasil, tomam os Estados Unidos como centro e modelo na compreensão sobre o racismo e para a luta antirracista. Propõe então, uma revisão crítica do status do intercâmbio intelectual com os Estados Unidos, uma reavaliação da metodologia dos estudos étnicos comparados internacionais. Para o autor, a América Latina foi deixada de lado na construção do que é ser negro(a) no Atlântico Negro, sendo que a experiência e a percepção da raça e da identidade étnica não é universal e, dessa forma, será mediada por outros fatores como classe, geração, profissão, gênero e posição geográfica, “(...) a identidade étnica se constrói em relação a outras identidades sociais, e é sempre dada e conquistada, no sentido de que a visão das pessoas de fora co-determina as maneiras pelas quais um grupo étnico se (re)descobre” (SANSONE, 2007, p.255).

O fenótipo também pode ter uma importância diferenciada nos diversos sistemas de relações raciais. A manipulação do cabelo dos negros é um exemplo interessante. Por um lado, é sem dúvida uma constante da produção cultural de todo o Atlântico Negro que as pessoas de cor, especialmente as mulheres, têm formas interessantes de manejar e usar certos aspectos de sua aparência física e da “naturalidade” negra (as variações quase infinitas dessa manipulação demonstram que elas são muito mais do que receptoras passivas da moda) (SANSONE, 2007, p. 256).

No Brasil, segundo Sansone, o cabelo é um marcador étnico fundamental, pois o indivíduo pode passar de um grupo de cor para outro, nem que seja por um curto período de tempo, enquanto nos Estados Unidos, é um marcador de beleza. “No Brasil, a cor é ainda mais determinada pelo cabelo crespo do que pelo tom de pele, e os cabelos lisos ou alisados são essenciais para permitir que o indivíduo passe de preto a pardo ou mulato”. Para exemplificar a diferença que o cabelo, enquanto fenótipo, adquire no Brasil, o autor cita o seguinte provérbio “‘cor a gente conhece pelo cabelo da nuca’ (a parte ‘oculta’ do cabelo, que não pode ser alisada)” (SANSONE, 2007, p.256), revelando, portanto, que o cabelo opera como delimitador do indivíduo na classificação racial, e que esta, no Brasil adquire um caráter passageiro e quase situacional. Por fim, Sansone, pontua que o antirracismo no Sul do mundo tem que ser associado a uma postura anticolonialista, ou seja, reconhecer que o Brasil não é a Europa nem os Estados Unidos.

“A postura anticolonialista é necessária em função do que Anibal Quijano (2000) definiu como “colonialidade” da mentalidade – uma mentalidade segundo a qual a elite e os intelectuais latino-americanos veem seus próprios países pelos olhos das pessoas de fora, ao fazê-lo, prejudicam a possibilidade do autodescobrimento e de uma assertividade centrada nos recursos locais. **Isso tem grande influência na auto-imagem etno-racial e na criação de uma norma somática que enaltece o caucasiano e desvaloriza o mestiço, o índio e o negro. Desconstruir essa ideia de beleza é uma parte essencial da luta anti-racista e pode dar-se de diversas**

maneiras. Essa postura anticolonialista precisa ser associada a ideia de que o Brasil, em vez de fazer parte do chamado “continente obsoleto” (Morse, 1983), aponta para padrões novos e diferentes de modernidade, para uma alternativa ao modelo dominante norte-americano/europeu” (SANSONE, 2007, p. 282, grifo nosso).

As particularidades do racismo e da identificação racial no Brasil precisam ser reconhecidas sem serem comparadas a outros modelos de racismo e classificação racial tidos como exemplos (Estados Unidos e Europa). A “colonialidade” da mentalidade cunhada por Quijano, faz com que os latino-americanos enxerguem seus próprios países pelos olhos das pessoas de fora, perpetuando o discurso *West/Rest* apontado por Hall (2016), que será discutido no tópico a seguir. Uma das consequências do discurso apontado por Hall, está na norma somática que exalta o branco e desvaloriza o(a) indígena e o(a) negro(a). Para Sansone, desconstruir essa ideia de beleza constitui-se como parte essencial da luta antirracista. A postura anticolonialista proposta por Sansone, juntamente com o cosmopolitismo defendido por Costa, serão considerados como fatores fundamentais para a desestabilização das representações colonizadas dos corpos negros no contexto do antirracismo online.

2.1 Estigma e estereótipo: naturalização da diferença

Os estigmas e estereótipos raciais se fundamentam na construção de noções pejorativas referentes ao corpo da população negra, alocando esse corpo e os sinais diacríticos¹ inscritos nele no campo da animalização e da marginalização. Tais noções são transmitidas através da representação estereotipada dessa população nos meios de comunicação, literatura, materiais didáticos, etc. e pelos padrões estéticos pautados na branquitude, em que o corpo branco e seus sinais diacríticos, como o cabelo liso, por exemplo, recebem o significado de belo, enquanto o cabelo e a cor da pele da população negra recebem o significado de feio.

Embora não pertença aos estudos pós-coloniais, Erving Goffman, possui um dos estudos fundamentais sobre estigma que, segundo ele, corresponde a um atributo altamente depreciativo. Contudo, é necessária uma linguagem de relações, na medida em que um mesmo atributo pode estigmatizar determinado indivíduo e conferir normalidade a outro, o atributo não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso. Estigma² é uma relação entre atributo e

¹ Sinais escolhidos por determinado grupo étnico-racial, para se diferenciar de outros grupos. São determinados de acordo com a relação entre esses grupos, podendo modificar-se conforme as situações. É nas fronteiras que a identidade se torna mais operante e os traços distintivos reafirmados e marcados com mais intensidade; com isso os cabelos crespos e cacheados representam, para a população negra, sinais diacríticos que a diferenciam do grupo racial branco e a marca como pertencente ao grupo racial negro

² Goffman faz algumas diferenciações relacionadas ao estigma. Quando o indivíduo assume que sua característica de distinção é conhecida ou imediatamente evidente e aqueles indivíduos cuja diferenciação não é conhecida nem perceptível de imediato. No primeiro caso, estamos lidando com o desacreditado e no segundo caso, com o

estereótipo. Uma característica será considerada estigma quando possuir efeito de descrédito e constituir “uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real”³ (GOFFMAN, 2008, p. 12). O estereótipo⁴ por sua vez, consiste na cristalização de imagens e na atribuição de valor a um determinado grupo, pois é uma forma de classificação que tem como objetivo a simplificação, já que reduz determinado grupo populacional, como a população negra, em uma única imagem. A definição de estereótipo para Peter Burke é:

O estereótipo pode não ser completamente falso, mas frequentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento. Entretanto, necessariamente lhe faltam nuances, uma vez que o mesmo modelo é aplicado a situações culturais que diferem consideravelmente umas das outras (BURKE, 2004, p. 155,156).

De maneira semelhante, Homi Bhabha entende o estereótipo como uma forma de conhecimento e identificação que possui como característica central a ambivalência “(...) que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido (...)” (BHABHA, 1998, p. 105). No entanto, para o autor, o estereótipo é produto do discurso colonial na medida em que apresenta o colonizado como um tipo degenerado com base em suas origens raciais, almejando, portanto, justificar a conquista. O corpo exótico transforma-se em degenerado pelo discurso colonial que visa a dominação, logo, se é degenerado deve ser conhecido, aberto, devassado e espetacularizado. Nas palavras do autor:

(...) estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma ‘nação sujeita’, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. (...) Ele emprega um sistema de representação, um regime de verdade, que é estruturalmente similar ao realismo (BHABHA, 1998, p.111).

Ao estereotipar alguém, demarca-se a diferença em relação ao “outro” em termos de classe, gênero, raça, etc. A partir de julgamentos subjetivos são estabelecidas generalizações sobre determinado grupo e, ao estabelecer tal julgamento é imposto a quem é estereotipado o lugar de inferior e/ou incapaz, constituindo então “um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (BHABHA, 1998, p. 117). Concomitante com

desacreditável. Além disso, Goffman aponta a existência de três tipos de estigma, o primeiro, referente às abominações do corpo (deformidades físicas), o segundo, refere-se às relacionadas a culpa de caráter individual (distúrbio mental, vício, alcoolismo, desemprego, etc.), por fim, há os estigmas de raça, nação e religião, transmitidos através de linhagem, no presente trabalho nos atentaremos a última concepção.

³ A primeira se relaciona com as exigências que realizamos quando encontramos um indivíduo, existem determinadas características que pré-concebemos como essenciais para que seja considerado um indivíduo “normal”, quando não há essa correspondência e o indivíduo possui uma característica que não esperávamos, imputamos a ele uma identidade social virtual, ao passo que os atributos que ele prova possuir são chamados de identidade social real. (GOFFMAN, 2008, p. 12)

⁴ A palavra estereótipo originalmente surge com a seguinte definição: “uma placa da qual uma imagem podia ser impressa” (BURKE, 2004: 155), estabelecendo assim a ligação entre imagens virtuais e mentais.

as contribuições de Bhabha, Margareth Rago (2008), discorre sobre como o olhar do europeu sobre a alteridade contribuiu para a persistência da imagem do “corpo exótico” no Brasil, corpos esses entendidos como desprovidos de racionalidade, possuidores de exacerbada sexualidade e com incapacidade de autocontrole. A figura feminina será o principal alvo de preconceitos sexuais e estigmatizações construídos cientificamente pelas teorias raciais, pela eugenia e pelo higienismo do século XIX.

A história de Saartjie (Sarah) Baartmann, conhecida também como Vênus Negra e Vênus Hotentote, é representativa desse período de espetacularização do corpo da mulher negra convertido em exótico. Pertencente ao povo dos Hotentotes, nascida na África do Sul, Sarah foi levada à Europa em 1810 “por causa da configuração diferenciada de seu corpo, com as nádegas muito salientes (esteatopigia) e uma espécie de “avental genital”⁵ na região frontal” (RAGO, 2008, p.5). Sarah foi exposta nos zoológicos humanos⁶, dentro de jaulas, para acentuar uma suposta natureza perigosa e selvagem⁷. Em 1815, um grupo de zoólogos e fisiologistas examinou Sarah durante três dias no *Jardin du Roi*. No mesmo ano, Sarah morre atacada de pneumonia ou de outra doença causada em consequência de exagerada ingestão de bebida alcoólica. Parte de seus genitais ficou exposta no Museu de História Natural de Paris até 2002, quando Nelson Mandela se torna presidente da África do Sul e lança uma campanha conclamando a França para que devolva os restos mortais de Sarah. O caso de Sarah, Vênus Negra, representa a misoginia presente no olhar das ciências ocidentais sobre os corpos considerados exóticos e degenerados.

De maneira semelhante, Stuart Hall, realiza discussão em seu artigo *O Ocidente e o resto*, evidenciando a polaridade entre Ocidente e o resto do mundo (*West/Rest*) na constituição das ciências sociais. Hall parte da noção de formação discursiva, ou seja, o contexto em que os

⁵ “Os viajantes ingleses que foram à África descreveram o chamado ‘avental hotentote’ como ‘uma hipertrofia dos lábios’ e ‘ninfæ’ causados pela manipulação da genitália e considerados belos pelos Hotentotes e Bushman e por outras tribos” (RAGO, 2008, p.6).

⁶ “Não há dúvida de que essas exposições etnológicas representam uma virada essencial na construção de um imaginário sobre o Outro, fundado em uma visão racista, legitimado pela ciência antropológica, que encontra uma mediação sem precedentes por meio dessa espetacularização. Os zoológicos humanos, verdadeira cultura de massa, instituem sob muitos aspectos, a relação com o Outro do Ocidente, pois a imensa maioria dos europeus e americanos terão seus primeiros contatos com as populações ‘exóticas’ – logo majoritariamente coloniais – através desses enquadramentos, classificações e barreiras, que os separam desses ‘selvagens’” (BANCEL apud RAGO, 2008, p. 5).

⁷ Em 1814, foi levada a Paris, onde se apresentou diariamente por mais de 12 horas no teatro de Vaudeville. No mesmo ano, foi vendida a um exibidor de animais e passou a se apresentar em prostíbulos e espetáculos de animais como macacos, ursos e pulgas.

discursos são produzidos, o “regime de verdade” ou “regimes de representação” onde o discurso adquire significação.

(...) um discurso é uma forma de falar sobre ou representar algo. Ele produz conhecimento que molda percepções e práticas. É um dos meios pelo qual o poder opera. Portanto, possui consequências tanto para quem o emprega quanto para quem é “sujeitado” a ele (HALL, 2016, p. 358-359).

Ao analisar os modos de operação do discurso, do “sistema de representação”, Hall aponta para a presença do estereótipo, “uma descrição unilateral, resultado da redução de diferenças complexas a um simples recorte” (2016, p. 348). Dessa forma no discurso “o Ocidente e o Resto” o Resto é definido (pelo Ocidente) “como tudo o que o Ocidente não é, sua imagem invertida. É representado como absolutamente, essencialmente diferente: o Outro” (2016, p. 348).

Stuart Hall, em *Cultura e Representação* (2016b), aponta três características do estereótipo: a primeira aponta que ele naturaliza e essencializa a diferença; a segunda revela a sua “estratégia de cisão” ao dividir normal e aceitável do anormal e inaceitável – excluindo tudo aquilo que não cabe, que é diferente; por fim, a terceira característica é que o estereótipo tende a ocorrer onde há desigualdades de poder e, portanto, é dirigido contra grupos subordinados ou excluídos.

Para Hall, há uma conexão entre representação, diferença e poder na estereotipagem. O poder aqui, é entendido também em sua dimensão simbólica: o poder de classificar e marcar, de representar alguém através do “regime de representação”, da mesma forma como ocorre no discurso *West/Rest*. A “naturalização” é uma estratégia representacional que tem como objetivo fixar a diferença, conforme afirma Hall (2016b). “É uma tentativa de deter o inevitável ‘deslizar’ do significado para assegurar o ‘fechamento’ discursivo ou ideológico” (HALL, 2016b, p. 171). Evidencia-se então, a noção de diferença com o objetivo de manutenção da dominação, como no caso de Saartje Baartman, que se tornou a personificação da “diferença”. Por não se encaixar na norma etnocêntrica, foi construída como “Outro”, no sentido do discurso *West/Rest* – ou seja, tudo aquilo que o Ocidente não quer ser. Pode se dizer, então que Saartje passou por um processo de reducionismo, já que foi reduzida a seu corpo e este, a seus órgãos genitais. “Esta substituição do todo pela parte, de um sujeito por uma coisa – um objeto, um órgão, uma parte do corpo – é o efeito de uma prática representacional muito importante, o fetichismo” (HALL, 2016b, p. 205).

Como no caso de Saartje, o olhar desloca-se da genitália para as nádegas, permitindo aos espectadores continuarem olhando “enquanto negam a natureza sexual de seu olhar”. “O

fetichismo, então, é uma estratégia para ter tudo ao mesmo tempo: tanto para representar, quanto para não representar o objeto de prazer e desejo que é considerado tabu, perigoso ou proibido” (HALL, 2016b, p. 205). Diversos cientistas e naturalistas estudaram seu corpo até mesmo após sua morte, exemplificando o funcionamento do fetichismo, o corpo de Sara era considerado primitivo, estranho, exótico e ao mesmo tempo “obsessivamente desfrutado e apreciado de forma detida porque é estranho, exótico e ‘díspar’” (HALL, 2016b, p. 209). Com isso, esses cientistas podiam analisar Saartje Baartman nua em público ou até mesmo dissecar seu corpo após sua morte, com o álibi de que estavam fazendo isso em nome da ciência. É o que Foucault chamou de “regime da verdade”. O fetichismo concede permissão então a um “voyeurismo não regulamentado”.

Trazemos novamente a contribuição de Sergio Costa, 2006, com o objetivo de problematizar a concepção dominante de diferença pautada no essencialismo e na produção do conhecimento científico que toma como centro modelos e conteúdos dos países europeus e, conforme o autor, reproduz a lógica da relação colonial. Dessa forma, as experiências das minorias sociais e os processos de transformação das sociedades não ocidentais são interpretados sob o viés das relações de funcionalidade, semelhança ou divergência daquilo que foi definido como centro.

Os estudos pós-coloniais, articulados aqui pelas teorias de Costa, Hall e Bhabha, possuem como objetivo a desconstrução da polaridade *West/Rest*. Para isso, conforme afirma Costa, cabe a demonstração de que essa polaridade constrói no plano do discurso e legitima no âmbito político “uma relação assimétrica irreversível entre o Ocidente e seu outro” (2006, p.88), onde o primeiro é tido como superior. “O pós-colonialismo deve promover precisamente a desconstrução desses essencialismos, diluindo, criticamente, as fronteiras culturais legadas tanto pelo colonialismo quanto pelas lutas anticoloniais” (2006, p. 89).

A exemplo dessa desconstrução, Bhabha (1998) em seus escritos atenta-se para a relação entre discurso e poder e realiza o esforço de encontrar, conforme afirma Costa: “um lugar de enunciação que possa escapar às adscrições essencialistas e transgredir as fronteiras culturais traçadas pelo pensamento colonial” (2006, p. 92).

Bhabha propõe o abandono dos binarismos presente na teoria crítica ocidental e a necessidade de ir além das narrativas e das subjetividades tendo como foco os momentos e processos produzidos na articulação de diferenças culturais. Para ele, o “terceiro espaço”, propicia um campo capaz de elaborar estratégias de subjetivação que darão início a novos signos de identidade. É nos interstícios, no deslocamento “de domínios da diferença” que o

interesse comunitário ou o valor cultural são negociados⁸. O “terceiro espaço” refere-se “ao instante no qual o caráter construído e arbitrário das fronteiras culturais fica evidenciado [...] quando signos são deslocados de seu referenciamento espacial e [...] não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante.” (COSTA, 2006, p. 94).

Tal deslocamento é caracterizado por Bhabha como “hibridação” do signo, podendo servir tanto à reação, à dominação como à afirmação do próprio poder do colonizador. O termo hibridação ou hibridismo tornam-se comuns nos estudos pós-coloniais e conforme afirma Costa, embora ganhem usos diferentes, operam dois movimentos fundamentais: desconstrutivista e normativo. O primeiro porque postula a ideia de que toda construção cultural possui traço híbrido, ou seja, todo lugar de enunciação é heterogêneo e qualquer tentativa de homogeneizar é sempre hierarquizadora. O segundo movimento refere-se ao fato “de que se multiplicam, com a globalização, as possibilidades de perceber o mundo a partir de um lugar fora do contexto espacial e simbólico das comunidades imaginadas” (COSTA, 2006, p.95).

As identidades e as diferenças culturais decorrem de inúmeros processos de negociação cultural que irão se desenvolver em contextos específicos e particulares, impossibilitando a fixação e essencialização das identidades e das diferenças culturais. Bhabha (1998) coloca, então, a necessidade de revisão radical da temporalidade social na qual permite a escrita das histórias emergentes, demandando consecutivamente a rearticulação do signo em que as identidades culturais possam se inscrever.

Baseado em Frantz Fanon (2008), sobre o discurso da raça, discorre sobre o problema da temporalidade ambivalente da modernidade, e propõe que o crucial seja também “transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos” (BHABHA, 1998, p.352). Essa revisão proposta é pertinente aos discursos de representação elaborados pelo movimento negro no Brasil, bem como à teoria produzida sobre beleza negra, os quais, se levados ao extremo, podem levar à essencialização e à cristalização das diferenças e das identidades culturais.

Embora, não faça parte dos estudos pós-coloniais, busco a contribuição de Manuela Carneiro da Cunha (2009) para o debate da não essencialização e cristalização das identidades culturais. Cunha trabalha com os conceitos de cultura e “cultura com aspas” – significando o primeiro como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e

⁸ A categoria de negociação cultural, proposta pelo autor, se opõe à noção de negação da dialética hegeliana; ele entende que ocorre uma articulação dos elementos antagônicos e contraditórios e não uma superação.

garantem certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo no gênero do que se costuma chamar de cultura” (CUNHA, 2009, p.313), e o segundo – a “cultura” com aspas – “a propriedade de uma metalinguagem, uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CUNHA, 2009, p.356). Os indivíduos possuem consciência da própria cultura com aspas e ao mesmo tempo vivem na cultura (sem aspas). Para a antropóloga, a questão consistiria em compreender como as pessoas fazem para viver simultaneamente na cultura e na cultura com aspas. Cunha (2009) também afirma que alguns grupos propõem a celebração da sua cultura com aspas para conseguir reparações por danos políticos. Um exemplo de cultura com aspas seria a ideia de que o cabelo black power, dread, turbantes, etc. pertencem à cultura negra e, ao utilizar tal penteado, o sujeito estaria expressando a sua identidade negra e, mais, estaria voltando as suas raízes em África. Cultura com aspas funcionando num regime de etnicidade seria homogeneizada, por permitir que determinado elemento, como o cabelo black power, seja entendido como representação de todo grupo negro. Ao trazer esse debate, buscamos problematizar o que se entende por cultura e identidade negras sob o viés da homogeneização, em outras palavras, o discurso de exaltação à ancestralidade africana pode levar ao entendimento de que as mulheres negras que alisam o cabelo não assumem a sua identidade e não possuem consciência de suas “raízes”, por exemplo.

Sergio Costa apresenta a concepção de diferença para Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy que partem do pós-estruturalismo e particularmente da noção de *différance* de Derrida, que “(...) indica a existência de uma diferença que não é traduzível no processo de significação dos signos, nem organizável nas polaridades identitárias [...]” (COSTA, 2006, p. 98). Para Derrida, as classificações e distinções binárias além de representarem o modo ocidental de apreensão do mundo, funcionam como base das estruturas de dominação moderna.

Estas marcas identitárias estanques e totalizantes que são auto-atribuídas ou atribuídas externamente a pessoas, grupos ou coletivos, correspondem ao que se denomina neste livro de *adscrições*. A *différance*, ou em nosso contexto diferença, remete ao excedente de sentido que não foi, nem pode ser significado e representado nas diferenciações binárias. [...] A *différance* se constitui no ato de sua manifestação, no âmbito da trama mesmo de representações, diferenças e diferenciações. Também o sujeito se descentra. Ele se forma nas cadeias móveis de significação, a rigor, é parte delas: ele não é anterior à linguagem, nem constitui uma entidade e uma identidade independente, tampouco é aquele que, como se poderia pensar, age sobre a *différance*, buscando preencher as “sobras” de sentido que elas expressam, (re)constituindo as totalidades (COSTA, 2006, p. 98-99).

Embora a ideia de *différance* seja articulada de maneira distinta entre os autores citados por Costa, ambos partem do pós-estruturalismo para escapar da ideia da diferença fixa, homogeneizada, domesticada, “aprisionada em uma nova fronteira, perdendo precisamente,

seu caráter imprevisível, incerto, contingente, do qual decorrem, para Bhabha, Hall e Gilroy, suas possibilidades subversivas” (COSTA, 2006, p. 99).

Costa (2006), também apresenta a contribuição de Paul Gilroy e Stuart Hall no estudo sobre os nexos entre corpo, diferença e representação, afirmando que os dois prestam uma contribuição inestimável a sociologia contemporânea⁹, ao apresentarem uma imagem matizada do corpo “mostrando sua importância central tanto na produção de representações que congelam hierarquias sociais quanto nas estratégias de ‘resistência subalterna’” (COSTA, 2006, p. 120). Ambos os autores se baseiam em Frantz Fanon quando este afirma: “Eu não sou o escravo da ‘ideia’ que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência (...) Eu sou fixado” (FANON apud COSTA, 2006, p. 120). Desta forma, é no corpo onde as relações de dominação se tornam visíveis e as hierarquias racistas ganham materialidade visual, pois é no corpo que se inscrevem os sinais que não se podem apagar (cor da pele e textura do cabelo). Além disso, o corpo está presente na articulação da *différance*, quando o sujeito se opõe à dominação. “Não existe, nos sistemas de representações, uma posição neutra para o corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui significado” (COSTA, 2006, p. 120).

É importante destacar que ressignificar as relações de opressão, não consiste em simplesmente inverter as representações do corpo da população negra, transformando em positivo tudo aquilo que foi representado como negativo. Para Costa, essa simples inversão mantém a continuidade da subalternidade: “Trata-se, por isso, mais propriamente, de ‘desfamiliarizar’ o que parecia trivial, produzir o ruído de sentido, introduzir a dúvida e desestabilizar representações dadas como absolutas” (COSTA, 2006, p. 121). A desestabilização das imagens colonizadas dos corpos negros no contexto do antirracismo online será pautada no entendimento de Costa (2006), de desfamiliarizar, produzir o ruído de sentido, e também de Bhabha (1998), sobre a noção do terceiro espaço, formado nos entrelugares, nas demarcações de fronteiras das identidades. Sustento a hipótese que os posicionamentos antirracistas do contexto off-line analisado, através de imagens, vídeos e textos, produzem novos sentidos e significados ao corpo da população negra, desestabilizando, portanto, as imagens colonizadas pautadas nos estereótipos e estigmas raciais.

⁹ Costa afirma que a sociologia contemporânea tende a construir um falso paradoxo entre duas teorias dominantes, a primeira, de Foucault, onde o corpo é passivo e objeto do poder disciplinador, a segunda, a visão hedonista, pós-moderna, onde o corpo pode ser infinitamente moldável através das escolhas subjetivas (COSTA, 2006, p. 120).

2.2 Beleza negra e padrões estéticos

Discutimos até aqui os processos de estereotipização e estigmatização em torno do corpo e cabelo da população negra, quando são interpretados e classificados sob influência do discurso *West/Rest*, tudo aquilo que o Ocidente não quer ser. Apresentaremos nessa seção, a discussão sobre a construção social do que ficou conhecido como beleza negra, isto é, a forma como o corpo negro foi discursivado e representado pela ótica do colonizador e também pelos próprios negros. Objetivamos aprofundar também as consequências dos padrões dominantes de beleza para a população negra e a sua estreita relação com o racismo.

Compreendemos a beleza enquanto um produto histórico e cultural e, portanto, dinâmico. Os modelos de beleza apresentam continuidades e descontinuidades em relação aos modelos anteriores. Marshal Sahlins afirma “a beleza enquanto algo que existe apenas nos olhos de quem vê é necessariamente uma relação social” (SAHLINS, 1997, p.36). A beleza não se refere a qualidades mensuráveis ou quantificáveis, nem atributos objetivos dos objetos e sim a forma como nos relacionamos com eles. A beleza é, portanto, uma construção social, um produto histórico e cultural que possibilita o surgimento de padrões estéticos. Modelos de beleza apresentam continuidades e descontinuidades em relação aos modelos anteriores.

Os conceitos de beleza construídos num determinado momento histórico se desfazem em momentos seguintes, transformam-se, carregam novos sentidos, produzem novos padrões, apresentam-se e materializam-se de modos distintos. Esse trânsito, no entanto, traz memórias e, portanto, continuidades em relação ao momento anterior (BRAGA, 2015, p.18)

A memória carregada entre um padrão de beleza e outro nos remete ao pensamento de Marcel Mauss (1974), ao tentar compreender como os seres humanos utilizam de seus corpos em diferentes sociedades. Cada formação social possui determinados hábitos que são próprios, o que o autor chamou de técnicas corporais – as diferentes formas que os indivíduos utilizam e manipulam seus corpos, como o ato de andar, sentar, dormir, etc. Essas técnicas são criadas pela sociedade e não pelo indivíduo e a sua transmissão ocorre mais pela educação do que pela imitação. Para Mauss, os homens se distinguem dos animais por transmitirem as técnicas corporais pela transmissão oral. O corpo é o primeiro instrumento do ser humano, uma entidade biológica, mas, também um objeto de domesticação da cultura e será apropriado e modelado por ela.

Nas sociedades onde a desigualdade fundamenta as relações sociais, o corpo pode ser utilizado como objeto de adestramento para adquirir as características dos grupos dominantes, como veremos no tópico seguinte sobre as imagens de controle. O corpo é, portanto, concebido

socialmente, além do fator biológico, será afetado pelo gênero, sexualidade, classe, religião, grupo familiar, etc. É importante pontuar, que o corpo passa a ser uma preocupação para as sociedades contemporâneas de acordo com alguns fatores históricos e econômicos.

Anthony Giddens (2003) afirma que a década de 1920 representa o marco histórico do surgimento do ideal da dieta e da magreza, quando a indústria de alimentos ocupa espaço importante, disponibilizando diversos produtos. De maneira semelhante, Ana Lucia Castro (2004) mostra que a partir da segunda década do século XX, passa a ser formulado um novo ideal físico, impulsionado principalmente pela indústria cinematográfica. A década de 1960 é marcada pelo surgimento das pílulas anticoncepcionais e pela revolução sexual do movimento feminista, movimento Hippie e a contracultura, tudo contribuiu para transformar o corpo e a sua manipulação como instrumento de contestação. Entre 1960 e 1970 ocorre uma expansão do tempo de lazer, férias remuneradas, popularização do acesso a praias e campings, a partir de 1990, como aponta Bila Sorj (1999), ocorre uma mudança do mercado de trabalho com o aumento de ocupações que passam a ter contato direto com o cliente, com isso, a aparência do trabalhador constitui-se parte integrante do valor do produto comercializado. No Brasil, durante a década de 1990, foi recorrente encontrar, para vagas de empregos, anúncios em que constava a exigência de “boa aparência” como pré-requisito. Sabe-se que “boa aparência” é sinônimo de brancura ou, ao menos, a não-presença de características consideradas da população negra, como cor da pele e cabelo crespo e/ou cacheado.

Uma outra discussão merece ser pontuada: a relação entre corpo e nação, a nação moderna é uma entidade idealizada, uma forma de política, mas também, um fenômeno político-cultural de intervenção sobre o corpo do indivíduo para forjar o corpo coletivo da nação. Segundo Maria Bernadete Ramos Flores, a maioria dos maiores Estados modernos não eram homogêneos em termos étnicos e linguísticos, “[...] a nação, o nacionalismo e a etnia têm, na origem, o controle do corpo para transformar grupos heterogêneos em comunidades nacionais baseadas nos critérios da unicidade da língua, do território, da história e da cultura (FLORES, 2007, p. 72).

No contexto do Brasil, podemos citar ao menos dois exemplos dessa tentativa de criar o tipo ideal do futuro homem brasileiro. O primeiro refere-se a participação do Brasil nos concursos de beleza universal desde que foram instituídos no começo do século XX, considerado assunto de interesse nacional para Roquette-Pinto, antropólogo brasileiro, o evento era uma prova eugênica, portanto, as mulheres brasileiras escolhidas eram brancas e não o tipo médio brasileiro. O segundo exemplo trata-se da encomenda por parte do Ministério

da Educação e Saúde Pública de uma escultura do Homem Brasileiro. “Há nele um lado científico importante, que é o de fixar, já não digo o tipo brasileiro (que ainda não existe), mas, a figura ideal que nos seja lícito imaginar como representativa do futuro homem brasileiro” (FLORES, 2007, p. 32). Tanto a Miss Brasil, como a estátua do Homem Brasileiro representam o ideal da raça brasileira, a produção de corpos perfeitos para a nação.

Sobre a eugenia no Brasil e sua intervenção nos corpos da população é necessário mencionar o médico e farmacêutico Renato Kehl que ficou conhecido como grande representante da eugenia no país. A preocupação de Kehl era a melhoria do povo brasileiro que ele considerava degenerado física e moralmente. Em seu livro intitulado *A cura da fealdade* (1923), afirma que a fealdade não é entendida por ele somente no sentido estético, mas se refere também à anormalidade e à incivilidade. É realizada a associação entre saúde e beleza – ser belo equivale a ser normal e saudável e ser feio equivale a ser doente. Como afirma Pietra Diwan (2004) “O feio torna-se então um ônus para o Estado, um atraso para a sociedade e um peso para os belos e normais” (p. 138). Ao associar o corpo imperfeito à anormalidade, à fealdade, Renato Kehl confere à imperfeição o status de incivilidade e desumanidade. Então os médicos, têm a autoridade e o Estado a função de determinar o que fazer com esse “homem imperfeito”; atentando para as descrições da fealdade, eles apostaram na eugenia intervindo diretamente no corpo do indivíduo. A eugenia, cumpriu o papel de conformação das nações, na medida em que legitimou a dominação entre os povos. Michel Foucault (1982) considera que a incorporação do conhecimento biológico, nas ciências, configurado como biopoder, durante o século XIX, para compreensão da vida social, determinou a existência de diferentes espécies humanas com a finalidade de controlar as populações. Tal biopoder, emergido do crescimento rápido do capitalismo no século XIX, passou a dominar a vida, socializando e assujeitando os corpos.

O corpo, enquanto primeiro instrumento do ser humano, estabelece a relação entre o indivíduo e o mundo externo e é através dele que nos apresentamos ao mundo. Dessa forma, o corpo se torna o lugar onde é possível lutar pelo reconhecimento. O conceito de reconhecimento utilizado é segundo a compreensão de Nancy Fraser, ao analisar a injustiça cultural ou simbólica, ou seja, quando a injustiça “se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” (2006, p. 232), tendo como exemplo a dominação cultural, o ocultamento e o desrespeito, este último, segundo a autora, consiste em “ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana ” (FRASER, 2006, p. 232). Desse modo, para combater a injustiça

simbólica é necessária uma mudança cultural ou simbólica, em que se possa envolver a valorização das identidades antes desrespeitadas assim como os produtos culturais dos grupos desvalorizados. “Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas.” (FRASER, 2006, p. 232). Embora os “remédios para a injustiça cultural ou simbólica”, apontados pela autora, diferenciem-se entre si, ela opta por off-line-los de “reconhecimento”. Compreendemos então, que a manipulação capilar que visa a valorização da textura do cabelo (*black power*, tranças, *dreads*, entre outros), pode representar uma luta por reconhecimento, na medida em que, mesmo sendo representadas de maneira estereotipada, apresentam-se com seus cabelos naturais, sem alisá-los. Por mais que essas atitudes não se convertam numa transformação social abrangente dos padrões de representação, essa manipulação capilar não corresponde aquilo que geralmente se espera do indivíduo em determinados espaços, como espaços corporativos e até mesmo instituições escolares.

Para compreender a relação da população negra com seu corpo e cabelo, partimos da ideia de corporeidade, segundo a definição de Thomas Csordas (2013, p. 292), o corpo é pensado como objeto material e a corporeidade como “carne” compartilhada, a fenomenologia cultural da corporeidade denota a concepção de corpos estando-no-mundo e com isso, o corpo é, ao mesmo tempo, fonte de existência e o local da experiência, outro conceito deve ser levado em consideração, o de sofrimento social. Natana Botezini (2014), ao discutir as imbricações entre os estudos de Csordas e a transição capilar de mulheres negras¹⁰, discorre sobre a relação entre a noção de embodiment (corporeidade) e o sofrimento social. Este, por sua vez, diz respeito a um sofrimento vivido e sentido através do corpo. Nota-se a semelhança com o que foi discutido anteriormente, com a contribuição de Fanon: “Eu não sou o escravo da ‘ideia’ que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência (...) Eu sou fixado” (FANON apud COSTA, 2006, p. 120), pois o corpo é o local onde as relações de dominação se tornam visíveis e as hierarquias racistas ganham materialidade visual.

Izildinha Baptista Nogueira, em *Significações do Corpo Negro* (1998), afirma que o indivíduo branco tem a possibilidade de se reconhecer em um “nós” relacionado ao significante branco e também identificar-se no imaginário social com os atributos morais e intelectuais expressados pela sua aparência. A partir do momento em que o corpo negro é socialmente concebido pela representação do excesso – o que extravasa – o corpo se torna, para a população

¹⁰ A autora realiza uma análise sobre a transição capilar a partir de relatos obtidos nos blogs que se propõe a discutir sobre a temática.

negra, a marca que a distingue e lhe nega ao mesmo tempo “atributos morais e intelectuais” próprios do branco. Ao atribuir ao corpo negro uma natureza considerada como inaceitável, faz com que tais sentidos sejam introjetados pelo(a) próprio(a) negro(a), podendo produzir “configurações psíquicas particulares”, como a experiência de sofrer o próprio corpo.

No tópico anterior mencionamos a história de Saartjie (Sarah) Baartmann, conhecida também como Vênus Negra ou Vênus Hotentote, o uso do adjetivo Negra nos revela a distinção em relação a outra imagem conhecida da Vênus, que por ser branca, não precisa ser adjetivada, é tida como universal. A figura da Vênus foi apropriada ao longo do tempo – pode ser considerada uma mulher, um planeta, uma deusa, etc., Amanda Braga faz uma análise de diferentes representações sobre a Vênus ao decorrer da história: na pré-história associada a maternidade, a deusa mãe; na antiguidade clássica, a vênus era representada com o corpo masculinizado, tendo apenas os seios como marca de distinção do feminino. Durante a Idade Média a beleza feminina foi associada ao diabo, a personificação da mentira, e, já na Idade Moderna, a mulher passa a se assemelhar a face de deus, o qual seria um canal de condução ao divino – aliás, essa mudança da representação feminina como imagem do pecado para o lugar da graça divina é marcada pela pintura *O nascimento de Vênus de Botticelli*. A partir do século XVI, a representação da Vênus ganha um toque de sensualidade e certo apelo carnal, como no quadro Vênus olhando-se ao espelho de Velázquez (BRAGA, 2015).

Até o século XVIII, predominou a concepção de beleza que atrelava atributos físicos às virtudes morais, ou seja, a beleza seria um reflexo da bondade moral, o que Braga (2015) chama de concepção tradicional da beleza, substituída por uma concepção moderna que limita a beleza ao domínio do corpo. Até o século XVIII, as várias representações da Vênus, por mais que fossem distintas entre si, associavam a figura da Vênus a concepção de belo da época, fazendo a associação direta entre Vênus e beleza. A partir do século XIX, essa concepção muda com o surgimento da Vênus negra, a *vénus noire* na França. “Para além de uma distinção entre beleza e virtude, seria preciso empreender, ainda, uma distinção entre o corpo venusino e a beleza: o domínio do corpo estava, a partir de então, desvinculado da concepção de beleza” (BRAGA, 2015, p. 39).

A representação da Vênus Negra foi criada não para exaltar o padrão de beleza de sua época, mas sim para marcar a diferença entre o que era considerado selvagem e civilizado, onde o primeiro exibia sua monstruosidade para o segundo – nos diversos espetáculos que ficaram conhecidos como zoo humano. Além de serem expostos em feiras, teatros e circos durante o século XIX na Europa, os africanos eram observados e estudados para comprovar as

teorias eugenistas que afirmavam a superioridade da raça branca. O que causava espanto e curiosidade dos europeus sobre a Vênus Hotentote, eram os lábios vaginais crescidos a partir da virilha (hipertrofia) e o acúmulo de gordura nas nádegas. O corpo da Vênus Negra significado como corpo zooide, aproximando-se do animal ou até mesmo confundindo-se com ele, bem como uma suposta superexcitação sexual, marcada pela hipertrofia de seus órgãos genitais. A antropóloga Margaret Rago, afirma, que no momento em que a Vênus Hotentote era estudada e analisada, a ginecologia afirmava que a mulher considerada normal se reservaria apenas a maternidade e seria desprovida de desejo sexual. Como mencionado anteriormente, após a morte de Sarah, seu corpo foi dissecado, moldado sob gesso e teve seu cérebro e partes genitais conservados em formol, associada a selvageria e a bárbarie, Sarah se tornou a mulher africana típica, sendo difundido pelo imaginário criado através dos shows e espetáculos nos zoos humanos.

Assim, “a mulher africana típica” guardava no tamanho dos órgãos sexuais, bem como nas nádegas de 18 polegadas, uma hipersexualidade que evidenciava um corpo cujo apetite sexual é incontrolado, além de uma natureza puramente instintiva. Nessa alteridade, “brancos se construíam como civilizados, comedidos e inteligentes. Funda-se a representação de que a sexualidade feminina, não calcada no corpo branco, controlado, é em geral patológica (BRAGA, 2015, p.47).

Mesmo após a morte de Saartjie, é possível encontrar a representação de corpos particulares em relação aos padrões do século XIX. No Brasil por exemplo, é possível constatar a presença do povo hotentote através de anúncios de jornais, documentos históricos, depoimentos de viajantes, etc. Todos traziam em suas descrições a esteatopigia dos escravizados: bundas grandes, empinadas para trás, nádegas gordas, traseiros arrebitados, essas características eram descritas como deformidades que caracterizaram grupos étnicos¹¹, assim como cicatrizes e demais marcas causadas pela perversidade da escravidão.

Nos atentaremos agora para a forma como o corpo negro foi representado e discursivado na sociedade brasileira. Para isso, utilizaremos como principal referência o livro: *História da Beleza Negra no Brasil: discursos, corpos e práticas*, de Amanda Braga. O livro é dividido em três partes, a primeira: retratos de uma beleza castigada (sec. XVIII-1888); a segunda: retratos de uma beleza moral (1888 –1995) e a terceira: retratos de uma beleza multiplicada(1996– atual). A primeira parte, retratos de uma beleza castigada, a autora discorre sobre como o corpo do negro foi retratado e representado durante o período da escravidão no Brasil, através de discursos e imagens. A autora seleciona trechos da obra de Gilberto Freyre (2010), de anúncios

¹¹ FREYRE, 2010.

de jornais sobre venda e fuga de escravizados. Na descrição, esses corpos são retratados pela esteatopigia e deformidades como costura no rosto, carne sobre os olhos, feições amacacadas, dedos roídos de bicho, andar cambaio, cicatrizes. O conjunto desses anúncios atuavam na manutenção de uma imagem zooide para o corpo negro (BRAGA, 2015, p. 51).

No século XIX, o corpo da Vênus já não comporta os ideais de beleza estabelecidos: a Vênus hotentote na França e no Brasil tem o conceito de beleza substituído pelo de monstruosidade e suas virtudes morais reduzidas a hipersexualização, sendo que ela será ligada ao signo da prostituição. Essa associação é vista na aquarela de Debret intitulada *Les Vénus noires* de Rio de Janeiro. Na imagem, temos cinco mulheres sendo abordadas por um homem em um local público, podendo ser interpretada como uma negociação de prostitutas. Segundo Pesavento, 2007, as prostitutas são chamadas por Debret de “mulheres públicas” ou *vénus noire*, revelando, portanto, que a vênus negra será associada a prostituição, para além do corpo hotentote.

É durante o tráfico de escravizados africanos ao Brasil que surge a figura da mulata, definição que reúne além de atributos físicos (negra, porém de pele clara, corpo sexualizado), atributos morais relacionados a promiscuidade sexual. Essas mulheres escravizadas eram utilizadas para o serviço dentro da casa grande, em oposição aos demais que desempenhavam funções agrícolas, distante da casa grande. Para além dos serviços domésticos, cuidar da casa e dos filhos dos senhores brancos, essas mulheres eram vítimas de estupro por parte dos seus senhores e seus filhos. São inúmeros, os filhos bastardos frutos dessa violência sexual. Através da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, podemos perceber a naturalização dessa violência, a representação construída sobre o corpo da mulher escravizada, a mulata fácil que se rende aos caprichos e desejos do senhor, sendo que se tornou comum que os filhos dos senhores iniciassem a vida sexual com essas mulheres. Freyre relata ainda, a predileção ou até exclusivismo pela cor (negra), por parte dos senhores brancos que recorriam a essas mulheres para a prática sexual ou recorriam as roupas de suas “amantes” negras para instiga-lo nas noites de sexo com sua esposa branca. O fetiche pela cor era de tal forma que muitos acreditavam que o cheiro da roupa da mulata serviria como estímulo sexual, ou seja, esse entendimento está fundado na ideia da hipersexualização do corpo da mulher negra escravizada, que irá se reformular ao decorrer do tempo.

Segundo Amanda Braga, houve uma diferenciação entre os africanos escravizados importados para as colônias inglesas e aqueles importados para o Brasil; as colônias inglesas estavam preocupadas com escravizados que suportassem o árduo trabalho agrícola, aqueles que

se mostrassem resistentes e fortes. Por outro lado, no Brasil além da importação de escravizados que trabalhavam com ferro, gado, sabão, etc., interessava também às escravizadas que servissem de ““amigas”, “mancebas” ou “caseiras” aos colonos sem mulher branca” (BRAGA, 201, p. 67). Exemplo dessa diferenciação são as negras Mina e Fula, que eram preferidas pelos senhores brancos de Minas Gerais, por terem a pele mais clara e se aproximarem mais em “cultura e domesticação dos brancos” (FREYRE, 2006, p.389).

Continuando a análise dos anúncios de jornais brasileiros durante o período escravista, Amanda Braga vai demonstrando como cada detalhe do corpo dos escravizados foi sendo descrito nesses anúncios. Detalhes como escarificações, tatuagens tribais e deformações causadas na viagem precária nos navios, castigos corporais e em consequência do árduo trabalho realizado, como calos nas mãos por amassar pão, dedos amassados por amassar cal, coroa na cabeça por carregar peso. Outras características descritas nos anúncios, como formato do nariz, dentes, turbantes e penteados, possibilitavam a identificação de sua cultura tribal. Alguns povos extraíam dentes por motivos estéticos ou rituais, os tipos de penteados ou formas de amarrar o turbante, ou amarrar o pano da costa variava de acordo com a origem étnica dos escravizados.

De acordo com Nilma Lino Gomes, o cabelo e o turbante eram sinônimos de linguagem: “O significado social do cabelo era uma riqueza para o africano. Dessa forma, os aspectos estéticos assumiam lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias” (GOMES, 2006, p. 350). Não por acaso os escravizados tinham suas cabeças raspadas ao chegarem no Brasil, sob o argumento de necessidades higiênicas: a raspagem do cabelo visava minar qualquer símbolo de pertencimento étnico que pudessem estar contidos nos cabelos. No entanto, a tradição com os penteados e turbantes não se perde, apenas se reconfigura dentro do contexto escravista e após ele.

Os séculos escravocratas construíram uma beleza castigada, ligada ao corpo, e bifurcada entre o olhar do negro sobre o negro e o olhar do branco sobre o negro: as escarificações, as marcas tribais, os penteados africanos, o achatamento do nariz e a imagem dos dentes são elementos exaltados apenas do negro sobre o negro. Num olhar inverso, que faz do branco o observador, apenas o seu modelo deveria ser posto enquanto conceito de beleza (...) (BRAGA, 2015, p. 84)

A partir dos anúncios de jornais sobre os escravizados, construiu-se o que Amanda Braga denominou de beleza castigada, intimamente ligada ao corpo. Neles é possível perceber que a principal preocupação ao descrever o escravizado, não era a sua condição de exercer um bom trabalho e sim as suas características físicas inscritas no corpo.

Com a abolição da escravidão, torna-se possível a maior explanação do olhar do negro sobre ele mesmo, com a criação de jornais, associações recreativas que vão reivindicar uma segunda abolição. De 1988 até 1995, período delimitado por Amanda Braga e definido como Retratos de uma beleza moral, temos o surgimento do que ficou conhecido posteriormente como imprensa negra, formada por jornais e folhetins ligados à diversas associações recreativas criadas e direcionadas para a população negra brasileira. Essas associações e jornais serão analisados novamente no último capítulo em relação aos seus posicionamentos políticos e estratégias de atuação frente ao racismo no Brasil. Neste momento, nos atentaremos as representações do corpo negro difundidas por essas associações e jornais através de imagens e discursos.

A imprensa negra e as associações sociais e recreativas afro-brasileiras cumpriram seu papel social de mobilização pela cidadania bem como de atuação política na medida em que reivindicavam melhores condições de vida para a população negra, ou melhor dizendo, para os homens de cor¹². No contexto do pós-abolição, onde ainda perdurava a associação feita entre a imagem dos negros com a condição de escravizado, coube a imprensa negra combater essa visão através do discurso da educação formal e política que ditava certos tipos de comportamento que a população negra deveria ter.

Segundo o sociólogo Antonio Sergio Alfredo Guimarães, (2012), tratava-se de uma “reeducação da massa negra”, muitas lideranças negras da época incorporaram a visão de que alguns vícios seriam frutos da escravidão ou próprios de uma raça atrasada, como ditava o evolucionismo. Ao aceitarem tais explicações e estereótipos que as envolve, esses defeitos e vícios passam a ser combatidos para reformular o homem negro e atestar a “evolução” da classe (BRAGA, 2015).

Se ocorre um apelo a moral e aos bons costumes, criados e ditados pela elite branca – ele é justamente contra a imagem estereotipada cultivada pelo racismo durante o período da escravidão. A criação dos concursos de beleza destinados a população negra são exemplos dessas contraposições à imagem do negro como selvagem. Esses concursos auxiliaram na construção de um conceito de beleza negra, em oposição a imagem da mulata promíscua. Diversos jornais lançam em suas páginas concursos de beleza dedicados exclusivamente às mulheres negras – O Menelick, Getulino, Elite, O Patrocínio, Progresso. Na pesquisa realizada por Amanda Braga (2015), o concurso mais antigo que foi encontrado registro é de 1 de janeiro

¹² O uso do termo homens de cor é recorrente em vários jornais da imprensa negra, termo utilizado para se referir o que hoje define-se como pessoas negras.

de 1916, publicado pelo jornal O Menelick. Em 1928 o jornal O Patrocínio anunciava um concurso masculino, com menos visibilidade que os concursos femininos, sem baile e sem uma premiação de valor considerável.

Em 1930, o jornal Progresso publicou uma nota sobre o seu concurso de beleza Miss Progresso, além de anunciarem as vencedoras, apresenta uma pequena entrevista com as duas primeiras colocadas do concurso. Em seus discursos, nota-se uma que antes da exaltação de uma beleza física em relação ao corpo negro, o título a elas concedido seria pela beleza que vem de seus atributos morais. Essa concepção de beleza negra não perpassava pelo corpo negro e sim pela sua moral. Ao analisar fotos de duas vencedoras do concurso de beleza, Braga aponta que as imagens são quase idênticas, mesmo cenário, mesma pose e vestimentas semelhantes. Um outro critério de beleza evidenciada pelas fotos é o cabelo: ambas as vencedoras que tiveram suas fotos publicadas no jornal, aparecem com o cabelo liso. Nessa mesma edição do jornal é possível encontrar dois anúncios de salões de beleza que ofertavam serviços como alisamento dos cabelos.

Um outro anúncio, publicado em 1929 pelo jornal Clarim da Alvorada, é ainda mais revelador sobre o critério de beleza atribuído ao cabelo liso. Trata-se do anúncio de um creme que prometia alisar os cabelos, “O Cabelisador – alisa o cabelo o mais crespo sem dor”, o texto ainda afirma que o cabelo liso é o sonho dourado de milhares de pessoas, “Quem não prefere ter a cabeleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual é a pessoa que não quer ser elegante?” (BRAGA, 2015, p.103). O anúncio prometia um ideal de beleza eugênico, para ser bonito e elegante, era necessário ceder ao padrão e alisar os cabelos. Em 1930, o Clarim d’ Alvorada publica um anúncio de um creme que seria um substituto do pó de arroz para clarear a pele negra, chamado de creme liquido milagre. Da mesma forma, o cabelisador era anunciado como uma pasta mágica, uma alternativa estética para responder a uma exigência social e histórica, através do alisamento dos cabelos mais crespos ou o clareamento da pele, subverteriam a estética natural do negro. A busca pelo alisamento dos cabelos e clareamento da pele também estão relacionadas a busca por status e/ou por aceitação/inserção social através da estética.

Nas três primeiras décadas do século XX, perdurou uma concepção de beleza formulada pelos negros com resquícios do período escravagista, mas que também apresentaria uma imprensa militante, oferecendo visibilidade e espaços de sociabilidade aos negros. Em 1931, é fundada a Frente Negra Brasileira na cidade de São Paulo, com o objetivo de aglutinar as diversas associações afro-brasileiras para reunir forças contra a exclusão do negro nas diversas

esferas da sociedade: economia, ensino e locais de sociabilidade. A frente ofertava cursos de alfabetização, vocacionais e ajudavam seus integrantes a conseguirem emprego, e tinham como porta-voz o jornal *A Voz da Raça*. Nele, encontram-se anúncios de concursos de beleza organizados pelas diversas delegações da Frente Negra Brasileira. Amanda Braga, ao analisar as descrições das rainhas dos concursos nas cidades de São Paulo, Muzambinho, Jundiaí e Mococa, constata que nenhuma fazia referência a beleza ligada especificamente ao corpo das ganhadoras, as escolhas eram justificadas pelos critérios morais e políticos. O concurso pode ser interpretado como uma forma de demonstrar a incorporação dos “códigos de civilidade” propostos pela Frente.

Conforme afirma Petrônio Domingues “a entidade veiculou valores éticos, morais, culturais e ensinamentos de como o negro devia se comportar socialmente, tanto na esfera pública quanto na privada” (DOMINGUES, 2007, p. 364). É possível constatar através do jornal *A Voz da Raça*, uma tentativa de conscientização da população negra em relação a forma de se vestir: era necessário estar bem vestido, segundo os padrões da época, para que os negros estivessem em pé de igualdade com os brancos. Criava-se, para a mulher fretenegrina uma identidade relacionada aos papéis da dona de casa e esposa, em oposição a imagem da mulata fácil que ainda recaía sobre as mulheres negras. Através desses recortes de jornais, é possível constatar a continuidade da concepção de beleza negra associada aos atributos morais e se distanciando de sua relação com o corpo, numa tentativa de desvincular alguns estereótipos construídos durante o período escravagista. A Frente Negra se constitui enquanto partido político em 1936, no ano seguinte com o golpe do Estado Novo é dissolvido assim como todos os partidos políticos da época.

Em 1944, é fundado o Teatro Experimental do Negro, o TEM, por Abdias do Nascimento, preocupado com o resgate da cultura negra de raiz africana, postura que destoava das demais associações e organizações que estavam mais ligadas a questão popular, de classe do que ligada a uma questão racial. Era a primeira vez também que se dava visibilidade aos atores e atrizes negros no campo das artes cênicas, o TEM oferecia cursos de conhecimentos gerais e culturais bem como alfabetização para que os integrantes pudessem dominar a leitura e ensaiar as peças de teatro. Foram organizados concursos de beleza em resposta aos demais concursos que só aceitavam inscrições de mulheres brancas. Os nomes escolhidos para os concursos do TEM foram: Rainha das Mulatas e Boneca de Pixe. Segundo Elisa Nascimento (2003), a escolha dos nomes foi irônica, para denunciar a necessidade de converter estereótipos

em um modelo positivo de beleza. O primeiro concurso, Rainha das Mulatas foi organizado em 1947. Em 1948, é fundado o jornal Quilombo, que passa a ser porta voz do TEM.

As premiações dos concursos eram realizadas com grandes bailes que contavam com a presença de diversas pessoas da sociedade. Embora nos anúncios dos concursos promovidos pelo TEM tenham referências a elementos do corpo das candidatas, a começar pelo nome, mulata e pixe, remetem ao fenótipo e cor, os critérios para escolha da vencedora do concurso ainda enfatizavam os padrões de moralidade, como podemos ver numa publicação do jornal de 1950:

Foram apresentadas as candidatas ao título de “Boneca de Pixe de 1950”, lindas jovens e dignas representantes da beleza negra da nossa terra. O certame, tendo a finalidade de promover a valorização social da mulher de cor não poderá se ater apenas à beleza física das candidatas, tendo sido exigido também qualidades morais, predicados de inteligência, requisitos de graça e elegância. (QUILOMBO apud BRAGA, 2015, p.181)

Os concursos de beleza do TEM não tiveram vida longa, segundo Nascimento (2003) e isso se deu pela distorção feita pela mídia e pelo público que acompanhava o concurso. Ao perceberem que a seriedade do concurso e a proposta pedagógica que ele se propunha estavam sendo distorcidos, os concursos foram suspensos. De qualquer forma, esses concursos marcaram sua importância ao proporem um conceito de beleza negra construído entre o corpo e a moral; construíram espaços de socialização em contraposição aos demais concursos que permitiam apenas a inscrição de mulheres brancas. O jornal O Radical em uma edição de julho de 1948 tece comentários a respeito disso:

Nesses concursos, jamais foi constatada a presença de uma candidata de cor. Todas elas eram brancas, dentro dos melhores e mais exigentes moldes clássicos, tornando-se estatua de Vênus de Milo, guardada no museu do Louvre, como modelo, cujas medidas foram rigorosamente observadas. Dentro desse critério os representantes da raça negra ou os da mestiçagem não poderiam concorrer, desde que, de conformação craniana braquicéfala, fugiriam completamente à harmonia das linhas helênicas, consubstanciadas na famosa beleza grega. (O Radical apud BRAGA, 2015, p. 182)

O título da matéria acima fazia a seguinte interrogação: “Poderíamos ter uma jovem negra no concurso da Miss Universo?”. A primeira negra coroada esperaria ainda 40 anos pelo título. Apenas em 2011, a angolana Leila Lopes vence o Miss Universo. Mesmo com diversos concursos de beleza negra se espalhando pelo Brasil durante o século XX, havia um total isolamento entre esses concursos e os de Miss Brasil. Esse isolamento será rompido com a criação e atuação do Renascença Clube, na cidade do Rio de Janeiro em 1950. De acordo com Giacomini (2006) o Renascença surge da necessidade de unir diversas pessoas que apesar de intelectualmente e economicamente capazes, não tinham acesso a diversos espaços de diversões por serem negros. O clube era frequentado pela elite negra, sua diretoria formada

apenas por detentores de títulos universitários. O objetivo era construir um clube nos mesmos moldes dos clubes sociais brancos da cidade. Distantes de um engajamento mais politizado, o clube estava preocupado em estimular a socialização e divulgação de certos símbolos da cultura clássica e erudita. O Renascença era marcado por uma questão de classe, almejavam essa equidade de espaços de socialização e lazer com os brancos e, com isso, as noções de corpo e aparência ganha destaque pelo modo cada sócio se veste e se comporta, desde gestos, calçados, acessórios, às posturas corporais, preferências musicais e tom de voz. Segundo Giacomini (2006), a imagem do negro escravizado que se opõe ao negro livre, seria substituída pela imagem que opõe o “negro pobre, inculto, de gosto vulgar e morador de favela ao negro não pobre, culto, de bom gosto, morador de bairros de classe média” (GIACOMINI, 2006, p. 40). O Clube também se dedicou a organização de concursos de beleza: Miss Rainha de Primavera, Miss Suéter, Miss Elegante, Miss Renascença. Aqui o papel de Miss é também regulado pela moral, ela pode se expor desde que seja de maneira dosada, preservando-a para o mercado matrimonial. No final dos anos 1950, os concursos do Renascença deixam de ser atividades secundárias, ligadas a figuras da mulher enquanto mãe, e se transforma na principal atividade do clube, levando suas candidatas para participar de concursos nacionais e internacionais.

A partir de 1960, os concursos realizados pelo Clube Renascença rompem com o conceito de beleza atrelado aos atributos morais: enquanto nos concursos anteriores que citamos aqui, a rainha era eleita por representar os valores morais e bons costumes, o corpo da miss é apresentado cada vez mais comprometido com a sobreposição da estética em detrimento de qualquer código intelectual ou cultural (GIACOMINI, 2006). É nesse período também que o clube muda algumas regras de participação dos concursos, aceitando candidatas externas ao clube. Destaca-se a figura de Vera Lucia Couto, coroada Miss Guanabara em 1964 e segundo lugar no Miss Brasil, no mesmo ano. Importante destacar os discursos construídos sobre Vera, quando venceu os dois concursos:

[...] os atributos usados por Vera são acionados a depender do concurso a que concorre. Ao lado de mulheres negras, assim como ela, vale sua classe, sua impecável conduta; ao lado de mulheres brancas, fala mais alto sua criatividade, sua alegria, seu jogo de cintura. (BRAGA, 2015, p.1999)

O objetivo do Renascença Clube, ao levar suas candidatas para os concursos externos, era dar a oportunidade de concorrer em pé de igualdade com as mulheres brancas. No entanto, quando isso ocorre, para as mulheres negras não bastava ser igual, era necessário ser melhor que as oponentes e se fazer diferente. Talvez a diferença de Vera, como afirma Braga, estivesse guardada na mistura advinda da mulata “um pouco da identidade então conferida a mulher

branca meticulosamente associada à identidade associada à mulher negra” (BRAGA, 2015, p. 200). A revista O Cruzeiro, que circulava principalmente entre as classes média e alta, em 1964 escreveu sobre Vera, a ganhadora do Miss Guanabara, com uma matéria intitulada “Grau dez à mulata” diziam: “Dando lição de saber-andar-para-os-outros-verem e exibindo classe, ritmo e leveza, uma mulata de corpo traçado a bico de pena conquistou democraticamente, trono, faixa e coroa de Miss GB 1964!” (O Cruzeiro apud BRAGA, 2015, p. 195).

A propósito do termo mulato, recorrente na mídia impressa na época da eleição de Vera Lucia como Miss Guanabara, o termo viria a substituir o termo negro durante o período de repressão, entre 1964 a 1978. A mulata também era tida como síntese do povo brasileiro, exaltada em muitos momentos para diluir as diferenças raciais existentes no país. Somente nos anos 1980, o termo negro volta à tona, embalado pela reabertura política do país e também pela fundação do Movimento Negro Unificado em 1979, marcado pela “confluência de uma política de esquerda com a busca da africanidade” (GUIMARÃES, 2002, p. 99). O momento era de efervescência, tanto no contexto interno de redemocratização quanto externo, com o surgimento do movimento dos negros americanos em prol dos direitos civis, como Panteras Negras e o Movimento de Consciência Negra, na África do Sul. A criação do slogan: *Black is Beautiful*, pelo movimento Black Power, que depois originou os Panteras Negras, segundo Sergio Costa “o movimento virava do avesso a ordem simbólica dominante que tratava as características físicas associadas aos negros como sinônimos de imperfeição estética” (COSTA, 2006, p. 135).

O Movimento Negro Unificado (MNU) se diferenciou por recusar qualquer assimilação a identidade nacional brasileira, e nesse contexto, passam a utilizar os conceitos de consciência e conscientização, com o objetivo de alertar a população negra do seu papel desvantajoso na sociedade e 40ff-l-la agente político da luta antirracista. Os termos cultura e identidade também passam a ser utilizados pelo MNU porém, por cultura negra entendia-se qualquer manifestação cultural da população negra como forma de combate ao racismo e, por identidade negra, uma consciência política antirracista. Esses termos não faziam referência a um estilo de vida ou estética específicos.

A partir dos anos 1970, segundo Sergio Costa (2006), ocorre uma reformulação dos serviços prestados por alguns salões de beleza, sendo que assumem o caráter conformador das identidades negras que se conhecem hoje. Influenciados pelo movimento *Black is Beautiful*, esses salões passam a ofertar serviços como cortes e penteados que valorizam a textura dos cabelos crespos e cacheados no lugar dos alisamentos que eram serviços mais recorrentes.

Essas novas formas de apresentação e representação do corpo negro fazem parte de um processo mais amplo de dinâmicas culturais que passam a valorizar expressões ligadas imaginariamente à África. Essas reinterpretações das próprias origens culturais visavam estabelecer o vínculo entre o corpo negro e uma matriz cultural africana, ocorrendo de diversas formas pelo Brasil. No Rio de Janeiro, com o soul e depois com o funk. Em São Paulo, com o hip hop. Em Salvador, esse processo ocorre tendo uma abrangência muito maior, segundo Costa, alguns antropólogos caracterizaram esse movimento como reafricanização.

O Bloco Ilê Ayê representa esse movimento de reafricanização, criado em 1974, na cidade de Salvador. É o primeiro bloco carnavalesco exclusivo para negros(as) com o objetivo explícito de recuperar as raízes africanas. Realizam a Noite da Beleza Negra, em que é escolhida a Rainha do Ilê, a Deusa do Ébano. Entre os requisitos para participação, além da estética, é valorizada também a dimensão política: a candidata deve ter vínculo com a comunidade e dela participar, reafirmar o compromisso com a cultura e a população negra e enaltecer as raízes africanas, evidenciando o processo de reafricanização na cidade de Salvador.

Em 1996, ocorre o lançamento da Revista Raça, tendo como público-alvo a população negra brasileira de um modo geral, porém, seus conteúdos, imagens e informações são destinados à classe média. A Revista Raça cumpre o papel de retratar a população negra fora do lugar que lhe foi historicamente concedido, lugar da pobreza, marginalidade e opressão. O consumo¹³ como sinônimo de felicidade é uma ideia presente desde as suas primeiras edições, sendo que diversos produtos destinados ao corpo e cabelo da população negra são divulgados nas páginas das revistas. Além disso, é possível identificar em algumas edições da revista o reforço de alguns padrões dominantes de beleza que tem como modelo a branquitude, como anúncios de serviços voltados para o cabelo com o slogan: “Cabelo crespo tem solução”¹⁴, ofertando em seguida os serviços do profissional considerados como a solução para os cabelos crespos: relaxamento, alisamento, texturização e permanente afro, por exemplo. Como apontado por Amanda Braga (2015), o anúncio da revista ocorreu em 2005, mas remete as mensagens utilizadas nas primeiras décadas do século XX para vender produtos, como o já mencionado, Cabelisador, que era vendido como uma pasta mágica para alisar os cabelos crespos, reforçando a ideia de que os cabelos crespos são difíceis de serem cuidados, necessitando de uma ajuda especializada e de produtos considerados milagrosos.

¹³ Cf. FRY, 2007

¹⁴ (BRAGA, 2015, p. 239)

Outro anúncio publicado na revista *Raça Brasil* em janeiro de 2006, continha o seguinte título: “Num passe de mágica: Que tal dar uma afinada no nariz? Ou disfarçar aquela manchinha no queixo e, de quebra, ainda diminuir as bochechas? Conheça os truques dos maquiadores para garantir traços mais equilibrados. E sem bisturi.” (BRAGA, 2015, p.234). Na descrição de como afinar o nariz com técnicas de maquiagem, fica evidente, que o objetivo é “disfarçar o famoso nariz de batata”, além do que já havia sido anunciado no título, garantir traços mais equilibrados, remetendo a ideia de que alguns traços comuns da população negra, devem ser ajustados, disfarçados, para serem considerados como bonitos. Por fim, recorremos a um último exemplo levantado por Braga (2015), que se trata de um trecho de uma coluna da revista *Raça Brasil*:

Deus deu aos negros e às negras bumbuns assim, digamos, grandes, bonitos redondos (...) nossas bundas, tão naturais, de nascença, que por tanto tempo foram motivos de chacota, hoje são objetos do desejo – de ter e possuir! (...) Nossas bundas têm ritmo, tamanho e personalidade. São lindas e imitadas. Hoje, passo batom vermelho, sem economia, nessa minha boca beijuda, sem botox! Minha boca é linda. Nossas bocas são lindas, nossos beijos desejados e imitados. Verdade seja dita – se o nariz é o dos gregos, se o céu é do avião, beijo e bunda são coisas de negros! (SILVA apud BRAGA, 2015, p. 228,229).

Segundo Amanda Braga (2015), se na época da *Vênus Hotentote*, suas nádegas eram tidas como anormais, durante o período escravagista, o corpo das mulheres escravizadas foram classificados nos jornais como deformados, as nádegas passam a ser representadas como naturais, lindas e símbolo de sensualidade. Essa atualização sobre a representação do corpo da mulher negra, especificamente as nádegas, fica evidente também, conforme apontado por Braga, em dois outdoors utilizados no carnaval de 2007, pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba *Pérola Negra*. O primeiro continha os seguintes dizeres: “Um desfile tão bonito quanto um de moda. A diferença é que nossas modelos têm bunda.” (BRAGA, 2015, p.227). As nádegas nesse anúncio funcionam como signo de um corpo sensual e desejado. O segundo outdoor afirmava: “você vai perdendo a vergonha com o passar do tempo. Nossas mulatas, por exemplo, já nem ligam de ficarem peladas.” (BRAGA, 2015, p.229). A categoria mulata é acionada aqui, associando essa imagem de certa forma, a promiscuidade, a figura da “mulher fácil” que não tem vergonha de ficar nua. Em ambos os anúncios, temos exemplos de representações de corpos negros caricaturados que objetivam acentuar as suas curvas de uma forma estereotipada.

Por fim, cabe destacar o anúncio publicitário da cerveja *Devassa*, veiculado em 2010, na revista *Rolling Stones*: “É pelo corpo que se reconhece a verdadeira negra. Devassa negra.

Encorpada, estilo dark ale de alta fermentação, cremosa e com aroma de malte torrado”¹⁵. O anúncio¹⁶ em questão opta por associar a imagem da mulher negra à cerveja, utilizando também da ambiguidade, como pontua Braga (2015) afinal: o que é devassa? Ou, então, quem é a devassa? É importante destacar o cenário utilizado, um misto de bordel e botequim, e a mulher negra retratada, que está com vestido vermelho decotado, sentada com as coxas à mostra, com um olhar para seduzir o leitor do anúncio. O conjunto do anúncio atualiza a memória da escrava sexual, que era apalpada pelos possíveis compradores, a verdadeira negra, é a que está ali retratada, que tem o seu corpo exposto, oferecendo-o para aqueles que a observam (BRAGA, 2015, p. 247).

Buscamos demonstrar como o corpo negro foi representado por eles mesmos e pelas mídias de cada momento, reforçando e atualizando estigmas e estereótipos raciais. É importante destacar que se trata de um recorte, tanto temporal quanto de materiais e bibliografias utilizadas. No próximo tópico, aprofundaremos o debate com exemplos de imagens que foram se cristalizando sobre os corpos negros brasileiros, imagens construídas sob a perspectiva colonial, que insiste em enxergar o corpo negro como aquilo que excede a norma e extrapola o que foi definido como regra e normalidade, e portanto, precisa ser manipulado e controlado.

2.3 Imagens de controle, uma análise do contexto brasileiro

A socióloga negra norte-americana Patricia Hill Collins, em seu livro *Pensamento feminista negro*, apresenta a discussão sobre as imagens de controle construídas sobre as mulheres afro-americanas. Imagens estereotipadas, construídas tendo a mulher negra como o “Outro” e caindo, portanto, no pensamento binário que categoriza pessoas conforme as diferenças que existem entre elas e que só possuem significado em relação a sua contraparte (branco/negro). A compreensão da diferença humana através do pensamento binário a define sob termos opostos, e com isso, “um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado” (COLLINS, 2019, p.137).

¹⁵ BRAGA, 2015, p. 245

¹⁶ “(...) o anúncio em questão provocou reações em cadeia e levou a SEPPIR a abrir processo junto ao Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária (CONAR) e ao Ministério Público. Em março de 2013, o órgão respondeu ao processo com a determinação de que o grupo responsável pela produção da Devassa efetuasse alterações no anúncio, entendendo que ele reforçava o processo de racismo e veiculava estereótipos e mitos sobre a sexualidade da população negra.” (BRAGA, 2015, p.248).

As imagens de controle servem para naturalizar e justificar ideologicamente a opressão de raça, gênero e classe, e fazem com que elas sejam vistas como inevitáveis no cotidiano. Collins aponta a existência de algumas imagens de controle aplicada às mulheres negras norte-americanas: a “*Mammy*”, a “matriarca” e a “mãe dependente do Estado”. A “*Mammy*” é a primeira imagem de controle atrelada às mulheres negras e, segundo a autora, serviu para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico. Collins utiliza o relato de uma outra importante feminista negra norte-americana, Audre Lorde, para exemplificar que a imagem da mammy continua operando: “Levo minha filha de dois anos no carrinho de compras em um supermercado em[...] 1967, e uma garotinha branca passando com a mãe no carrinho exclama, animada: ‘Olha, mamãe’ Uma babá bebê!” (COLLINS, 2019, p.141).

Para Collins, a imagem da mammy é essencial em opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe. Raça, pois visa influenciar o comportamento das mulheres negras, seja relacionado a maternidade ou a forma como devem se comportar diante dos brancos. A autora recorre à crítica feminista negra Barbara Christian para discorrer sobre a função simbólica das imagens de controle na manutenção de opressões de gênero e sexualidade. As imagens associadas à mulher negra para Christian, seria um reservatório dos medos da cultura ocidental “um local de despejo para aquelas funções femininas que uma sociedade fundamentalmente puritana não conseguiu confrontar” (CHRISTIAN apud COLLINS, 2019, p. 142).

Em contraposição à imagem das mulheres brancas, a imagem da mammy construída como o Outro exemplifica as diferenças formadas por oposições entre corpo/mente e cultura/natureza, e com isso, distinguir as mulheres negras das demais pessoas. Enquanto se espera que as boas mães brancas neguem a sua sexualidade, a imagem da mammy é assexuada e espera-se que se comprometam totalmente com o trabalho. Por fim, a imagem da mammy contribui para ocultar a exploração econômica de classe social, conforme afirma Collins, por mais que fossem amadas por suas “famílias” brancas, as trabalhadoras domésticas negras continuam pobres pois são exploradas em uma economia política capitalista.

A segunda imagem de controle citada por Collins é a da matriarca. Enquanto a mammy simbolizava a mãe negra “boa” nas famílias brancas, a figura da matriarca representava a mãe negra “má” nas famílias negras. Na perspectiva dominante, a matriarca representa uma mammy fracassada, um atributo negativo dado às afro-americanas que rejeitassem a imagem de serviços submissas. Assim como a mammy, a imagem da matriarca também corrobora com as opressões interseccionais de classe, gênero e raça. Ao ser representada como a mãe “má” que não dá a

devida atenção e educação aos filhos negros, a imagem da matriarca desvia o foco de atenção das desigualdades econômicas e políticas do capitalismo global ao sugerir que qualquer pessoa é capaz de sair da pobreza se for criada de forma correta, com bons valores.

[...] a imagem da matriarca serve como um símbolo forte, tanto para as mulheres negras como para as brancas, do que pode dar errado se o poder patriarcal for desafiado. As mulheres agressivas e assertivas são punidas – abandonadas pelos parceiros, acabam na pobreza e são estigmatizadas como não femininas (COLLINS, 2019, p. 148).

A imagem da matriarca também influenciou a forma como os homens negros entendem a masculinidade negra, à medida que muitos homens negros rejeitam mulheres negras como cônjuges com o pretexto que são menos desejáveis que as brancas por serem assertivas demais.

Collins cita outras imagens de controle como a mãe dependente do Estado, a da rainha da assistência social, dama negra e a da jezebel. Consideradas em conjunto, tais imagens representam o interesse da elite masculina branca em definir a fecundidade e sexualidade das mulheres negras. Além disso, ao se imbricar com as opressões de raça, gênero, sexualidade e classe, ajudam a justificar práticas sociais que “caracterizam a matriz de dominação nos Estados Unidos”.

As imagens de controle são reproduzidas pelas diversas instituições sociais como a universidade, a mídia, as agências governamentais sendo amplamente difundidas para a sociedade. Collins afirma que por mais que essas imagens mudem no imaginário popular, persiste a caracterização das mulheres negras como o Outro. Embora as mulheres negras costumem resistir a essa objetificação como o Outro, as imagens de controle continuam exercendo influência na relação das mulheres negras com os brancos, homens negros e demais grupos étnicos/raciais. Os padrões dominantes de beleza – cor da pele, características faciais e textura do cabelo – são exemplos de como as imagens de controle depreciam as afro-americanas.

No pensamento binário que sustenta as opressões interseccionais, as mulheres loiras, magras de olhos azuis não poderiam ser consideradas bonitas sem a existência do Outro, as mulheres negras com características tipicamente africanas: pele escura, nariz largo, lábios carnudos e cabelos crespos (COLLINS, 2019, p.167). A valoração da beleza agrega raça, gênero e sexualidade. A negritude dos homens negros os penaliza, mas por serem homens, não dependem tanto do aspecto físico para a valoração de sua autoestima. Para as mulheres de um modo geral, toda a objetificação está ligada a valoração de sua aparência: julgar as mulheres brancas por sua aparência física é uma forma de objetificá-las, porém, a pele branca e o cabelo liso lhes concedem certos privilégios dentro do sistema que valoriza a branquitude em

detrimento da negritude. “[...] mulheres brancas e negras, como coletividades, representam polos opostos, enquanto latinas, asiático-americanas e indígenas disputam as posições intermediárias” (COLLINS, 2019, p. 167).

Para Patricia Hill Collins, desafiar as imagens de controle é um dos temas principais do pensamento feminista negro por estarem imbricadas com uma ideologia generalizada de dominação (raça, gênero, sexualidade e classe), que instrumentaliza seu poder através da autoridade de definir valores sociais e de manipular ideias sobre a condição da mulher negra. A autora não nega as possibilidades de negociação que a mulheres negras exercem ao se deparar com as imagens de controle, porém, esse sistema de ideias e valores são hegemônicos e pressupostos. Essas imagens irão influenciar o imaginário social de como os brancos e demais grupos étnico/raciais enxergam e interpretam a população negra, com suas especificidades de gênero, sexualidade e classe e também, a forma como a população negra se enxerga enquanto indivíduo e coletivo. Rebelar-se contra essas imagens é uma tarefa que vem sendo realizada pela população negra e, mais especificamente, por mulheres negras¹⁷.

É possível estabelecer uma relação entre o conceito de imagens de controle com o pensamento de Lélia Gonzalez, importante antropóloga negra brasileira que foi influenciada pelo pensamento de Collins e outras feministas negras. Gonzalez fala de certos papéis e lugares estereotipados que são atribuídos ao homem negro e a mulher negra – representado por exemplo, pelo trabalhador braçal não qualificado. Até mesmo quando ascende socialmente, são pelos canais de mobilidade considerados adequados para ele ou ela: cantor, compositor, jogador de futebol, mulata – tendo como elemento em comum que a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Para Gonzalez (2020), essa tipificação cultural dos negros “assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais: força/resistência física, ritmo/sexualidade”.

A imagem da mulata, uma categoria criada em terras brasileiras, muito discutida por Gonzalez, assim como o da empregada doméstica, podem ser consideradas como imagens de controle, nos moldes propostos por Collins. Conforme discutimos no tópico anterior, a figura da mulata e da empregada doméstica para Gonzalez, são atribuições de um mesmo sujeito, variando de acordo com o local em que está inserido. Exemplo disso é a mulher negra que, quando atende à porta, ouve que é à patroa que se dirigem, ou, quando chegam a algum edifício, recebem a ordem de se dirigir para a entrada de serviço. O corpo da mulher negra é marcado pelo estigma da inferiorização, de tal forma que, em determinados contextos, é visto sempre

¹⁷ Collins traz exemplos da literatura e do cinema norte-americano que rompem com as imagens de controle sobre a condição da mulher negra

como corpo desvalorizado. No entanto, esse mesmo corpo, inserido em outro contexto, como no rito carnavalesco, poderá ser interpretado como a mulata.

A imagem da mulata no Brasil circunscreve-se no campo do corpo exótico, representada pela mulher negra de pele mais clara e com características corporais que rememorem o que se entende por sensualidade e feminilidade: seios e bundas avantajados. Gonzalez (1984) afirma que a partir da imagem da mulher negra escravizada – a mucama – surgem as imagens da mulata e da empregada doméstica. Essas duas imagens cristalizadas no imaginário social vão colocar a mulher negra na posição de inferioridade, fazendo com que seus corpos sejam interpretados e lidos sob essas perspectivas (p.230). A categoria mulata¹⁸ sustenta-se sobre os discursos de raça e de gênero e é produzida por uma construção social sobre raça, que, no Brasil, associa cor da pele e fenótipos a comportamentos. Há uma relação direta com a sexualidade¹⁹ e, portanto, não se nasce mulata; torna-se na passagem para a fase adulta quando as mulheres passam a vivenciar a sexualidade.

Como afirmam Gilliam e Gilliam (1995, p. 529), as mulheres negras vão incorporando, paulatinamente, inúmeras representações, desde mulatas sexualizadas na fase da juventude até zeladoras, cuidadoras na fase adulta e negras desfeminizadas ao atingirem mais idade.

Conforme afirma bell hooks²⁰ (1995), o racismo e o sexismo, atuando juntos, cristalizam representações sociais da mulher negra como se elas estivessem neste mundo exclusivamente para servir aos outros. A figura da mulata passa pelo processo de fetichismo apontado anteriormente, prática representacional que substitui o todo pela parte, reduz as mulheres negras à algumas partes do corpo (seios e bunda) e/ou a sua função sexual.

Lélia Gonzalez aponta duas tendências ideológicas que definem a identidade negra no país: a noção de democracia racial e a ideologia do branqueamento. A democracia racial constituiria uma visão pública e oficial da identidade negra: se negros são cidadãos como os demais, não estão submetidos ao racismo ou discriminação. As imagens do futebol e carnaval brasileiro são amplamente divulgadas como prova concreta dessa harmonia racial. Para

¹⁸ Sobre a forma como a mulata foi discursivada por médicos, literatos e carnavalescos: Cf. Corrêa, Mariza. Sobre a invenção da mulata. Cadernos Pagu, 1996.

¹⁹ A mulata é produto, também do culto à morenidade e, incorporada à identidade nacional, se torna, também um símbolo de autenticidade brasileira. Giacomini, (1994) afirma: “a autêntica mulata que dança o autêntico samba é o símbolo perfeito do autêntico Brasil” (p.219). A figura da mulata, assim como o samba, é utilizada como símbolo nacional, é utilizada outrossim para atrair estrangeiros e estimular o turismo, até mesmo sexual. Sobre o turismo sexual: Cf. DIAS FILHO, 1996. O autor analisa o comércio sexual na cidade de Salvador, em lugares e eventos que temos turistas estrangeiros como principal público-alvo, a principal atração são as mulatas.

²⁰ bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins; o apelido é uma homenagem aos sobrenomes de sua mãe e avó. Seu nome é grafado em letras minúsculas pois, para a escritora, o mais importante seriam seus escritos, sua substância e não quem ela é, seu nome e seus títulos.

Gonzalez, no ritual do Carnaval o mito da democracia racial assumia todo o seu impacto simbólico. Durante os desfiles, a mulher negra, vista como a mulata, perde o anonimato e é adorada, desejada e elogiada, mesmo que de forma objetificada. “Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras” (GONZALEZ, 2020, p. 165).

O branqueamento estaria presente no nível privado dos afro-brasileiros, atuando em duas dimensões, consciente, reproduzindo o que os brancos dizem a respeito dos negros através de um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas do que é ser negro. Seguem algumas dessas expressões: “Preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. “Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros” (GONZALEZ, 2020, p. 169).

O que estamos afirmando é que assim como as imagens da mammy, da matriarca nos Estados Unidos, serviram e servem como técnicas de dominação da população negra, justificando e naturalizando as opressões interseccionais. No Brasil, a imagem da mulata e da empregada doméstica cumpriram e cumprem esse mesmo papel. Dadas as suas particularidades geográficas, políticas, econômicas e culturais, as imagens de controle são construídas sobre a população negra, concebendo esse grupo como o Outro. Para os homens negros heterossexuais e homossexuais, também recaíram estereótipos e estigmas raciais, com as singularidades de gênero, sexualidade e classe.

Buscamos discutir as consequências das imagens de controle criadas sob a condição da população negra em geral e em suas especificidades. Essas imagens, significadas sob o viés dos estereótipos e estigmas impactou a forma como a população negra se enxerga – individual e coletivamente – e também, a forma como é interpretada pelos brancos e demais grupos étnico-raciais.

Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (FANON, 2008, p.108).

Fanon demonstra como o corpo negro é fixado pelos olhares brancos e reduzido a cortes de sua realidade. É através do corpo negro que se experencia os olhares de estranhamento, desconfiança e discriminação. O pensamento de Fanon nos auxilia a compreender o

funcionamento das imagens de controle sustentada pela construção do corpo negro como o Outro, fixado e escravo da sua própria aparência.

Até aqui, foram destacadas as imagens que recaem sobre as mulheres negras. No entanto, outras imagens sobre os corpos negros masculinos foram difundidas e são constantemente acionadas e articuladas para interpretar e julgar esses corpos, seja em anúncios publicitários, jornais, materiais didáticos ou nas relações sociais do cotidiano. O corpo do homem negro também passa pelo processo de hipersexualização, no qual os homens negros são reduzidos a questão sexual. Essas imagens foram difundidas também por algumas músicas como *Meu Ébano*, conhecida na voz de Alcione que começa da seguinte forma “É, você é um negão de tirar o chapéu; não posso dar mole senão você créu; Me ganha na manha e baubau leva meu coração”. A redução do homem negro a sua sexualidade reforça estereótipos e estigmas que fazem com que esses indivíduos sejam interpretados apenas pelos atributos físicos do seu corpo, afinal, a sexualidade acentuada aqui é quase no nível do selvagem, acionando a ambivalência entre civilizado/selvagem. Há uma ambivalência aqui, embora seja um corpo desejado e cobiçado, por ser selvagem, não é compreendido enquanto corpo apto para relacionamentos afetivos e sim apenas para o sexo, ignorando toda a subjetividade dos homens negros. É importante destacar que a hipersexualização recai somente sobre os corpos negros masculinos que se enquadram dentro de um determinado padrão estético, isto é, corpos sarados, nem muito magros e, muito menos, gordos. A exacerbação da virilidade dos homens negros também se relaciona com a ideia de que tais indivíduos são mais fortes e mais aptos para atividades que envolvam força física. Por último, mas não menos importante, muito pelo contrário, talvez seja uma das imagens colonizadas mais recorrentes no contexto brasileiro: a associação dos homens negros como suspeitos ou perigosos. Essa associação fica evidente nos dados estatísticos, como o *Atlas da Violência de 2021*²¹, que demonstra que os negros representam 77% das vítimas de homicídio no país, e ainda, a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior comparada a uma pessoa não negra.

O objetivo deste primeiro capítulo foi discutir como os estereótipos e estigmas raciais contribuíram para a formação de imagens colonizadas dos corpos negros brasileiros. Essas imagens são constantemente acionadas e atualizadas para a interpretação desses corpos. No próximo capítulo, será apresentada a discussão sobre o racismo online, a disseminação de comentários preconceituosos, discursos de ódio e a particularidade do contexto online, o racismo algorítmico, disseminado através de decisões automatizadas.

²¹ CERQUEIRA, Daniel. Et al. *Atlas da Violência 2021*. FBSP: São Paulo, 2021.

3 O racismo tá on! Discriminação racial mediada na esfera digital

Antes de explanar sobre as dimensões e particularidades do racismo online, iremos pontuar o entendimento sobre a esfera digital e sua implicação para pesquisas realizadas dentro das ciências sociais e, mais especificamente, da antropologia. Para isso, trazemos a contribuição de Daniel Miller e Heather A. Horst no trabalho intitulado *O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital*, no qual os autores estabelecem alguns princípios que acreditam constituir como chave para as questões e preocupações da Antropologia Digital, entendida enquanto uma subdisciplina.

O digital é entendido como “tudo que foi desenvolvido em, ou pode ser reduzido para, código binário²² – bits consistentes de zeros (0s) e uns (1s)” (MILLER; HORST, 2015, p. 92).

Definir o digital através do código binário e não como uma distinção do analógico, possibilita, segundo os autores, identificar um possível precedente histórico. Assim como o digital é definido pela capacidade de definir tudo através do código binário – um sistema de base 2 – o dinheiro também representou uma fase de abstração humana, onde as coisas são reduzidas à base 10, a fundação decimal dos sistemas de dinheiro moderno. Em ambos os casos, podemos constatar que praticamente qualquer coisa pode ser reduzida a um elemento comum e quanto mais reduzimos para esse elemento comum, mais diferenças podem ser criadas.

Para Miller e Horst, o dinheiro é o melhor precedente para entender a cultura digital²³. Com isso, sinalizam para o primeiro princípio da Antropologia Digital: o princípio da dialética. A dialética, neste contexto, é seguindo o conceito desenvolvido por Hegel sobre a relação entre o crescimento simultâneo do universal e do particular, não como opostos, mas sim, como dependentes um do outro.

O que parece claro é que o digital é, de fato, uma outra volta do parafuso dialético. No nível da abstração, há terreno para pensar que atingimos o fundo do poço; não há nada mais abstrato que bits binários, a diferença entre 0 e 1. Do outro lado da balança, já é claro que o digital de longe ultrapassa a mera comoditização em sua habilidade de proliferar diferenças. (MILLER; HORST, 2015, p. 93)

²²O código binário é responsável pelo funcionamento de diversos equipamentos como smartphones, tablets e computadores. É uma forma de exibição e transmissão de informações que utiliza como modelo o bit – binary digit (dígito binário), trata-se de um padrão que utiliza a combinação de algarismos, 0 e 1, para representar texto, caracteres, cores, etc. imagens. O código binário é como se fosse um alfabeto de apenas duas letras capaz de construir inúmeras formas de diálogos possíveis; tudo o que é feito pelos computadores, tem que ser escrito através desse código de 0 e 1.

²³ Keith Hart conforme afirmam Miller e Horst (2015), foi o primeiro a sugerir que o dinheiro poderia ser um útil precedente ao digital.

Assim como o dinheiro, o digital também proporciona o processo de comoditização²⁴ ao possibilitar a produção e comercialização em larga escala de diversos produtos e serviços. Porém, em algumas áreas, como da comunicação e da música, podemos notar um processo inverso de descomoditização, no qual as pessoas encontram formas de conseguir coisas de graça. É válido mencionar também o movimento de software livre, criado sob os desenvolvimentos da cultura digital.

O debate sobre o digital e o humano, como apontam os autores Miller e Horst, parte da constatação de que o digital está nos tornando menos humanos ou mais mediados pelas diversas tecnologias. No entanto, podemos perceber que o digital apenas expande as possibilidades já desencadeadas pelo dinheiro, tanto as positivas como as negativas.

O uso dessas tecnologias digitais irá variar de acordo com o contexto, assim como os significados atribuídos ao uso dessas tecnologias. Trazemos um exemplo retirado do trabalho desenvolvido por Medianou e Miller (2012), com trabalhadoras domésticas filipinas que trabalhavam em Londres e tinham seus filhos residindo nas Filipinas. Nesse caso, o uso das tecnologias digitais ocorre por necessidade, para poderem se comunicar com os filhos. Na maioria dos casos, essas mães afirmaram que essas novas mídias permitiram que elas pudessem se sentir e agir como verdadeiras mães. Medianou e Miller (2012), também conversaram com os filhos dessas trabalhadoras, e alguns relataram que sentiram que o relacionamento com a mãe deteriorou com o uso das mídias sociais, pelo contato constante que chegou ao nível de vigilância. As consequências do uso das tecnologias também são criadas no contexto de cada lugar e não dadas somente na tecnologia.

Sobre o argumento de estarmos mais mediados com a ascensão das tecnologias digitais, parte também de uma ideia geral da sociedade de considerar que as formas de sociabilidade anteriores eram mais autênticas por serem menos mediadas. Sabe-se que não é possível afirmar a existência de humanos puros e não mediados, como afirma Erving Goffman (1959, 1975): não enxergamos as armações da estrutura de interações frente-a-frente pois essas armações funcionam de maneira muito efetiva. “Os impactos das tecnologias digitais, como as webcams, são, às vezes, inquietantes porque nos tornamos conscientes sobre aquelas armações que dávamos por garantidas acerca dos encontros face-a-face” (MILLER; HORST, 2015, p. 97).

²⁴ Simmel em *A Filosofia do Dinheiro*, 1978, aponta para a comoditização impulsionada pelo dinheiro, que levou a um vasto aumento quantitativo de cultura material. Proporcionando uma potencial fonte de alienação à medida que somos submetidos a uma vasta massa de coisas diferenciadas que ultrapassam nossa capacidade de apropriar como cultura.

Somos todos resultados da cultura como mediação, através das regras de parentesco, religião ou regras de interação sociais online.

O digital não nos torna menos humanos com o uso de diversas tecnologias. O que é produzido e divulgado dentro do contexto online não é menos importante para o entendimento das relações humanas/sociedade, nem tão pouco menos válido do que é produzido no off-line. A escolha de pesquisar o racismo e antirracismo online se deu por acreditar que, cada vez mais, estamos conectados às tecnologias digitais e, portanto, é imprescindível que a antropologia e as ciências sociais atentem-se ao impacto dessas tecnologias para a sociedade e para os indivíduos.

O racismo ganhou terreno no contexto online, assim como outras formas de opressão, como o machismo e a homofobia. No entanto, também fez proliferar discursos antirracistas, seja em episódios pontuais ou na manutenção de perfis de grupos e indivíduos que se propõem a produzir conteúdos antirracistas. O online proporciona a rápida proliferação de informações e conecta indivíduos espalhados pelo mundo todo. Tal conexão já ocorria anteriormente, mas as tecnologias digitais proporcionam a conexão e propagação de informações de forma simultânea e, de certa forma, instantânea.

A velocidade e a quantidade de informações e de novas tecnologias digitais aumentam cada vez mais, assim como o uso das mídias digitais por diversos setores da sociedade, como escola, família, médicos, bancos etc. Um outro fato que merece atenção, é a facilidade com que nos adaptamos a algumas mídias sociais como partes integrantes do nosso cotidiano. A pandemia da Covid-19 acentuou ainda mais o uso dessas mídias, já que todas as atividades que puderam, se adaptaram ao formato online como por exemplo, as aulas, o trabalho (que em alguns casos se tornou remoto e, em outros, híbrido), consultas médicas por videoconferência, reuniões, etc. Confiamos às tecnologias quase todas as esferas de nossa sociabilidade, seja para estudarmos, trabalharmos ou participarmos de reuniões, seja para entrarmos em contato com amigos e familiares. Em todos esses casos e exemplos, necessitamos de alguma tecnologia digital, seja um computador, 52ff-lin ou celular, além de acesso à internet. O que queremos afirmar, até aqui, é que o uso dessas tecnologias e mídias se encontra naturalizado por muitos indivíduos, cada qual à sua maneira e de acordo com o contexto em que está inserido. Cabe, então, às ciências sociais compreender o impacto dessas tecnologias para as sociedades.

Já que estamos falando de tecnologias, mídias digitais e acesso à internet, não podemos deixar de mencionar que o acesso a tais tecnologias e serviços não ocorre de forma universal, sendo que, quase sempre, refletem as desigualdades econômicas já existentes nas sociedades. Da mesma forma, o racismo também é transposto do mundo off-line para o online, seja através de mensagens, imagens, vídeos com conotação racista, ou, nas entranhas do mundo online, na

criação e programação de softwares, programas, aplicativos etc., as quais são realizadas por pessoas que, de alguma maneira, são impactadas pelo racismo, como é o caso do racismo algorítmico que abordaremos mais adiante.

Um outro impacto do uso das tecnologias digitais é visível nos contextos eleitorais de diversos países. As campanhas políticas se valem dessas tecnologias para propagar tanto suas promessas de campanha, quanto para difamar seus opositores, em muitos casos com notícias falsas, as quais ficaram conhecidas como *fake 53ff*-. Na eleição presidencial brasileira de 2018, o uso dessas mídias digitais como alternativas aos canais de comunicação tradicionais foi notório. O candidato que ganhou as eleições no segundo turno possuía pouco tempo nas propagandas eleitorais transmitidas pela Televisão; no entanto, suas intenções de voto foram crescendo ao decorrer da disputa eleitoral, impulsionada pelo uso das mídias digitais.

A respeito das mídias digitais, pretendemos analisar principalmente a rede social *Instagram*, por ser mais utilizada no contexto brasileiro e por permitir o compartilhamento de textos, imagens e vídeos, cada qual com suas particularidades. O *Instagram* foi lançado em 2010 e, desde 2012, pertence à Meta²⁵, um conglomerado de tecnologia estadunidense que também é dona do Facebook. Atualmente muitas funcionalidades de ambas as plataformas estão integradas, como compartilhamento de publicações e stories²⁶ de maneira simultânea no *Instagram* e no *Facebook*, por exemplo

Por fim, cabe ressaltar que a escolha pelos termos online/digital e off-line se deve ao fato de acreditarmos que constituem esferas diferentes de sociabilidade e socialização dos indivíduos. A opção de não utilizar os termos real e virtual, é por acreditar que eles remetem a uma hierarquização entre essas esferas, tratando o mundo off-line (real) como mais autêntico do que o online (virtual), e a uma definição do online como um artifício ou mera tecnologia.

3.1 Racismo online, particularidades e semelhanças com o mundo off-line

Para iniciar a discussão sobre o racismo nas mídias digitais brasileiras, começamos pela manifestação do racismo através de comentários e publicações nas plataformas digitais, e para isso, recorremos a duas produções de autoria de Luiz Valério P. Trindade²⁷. A primeira é o artigo intitulado *Mídias Sociais e a Naturalização de Discursos Racistas no Brasil* (2020) e a

²⁵ Além do Instagram e Facebook, o Messenger e o Whatsapp também pertencem à Meta.

²⁶ As publicações são textos, fotos ou vídeos compartilhados que ficam na linha do tempo ou página pessoal das contas criadas no Instagram ou Facebook. Os stories, presentes nas duas plataformas são compartilhamentos (textos, fotos ou vídeos) que ficam disponíveis apenas por 24 horas.

²⁷ Doutor em Sociologia pela Universidade de Southampton na Inglaterra.

segunda é o livro *Discurso de ódio nas redes sociais*²⁸ (2022). No referido artigo, o autor inicia discorrendo que junto com o crescimento exponencial do uso de tecnologias digitais como Instagram, Facebook, Twitter, Youtube e WhatsApp, veio um outro fenômeno social em escala global: a manifestação aberta de discursos de ódio e intolerância no ambiente online. A respeito do termo discurso de ódio, Trindade (2020), realiza uma análise de frequência do uso do termo em cinco publicações nacionais e estrangeiras (Carta Capital, The Guardian, The Week, Time Magazine e Veja). O termo discurso de ódio aparece 632 vezes em reportagens das publicações mencionadas entre 1993 e 2018, porém, o uso mais frequente ocorre a partir de 2012, onde estão concentradas 92,6% das citações envolvendo o termo, os 7,4% restantes ocorreram entre 1993 a 2011. A maior incidência do uso do termo discurso de ódio nas publicações selecionadas pelo autor, coincidem com o aumento de usuários da rede social Facebook, que atingiu a marca de um bilhão de usuários ativos mensais em 2012²⁹. O autor traz também alguns dados sobre a incidência de discursos racistas no ambiente online:

O número de casos reportados de racismo no Facebook cresceu de 2.038 em 2011 para 11.090 em 2014 (Safernet, 2015). Entre abril e junho de 2016, Pereira *et al* (2016) conduziram um mapeamento no Facebook e Twitter que foi capaz de identificar 32.376 menções de cunho racistas, sendo que 97,6% delas eram direcionadas a indivíduos negros. Em 2017, foram registrados 63.698 casos de discursos de ódio no ambiente virtual brasileiro, sendo que entre eles, um terço eram de cunho racistas (Boehm, 2018; Tavares, 2018). Por fim, outro estudo revela que mulheres negras socialmente ascendentes representam 81% das vítimas de discursos racistas no Facebook (Trindade, 2018b) (TRINDADE, 2020, p.27).

É notório o aumento de casos de racismo no ambiente online, fato que também se relaciona com a ascensão de novas tecnologias e plataformas digitais como os caso do Facebook, Twitter e Instagram. Portanto, o aumento se deve também ao surgimento dessas plataformas digitais e adesão de usuários, que proporciona novas formas de interação entre os adeptos dessas plataformas. Outro ponto levantado pelo autor que merece nossa atenção, é sobre a ideia de que com o surgimento da internet, alguns autores³⁰ defenderam que essa tecnologia digital representaria uma espécie de ambiente “*colour-blind*”³¹, onde as diferenças raciais seriam irrelevantes. No entanto, nota-se que a discriminação racial, assim como o machismo, homofobia, xenofobia etc., estão presentes na internet e algumas adquirem novos formatos

²⁸ Livro faz parte da coleção Feminismos plurais organizado por Djamilia Ribeiro. A coleção tem por objetivo tornar apresentar ao grande público de forma didática e acessível, questões importantes referentes aos feminismos.

²⁹ DIAS, 2012; SMITH et al., 2012 apud TRINDADE, 2020, p. 26.

³⁰ Trindade, 2020 aponta os seguintes autores: Turkle, 1995; Rheingold, 2000; Lévy, 2001; Poster, 2001; Hansen, 2006. Cf. TRINDADE, 2020, p. 30.

³¹ A tradução livre do termo é algo parecido com daltônico, referindo-se a pessoa que não distingue determinadas cores. No contexto utilizado o termo refe-se à internet como um espaço, no qual, as pessoas se relacionariam sem enxergarem as cores das demais pessoas.

antes inexistentes no mundo off-line, como o caso do racismo algorítmico que discutiremos no próximo tópico.

Jesse Daniels (2009, 2013) foi uma das primeiras teóricas a discordar da ideia de *colour blind* nas tecnologias digitais. Segundo Daniels, com o desenvolvimento tecnológico³² a internet tornou-se um terreno fértil que permitiu o despertar do “racismo cibernético”, ou do que ela chama de “supremacia branca online”, que explora mecanismos próprios da web para minar os direitos civis e os valores da igualdade racial com discurso racista e antissemita. De maneira semelhante, as sociólogas Heather Hensman Kettrey e Whitney Nicole Laster (2014), também refutaram a ideia da internet como um território onde a raça não é relevante, segundo as autoras, a raça e o racismo são marcadamente significativos na internet. Para as autoras, no contexto norte-americano, a web é um espaço embranquecido que faz com que usuários brancos tenham acesso mais facilitado e mais poder do que os usuários negros.

O acesso à internet e demais tecnologias digitais não ocorre de maneira universal, refletindo as desigualdades econômicas já existentes em nossas sociedades. Segundo pesquisa organizada pelo Instituto Locomotiva e pela consultoria PwC no primeiro semestre de 2022, sobre as condições de acesso à internet no Brasil: 33,9 milhões de pessoas estão desconectadas e outras 86,6 milhões não conseguem se conectar todos os dias³³. A pesquisa identificou e denominou 4 tipos de perfis: os “desconectados” que possuem média de 0 dias de acesso à internet; os “subconectados”, que usam a internet 19 dias por mês em média (41,8 milhões); os “parcialmente conectados” quem tem acesso à internet em 25 dias por mês (44,8 milhões de pessoas), e os “plenamente conectados” que utilizam a internet 29 dias por mês em média, somando 49,4 milhões de brasileiros. Os “plenamente conectados” representam 29% da população com mais de 16 anos e é composto em sua maioria por pessoas brancas pertencentes às classes A e B. Apenas 8% dos “plenamente conectados” pertencem às classes D e E, enquanto que entre os “desconectados”, representam 60%. A pesquisa revela também a disparidade de acesso de acordo com a raça, 75% dos negros possuem acesso à internet, frente 83% dos não negros. No Brasil, a desigualdade econômica entre brancos e negros impactará o acesso à internet e demais tecnologias digitais. Ainda, se brancos possuem mais acesso à internet, reflexo

³² No início, a internet não proporcionava muitas oportunidades ou capacidades técnicas para interação entre seus usuários, é o que ficou conhecido como web 1.0, a partir dos anos 2000, surge a web 2.0, que inaugurou possibilidades de comunicação mais aprimoradas, diversas formas de interação entre pessoas e redes dinâmicas entre usuários, essa mudança permitiu o surgimento das plataformas Orkut, Facebook, Instagram, Twitter, etc. (TRINDADE, 2022, p. 75).

³³ Disponível em: <https://www.pwc.com.br/pt/estudos/preocupacoes-ceos/mais-temas/2022/o-abismo-digital-no-brasil.html>

do maior capital econômico e cultural, possuem mais chances também de divulgar e propagar seus valores e visão de mundo sobre si mesmos e sobre os outros (KETTREY; LASTER, 2014).

Trindade (2020), analisa dois casos de discriminação racial na rede social Facebook com duas mulheres negras. A primeira postou diversas fotos com seu namorado branco enquanto estava de férias na Europa; os comentários questionavam o fato de uma mulher negra estar em um espaço considerado exclusivamente para brancos: “Lugar de mulher preta é no campo colhendo algodão, e não viajando pela Europa”, além de associações com animais e com o período da escravidão: “Por acaso você obteve permissão do IBAMA para andar por aí com uma macaca? (...) Quanto custa para um preto viajar de navio? (...) Ela até que é bonitinha. Pena que os pretos não estão mais à venda”. (TRINDADE, 2020, p.31). No segundo caso analisado pelo autor, uma mulher negra postou diversas fotos em sua página no Facebook esquiando durante as férias; ela teve a página bombardeada por comentários depreciativos, como associação com a criminalidade: “Você também vai roubar a neve? (...) Você roubou até a neve branca, sua macaca” e também de contestação do espaço social em que a mulher negra estava ocupando. “Aguarde até que a neve derreta e então use a água para lavar as louças do hotel” (TRINDADE, 2020, p.33). Os casos citados demonstram que os estereótipos raciais já existentes no modo off-line são articulados nos casos de discriminação racial nas plataformas digitais, da mesma forma. Comentários jocosos também são recorrentes nas plataformas digitais, atualizando uma prática que é recorrente no espaço off-line, a discriminação racial por trás da piada. A utilização de discursos depreciativos transmitidos através de piadas explora as diferenças percebidas e construídas entre grupos raciais para ressaltar atributos negativos dos “outros” e reafirmar a condição normativa do grupo hegemônico. Estabelece-se, portanto, uma relação binária e antagônica: negritude se associa com o maligno, irracional, não-escolarizado em oposição a branquitude, associada à ideia de normalidade (TRINDADE, 2020, p.35).

Nos dois casos, as mulheres negras foram questionadas sobre o lugar que estavam ocupando, como se os corpos dessas mulheres negras não pudessem estar ocupando tais espaços. É possível estabelecer uma relação com o conceito de imagens de controle (COLLINS, 2019), e também com o pensamento de Lélia Gonzalez sobre a cristalização no imaginário social do corpo da mulher negra como empregada doméstica ou mulata, ou seja, a interpretação desses corpos como corpo desvalorizado e subalternizado.

Os casos também reforçam o dado já mencionado de que as mulheres negras socialmente ascendentes representam a grande maioria dos casos de racismo no Facebook.

Além disso, como aponta Trindade (2018)³⁴, em sua tese de doutorado sobre comportamento de agressores e características dos alvos de mensagens racistas nas mídias sociais no Brasil, 76,2% dos agressores não tinham qualquer relacionamento com a vítima, 66% são homens jovens, as articulações para xingamentos racistas frequentemente ocorrem após eventos positivos expostos por mulheres negras nas mídias sociais. Aqui no Brasil, podemos relembrar dois casos que tiveram grande repercussão, com a atriz Taís Araújo e com a jornalista Maju Coutinho. Taís Araújo realizou uma fala no evento TEDx sobre família, raça e classe e sobre o olhar criminalizador que recai sobre seu filho, uma criança negra. A atriz estava falando sobre uma das facetas do racismo que associa o negro a criminalidade, não poupando nem mesmo as crianças negras. Após a visibilidade do vídeo, foram criados memes³⁵ ridicularizando a fala de Taís e negando essa realidade de discriminação racial. Em tom jocoso, as imagens (memes) que viralizaram distorceram a fala de Taís Araújo, como se ela tivesse afirmado que seu filho seria discriminado por ser filho da Taís Araújo e não por ser negro. Maju Coutinho passou a ser atacada nas mídias sociais após ganhar destaque nos principais jornais da TV Globo, muitos questionavam a sua capacidade para ocupar as bancadas dos jornais televisivos.

O dado levantado por Trindade (2018), sobre o fato da maioria dos agressores não conhecer a vítima, nos reforça duas características do racismo online: as plataformas digitais, ao conectar pessoas de diversos locais, cria condições para que uma publicação seja alvo de milhares de pessoas que não se conhecem e que provavelmente se não fosse pelas plataformas digitais jamais teriam contato entre si. Em segundo lugar, pelo fato de não conhecerem a vítima e de estarem atrás de um computador, celular, 57ff-lin etc., muitos acreditam que não serão punidos por estarem dentro da rede, como se a internet fosse uma terra sem lei e desconectada do mundo off-line. Junto com a ideia de um suposto anonimato, temos também a falsa impressão de que o online não se relaciona com o off-line, como se o online não fosse real e fizesse parte apenas de um mundo particular ou paralelo, o qual os usuários acessam no conforto e na intimidade de seus lares. Portanto, ao partir da noção de espaço íntimo e privado, o racismo online se reproduz a partir das mesmas artimanhas do racismo off-line, no qual a discriminação racial é admitida apenas na esfera privada, enquanto na esfera pública defende-se uma suposta universalidade e igualdade das leis (SCHWARCZ, 1998).

Outro artigo nos ajudará compreender uma das facetas do racismo online: a disseminação dos discursos de ódio na internet. Trata-se do trabalho: *Discurso de ódio e*

34 Luiz Valério P. Trindade, *It Is Not That Funny: Critical Analysis of Racial Ideologies Embedded in Racialized Humour Discourses on Social Media in Brazil*, tese de doutorado, University of Southampton, UK, 2018.

35 Meme é um termo utilizado para se referir a imagem ou vídeo de humor que se espalham pela internet, viralizam.

ativismo digital antirracismo de jovens afrodescendentes no Brasil e Colômbia, de Niousha Roshani³⁶. A autora inicia a discussão apontando que Brasil e Colômbia possuem índices altos de violência e o impacto maior dessa violência é sobre jovens homens adultos afrodescendentes. Outra semelhança entre os dois países, é que as populações afrodescendentes de ambos foram historicamente excluídas das estruturas de poder social, político e econômico, o que torna a juventude afrodescendente mais suscetível ao envolvimento com a violência e ao uso e abuso das forças armadas ilegais e estatais. Para Roshani, as mídias digitais possuem papel importante na promoção da exclusão de jovens afrodescendentes, pois quando acontecimentos violentos são reportados nas mídias digitais, os jovens afrodescendentes são retratados como os únicos perpetradores da violência e ainda são confrontados com discursos racistas (ROUSHANI, 2020, p.43).

O discurso de ódio presente nas plataformas digitais representa uma das particularidades do racismo online, não que ele não exista no contexto off-line, mas sem dúvida, esses discursos ganham terreno e são propagados em grandes proporções no contexto online.

O discurso de ódio tem potencial para criar conflito em uma comunidade causando danos a um grupo em particular e encorajando um contexto de desigualdades (Parekh, 2006; Hernández, 2011). Verificou-se, também, que isso precede os surtos de violência, discriminação e exclusão social em massa (Yanagizawa, 2009; Benesch, 2012). Além disso, permitir a circulação do discurso do ódio fomenta um ambiente onde grupos alvo são menosprezados e abusados, e a conduta discriminatória é capaz de criar raízes (Hernández, 2011). Assim, a presença e a admissão do discurso de ódio influenciam ações diretas que podem intensificar as desigualdades estruturais (ROUSHANI, 2020, p.45).

Segundo Roushani (2020), com base em outros estudos, o discurso de ódio nas plataformas digitais reverbera no contexto off-line, como criador de conflito com grupos específicos alvos desse discurso, levando a práticas de violência, discriminação e exclusão em massa, e corroborando com a intensificação das desigualdades estruturais. A propagação dos discursos de ódio nas plataformas digitais contribui com a manutenção do racismo, pois são construídos sob a ótica da hierarquia racial, disseminando o ódio contra grupos específicos e reforçando estereótipos já existentes no contexto off-line. Outra particularidade do racismo online é o poder de aglutinar diversos usuários em grupos discriminatórios, que agem de maneira coordenada e massiva.

³⁶ Tem produção voltada para a intersecção entre juventude, empoderamento econômico, raça e etnicidade, desenvolveu pesquisa em Harvard sobre discursos racistas nas redes sociais comparando a Colômbia com o Brasil. Niousha Roshani é iraniana, crescida no Marfim e já morou na Colômbia e no Brasil.

Para compreender essa particularidade do racismo online, a disseminação dos discursos de ódio, recorreremos também à contribuição de Indhu Rajagopal³⁷ (2002), intitulada *Digital Representation: off-line the World Wide Web*. Embora a autora analise o contexto norte-americano, o trabalho contribui para a compreensão das particularidades da internet que facilitam a propagação dos discursos de ódio. Rajagopal argumenta que os discursos de ódio são facilmente propagados na internet pela falta de regulamentação, o que a diferencia dos demais meios de comunicação, onde dificilmente são encontrados discursos explícitos de ódio.

Outras particularidades da internet facilitam a propagação de tais discursos, segundo Rajagopal (2002): flexibilidade da Web, customização em massa, fascínio – sedução de downloads, digitalização, as mensagens pop-up inesperadas e o alcance mundial da liberdade não regulamentada e do acesso à informação. Ao contrário das demais mídias, como rádio e televisão, a internet possui recursos tecnológicos exclusivos, como permitir a transferência de informações com grande facilidade e a manipulação de textos, imagens e vídeos. Além disso, para visualizar tais conteúdos, não se requer muitas habilidades técnicas, facilitando que adultos e crianças podem chegar a tais conteúdos de maneira acidental durante a navegação com apenas um clique.

Sobre as particularidades da internet, segundo Rajagopal, a flexibilidade da Web refere-se por exemplo à permissão de sites criados por instituições de ódio como a Ku Klux Klan (KKK), sites de notícias, canais de bate papo, grupos etc., que possuem como objetivo a propagação do ódio, além de programas de rádio online e software racistas disponíveis para download. Todos esses conteúdos podem ser facilmente acessados digitando algumas palavras em sites de busca na internet.

A customização em massa, viabiliza que as mensagens da internet possam ser personalizadas e multiplicadas com um custo relativamente baixo. Criar uma página na Web não é uma tarefa muito difícil e com pouco investimento pode-se garantir o domínio do site e propagar suas ideias.

O fascínio e a atração de downloads referem-se à facilidade de digitalizar qualquer imagem da vida real e compartilhar na internet, sem o uso de equipamentos profissionais, como imagens, vídeos e áudios. Os sites de ódio utilizam dessa facilidade para promover músicas, imagens e até discursos para serem baixados de forma deliberada pelos demais usuários.

Ainda temos a utilização em larga escala de banners de propaganda criadas pelos sites de ódio, que chegam de várias formas aos usuários, de maneira intencional. Estes funcionam

³⁷ Professora associada na Divisão de Ciências Sociais da York University em Toronto, Canadá.

de forma bastante simples: quando um usuário acessa um site de ódio, aparecem propagandas de sites similares que podem direcioná-lo com apenas um clique. Quando um usuário utiliza mecanismos de pesquisa e escreve incorretamente as palavras, também pode ocorrer esse direcionamento, levando a essas páginas de discurso de ódio. Nem todos os mecanismos filtram sites racistas ou sexistas que podem aparecer. Uma outra tática utilizada por esses sites de ódio é a disponibilização e comercialização de produtos, como músicas, textos, vídeos, desenhos, quadrinhos, camisetas etc., todos estes com conteúdo racista.

Por fim, a última característica apontada pela autora refere-se ao acesso não regulamentado e irrestrito à informação. Enquanto no modo off-line o discurso de ódio não é apreciado e permanece não visível a olho nu, no modo online encontra-se de forma explícita em alguns sites. De todos os recursos exclusivos da internet, para Rajagopal, o mais significativo para manter o ódio online é a sua natureza não regulamentada. A liberdade irrestrita de difundir mensagens de ódio na internet, além de ser utilizada para expressar pensamentos na forma de preconceito, instigam ações violentas, com o objetivo de vitimar grupos considerados como diferentes.

A regulamentação da internet para evitar discursos de ódio não é uma tarefa simples, exige uma mobilização e acordo internacional, pois se um site é banido de determinado país ele pode facilmente ser hospedado em um domínio pertencente a um outro país que não possui práticas regulamentadoras da internet, o que acaba protegendo os discursos de ódio através de disposições nacionais de liberdade. Rajagopal utiliza um exemplo bem ilustrativo: a comercialização de recordações nazistas é protegida pela Primeira Emenda dos Estados Unidos, mas é considerada ilegal na Alemanha. Além da falta de regulamentação, não é fácil localizar indivíduos ou grupos devido ao anonimato proporcionado pela internet. O anonimato leva indivíduos a se sentirem confortáveis para disseminar o ódio, pois partem da ideia de que não serão punidos.

É importante mencionar casos ocorridos no Brasil, fomentados pelos discursos de ódio na internet. Embora não estejam relacionados com o racismo, demonstram como os discursos impulsionam práticas violentas e de intimidação, além de ressaltar que o online e o off-line estão conectados e não podem ser entendidos como esferas distintas. O primeiro caso que trataremos é a perseguição sofrida pela professora Lola Abramovich³⁸ pelos intitulados masculinistas aqui no Brasil, e que em outros lugares como Estados Unidos, Reino Unido, Canadá e Austrália se autointitulam como MRAs (Men's Rights Activists), defensores pelos

³⁸ Para conferir a história completa acessar a reportagem: <https://theintercept.com/2018/12/21/prisao-do-misogino-marcelo-mello/>.

direitos dos homens. Esses homens se reúnem em *chans*, que são fóruns anônimos utilizados para propagar discursos de ódio. Lola possui um blog intitulado Escreva Lola Escreva e após escrever sobre a existência dos masculinistas no Brasil passou a ser alvo de ataques constantes que duraram mais de sete anos. Chegaram a criar uma página em seu nome, com seu endereço, contatos pessoais, currículos e até mesmo ofereceram recompensas para quem a matasse. Lola chegou a registrar 11 boletins de ocorrência contra os agressores entre 2012 e 2017 e apenas em 2017, foi aberto inquérito para investigar as ameaças. Em 2018, foi sancionada a lei 13.642/18 conhecida como Lei Lola, em homenagem à professora. A lei tem o objetivo de fazer com que a Polícia Federal investigue crimes de ódio contra mulheres na internet.

Em abril de 2011, Wellington Menezes, de 23 anos entrou na escola estadual onde havia estudado, em Realengo no Rio de Janeiro e matou 10 meninas e 2 meninos e posteriormente se matou. Wellington era membro dos masculinistas que frequentavam os fóruns anônimos e queimou todos os seus computadores antes de cometer o massacre. Em 2019, um outro massacre ocorrido em uma escola de Suzano, São Paulo, dois atiradores, também ex-alunos do estabelecimento entraram no local e mataram cinco estudantes e duas funcionárias. Os responsáveis pelo massacre também participavam de *chans*, os tais fóruns anônimos. Esses fóruns representam essa particularidade do racismo online, pois possibilitam aglutinar diversos usuários, de diferentes localidades, que encontram nos *chans* a liberdade para expressarem seus preconceitos e incitações à violência.

3.2 Racismo algorítmico: quem comanda as máquinas?

Como já foi mencionado anteriormente, muitos acreditaram que a internet seria um espaço de plena liberdade e livre das discriminações existentes no mundo off-line. Talvez, a primeira crença, a liberdade plena, realmente exista para algumas pessoas no contexto online, mas com certeza, essa liberdade não é usufruída pelos indivíduos que são alvos das discriminações e sim, por aqueles que a propagam através dos discursos de ódio online.

Dos casos mencionados até agora, como os grupos de disseminação de discursos de ódio, ações coordenadas para atacar determinado indivíduo ou grupo através das plataformas digitais, até os casos individuais de discriminação racial, todos, ocorreram através de plataformas digitais e as discriminações foram praticadas por indivíduos que manipulavam alguma tecnologia digital.

No presente tópico, vamos tratar do racismo algorítmico, que ocorre através dos processos “invisíveis” e dos recursos automatizados como sugestão de conteúdo, reconhecimento facial e processamento de imagens, o racismo cometido pelas máquinas, pelos

algoritmos, que podem ser definidos como “uma sequência finita de instruções precisas que são implementáveis em sistemas de computação” (OSOBA & WELSER apud SILVA, 2020, p. 123). A lógica algorítmica foi expandida para processos de inteligência artificial presente nos diversos sistemas informacionais do cotidiano, os sistemas algoritmos tomam decisões por nós e sobre nós cada vez mais. Conforme afirma Tarcizio Silva (2020), no trabalho intitulado *Racismo Algorítmico em plataformas digitais: microagressões e discriminação em código*, essas decisões tomadas pelos algoritmos trazem impactos em diferentes níveis e podem moldar os comportamentos de seus usuários, baseados no cálculo computacional de “milhares de decisões ‘ótimas’ a partir do input de dados” (p.123). O sistema algorítmico é idealizado por pessoas, e essas acabam por incorporar seus vieses inconscientes nos algoritmos. No entanto, embora possa ser de forma não-intencional, não significa ignorar a responsabilidade das pessoas que idealizam os algoritmos. Para Tarcizio Silva (2020), o processo de plataformação dos ambientes digitais promoveu uma integração que priorizou a concentração de dados e valor.

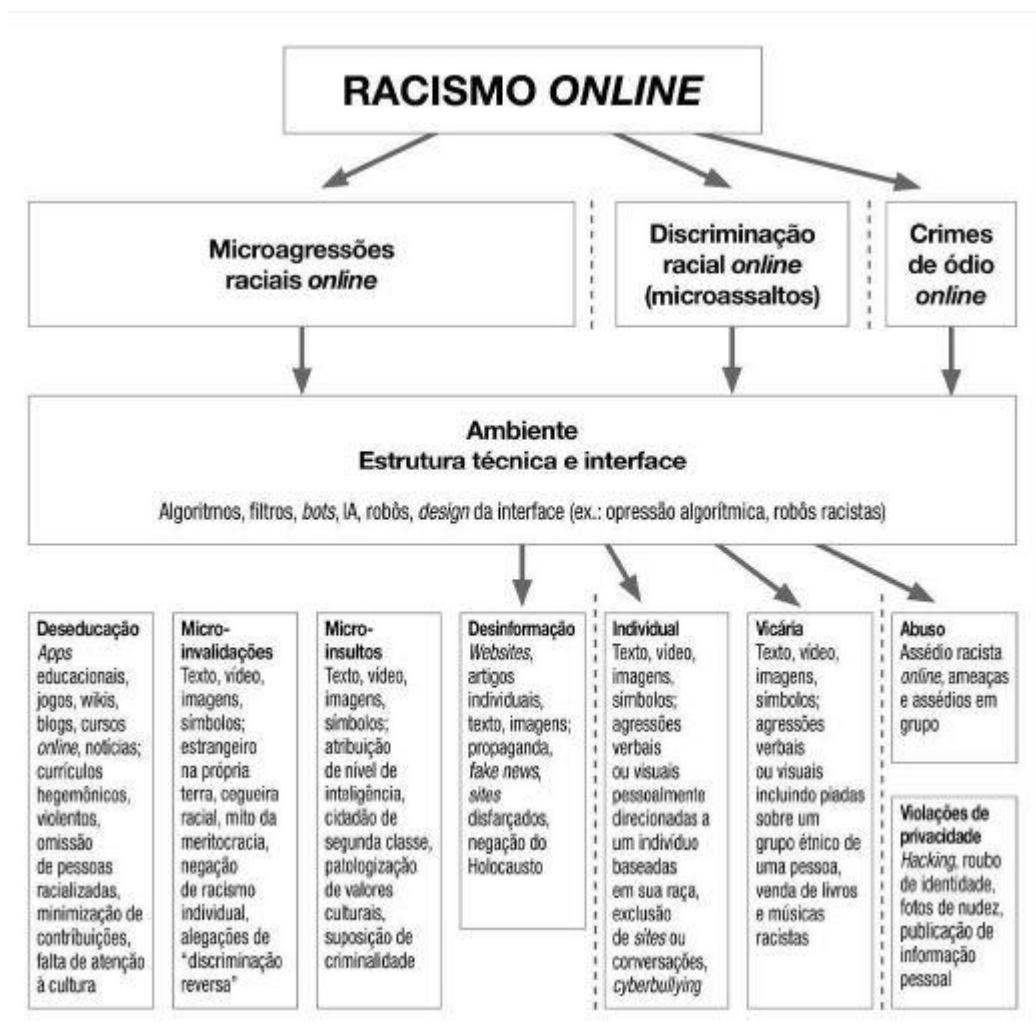
Para além das plataformas de mídias sociais, a tendência se expandiu para infraestruturas industriais e tecnológicas de diversos segmentos. Srnicek (2017) aponta diversos tipos além das plataformas de publicidade (como Facebook): plataformas de nuvem e computação (Amazon Web Services, Microsoft Azure etc), plataformas de produto (como Zipcar etc), plataformas lean (Uber, AirBnB) e plataformas de gestão industrial. O autor propõe que as plataformas são “infraestruturas digitais que permitem dois ou mais grupos interagirem. Elas [as plataformas] se posicionam como intermediárias que conectam diferentes usuários” (Srnicek, 2017, pos.497) como audiências, publicitários, fornecedores de serviço, objetos físicos e empresas (SILVA, 2020, p. 122,123).

O processo de plataformação da comunicação e economia produz uma crescente dataficação, uma espécie de transformação de diversos aspectos das vidas dos usuários em dados, gerando uma concentração internacional de fluxos de dados e capital. Os algoritmos são amplamente utilizados visando a “eficiência na busca das métricas definidas como objetivos de negócio, que vão de indicadores de consumo de mídia a número de pontos de dados processados (SILVA, 2020, p. 123). O racismo algorítmico já foi identificado em diversos dispositivos midiáticos, como recomendação de conteúdo, anúncios, reconhecimento facial, buscadores, etc. Para aprofundarmos a discussão, recorremos a um outro trabalho de Tarcizio Silva (2022) intitulado *Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais*, no qual o autor afirma que uma questão chave para compreender as particularidades do racismo nos meios de comunicação digital é a relação entre a pervasividade e seu caráter aparentemente sutil e difuso, para isso, utiliza o conceito de “microagressões”, criado pelo psiquiatra Chester Pierce.

Pierce explica que aparatos da educação e da mídia são ferramentas da supremacia branca para criar ambientes em que a “maioria das ações ofensivas não são brutas e violentas fisicamente. Elas são sutis e paralisantes. A enormidade das complicações que causam pode ser entendida apenas quando se considera que os golpes são deferidos incessantemente”. Se levarmos em conta o modo como, hoje, o excesso de informação se articula com a hipervisibilidade de representações e construções racistas no cotidiano, podemos reafirmar a relevância de se olhar para as microagressões. (SILVA, 2022, p. 27,28)

Conforme afirma Silva (2022), o uso do termo micro não se refere ao grau de violência, mas sim à sua pervasividade e pelo fato da agressão se incidir em um nível individual ou local, ou até mesmo em situações privadas ou limitadas que permitem um certo grau de anonimato por parte do agressor e até mesmo a sua evasão, através do discurso da intencionalidade ou do famoso discurso “era só uma piada”. Outros dois fatores apontados pelo autor, contribuem para a não identificação do racismo nas microagressões online, quando a tecnologia é percebida como neutra e a negação do racismo nas relações sociais do Brasil. Acreditando na importância de nomear o racismo praticado pelos algoritmos, Silva (2022), traduz uma sistematização realizada por Brendesha Tynes e colaboradores (2019) sobre a relação entre microagressões online, discriminação racial e crimes de ódio.

Quadro 1 – Taxonomia do Racismo Online



Fonte: (TYNES, 2019, apud SILVA, 2022, p.31).

Antes de aprofundar sobre os tipos de microagressões online apresentados na tabela acima, é importante destacar o que a relação entre componentes da estrutura técnica e a interface com as modalidades específicas do racismo online não é apenas unidirecional. A estrutura técnica dos algoritmos facilita a manifestação do racismo através de comentários e discursos de ódio, mas da mesma forma, essas manifestações de racismo servem como fonte de conteúdo para a estrutura técnica, e assim, vão fornecendo os dados que alimentam os algoritmos. Além disso, o volume de debate e controvérsias sobre alguma questão racial gera resultados em métricas de comunicação que são transformadas em faturamento para as plataformas, o que inclui a circulação de conteúdos racistas e discursos de ódio, desde que gere engajamento (SILVA, 2022, p. 30).

A sistematização das microagressões online compreende a manifestação do racismo online em quatro tipos: microinsultos, microinvalidações, deseducação e desinformação.

Microinsultos são os comentários que transmitem grosseria, insensibilidade e desqualificam a herança racial ou identidade de uma pessoa. Microinvalidações são os comentários que negam a existência do racismo. As microinvalidações e microinsultos estão presentes nos casos mencionados no capítulo anterior, em casos de racismo que ganham visibilidade em alguma mídia. Comentários desses dois tipos são frequentes para invalidar as denúncias de racismo. As outras duas categorias são especialmente importantes para compreender as manifestações automatizadas do racismo. A deseducação são materiais que na maioria das vezes, de forma não intencional, omitem ou degradam pessoas não brancas; por fim, a desinformação seriam conteúdos que visam desinformar através de dados e informações incorretas e falsas. Abaixo apresento uma tabela elaborada por Tarcizio Silva (2022), sobre casos de microagressões algorítmicas separadas entre os tipos que acabamos de mencionar.

Tabela 1 – Tipos de microagressões

Tipos de microagressões	Manifestações de microagressões algorítmicas
Microinsultos	• Hiper-sexualização de crianças e mulheres negras como resultado de buscas não pornográficas; • Plataforma permite entregar anúncios sobre crime especificamente a afro-americanos; • Aplicativo de “embelezamento” ou “envelhecimento” de <i>selfies</i> embranquece rostos de usuários; • Análise facial de emoções associa categorias negativas a pessoas negras.
Microinvalidações	• Recomendação de conteúdo esconde manifestações; • Sistemas de reconhecimento facial não encontram faces de pessoas negras; • Visão computacional etiqueta incorretamente imagens de mulheres negras; • Mecanismos de busca de imagens só mostram pessoas não brancas quando o qualificador racial é incluso.
Deseducação	• Função “autocompletar” de mecanismos de busca sugere factoides racistas; • Sistema biblioteconômico de exploração de tópicos envia conteúdos sobre escravidão; • <i>Chatbots</i> questionam a existência do Holocausto judaico.
Desinformação	• Conteúdo sobre manifestações antirracistas é soterrado pelo algoritmo de recomendação; • Sistema de processamento de linguagem natural completa frases sobre árabes com descrições de violência; • Vídeos com desinformação baseada em racismo recebem mais engajamento pelo tom extremista.

Fonte: (SILVA, 2022, p. 33)

Além dos tipos de microagressões já mencionados, Silva (2022) apresenta outros padrões desse tipo de ataque racista levantados por estudos empíricos realizados nos campos

da psicologia social e da educação. Algumas dessas especificidades de microagressões racistas se reproduzem online, como por exemplo:

- Suposição de criminalidade: muito comum também na realidade off-line brasileira e presente na vigilância excessiva de estabelecimentos comerciais com pessoas negras, parte do princípio que pessoas negras são mais perigosas, com mais chances de serem criminosas;
- Negação de realidades raciais/democracia racial: outra especificidade das microagressões que são comuns no Brasil, visam negar a realidade racial, a ideia da democracia racial é frequentemente usada para negar atitudes racistas sob o pretexto de que o agressor não veria a cor das pessoas.
- Suposição de inferioridade intelectual: presentes em situações dos contextos educacionais onde há a suposição de que indivíduos negros estão na universidade apenas pelas ações afirmativas, ou ainda em situações de surpresa com a intelectualidade dos grupos minorizados;
- Patologização de valores culturais: essa especificidade é recorrente na marginalização das religiões africanas e afro-brasileiras, ocorre quando utiliza referenciais da psiquiatria para compreender as manifestações religiosas afro-brasileiras, ocasionando na sua patologização;
- Exotização: relaciona-se à hipersexualização de indivíduos negros, realizando intersecções com outras opressões como a misoginia no caso das mulheres negras;
- Estrangeiro na própria terra/negação de cidadania: ocorre quando grupos minorizados não são considerados como pertencentes a determinado local, seja localidade geográfica, como cidades e países, como em estabelecimentos de consumo que realizam tratamento preferencial com grupos hegemônicos;
- Exclusão ou isolamento: refere-se a ações e comportamentos que geram a exclusão de indivíduos negros ou fazem com que não se sintam pertencentes a determinado grupo.

Esses padrões de microagressões oriundas do contexto off-line se transformam no contexto online, “sendo reproduzidos de forma algorítmica em base de dados, interfaces e dinâmicas de recomendação de conteúdo, personalização e interação automatizada” (SILVA, 2022, p. 36).

Uma das saídas propostas para combater a discriminação algorítmica seria a exclusão de dados considerados sensíveis nas interfaces e bases de dados de treinamento. O principal argumento é que, sem as informações sobre raça, gênero, sexualidade e demais marcadores de diferença não poderiam discriminar membros desses grupos. Porém, nem mesmo com a

exclusão desses dados, os indivíduos pertencentes aos grupos minorizados poderiam ser identificados de outras formas. É o que mostra o estudo conduzido por Latanya Sweeney, (2013) sobre anúncios em mecanismos de buscas, algumas táticas inteligentes são bastante óbvias como direcionar produtos para bebê a pessoas que pesquisaram sobre sintomas de gravidez. Porém, Sweeney (2013) descobriu que anúncios ligados à criminalização, como levantamento de fichas criminais ou remoção de fotos de prisão foram oferecidas por pessoas com nomes tipicamente afro-americanos e que pesquisaram seus próprios nomes nos sites de busca. Embora serviços de anúncios, como o Google, não ofereça filtros com base na raça, anunciantes se aproveitaram da prática comum de pesquisar o próprio nome e das injustas taxas de criminalização e encarceramento de afro-americanos para lucrar com o medo dessas pessoas.

Outro caso reportado na plataforma Facebook, também demonstra a face cruel do racismo algorítmico para segmentar anúncios com base na raça. Em 2016, a agência investigativa ProPublica descobriu que a plataforma permitia excluir do direcionamento dos anúncios grupos como afro-americanos, asiáticos e latinos, a opção de excluir grupos como caucasianos, euro-americanos, brancos, não existia. A plataforma Facebook argumentou que não se tratava de uma categoria de grupo racial, mas sim de afinidade cultural³⁹. No entanto, um estudo conduzido por Michal Kosinski em 2013, demonstrou que seria possível identificar o grupo étnico racial de um indivíduo com base em seus likes no Facebook, com índice de acerto de 95%. O Facebook voltou a negar que seus serviços promovessem a discriminação e afirmou que iria rever suas práticas, mas manteve a opção citada anteriormente por anos⁴⁰. Dessa forma, conclui-se que não é necessária uma sobreposição exata com conceitos de grupos raciais para excluir determinadas categorias populacionais. Na lógica do big data, com a concentração de dados nas plataformas, é possível alcançar a discriminação através de aproximações indutivas.

3.2.1 Mediação e moderação de conteúdos

Outros temas particulares do racismo online são: a moderação entre humanos e a inteligência artificial, a mediação e a ordenação e recomendação de conteúdo. Em relação à moderação, utilizaremos como exemplo dois casos citados por Silva (2022). O primeiro é de uma publicação realizada pelo deputado estadunidense Clay Higgins em que pedia a morte de

³⁹ Julia Angwin, Ariana Tobin, Madeleine Varner, “Facebook (Still) Letting Housing Advertisers Exclude Users by Race”, *ProPublica*, 21 nov. 2017

⁴⁰ Julia Angwin; Ariana Tobin, “Fair Housing Groups Sue Facebook for Allowing Discrimination in Housing Ads”, *ProPublica*, 27 mar. 2018

mulçumanos radicalizados: “Cace-os, identifique-os e mate-os. Mate a todos. Pelo amor do que é bom e correto. Mate a todos.” Apesar das denúncias, o texto permaneceu no ar no Facebook. Um tempo antes uma ativista do Black Lives Matter, Didi Delgado, falando sobre o racismo estrutural fez a seguinte postagem: “Todas as pessoas brancas são racistas. Comece desse ponto de partida ou você já falhou”. A publicação de Didi Delgado foi deletada e seu perfil suspenso por sete dias (SILVA, 2022, p. 39). Em 2017, após os vazamentos de documentos internos do Facebook, publicados pela agência ProPublica⁴¹ revelaram parte do treinamento de moderadores humanos que orientavam para apagar posts visando proteger de ofensas a categoria “homens brancos”, enquanto não protegeria “mulheres motoristas” ou “crianças negras”.

A moderação de conteúdos tornou-se um desafio com a popularização da internet, padrões internacionais de liberdade de expressão têm sido discutidos e implementados em várias jurisdições locais para impedir a circulação de conteúdos relacionados por exemplo a nudez, pornografia, violência explícita, discurso de ódio, pedofilia, abuso infantil, etc. Para dar conta da moderação de conteúdos considerados inadequados, recorre-se a dois caminhos: as denúncias da comunidade e a moderação automatizada. A moderação a partir das denúncias da comunidade, ocorre quando um ou mais usuários apontam determinado conteúdo como problemático. Esse conteúdo entra em uma fila de moderação operada por humanos treinados para realizar a tarefa. Em alguns casos, quando um volume muito grande de denúncia é realizado em um pequeno espaço de tempo, a plataforma tira o conteúdo do ar automaticamente até que passe pela revisão humana.

A maioria das informações sobre moderação de conteúdos de mídias sociais é decorrente de vazamentos de documentos e informações para a imprensa, como os casos citados anteriormente realizados pela agência ProPublica. O trabalho de moderação dos conteúdos é realizado por profissionais precarizados de países do Sul global, que efetivamente tem acesso a conteúdos violentos e perturbadores, em oposição aos profissionais dos centros de tecnologia do Vale do Silício que definem as regras de moderação com base na lucratividade e na fuga de implicações legais. Segundo Silva (2022), estima-se que os profissionais dos países do Sul global recebam pagamento de 0,0025 de dólar por imagem analisada, valor muito abaixo do que recebem os profissionais de nível similar nos Estados Unidos (SILVA, 2022, p. 42).

⁴¹ Julia Angwin; Hannes Grassegger, “Facebook’s Secret Censorship Rules Protect White Men From Hate Speech But Not Black Children”, *ProPublica*, 28 jun. 2017.

A moderação também pode ocorrer de maneira automatizada, removendo publicações através do processamento de linguagem natural e visão computacional – isso se torna possível com a adoção de regras desenvolvidas por especialistas nas temáticas como discurso de ódio, violência sexual e conflitos, juntamente com o aprendizado do algoritmo através das milhares de decisões anteriores consideradas adequadas. No entanto, a moderação automatizada pode banir conteúdos e contas legítimas sobre determinado tema, por exemplo, o sistema algorítmico que impede publicações de grupos terroristas do Estado Islâmico frequentemente derrubam publicações de jornalistas que escrevem na língua árabe. Esse efeito colateral é considerado positivo tendo em vista o seu alvo, e por não incomodar outros setores da sociedade, o mesmo não ocorre com a moderação automatizada para coibir discursos da supremacia branca, pois poderia ocultar e banir publicações de políticos do Partido Republicano nos Estados Unidos. As plataformas Youtube e Facebook foram consultadas por jornalistas⁴² sobre suas posições para banir algorítmicamente conteúdo nazista e supremacista branco, nenhuma delas se comprometeu com isso.

As plataformas digitais contratam pesquisadores para otimizar o serviço ofertado pela plataforma e consequentemente alcançar seus objetivos de negócio, no entanto, parece que algumas mudanças no sistema algorítmico não são prioridades para as empresas. É o que revelou o vazamento anônimo de pesquisadores⁴³ contratados pelo Instagram. Eles descobriram que o sistema automatizado de remoção de contas e restrição de conteúdos da plataforma penalizava os negros americanos em até 50% acima da média da população. A decisão da empresa foi impedir que os pesquisadores continuassem com o estudo e não agir sobre a questão. O mesmo ocorreu quando se descobriu que a recomendação de conteúdo utilizado pelo Facebook, aumentava a polarização e o extremismo político. A justificativa dada é que as mudanças para corrigir essa questão afetaria de maneira desproporcional os conservadores, afetando diretamente o engajamento dentro da plataforma⁴⁴.

Por fim, a última particularidade, a ordenação e recomendação de conteúdo, os algoritmos ganharam destaque com a forma como o Facebook entrega as publicações para os usuários dentro do “Feed de notícias” de cada usuário. A ordem e o tipo de conteúdo que aparece para cada usuário são determinados pelo algoritmo, através dos dados coletados quando

⁴² Joseph Cox; Jason Koebler, “Why Won’t Twitter Treat White Supremacy Like ISIS? Because It Would Mean Banning Some Republican Politicians Too”, *Vice*, 25 abr. 2019

⁴³ Alyse Stanley, “Facebook Researchers Say Higher-Ups Ignored Their Findings on Instagram’s Racist Algorithm: Report”, *Gizmodo*, 23 jul. 2020

⁴⁴ Nick Statt, “Facebook Reportedly Ignored Its Own Research Showing Algorithms Divided Users”, *The Verge*, 26 maio 2020

se utiliza a plataforma. Com o perfil do indivíduo e o seu histórico de uso, através de métricas construídas pelos algoritmos, determina-se o que supostamente o usuário gostaria de ver e consumir. Cada curtida, interação ou buscas realizadas dentro da Web irá influenciar o conteúdo que essas plataformas entregarão para cada usuário. O mesmo ocorre com os anúncios que aparecem dentro das plataformas; por exemplo, se você buscar por “geladeira” no Google para verificar preços, após isso, irão aparecer inúmeras propagandas de geladeira nas plataformas digitais, graças aos algoritmos que capturaram seus dados e deduziram o tipo de publicação que você gostaria de visualizar.

Pesquisadores como Philip Napoli e Robyn Caplan (2018) defendem que os algoritmos de recomendação de conteúdos deveriam ser tratados como mecanismos de seleção editorial. Com isso, as plataformas deveriam ser consideradas como empresas de mídia e reguladas como tal. Empresas responsáveis por plataformas como Facebook, Google e Microsoft são consideradas como tecnologias neutras, dessa forma, conseguem contornar as regulações legais e se eximir de possíveis responsabilidades.

A opacidade dos sistemas algorítmicos é um dos grandes desafios para combater o racismo presente nesses sistemas. As lógicas que sustentam os algoritmos e determinam a hierarquização, visibilização ou invisibilização de conteúdos não são explicadas pelas empresas, apesar do seu impacto ser visível. Um exemplo sobre a entrega seletiva e invisibilização de conteúdo ocorreu na época dos protestos contra violência policial nos Estados Unidos em 2014: alguns pesquisadores⁴⁵ notaram a diferença entre as publicações em destaque no Twitter e Instagram, enquanto no Twitter hashtags como *#BlackLivesatter* e nomes das cidades envolvidas dominavam o debate, o tema quase não aparecia no *Top Trends*⁴⁶ do Facebook.

Fica evidente que tanto a mediação humana quanto os processos automatizados de mediação, ordenação e recomendação de conteúdos não possuem compromisso com a erradicação dos discursos de ódio e do racismo nas plataformas digitais. Conteúdos racistas circulam livremente pela Web pois geram engajamento e consequentemente lucro para as empresas e, também, por manterem o poder econômico e político do grupo hegemônico. Combater tais discursos seria combater também o discurso das classes dominantes e confrontar a legitimação de poder. Com isso, as plataformas digitais se tornam espaços de legitimação das

⁴⁵ Zeynep Tufekci, 2015.

⁴⁶ Uma lista com palavras chaves sobre eventos que contam com discussão massiva dentro do Facebook, os conteúdos mais comentados do momento.

opressões sociais, contradizendo a ideia de que a internet seria o espaço de liberdade e livre das discriminações existentes no mundo off-line.

3.2.2 Sites de busca e bancos de imagens: etiquetagem automática de fotos

O racismo online é encontrado também nos sites de busca e bancos de imagens hospedados na internet, cada qual à sua maneira, reproduzem o racismo através da invisibilização de corpos negros e reforço de estereótipos raciais, acionando também as categorias mencionadas anteriormente, como a exotização. No caso de sites de busca, como o Google, a função de “autocompletar” no buscador é um reflexo da reprodução acrítica de padrões da sociedade. O buscador oferece sugestões enquanto o usuário está digitando as palavras, essas sugestões são produzidas a partir do sistema de dados do buscador; ou seja, o algoritmo é quem decide as sugestões para completar as palavras e frases que são escritas no buscador.

A pesquisadora Safiya Umoja Noble (2021), desenvolveu uma pesquisa sobre como o Google fomenta e dissemina o racismo em suas diversas plataformas. O racismo e o sexismo presentes nas falhas de dados guiadas pelo algoritmo foram batizadas pela autora de “opressão algorítmica.” O interesse por essa pesquisa, segundo Noble, surgiu em 2010, a partir de uma simples pesquisa no Google. Ao digitar as palavras “meninas negras”, os primeiros resultados da pesquisa direcionavam para sites pornográficos. A empresa Google afirma que os resultados em seu site de busca aparecem de acordo com o que é pesquisado anteriormente por diversos usuários na internet. Com isso, delegou a responsabilidade para os usuários e não para o sistema algorítmico e sua lógica de funcionamento. Conforme afirma Noble, como explicar o direcionamento para sites de pornografia sem nenhuma menção a ela, apenas com as palavras “meninas negras”? O mesmo ocorreu quando pesquisado termos como: “meninas asiáticas”, “indo-asiática”, “menina-hispânica” e “menina latina”. Os principais sites que aparecem nos resultados de busca desses termos estão relacionados à pornografia ou sites de encontros, revelando portanto, a sexualização e objetificação dos corpos de mulheres não-brancas. Quando pesquisado o termo “meninas brancas”, os principais resultados de pesquisa não direcionavam para sites pornográficos (NOBLE, 2021, p. 136-139).

Apesar do buscador Google ter se popularizado como sinônimo de internet, trata-se de uma empresa privada. Seus sistemas algorítmicos funcionam com base nos diversos dados coletados dos usuários das plataformas, mas também priorizam o sucesso mercadológico da empresa e não fidelidade e veracidade dos sites que irão aparecer em seu site de pesquisa.

A plataforma Google possui o aplicativo Google Photos, utilizada para armazenar na nuvem as fotos tiradas por cada usuário que possui uma conta na plataforma, o aplicativo possui uma função de etiquetagem automática, que agrupa as fotos de acordo com categorias. Tanto as categorias, como o agrupamento, são feitos de forma automática, a partir dos algoritmos que comandam o aplicativo. Em 2015, o programador Jack Alciné teve suas fotos e de sua namorada marcadas com a tag “gorilas”. Ao publicar o ocorrido no Twitter, um engenheiro do Google se manifestou pedindo desculpas, mas não informou ações concretas da empresa para solucionar o ocorrido. Três anos mais tarde, jornalistas realizaram testes e descobriram que a solução encontrada pela empresa foi retirar a tag “gorila”. Em 2016 um adolescente afro-americano de Midlothian, Virgínia, postou um vídeo na plataforma Twitter mostrando os resultados da busca realizada no Google Images. Ao procurar por “três adolescentes negros”, foi direcionado para imagens de adolescentes afro-americanos sendo presos, em seguida ao pesquisar por “três adolescentes brancos”, os resultados apresentavam imagens que evocavam “bom-mocismo e valores típicos estadunidenses” (NOBLE, 2021, p.144). Após a viralização do vídeo nas plataformas digitais e nas mídias tradicionais, a resposta do Google foi que se tratou de uma anomalia fora de seu controle, se eximindo mais uma vez da responsabilidade, mas logo em seguida demonstrou ser capaz de consertar essas “falhas” em seus sistemas. No contexto brasileiro, temos um exemplo da hipersexualização de mulheres negras nas buscas do Google Imagens, ao digitar “mulher negra dando aula”, em 2019, a relações públicas Cáren Cruz, de Salvador-Bahia, se deparou com conteúdos pornográficos (SILVA, 2022, p.84).

Fernanda Carrera (2020) demonstrou o racismo e o sexismo presente nos bancos de imagens digitais, que são repositórios de fotografias e ilustrações utilizados para fins comerciais de circulação pública e privada. Através da busca por palavras-chave, você pode encontrar e pagar pelo uso das imagens disponibilizadas. A pesquisa de Carrera foi realizada nos seguintes bancos de imagens: *Shutterstock*, *Stockphotos* e *Getty Images*. As imagens são oriundas de fotógrafos independentes ou ligados às empresas. No momento de upload do material, o fotógrafo cria tags (etiquetas de demarcação) para cada imagem. E esse processo garante a eficácia do uso de palavras-chave quando pesquisadas. É importante frisar que o processo de criação das tags é supervisionado pelos bancos de imagens antes de serem disponibilizadas.

No processo de busca nos bancos de imagem, é possível selecionar alguns filtros como relevância, temporalidade ou popularidade, conforme afirma Carrera (2020). Há, portanto, o uso de instruções programadas que atribuem esses resultados, porém, os sites não disponibilizam de que forma é atribuída a relevância de uma imagem em detrimento de outras para além do sistema de taguagem. Os bancos de imagens possuem funcionamento parecido

com os mecanismos de busca como o Google, que possui um sistema algorítmico que não é facilmente compreendido pelos usuários. Carrera (2020) fala, assim como Silva (2020), na opacidade tecnológica presente nos sistemas dos bancos de imagens, que sustentam a isenção de responsabilidade dos sites sobre determinados conteúdos disponibilizados no site e que são associados as palavras-chave.

Algumas iniciativas no campo científico⁴⁷ e de organizações civis como a Desabafo Social⁴⁸ demonstram como as ferramentas digitais reproduzem as dinâmicas de poder. Existem iniciativas como o *Nappy* e *Mulheres Invisíveis*, que têm como objetivo dar conta da lacuna de representação imagética dos bancos de imagens tradicionais e mais populares. O *Nappy* disponibiliza imagens de alta resolução de indivíduos negros; *Mulheres Invisíveis* oferece imagens de mulheres excluídas dos resultados de busca por imagens profissionais: gordas, transexuais, negras e lésbicas. Além disso, os próprios bancos de imagens tradicionais já começaram a entregar resultados imagéticos mais inclusivos. Todas as iniciativas são respostas a reclamações externas ou projetos em associação com marcas para construção de acervo de imagens específicas.

Fernanda Carrera (2020) analisou quase 800 imagens oriundas das três primeiras páginas do resultado de busca do *Shutterstock*, *Stockphotos* e *Getty Images*. Ao pesquisar a palavra “boss” (chefe), os resultados trazem em sua maioria, imagens de homens brancos. Em 48,41% das imagens não aparecem mulheres nem como chefes nem como funcionárias, mulheres representando chefes são apenas 28,57%; homens negros são chefes em apenas 2,78%, enquanto mulheres negras apenas 2,02% em posição de chefia. Quando a palavra-chave buscada é “secretary” (secretária), os resultados quase em sua totalidade correspondem a mulheres, como há muito mais mulheres negras nos resultados, “(...) deixando claro que a quase inexistência de mulheres negras nas fotografias que representam contextos de cargos de chefia não é resultado de falta de modelos, mas da associação da negritude a cargos subalternos” (CARRERA, 2020, p. 147). Em ambos os casos de busca, por “boss” ou “secretary”, a maioria das imagens apresenta sujeitos sozinhos, trabalhando ou olhando para a câmera. Com isso, pode-se concluir que tanto o tagueamento das imagens quanto o treinamento dos algoritmos priorizam esses indivíduos. Enquanto homens brancos sozinhos, atrás de uma mesa são

⁴⁷ Buolamwini e Gebru, 2018; Flores, Bechtel e Lowenkamp, 2016; Rhue, 2018

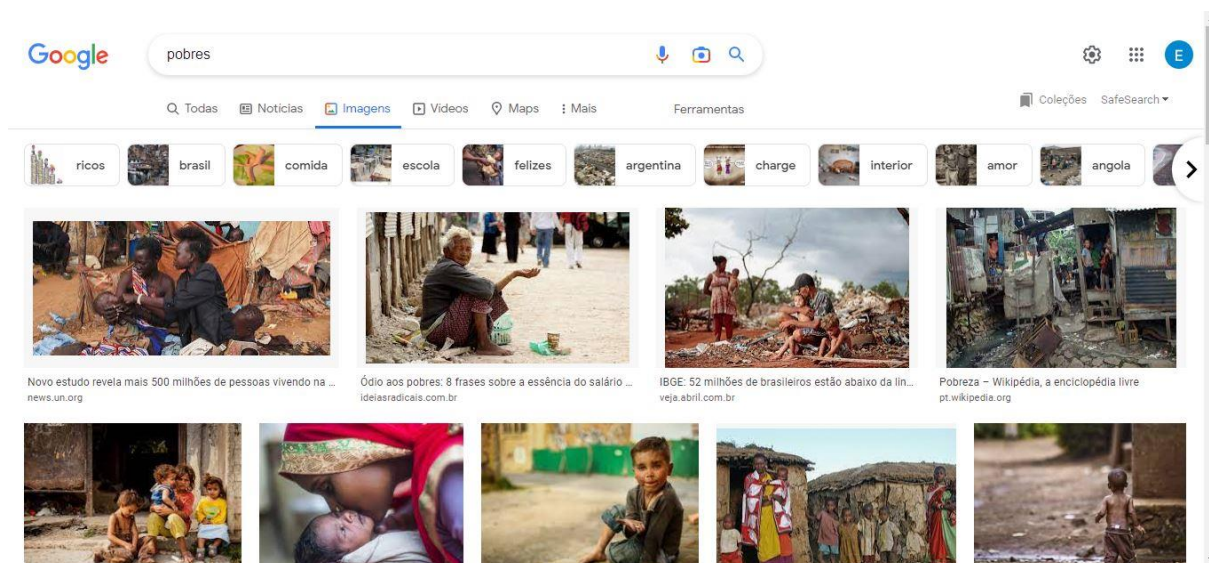
⁴⁸ A organização Desabafo Social produziu em 2017 um vídeo intitulado “Vamos conversar, Shutterstock?”, no qual mostrava como a pesquisa por “família” resultava em maioria de famílias brancas. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=tA7MlICbq00>

associados à palavra-chave “boss”, mulheres negras sozinhas no mesmo ambiente aparecem mais vezes como “secretary”.

Uma outra análise foi realizada por Carrera (2020), ao pesquisar nos bancos de imagem pelas palavras-chave “poverty” (pobreza) e “wealth” (riqueza). Nos dois casos percebe-se que as imagens disponíveis reforçam estereótipos de raça e nuances discriminatórias de gênero. Na palavra-chave “poverty”, a maioria dos resultados traz pessoas negras, indígenas, mulheres e crianças, em contrapartida, quase não há a presença de homens sozinhos nos resultados para “poverty”, enquanto existem várias imagens de mulheres e crianças sozinhas ao buscar pela palavra pobreza, muitas dessas imagens não possuem qualquer signo que associam diretamente a pobreza, uma suposta falta de recurso, apenas apresentam o marcador racial da negritude ou de origem indígena. A palavra-chave “wealth” direciona para imagens de homens brancos, inclusive sozinhos e de mulheres brancas, embora sempre acompanhadas por algum homem. Reforçando a hiper-ritualização da dependência financeira feminina e do sucesso financeiro como ganho pessoal e intransferível dos homens, a predominância de mulheres sozinhas na busca por “pobreza”, significa, de acordo com Carrera, que o fracasso é só delas, no contexto da busca por “riqueza” o sucesso financeiro dessas mulheres poucas vezes é somente delas, mas sim da sua associação com homens (CARRERA, 2020, p.151).

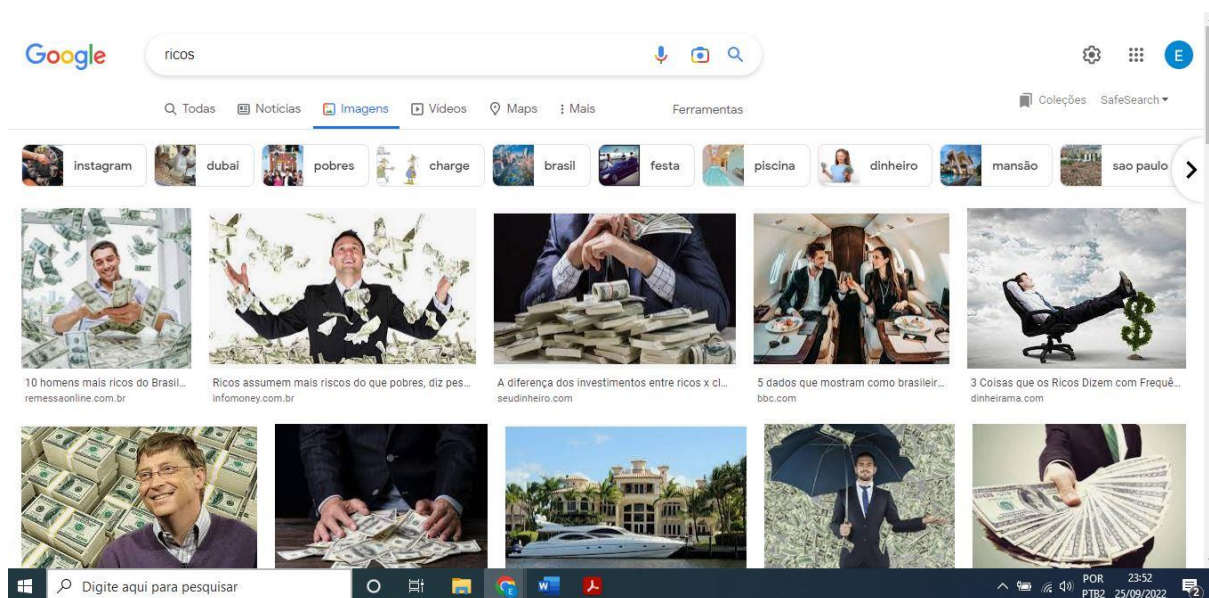
A associação de pessoas negras com a pobreza e de pessoas brancas com a riqueza ainda ocorre em sistemas de buscas como o Google. Ao digitar a palavra “pobres” no buscador, as imagens que aparecem na primeira página são de pessoas negras, em sua maioria crianças e mulheres, como mostra a imagem abaixo. Fica evidente que os sistemas algorítmicos do Google continuam a associar pobreza e pessoas negras, reforçando as imagens colonizadas e estigmas raciais.

Figura 1 – Busca por palavra-chave “pobres” no Google



Fonte: Google, 2022.

Figura 2 – Busca por palavra-chave “ricos” no Google



Fonte: Google, 2022.

Se os algoritmos demarcam o espaço da pobreza para a população negra, o mesmo ocorre com a população branca, que é associada à riqueza. Ao buscar pela palavra “ricos” no Google, as imagens que aparecem nas primeiras páginas, são de pessoas brancas, em sua maioria, homens.

3.2.3 Branquitude e branqueamento no modo digital

A presença da branquitude e da ideologia do branqueamento na esfera online são detectadas tanto em comentários e publicações como em alguns sistemas algorítmicos. Branquitude aqui é entendida enquanto identidade racial branca, o lugar de privilégio racial, econômico e político (BENTO, 2002). Os estudos sobre branquitude se propõem a analisar a identidade racial branca, enquanto elemento ativo nas relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu, tais marcas afetaram as subjetividades dos indivíduos e orientaram lugares sociais para brancos e não brancos (SILVA, 2017, p.21). A construção da ideia do “Outro” para os estereótipos raciais e o estigma do corpo e do cabelo da população negra está imbricada com o conceito de branquitude, pois ao definir-se os não-brancos como o “Outro”, entende-se como tudo aquilo que lhe parece estranho e indesejável. A ideologia do branqueamento possui grande potencial, segundo Andreas Hofbauer (2007), para inibir reações coletivas dos desprivilegiados, induzir os não-brancos a se aproximarem do padrão hegemônico e, com isso, o branqueamento tem como característica fazer com que as pessoas se apresentem como o(a) mais branco(a) possível no cotidiano. Ela, a ideologia do branqueamento, ainda encobre a carga discriminatória que está embutida neste contexto.

A branquitude, enquanto sistema de privilégios e demarcação de lugares sociais para brancos e não brancos, é perceptível nas manifestações do racismo em comentários, como os analisados por Trindade (2020), nos quais é questionado o fato de uma mulher negra estar em um lugar considerado como pertencente apenas aos brancos ou, no caso de grande repercussão direcionada à jornalista Maju Coutinho, no qual foi questionada a sua capacidade para ocupar a banca televisiva, historicamente ocupada por pessoas brancas, ou até mesmo no caso citado por Carrera (2020), acerca dos bancos de imagens que associavam pessoas brancas na busca pela palavra-chave “riqueza” e pessoas negras e não brancas nas buscas por “pobreza”. A branquitude reforça, assim, os lugares sociais determinados para brancos e não-brancos.

Ela, a branquitude, também é reforçada e exacerbada nos discursos de ódio e grupos de extrema direita que acreditam na superioridade branca. Esta, talvez, seja uma característica particular da branquitude no contexto online, na qual é defendida abertamente enquanto sistema de hierarquia racial e manutenção de privilégios dos considerados brancos.

A ideologia do branqueamento no contexto off-line, enquanto tentativas de se apresentar como mais branco possível no cotidiano, é evidente na autodeclaração racial, na manipulação dos cabelos e até mesmo através de intervenções cirúrgicas como a rinoplastia. A manipulação dos cabelos se relaciona com a ideologia do branqueamento, pelo fato de o cabelo ser um sinal diacrítico que, no Brasil, essa é uma característica de identificação e pertencimento racial. Além disso, o cabelo é um dos símbolos escolhidos pelos movimentos negros como representante das

identidades negras, também sendo utilizado para alocar o indivíduo na classificação racial nos momentos de heteroidentificação.

No contexto online, podemos perceber a ideologia do branqueamento nos sistemas de algoritmos de algumas plataformas, como o aplicativo *FaceApp*, lançado em 2017. Voltado para edições de selfies, o aplicativo possuía um filtro para “embeleazar” os rostos dos usuários. Um dos principais resultados automáticos do filtro era clarear a pele. Depois da divulgação dos problemas, o CEO do aplicativo, Yaroslav Goncharov, afirmou ser “um efeito colateral infeliz da rede neural subjacente causado pelo viés do conjunto de treinamento, não pelo comportamento pretendido”⁴⁹. Em 2019, o aplicativo viralizou novamente, especialmente no Brasil, com uma novidade de filtro que simulava o envelhecimento; no entanto, a projeção de envelhecimento de pessoas não brancas novamente as embranquecia e traziam algumas transformações aberrantes⁵⁰. O *FaceApp* funciona através do algoritmo de inteligência artificial, que necessita de um banco de dados com vários exemplos que irão detectar padrões para realizar sozinho as atividades que lhe foram destinadas. Ao embranquecer, e em alguns casos deformar rostos negros no processo de envelhecimento, é possível concluir que o banco de imagens do aplicativo é composto em grande parte por rostos envelhecidos de pessoas brancas.

3.2.4 Inteligência artificial: as máquinas aprendem a ser racistas?

O desenvolvimento das tecnologias digitais e, mais especificamente, da inteligência artificial, proporcionou a criação dos *chatbots* em sistemas operacionais de smartphones, notebooks e plataformas de mídias sociais. Os *chatbots*, são programas automatizados, que simulam a conversação entre pessoas; seu principal objetivo é responder perguntas como se fosse um humano por trás das respostas. Esse recurso é utilizado por empresas que oferecem atendimento ao público, como serviços de telefonia, internet e bancos. As respostas automatizadas são possíveis pelo armazenamento de dados coletadas previamente pelo programa, que vão estabelecer quais as melhores respostas a serem fornecidas, de acordo com o que é perguntado.

⁴⁹ Elena Cresci. “FaceApp Apologises for ‘Racist’ Selfie Filter That Lightens Users’ Skin Tone”, The Guardian, 25 abr. 2017, disponível em <https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/25/faceapp-apologises-for-racist-filter-which-lightens-users-skintone>. Acesso em set. 2022.

⁵⁰ Bruno Romani; Bruno Ponceano; Vinicius Sueiro, “Além de envelhecer, FaceApp embranquece rostos negros, Estadão, 2 ago. 2019. Disponível em <https://midia4p.cartacapital.com.br/alem-de-envelhecer-faceapp-embranquece-rostos-negros/>. Acesso em set. 2022.

Em 2016, a Microsoft em parceria com o Twitter lançou o *chatbot* nomeada como Tay, um perfil na plataforma Twitter, a personagem construída foi de uma mulher jovem, criada para conversar com jovens estadunidenses de 18 a 24 anos, seu objetivo era popularizar os *chatbots* entre os jovens. Conforme afirma Tarcizio Silva (2021), após poucas horas no ar, o *chatbot* começou a repetir e elaborar comentários misóginos e racistas, ao interagir com outros perfis que direcionavam para esses temas. A Microsoft retirou do ar, alegando ter sofrido um ataque coordenado, mas foi lançada novamente alguns dias depois e os resultados foram ainda piores, mais comentários racistas e xenófobos. Poucas horas após o relançamento, a Microsoft retirou definitivamente a *chatbot* do ar e segundo Silva (2022), esse foi um dos casos mais famosos de falha desastrosa da inteligência artificial.

Um outro exemplo do racismo algorítmico está presente no reconhecimento facial utilizado por sistemas de segurança da polícia para identificar possíveis criminosos e infratores. O sistema de reconhecimento facial funciona a partir de um banco de imagens de criminosos procurados pela polícia, que irá identificar de forma automática esse indivíduo através das imagens de câmeras previamente instaladas. No entanto, existem alguns exemplos que demonstram erros nesse sistema. É o caso ocorrido em 2019, com um adolescente que foi abordado no metrô da cidade de Salvador e levado à delegacia após ser identificado de forma equivocada pelas câmeras de segurança instaladas no metrô da cidade (SILVA, 2022, p.110). De forma semelhante, em 2020, em Detroit, Estados Unidos, Robert Williams⁵¹ de 42 anos foi abordado por policiais em sua casa, acusado de roubar uma loja de relógios. Williams teve dificuldade para convencer os policiais do erro do sistema computacional das câmeras de segurança que apontava ele como suspeito (SILVA, 2022, p. 110).

Em 2020, o governo do estado de São Paulo inaugurou o “Laboratório de Identificação Biométrica – Facial e Digital”, para estabelecer avanços na gestão de dados biométricos digitais e promover o uso e normalização do reconhecimento facial. Na ocasião, o então governador, João Dória comemorou a inauguração do laboratório, que “localiza o bandido antes que ele execute o crime” (SILVA, 2022, p. 112). O lobby das empresas de inteligência artificial tem se aproveitado da onda de projetos políticos de extrema direita espalhados pelo mundo. Durante as eleições de 2018, o candidato ao governo do Estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel⁵², se

⁵¹ O caso de Robert Williams foi noticiado na reportagem do jornal The New York Times em junho de 2020. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/06/24/technology/facial-recognition-arrest.html>.

⁵² Os sistemas de vigilância e reconhecimento facial foram aprovados a toque de caixa no carnaval de 2019, no ano seguinte os sistemas foram desativados por supostos impactos da pandemia. Vale ressaltar que em 2021, Wilson Witzel perde o cargo, suspeito de envolvimento em esquemas de corrupção, sendo o primeiro governador a sofrer impeachment no Brasil.

elegeu tendo como uma das principais promessas de campanha, o fortalecimento da segurança pública com sistemas de vigilância e reconhecimento facial.

O uso do reconhecimento facial pela polícia existe há mais de vinte anos, segundo Silva (2022), porém, os dois casos citados tocam em pontos essenciais da problemática desse sistema automatizado: sua relação com o uso das câmeras na infraestrutura do transporte público e o direito à cidade e a normalização do uso de decisões computadorizadas. Da mesma forma que ocorreu com o fornecimento de dados pessoais para as plataformas digitais, ocorre a normalização da coleta e processamento de dados biométricos no espaço urbano. No Brasil e em sociedades, nas quais a seletividade penal racial é negra, os sistemas de reconhecimento facial poderão servir ao encarceramento em massa de grupos específicos.

3.2.5 A regulação do espaço digital e o compromisso antirracista

Pensar a regulação do espaço digital é, sem dúvida, um dos desafios para as sociedades cada vez mais conectadas pelas tecnologias digitais, seja pela dificuldade de definir os limites entre liberdade de expressão e discriminação perante algumas legislações como a Primeira Emenda dos Estados Unidos que respalda a comercialização de artefatos nazistas no ambiente online, como também pelo fato de empresas não se comprometerem com o banimento de discursos de ódio como o da supremacia branca, pois afeta diretamente o poder hegemônico, na medida em que essa ideologia é defendida por muitos políticos, como os conservadores nos Estados Unidos.

Combater o racismo, assim como outras formas de discriminação no ambiente online se torna particularmente difícil na medida em que toda a esfera digital é comandada por empresas privadas que estão mais preocupadas com os lucros que com a sociedade em si.

Como afirma Silva (2022), conteúdos extremistas e radicais têm se intensificado desde 2015, em parte pela recomendação de conteúdo das plataformas digitais como o *Youtube*. Ao visualizar um conteúdo classificado dentro do nicho ou próximo dessa classificação de extremista e radical, outros conteúdos com esse mesmo teor serão sistematicamente apresentados para este usuário. As empresas responsáveis pelas tecnologias digitais permitem a proliferação de conteúdos de forma deliberada, desde que gere engajamento – curtidas, visualizações e compartilhamentos – e consequentemente, lucro.

É através desses sistemas algorítmicos que deduzem o tipo de conteúdo que você gostaria de receber, que são sustentadas as Fake News, as notícias falsas, e também crenças

discriminatórias. Os algoritmos passam a te entregar conteúdos semelhantes com o que você acessou anteriormente.

Para alguns usuários, que confiam cegamente nas plataformas digitais, esses conteúdos são interpretados como verdadeiros. Isso ficou evidente no caso do terrorista supremacista Dylann Roof, que assassinou nove pessoas negras em uma igreja em Charleston, Estados Unidos, em 2015. Uma das motivações foi uma reação ao ativismo contra o assassinato de Tayvon Martin, morto pela polícia em 2012. Segundo Roff, ele encontrou diversas publicações com dados sobre crimes de negros contra brancos nos Estados Unidos.

Ao buscar o termo “black on” no Google, o recurso de autocompletar oferecia em destaque as sugestões “black on White crime” (crime de negros contra brancos), “black on White violence” (violência de negros contra brancos) e “black on White racismo” (racismo de negros contra brancos). O primeiro resultado trazia um site do Council of Conservative Citizens, organização supremacista branca, repleto de desinformação (SILVA, 2022, p.52).

O caso de Dylann Roof também evidencia que a internet não é um espaço neutro, livre das discriminações do mundo off-line e das assimetrias de poder; muito pelo contrário, se tornou um local fértil para a disseminação do racismo. Os mesmos que consideraram a internet como um espaço neutro (já citado anteriormente como “*colour blind*”), também se mostraram contrários a qualquer regulamentação estatal. É o que fica evidente na Declaração de Independência do Ciberespaço proposta por John Perry Barlow⁵³ em 1996:

Nós estamos criando um mundo onde todos podem entrar sem privilégio ou preconceito por conta de raça, poder econômico, força militar ou posição social ao nascer. Nós estamos criando um mundo em que qualquer um, em qualquer lugar, pode expressar suas crenças, não importa quão singulares, sem medo de ser coagido ao silêncio ou à conformidade (BARLOW, 1996).

A Declaração também defendia a ideia da internet como espaço livre de “governos eleitos”, assumindo assim uma suposta neutralidade política. A ideia vendida por Barlow é que a internet seria a solução dos problemas de assimetrias de poder que não foram solucionados pelos governos no contexto off-line; portanto, não poderiam agora interferir no espaço digital. Além disso, o contexto online é entendido enquanto um espaço imaterial e impalpável e, portanto, intocável pelas jurisdições estatais. “Seus conceitos legais sobre propriedade,

⁵³ John Perry Barlow foi um dos fundadores da EFF – Electronic Frontier Foundation, uma organização sem fins lucrativos cujo objetivo apontado por seus fundadores, é o de proteger os direitos de liberdade de expressão na era digital, se respaldando em grande parte na Primeira emenda da constituição dos Estados Unidos. A Declaração foi escrita por ele durante sua participação no Fórum Econômico Mundial em Davos, 1996. Declaração disponível em: <https://www.nic.br/publicacao/uma-declaracao-de-independencia-do-ciberespaco/>.

expressão, identidade, movimento e contexto não se aplicam a nós. Eles são baseados na matéria e não há nenhuma matéria aqui.” (BARLOW, 1996).

Após a declaração de Barlow, diversos estudiosos contestaram os ideais utópicos que associavam à ascensão da internet e sua habilidade para libertar os indivíduos. Como afirma Safiya Noble (2021), a internet não é apenas um espaço intangível, ela possui e necessita da materialidade para funcionar, como a infraestrutura das fibras óticas. Além disso, seu uso é dependente das companhias de telecomunicações, provedores de banda larga e provedores de serviço de internet (ISPs). Para Tarcizio Silva (2022), as propostas da Declaração foram ponto de inspiração para uma postura “tecnolibertária” da internet, cega para as questões de classe, gênero, raça e colonialismos.

Como discutido no presente capítulo, o racismo se manifesta e se propaga de diferentes maneiras no ambiente online, pelos comentários e publicações e através dos sistemas algorítmicos. O racismo presente no modo online segue quase os mesmos mecanismos do contexto off-line: parte da mesma premissa de hierarquia racial, na qual os indivíduos negros e todos os demais considerados como não-brancos, são subjugados e discriminados. Outra semelhança refere-se à característica do contexto brasileiro de admitir o racismo na esfera privada. A internet, sendo concebida como espaço particular e privado, juntamente com a suposta ideia de anonimato, cria a noção desse espaço como livre das legislações e, portanto, um espaço de impunidade para ideias preconceituosas e discriminatórias.

Quanto às particularidades do racismo no contexto online, destacamos duas: o racismo presente nos sistemas algorítmicos – nos sites de busca, bancos de imagens, moderação e recomendação de conteúdos – e a livre circulação de discursos de ódio e a conexão de pessoas que compactuam com essas ideias. O racismo presente nos diversos sistemas algorítmicos, são resultado da própria construção e configuração desses sistemas, que são realizados por pessoas, como da alimentação automática de dados coletados nas mídias sociais, como publicações e comentários discriminatórios. As diferentes plataformas presentes no contexto online se beneficiam financeiramente com a presença de discursos de ódio racistas, pois geram engajamento, tanto dos que compactuam com tais ideias, quanto dos que repudiam – ao demonstrar o repúdio através de comentários e compartilhamentos que tenham como objetivo denunciar, acabam por contribuir com a métrica algorítmica que proporciona engajamento para aquela publicação.

Além dos discursos de ódio, as plataformas se beneficiam da constante polarização entre os usuários online; o confronto de posicionamentos e ideias vai gerando engajamento, que é convertido em lucro pelas empresas. Um dos desafios de combater sites, publicações,

comentários e vídeos com conteúdos racistas no ambiente online, está em denunciar sem dar visibilidade para o conteúdo. A visibilidade gera engajamento e faz com que aquela ideia discriminatória chegue a cada vez mais usuários. Combater o racismo algorítmico também não tem sido uma tarefa fácil, como apontam Silva (2022) e Noble (2021). A opacidade de tais sistemas dificulta a solução de configurações algorítmicas que reproduzem o racismo de alguma forma, assim como a falta de compromisso das empresas responsáveis pelas plataformas digitais. Nos diferentes casos de “falhas” dos sistemas algorítmicos que levavam a discriminação racial, as empresas não admitiram ser uma falha do sistema, muito menos se tratar de casos de racismo, apenas emitiram notas se esquivando da responsabilidade ao afirmarem não terem a intenção de discriminar. A esQUIVA da responsabilidade frente a práticas racistas com o discurso de não intencionalidade é algo recorrente também no contexto off-line. Esse argumento ignora que o racismo está fundamentado em práticas culturais e nas relações sociais brasileiras e, portanto, pode ocorrer mesmo sem o consentimento do agente, seja no contexto off-line ou online.

Por fim, é importante destacar algumas iniciativas estatais e da sociedade civil no contexto brasileiro que contribuem de alguma forma para a regulação do que circula na internet e no combate ao racismo online. Em 2014, foi sancionado o Marco Civil da Internet, lei que foi aprovada na Câmara dos Deputados, Senado Federal e sancionada pela presidente da República. Ela tem como objetivo, combater crimes no ambiente online e busca regular os direitos e deveres de quem faz uso da rede. Em 2015, a ONG Criola⁵⁴, do Rio de Janeiro realizou a campanha intitulada *Racismo Virtual, Consequências Reais*⁵⁵, em 2016 outra campanha chamada de *Espelhos do Racismo*⁵⁶, ambas visavam alertar as consequências dos discursos de ódio presentes nas redes sociais.

Como foi demonstrado até aqui, as plataformas e tecnologias digitais não podem ser analisadas enquanto neutras, pois são pensadas por indivíduos que carregam consigo valores e visões de mundo e estão inseridos dentro de um contexto. A maioria das tecnologias digitais mencionadas até agora, foram desenvolvidas nos Estados Unidos, e esse fato merece ser

⁵⁴ ONG criada há 29 anos, tem como objetivo a defesa e promoção dos direitos das mulheres negras <https://criola.org.br/>

⁵⁵ A campanha *Racismo Virtual, Consequências Reais* consistiu em colocar outdoors com mensagens racistas postadas nas redes sociais em ruas públicas perto da casa dos autores, após, a ONG Criola produziu um vídeo de curta duração, que pode ser conferido através do link: https://www.youtube.com/watch?v=ED-p_nr1eIA&ab_channel=ONGCriola. Acesso em 19/09/2022.

⁵⁶ A campanha *Espelhos do Racismo* colocou frente a frente autores de discriminação racial nas redes e suas vítimas. O resultado está disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=qtg99bbIP7A&ab_channel=Fui%C3%A0scompras. Acesso em 19/09/2022.

destacado pois é possível afirmar a existência de uma “marca cultural” presentes nessas tecnologias, marca essa que reflete as dinâmicas do racismo norte-americano.

Não é nossa intenção aprofundar as características do racismo nos Estados Unidos e suas diferenças com o Brasil. Queremos destacar, apenas, que a classificação racial binária: brancos e negros, oriunda do contexto norte-americano é transportada para as tecnologias digitais. Isso fica evidente nos exemplos utilizados anteriormente, como por exemplo, os sites de busca e bancos de imagem que funcionam com esquemas de tagging que seguem essa classificação binária (branco e negro). Essas tecnologias digitais são utilizadas por outros países, como o Brasil, que não necessariamente partem da mesma classificação racial – de que forma essa marca cultural presente nas tecnologias afetará os contextos offlines de racismo e antirracismo? No próximo capítulo, buscamos identificar algumas das influências da marca cultural no antirracismo online brasileiro.

Para encerrar, gostaríamos de retomar a definição de digital, apresentada no início do capítulo, “tudo que foi desenvolvido em, ou pode ser reduzido para, código binário – bits consistentes de zeros (0s) e uns (1s)” (MILLER; HORST, 2015, p. 92). Todas as tecnologias digitais, assim como os sistemas algorítmicos são baseados nesse código binário, portanto, a própria constituição do digital também facilita a propagação da classificação racial binária, mencionada no parágrafo anterior, bem como a polarização criada entre esses dois grupos. As plataformas digitais lucram através da polarização de ideias e posicionamentos e alimentam cada vez mais essa polarização. Elas são capazes de identificar os tipos de conteúdos que cada usuário gostaria de receber através das suas interações na plataforma, isso acarreta na formação de “bolhas” nos espaços online. O binarismo criado entre brancos e negros é visível, por exemplo, no direcionamento de conteúdos e publicidades. Através dos algoritmos você passa a receber e interagir com informações e ideias parecidas com as suas, por isso o uso do termo “bolha”, pois cria-se uma limitação do tipo de conteúdo acessado dentro de um espaço muito amplo que é a internet e as plataformas digitais.

No próximo capítulo, trataremos os posicionamentos antirracistas presentes na plataforma digital *Instagram*, e suas semelhanças e diferenças com o movimento antirracista no contexto off-line.

4 ANTIRRACISMO: PRINCIPAIS PAUTAS E AÇÕES NO CONTEXTO ONLINE

O contato com as discussões sobre o racismo e antirracismo no contexto online é algo que nos acompanha desde a formulação do projeto de mestrado no começo de 2015. A ideia inicial era realizar uma pesquisa sobre transição capilar de mulheres negras nas comunidades online, principalmente Facebook e Youtube, porém ao decorrer da pesquisa fizemos algumas modificações e acabamos analisando a relação de mulheres negras com seu corpo e cabelo. Para isso, selecionamos um grupo de mulheres nos salões de beleza da cidade de Londrina. Ao mesmo tempo, nunca deixamos de acompanhar o trabalho e as produções de alguns coletivos como o Portal Geledés, Meninas Black Power e Marcha do Orgulho Crespo. Nessa busca constante por conteúdos antirracistas no contexto online, fomos tendo conhecimento de outros coletivos e até mesmo de indivíduos que utilizam as redes sociais para propagar suas ideias acerca do racismo. Inclusive, alguns desses perfis já eram acompanhados desde o final de 2018, época em que o projeto do doutorado estava sendo formulado.

É importante lembrar que o projeto apresentado na seleção de doutorado tinha como campo de pesquisa os salões de beleza mas com o início da pandemia e devido à incerteza em relação a abertura desses estabelecimentos, o projeto inicial teve de ser modificado. Retornamos então à ideia de desenvolver a pesquisa nas redes sociais, definindo como foco os posicionamentos antirracistas publicados no contexto online.

A escolha dos perfis ocorreu entre aqueles em que já tínhamos contato pelas redes sociais e também através de buscas dentro da plataforma do Instagram com a palavra antirracismo. A primeira seleção resultou em cerca de 40 perfis e após as primeiras análises fomos filtrando alguns perfis que tinham semelhanças em suas publicações e temáticas abordadas. Ao final, foram selecionados 8 perfis na rede social Instagram para a análise do antirracismo online.

O primeiro critério para escolha dos perfis foi a presença de conteúdos antirracista (imagem, texto e/ou vídeos) nas publicações do feed⁵⁷. Posteriormente, foram levados em consideração critérios como localidade, gênero, orientação sexual e identidade de gênero. Para além da produção e publicação de conteúdos antirracistas no modo online, os outros critérios para escolha dos perfis foram estabelecidos com o intuito de abarcar nessa análise diferentes

⁵⁷ Feed, do inglês, alimentar. É um termo usado para se referir ao conteúdo fixo no perfil dentro da rede social Instagram. Aqui, estamos dizendo que o critério foi justamente a presença de conteúdos antirracistas dentro desse conteúdo fixo, nos perfis analisados.

perspectivas antirracistas que são atravessadas por outros marcadores sociais. Estes marcadores como localidade geográfica, gênero, identidade de gênero e orientação sexual refletem diretamente na perspectiva antirracista dos perfis e nos tipos de conteúdo publicados.

A partir da análise das publicações selecionadas, pretendemos compreender as principais pautas dos posicionamentos antirracistas analisados.

No que diz respeito à escolha dos perfis da rede social *Instagram*, não foi estabelecido como critério uma quantidade mínima de seguidores, embora esse seja um dado importante para compreender o alcance dessas publicações. Explica-se esta nossa decisão pelo fato de o objetivo principal da nossa pesquisa ser a elaboração de uma análise qualitativa dos posicionamentos antirracistas online. Por último é importante destacar que existem muitos outros perfis e redes sociais que contribuem para a divulgação de publicações antirracistas. Para a presente pesquisa, não foram objeto de análise, mas poderão se tornar em pesquisas futuras.

4.1 Apresentação dos perfis selecionados

Vulva Negra - @vulvanegra

Figura 3 – Perfil Vulva Negra



vulvanegra Seguindo ▾ Enviar mensagem +👤 ...

297 publicações 57,7 mil seguidores 60 seguindo

Yasmin Morais • Projeto Vulva Negra
 Criador(a) de conteúdo digital
 1ª projeto feminista raiz e negro do Brasil!
 Um chamado à todas as vulvas negras desde 2018! 📣
 Fundadora @yasminescritora
 Conheça mais aqui linktr.ee/VulvaNegra

(MORAIS, 2023)

Comandado pela jornalista e escritora Yasmin Morais, de Salvador/BA, o perfil conta com 57,7 mil seguidores e 297 publicações⁵⁸. Na *bio*⁵⁹ consta o seguinte texto: “1º projeto feminista raiz e negro do Brasil. Um chamado à todas as vulvas negras desde 2018.” Por se tratar de um perfil voltado ao projeto, ele contém somente publicações direcionadas às mulheres negras, diferente dos demais perfis selecionados que são pessoais e contém publicações

⁵⁸ Informação extraída em (20/04/2023).

⁵⁹ *Bio* é a abreviação de biografia, nome dado a descrição dos perfis do Instagram, local onde cada usuário pode fazer a sua apresentação, dessa forma, quando alguém acessa o perfil, essas informações irão aparecer no início da página, abaixo da foto do perfil.

diversas. Vulva Negra traz o seguinte texto na apresentação do perfil:

Vulva Negra” trata-se de uma página genuinamente feminista e antirracista. Sob o selo das vertentes teóricas feminismo radical e dos estudos étnicos, o discurso do projeto é completamente direcionado às mulheres pretas; nossas questões, cosmovisões, pautas, vivências e ancestralidade. Este projeto pertence à nós, pretas! Desejo interagir com vocês numa partilha de conhecimentos, experiências e saberes. Nossas conexões vêm de longe! Sejam todas bem-vindas! (Vulva Negra, 2018)⁶⁰.

O trecho acima faz parte da primeira publicação do Vulva Negra, em 19 de dezembro de 2018. Trata-se, portanto, de um projeto feminista e antirracista voltado para mulheres negras, com diferentes plataformas de comunicação para além do perfil do *Instagram*, como site, oferta de cursos pagos e artigos publicados em outros sites. No momento da pesquisa estão sendo ofertados dois cursos pelo projeto: “Mulheres & Relacionamentos: As divas pop influenciam como amamos?” e “Audre Lorde e bell hooks: lesbianidade, negritude e revolução.”

Suas publicações são em diversos formatos: vídeos, imagens e/ou textos. Direcionados para mulheres pretas, o perfil traz conceitos utilizados pela academia e pelos movimentos sociais e tenta fazer essa relação com o cotidiano de mulheres negras brasileiras. Propõe-se também a divulgar personalidades femininas negras do Brasil e de outros países. Como apontado no texto da descrição do perfil e na primeira publicação, Vulva Negra é um projeto feminista raiz e negro e ancorado nas vertentes teóricas do feminismo radical e dos estudos étnicos.

Ismael Carvalho – @ismaelcarvalhoss

Figura 4 – Perfil Ismael Carvalho

⁶⁰ Disponível em <https://www.instagram.com/p/BrIfgEbF-i9/>. Acesso em 20/04/2023.



(CARVALHO, 2023)

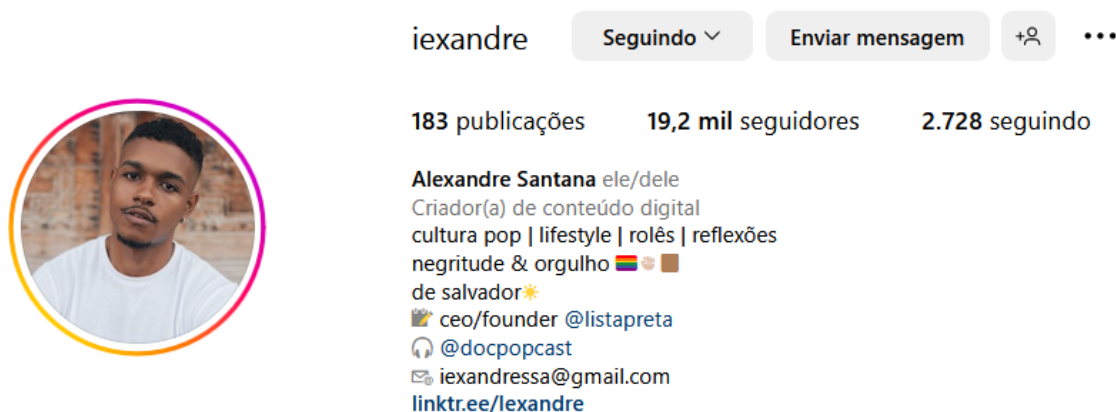
Ismael também é de Salvador/BA, conta com 44,6 mil seguidores e 548 publicações em seu perfil no Instagram, na sua descrição apresenta o seguinte texto: “ele é baiano, soteropolitano viciado em música. Comunicador.” Possui publicações diversas, fotos e vídeos do cotidiano, algumas propagandas realizadas por Ismael, trechos de entrevistas e podcasts. O perfil existe desde 2012, mas com fotos particulares, sendo que a primeira publicação com conteúdo antirracista é de maio de 2020, em alusão a morte de George Floyd nos Estados Unidos trazendo a legenda: “vidas negras importam”. Em junho do mesmo ano, ele publica seu primeiro vídeo no Instagram com conteúdo antirracista, falando sobre a relação dos meios de comunicação com a perpetuação do racismo. As publicações com conteúdo antirracista selecionados para esta pesquisa são em sua maioria vídeos.

É importante pontuar que dentro da plataforma Instagram, os vídeos tendem a ter maior alcance⁶¹ comparados com fotos e textos, já que os algoritmos do sistema entregam mais conteúdos produzidos em formato de vídeo dos que os demais. Os conteúdos abordados por Ismael relacionam a temática do racismo com a comunicação e cultura, discute a perpetuação do racismo nas redes sociais, na indústria cultural e no meio LGBTQIA+.

Alexandre Santana - @iexandre

Figura 5 – Perfil Alexandre Santana

⁶¹ De acordo com matéria da revista Meio & Mensagem, conteúdos no formato Reels geram 40% mais engajamento para as marcas, nessa rede social e isso é levado em consideração tanto pelas empresas que anunciam, quanto pelos próprios criadores de conteúdos que, em muitos casos, vivem da monetização de seus canais e redes sociais. Disponível em: <https://www.meioemensagem.com.br/midia/reels-mais-engajamento-marcas-no-instagram>, Acesso em 04 de junho de 2023.



(SANTANA, 2023)

Também de Salvador, junto com Ismael Carvalho, possui um projeto intitulado Limonadas Podcast – um podcast preto e gay sobre comportamento e cultura pop - desde setembro de 2021. Portanto, podemos afirmar que possuem conexões entre esses dois perfis com publicações e temáticas semelhantes. Alexandre é fundador da Lista Preta, uma revista digital com temática de entretenimento voltada a população preta, criada em 2018 e com perfis em algumas redes sociais como *Instagram* e *Twitter*. Seu perfil é pessoal e contém publicações desde 2020. Conta com 19,2 mil seguidores e 183 publicações.

Suas publicações com conteúdo antirracista são em sua maioria nos formatos texto e imagens, com alguns vídeos na categoria *reels*. As temáticas abordadas são próximas a de Ismael: cultura pop, indústria cultural e comunidade LGBTQIA+.

Adalberto Neto - @oadalbertoneto

Figura 6 – Perfil Adalberto Neto



(NETO, 2023)

Adalberto é da cidade do Rio de Janeiro, possui perfil com 2.770 publicações e 175 mil seguidores, com a seguinte descrição em sua bio: “Autor. Vencedor dos prêmios Shell, Ubuntu e Reconhecimento Popular pelo texto da peça ‘Oboró – Masculinidades negras’”. A categoria *reels* é a mais utilizada por Adalberto, que trabalha com vídeos no formato de esquetes. Ele

produz muitos vídeos sobre assuntos de entretenimento que envolvem a temática racial e estão na grande mídia como Big Brother Brasil, por exemplo. Sempre com uma característica particular: a ironia. Em alguns vídeos, o influencer pintava o rosto de branco para interpretar personagens brancos com comportamentos racistas. Possui dois quadros em seu perfil, de projetos com publicações frequentes. O primeiro é intitulado “Oxente, Caraca!”, um jornal em formato de vídeo publicado aos sábados com os principais assuntos da semana, em co-produção com a criadora de conteúdos Lia Afrontosa (@liafrontosa). O segundo projeto é mais recente e foi lançado no começo do mês de abril de 2023, intitulado “Cabelos”. Este último, traz vídeos com relatos e depoimentos de pessoas negras sobre a experiência com seus cabelos.

Jamine Miranda - @pretacaminhão

Figura 7 – Perfil Preta Caminhão



(MIRANDA, 2023)

Jamine é de Belo Horizonte, possui 18,2 mil e 353 publicações seguidores em seu perfil no Instagram. Em sua bio, traz a seguinte descrição: “criadora de conteúdo digital; vivências | moda | outfit | sneakers”. Seu perfil é pessoal e profissional, contando com publicações informativas sobre a vivência de uma mulher negra lésbica.

É importante contextualizar que dentro do meio LGBTQIA+ existem alguns estereótipos que foram apropriados como categorias pela comunidade, como por exemplo, a lésbica caminhoneira que são as mulheres lésbicas que se vestem e performam dentro do padrão considerado como masculino. Jamine se apropria dessa categoria para criar o seu login no Instagram, intitulado *pretacaminhão*. Em seu perfil, ela possui muitos vídeos com looks utilizados em diversos contextos do seu cotidiano, os quais são intitulados como #Lookcaminhão. Esses vídeos específicos são parte de uma *trend*, isto é, conteúdos tidos como

tendência que são produzidos por vários influencers⁶² em suas redes. Essa trend tem a sigla GRWM, que vem do inglês Get Ready With Me (traduzido para: Arrume-se comigo).

Jamine produz conteúdos para internet desde 2017 e tem como objetivo mostrar a sua vivência, enquanto mulher, negra e lésbica que expressa uma outra feminilidade, diferente da imposta, como ela mesma afirma.

Gabriel Conrado - @eguapreto

Figura 8 – Perfil Gabriel Conrado



(CONRADO, 2023)

Gabriel é de Belém/PA, possui 18,4 mil seguidores e 842 publicações em seu perfil no Instagram. Na descrição, consta o seguinte texto de apresentação: “Fisio. | Mt. Em Ciência Política | Criador de Conteúdo | Ativista Digital | Roteirista”. A maioria de suas publicações com conteúdo antirracista são da categoria reels, e são vídeos produzidos por ele mesmo, falando sobre diversos assuntos que se relacionam com o racismo na sociedade brasileira, trazendo sua particularidade. Por ser do estado do Pará, Gabriel Conrado, traz reflexões sobre as especificidades do negro amazônico e a importância de considerar a multiplicidade negra brasileira e não de apenas algumas localidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador.

Giovanna Heliodoro - @transpreta

⁶² Influencer é um termo que se refere a digital influencer. Tratam-se de pessoas que utilizam das redes sociais para influenciar pessoas, seja de forma monetizada ou não.

Figura 9 – Perfil Giovanna Heliodoro



(HELIODORO, 2023)

Mineira que atualmente vive na cidade de São Paulo, Giovanna Heliodoro possui 790 publicações e 206 mil seguidores no Instagram, também possui um canal no Youtube. Conforme descrito no perfil, é Historiadora e isso irá influenciar diretamente os conteúdos de suas publicações, trazendo fatos históricos sobre a comunidade LGBTQIA+ com foco na letra T, da sigla (transexuais e travestis). As publicações analisadas contribuem para a compreensão das particularidades vivenciadas por pessoas transexuais negras e de seus posicionamentos antirracistas.

Maíra Azevedo - @tiamaoficial

Figura 10 – Perfil Maíra Azevedo



(AZEVEDO, 2023)

Maíra Azevedo é a influencer com maior visibilidade que iremos analisar nesse trabalho. Ela produz conteúdos bem diversificados e tem um alcance bastante interessante para a pauta antirracista.

Atualmente, ela conta com mais de 1,2 milhões de seguidores só no Instagram e em seu feed, são mais de 500 publicações.

Tia Má não possui muitas informações na descrição de seu perfil mas por ser uma figura pública, temos conhecimento que ela é jornalista, atriz e criadora de conteúdo.

Em sua rede, ela traz um pouco de tudo: sua vida pessoal, sua luta antirracista e seus filhos.

As publicações que serão analisadas a seguir foram separadas em três temáticas: identidades e identificações, denúncias de racismo, beleza e estética negra.

A primeira temática “Identidades e identificações” é a mais abrangente e com maior quantidade de publicações analisadas, se referem as diferentes formas de se vivenciar a negritude e demais marcadores sociais como gênero, identidade de gênero e sexualidade. Dentro dessa temática estão as publicações que versam sobre feminilidades e masculinidades negras.

As publicações da temática “Denúncias de Racismo” trazem postagens de casos que foram noticiados na mídia e são abordados nas redes sociais, pelos influencers que selecionamos, para esse trabalho.

Já, na categoria “Beleza e Estética Negra”, trouxemos postagens e publicações que versam sobre as experiências, vivências e opiniões dentro dessa temática.

4.2 Identidades e Identificações

A primeira publicação selecionada dentro dessa categoria é do perfil Vulva Negra (@vulvanegra) faz parte de um projeto do perfil chamado “Feminismo Radical Responde” e tem como título: “Maternidade compulsória”⁶³. A publicação é dividida em duas partes e traz o debate sobre o controle e exploração da capacidade reprodutiva das mulheres como um dos principais pilares vigentes do Patriarcado.

Figura 11 – Maternidade Compulsória

⁶³ Vulva negra. Maternidade compulsória parte 1. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BuuO1-YAucQ/>. Maternidade compulsória parte 2. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bu2Qt1IgDZW/>. Acesso em 30 de fevereiro de 2023.



(MORAIS, 2019)

Texto da legenda: por @vulvanegra

“SÉRIE “FEMINISMO RADICAL RESPONDE” — MATERNIDADE COMPULSÓRIA (PARTE 01).

Segundo teorias e análises presentes no Feminismo Radical, um dos pilares mais poderosos vigentes no Patriarcado, trata-se do controle e exploração da capacidade reprodutiva das mulheres. Aqui, entende-se, como uma simples e tão marcante palavra na vida de todas as fêmeas humanas: “engravidar”. A criação (socialização), gira em torno das nuances de nossa sexualidade, igualmente dominada e explorada pelo Patriarcado. Desde a infância, somos estimuladas a reproduzir comportamento maternal, o primeiro brinquedo a ser oferecido à uma menina, demasiadas vezes, trata-se de uma boneca. Neste entorno, a menina apreende, subconscientemente, em brincadeiras, o seu papel. Para além da boneca, possuímos uma série de brinquedos infantis demarcados por estereótipos de gênero: fogãozinho, máquinas de lavar roupas, mini ferros de passar roupas, mini lavanderia e entre outros, todos, sempre revestidos de cor-de-rosa, a ser destinados às meninas. Através de sua iniciação primária no mundo, garotas são, inconscientemente, doutrinadas ao trabalho doméstico e a maternidade. Afinal, além das brincadeiras e brinquedos que são continuamente estimulados durante a infância, há a visualização da reprodução de papéis. As crianças, meninos e meninas, crescem a contemplar suas mães e cuidadoras do sexo feminino, a exercer o papel de provedoras e servidoras constantes e integrais. São elas a limpar, cozinhar, cuidar dos afazeres, cuidar deles, e, (caso heterossexual), cuidar, igualmente do marido. Às mulheres, a cobrança pela manutenção e cuidados para com a casa e família, são extremas e advém de todos os segmentos da sociedade. As crianças, ainda em fase de crescimento, percebem essas diferenças entre o comportamento de seus pais. Enquanto a mulher desdobra-se em mil e uma utilidades, o homem abstêm-se dos afazeres domésticos e responsabilidades para com a paternidade.

Além da família, há também a sociedade. Meninas, desde a tenra infância, são bombardeadas com filmes, séries animadas, músicas e histórias que culminam com a gravidez sempre apresentada sob um viés romantizado.

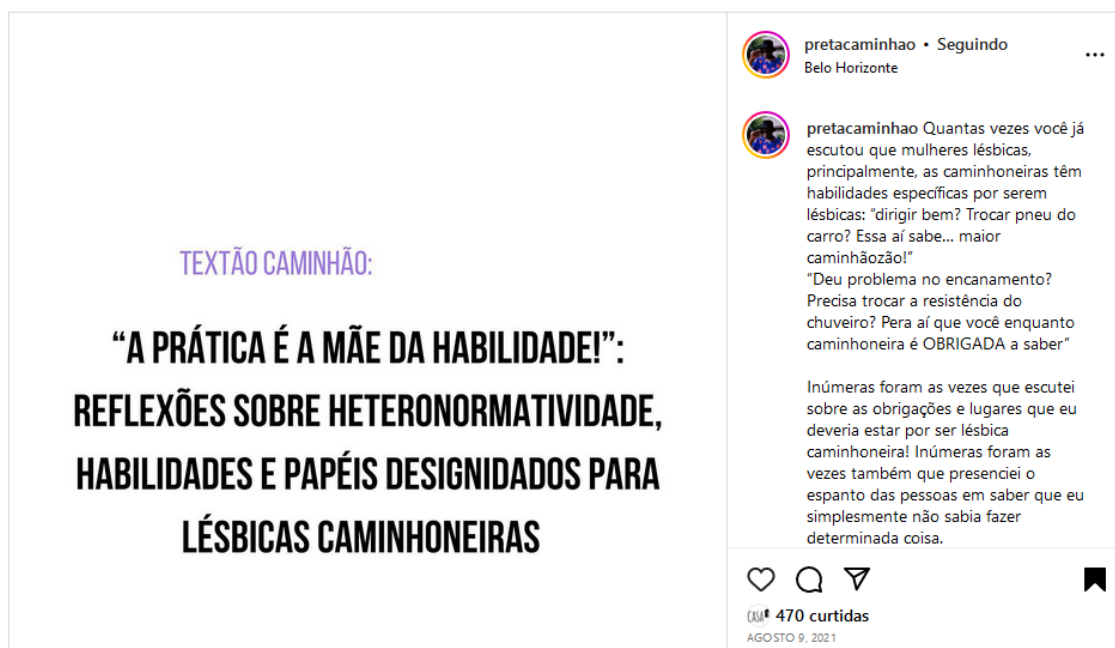
Texto por: @yasminescritora”

Para além da maternidade compulsória, a publicação discute como é ensinada para as mulheres desde a sua infância, os papéis sociais que devem assumir pautados nos estereótipos de gênero. Meninas ganham bonecas, panelas, fogõeszinhos e outros objetos relacionados ao contexto doméstico, ou seja, além do ambiente familiar, a imagem da mulher como principal cuidadora da casa e da família também é reforçada por filmes e músicas que retratam a gravidez de uma forma romantizada. Tudo isso contribui para a consolidação da ideia do desejo materno como instinto, algo supostamente natural da mulher, escamoteando toda a construção social e forma de controle atrás dessa ideia. Na segunda parte da publicação, o perfil traz o debate para a especificidade racial, embora a maternidade compulsória recaia sobre todas as mulheres, os seus efeitos recaem duplamente sobre às mulheres racializadas. Conforme afirma Vulva Negra, além da exigência social da maternidade, o acesso ao conhecimento como métodos contraceptivos ou esterilizadores é dificultado para mulheres negras e pobres. Temos aqui um conteúdo antirracista voltado para as mulheres negras cisgêneros, contestando os papéis sociais baseados nos estereótipos de gênero.

Outra publicação que questiona os papéis sociais existentes na sociedade é de Jamine Miranda(@pretacaminhao). Essa publicação faz parte da série de publicações intitulada “Textão Caminhão”, que são no formato de imagem com uma frase ou título da publicação e texto na descrição aprofundando a discussão. O texto que aparece na imagem diz o seguinte: “‘A prática é a mãe da habilidade!’: reflexões sobre heteronormatividade, habilidades e papéis designados para lésbicas caminhoneiras”.⁶⁴

Figura 12 – Heteronormatividade

⁶⁴ Jamine Miranda. ‘A prática é a mãe da habilidade!’: reflexões sobre heteronormatividade, habilidades e papéis designados para lésbicas caminhoneiras. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CSXJNpMHrzB/> Acesso em 01 de abril de 2023.



(MIRANDA, 2021)

Texto da legenda: por @pretacaminhao

Quantas vezes você já escutou que mulheres lésbicas, principalmente, as caminhoneiras têm habilidades específicas por serem lésbicas: “dirigir bem? Trocar pneu do carro? Essa aí sabe... maior caminhãozinho!”

“Deu problema no encanamento? Precisa trocar a resistência do chuveiro? Pera aí que você enquanto caminhoneira é OBRIGADA a saber”

Inúmeras foram as vezes que escutei sobre as obrigações e lugares que eu deveria estar por ser lésbica caminhoneira! Inúmeras foram as vezes também que presenciei o espanto das pessoas em saber que eu simplesmente não sabia fazer determinada coisa.

A violência com que a heteronormatividade me atravessa me inibiu por muito tempo de fazer coisas simples porque eu não poderia estar naquele lugar! Eu não consegui acessar e muito menos explorar um universo que eu gostava porque aquilo “NÃO era pra mim”!

Porque mulheres lésbicas caminhoneiras não fazem assim!

E é por isso (e outros motivos) que este perfil existe! Eu não quero ser mais prisioneira dessas amarras, eu não quero viver dentro de caixinhas sobre o que é ser ou não uma lésbica caminhoneira. Eu quero expressar minha liberdade, eu quero não saber trocar uma resistência ou saber demais porque sou um ser adulto funcional ciente das minhas responsabilidades e não porque a minha identidade enquanto lésbica caminhoneira define isso. Spoiler: não define!

Eu quero vivenciar a liberdade de ser!

Do jeito e da forma que é melhor pra mim!



#pretacaminhao #lesbicasnegras #lesbicasnegrasexistem #lesbicasnegrasresistem

Jamine traz a reflexão sobre os impactos da heteronormatividade e os papéis designados para lésbicas caminhoneiras, se na postagem anterior vemos o questionamento da maternidade como algo instintivo e natural, aqui são apontadas algumas habilidades consideradas como naturais de mulheres lésbicas, principalmente as caminhoneiras. Segundo relato de Jamine Miranda, ela vivenciou diversas situações em que se viu cobrada a ter determinadas habilidades,

como trocar pneu de carro, dirigir bem e trocar resistência de chuveiro, simplesmente por ser uma mulher lésbica caminhoneira. Como apontado no relato, tais concepções são frutos da heteronormatividade que contribui para a naturalização e cristalização de determinados estereótipos e papéis sociais.

Além de serem consideradas aptas naturalmente para determinadas atividades, as lésbicas caminhoneiras também são frequentemente motivo de chacota, é o que mostra uma publicação de Jamine, de 22 de março de 2023 com o título: “Lésbicas caminhoneiras não são piadas⁶⁵”. Nessa publicação são apontadas as “piadas” mais frequentes ouvidas por Jamine, como buzinar o caminhão, o jeito de dançar e o tamanho dos seios. Os estereótipos construídos sobre as lésbicas caminhoneiras perpassam de alguma forma o corpo dessas mulheres. É através dele que elas são reconhecidas e alocadas dentro dessa categoria. Em outras palavras, uma mulher lésbica será considerada caminhoneira pelo formato de seu corpo, jeito de andar, de se vestir, de falar, quanto mais se distanciam dos atributos e características consideradas femininas, mais chances de serem alocadas no estereótipo de lésbica caminhoneira.

Figura 13 – Reflexões sobre timidez e racismo

⁶⁵ Jamine Miranda. Lésbicas caminhoneiras não são piadas. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqG9FA6Jd7F/>. Acesso em 01 de abril de 2023.



(MIRANDA, 2022)

Texto da legenda: por @pretacaminhao:

Quantas minas caminhoneiras você conhece que são expansivas? Ou quantas transitam nos espaços sem muitos desconfortos?

E minas caminhoneiras tímidas? Quantas você conhece? Quantas conseguem expor os n desconfortos em situações básicas do dia-a-dia?

Não é uma coincidência a maioria das minas caminhoneiras que conheço serem “tímidas”, afinal o lugar socialmente colocado para nós é esse: “Sua existência não deve ser percebida e se for que seja o mínimo possível!”

E nessa vamos involuntariamente nos encaixando, vivenciando uma vida que poderia ser mais plena, mas que acaba carregada de medo/culpa e um silêncio absurdo!

Eu sou uma pessoa muito tímida e sei que ela diz muito sobre minha personalidade, mas diz muito também sobre tudo que me atravessa na vida. Me reconhecer como uma mulher preta lésbica caminhoneira numa sociedade que sistematicamente rechaça pessoa como eu, infelizmente, me coloca nesse lugar.

Todo dia é um desafio, principalmente, quando vivemos uma sociedade que desvaloriza o tímido, mas a esperança de construir novos espaços me mantém aqui! Dentro dessa timidez que aos poucos deixa de ser minha ir desbravando novos caminhos! Seguimos! #pretacaminhao #lesbicasnegras #lesbicasnegrasexistem #lesbicasnegrasresistem

O post acima, também de autoria de Jamine, aborda a temática comportamento.⁶⁶ Para além dos papéis sociais designados socialmente, os estereótipos que recaem sobre as lésbicas caminhoneiras também irão influenciar a forma como esses corpos irão se portar e comportar nas diversas relações sociais. A timidez é uma das características de pessoas que trazem em seus corpos alguns marcadores sociais, no caso de Jamine, ser uma mulher preta lésbica caminhoneira. “E nessa vamos involuntariamente nos encaixando, vivenciando uma vida que poderia ser mais plena, mas que acaba carregada de medo/culpa e um silêncio absurdo!”.

⁶⁶ Jamine Miranda. Textão caminhão: “o gato comeu sua língua?”: reflexões sobre timidez, racismo e vivências lésbicas. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CgAEEFKOtZA/>. Acesso em 01 de abril de 2023.

Através do relato de Jamine podemos perceber como o racismo, a lesbofobia e a gordofobia contribuíram para que ela fosse uma pessoa tímida, ou até mesmo tentar passar despercebida em determinados espaços.

Um outro ponto levantado por Jamine diz respeito à inserção no mercado de trabalho⁶⁷.

Figura 14 – Presença de lésbicas no mercado de trabalho



(MIRANDA, 2022)

Texto da legenda: por @pretacaminhao:

O trabalho sempre teve um lugar muito importante na minha criação, cresci escutando que ele seria o meio com o qual “conquistaria” o mundo, que teria uma vida melhor e que os frutos dele me dariam acesso a lugares inimagináveis.

Apesar de vivenciar um ambiente escolar extremamente racista me reinventei para estar ali, para ter boas notas, para ter uma graduação, um mestrado e uma infinidade cursos porque aprendi que era assim: muito estudo me ofertaria um mercado de trabalho incrível e, consequentemente, um ótimo trabalho.

Mas o mercado de trabalho não quer dar conta de mulheres como eu: lésbicas caminhoneiras, aliás, ele quer o nosso talento, a nossa potência, mas não os nossos corpos, não a nossa existência! Cada um sabe onde lhe aperta os sapatos, mas não vai apertar só no meu! Não mais!

Vamos criar caminhos possíveis! Vamos criar ambientes diversos e inclusivos! Vamos ser e construir ambientes para nos acolher!

Seguimos! #pretacaminhao #lesbicasnegrasexistem #lesbicasnegrasresistem #diversidadeeinclusao

Na publicação, Jamine relata como em sua criação lhe foram ensinados os valores acerca do trabalho e dos estudos, tidos como meios principais para ter uma vida melhor e conquistar diversos espaços ao decorrer de sua vida. Mesmo com um ambiente escolar marcado pelo racismo, Jamine se reinventou para tirar boas notas, concluir a graduação, mestrado e demais

⁶⁷ Jamine Miranda. Cada um sabe onde lhe aperta o sapato. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CilPeNePGZo/>. Acesso em 01 de abril de 2023.

cursos, motivada também pela ideia de que seria através dos estudos que conseguiria uma boa colocação no mercado de trabalho. Porém, ainda que tenha se esforçado para ter uma boa qualificação profissional, a realidade encontrada na busca por um emprego é outra: “Mas o mercado de trabalho não quer dar conta de mulheres como eu: lésbicas caminhoneiras, aliás, ele quer o nosso talento, a nossa potência, mas não os nossos corpos, não a nossa existência!”.

Diplomas de cursos de graduação, pós-graduação e especializações não são suficientes para compensar o desprestígio atribuído aos corpos de lésbicas caminhoneiras; no caso de Jamine, um corpo marcado também pela negritude. São as características e marcadores sociais que fazem com que esses corpos sejam considerados como indesejáveis e não profissionais para determinadas ocupações no mercado de trabalho.

Em publicação de março de 2023⁶⁸ no formato de vídeo, Ismael Carvalho traz seu relato sobre ser uma criança preta “viada”⁶⁹ na sociedade brasileira e como a socialização vai podando determinados jeitos de ser e existir e moldando esses indivíduos para parecerem menos viados⁷⁰. Ismael afirma que a criança viada que existia na época de sua infância, não existe mais atualmente. Pelo menos, não da forma como antes. Ele se recorda de ser uma criança bem alegre, saltitante, vibrante e isso foi sendo podado, num primeiro momento, dentro de sua família e posteriormente, nos demais espaços de socialização. Na escola, a homofobia se manifestava através das “piadas” de ser sempre o viadinho da turma; na família, através dos questionamentos sobre possíveis namoradinhas e do porquê de só ter amigas mulheres. Todos esses acontecimentos, segundo Ismael, o transformaram num jovem tímido, com medo, com vergonha de ser quem era e de ter o jeito que tinha: voz fina, a forma como a mão virava e o jeito de andar.

(...) tudo eu tentei consertar, tudo eu tentei mudar, tudo eu tentei mexer pra pertencer. Tudo eu tentei mexer para não ser mais excluído. Porque além de tudo, além de preto é viado? Porque ainda existe isso. Como assim um homem negro viado? Se o que você tem é a sua masculinidade? Se você é visto como um homem viril, um pedaço de carne. E se esse pedaço de carne não serve nem para o que é feito para servir? Então é barril. Quando eu entrei no meio gay nada mudou, tudo piorou. Porque o meio gay é um meio extremamente heteronormativo, principalmente para os homens negros. Te exigem uma brutalidade, te exigem uma virilidade, te exigem uma heteromatividade (Ismael, março de 2023).

⁶⁸ Ismael Carvalho, Criança viada. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cpu7AGKOWFg/>. Acesso em 20 de março de 2023. Publicação em formato de vídeo.

⁶⁹ O termo criança viada refere-se aos homens gays que na época da infância já possuíam determinadas características como jeito de falar, de andar que são classificadas como não masculinas. Dentro da comunidade LGBTQIA+ existe uma gíria: pintosa, que também se refere aos gays que expressam as características citadas anteriormente.

⁷⁰ O termo viado é utilizado dentro da comunidade LGBTQIA+ para se referir aos homens gays.

No trecho acima fica evidente o conflito entre duas categorias sociais: ser negro e ser viado. Ser lido como negro na sociedade brasileira lhe confere estereótipos ligados a hipersexualização, a ideia do homem viril, bem-dotado sexualmente e é claro, heterossexual. São características consideradas como inatas aos homens negros, pertencentes a sua natureza, ideias ainda presentes no imaginário social que contribuem para a discriminação racial voltada para homens negros independente da orientação sexual ou identidade de gênero.

Por outro lado, dentro da comunidade LGBTQIA+ também ocorre a reafirmação de muitos estereótipos citados acima: hipersexualização dos corpos negros e a valorização de performances que se aproximam da heterossexualidade.

Figura 15 – Conteúdos audiovisuais com protagonismo preto



Ismael possui uma publicação anterior com o seguinte título-pergunta: Quantos conteúdos audiovisuais gay com protagonismo preto você assistiu quando mais novo?⁷¹ O vídeo é publicado no mês de junho de 2022, mês da Visibilidade LGBTQIA+ e tem como proposta problematizar a ausência de protagonistas gays negros no audiovisual:

Consumir só referências brancas nos adocece. Isso precisa ser falado coletivamente e principalmente individualmente. Como bem disse em *Black is King* “Viver sem reflexo por muito tempo pode fazer você se perguntar se você realmente existe.” Esse consumo pode vir a ser como mais uma munição para um auto-ódio histórico que

⁷¹ Ismael Carvalho. Quantos conteúdos audiovisuais gay com protagonismo preto você assistiu quando mais novo?. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CezYSlhJHoU/>. Acesso em 23 de março de 2023.

produzimos por nós mesmos. Mais uma ideologia racista que nos consome e nos separa como povo até os dias atuais.

Esse não é um vídeo acusatório ou implorando inclusão. Já entendemos que esperar que a branquitude se preocupe de forma legítima com as nossas demandas, sobre as nossas questões, é meio utópico. Mas como já disse, venho falar de um gay preto para outro: o quanto é importante consumirmos produções que levem a nossa existência a sério. E durante muito tempo por levar aqueles enredos como verdade, inclusive inconscientemente, o que é um grande problema, eu achei que a minha vida ia seguir aquele formato, se eu fizesse tudo o que os personagens faziam. Triste ilusão! Por que, enquanto o gay branco segue livre para lutar contra as violências da homofobia, a gente tem que lutar contra a homofobia e contra o racismo fora e dentro da comunidade gay (Ismael, junho de 2022).

Ismael utiliza na publicação o conceito de interseccionalidade para explicar que o racismo, o sexismo e a homofobia são inseparáveis na vida de quem é atravessado por essas opressões. O objetivo do vídeo, segundo Ismael, não é acusar nem implorar por inclusão, é um recado direto aos gays negros: consumam produções que levem a nossa existência a sério, consumam produções que retratem as vivências de gays negros. Os impactos do consumo de produções que retratem apenas a existência de personagens brancos contribui para a formação de padrões inatingíveis para os gays negros. Continuaremos a discussão sobre as masculinidades negras com a publicação a seguir.

Figura 16 – Masculinidades negras



(SANTANA, 2022)

Texto da legenda: por @iexandre:

Como homens negros somos diferentes e dotados de subjetividades mas também atravessados por questões coletivas e processos de identificação, fiz esse post pensando em algumas delas. Vale a reflexão!

Sobre o conteúdo:

[1] Decidi voltar a postar por aqui depois de um tempo maturando ideias, estudando e entendendo meu lugar na internet... Vou publicar sempre que der não necessariamente sobre os mesmos tópicos, mas sobre tudo que me atravessa e é muita coisa!

[2] Tudo que eu postar tem a ver com curadoria, não estou inventando a roda nem me colocando como especialista de nada... Sou um comunicador, por aqui temos um compilado do que vivo, leio, estudo, entendo... Nenhuma verdade absoluta, toda e qualquer opinião é mutável.

[3] Vou referenciar sempre tudo que for colocado, indicar o que estou lendo, consumindo e estou aberto a indicações e debates saudáveis e construtivos. Quem quiser é bem-vindo!

Alexandre Santana em abril de 2022 faz uma publicação⁷² intitulada: “Sobre homens negros: autoestima, masculinidades, afeto & racismo”, a qual, inserimos o recorte logo acima.

Assim como na publicação analisada anteriormente, Alexandre também traz o debate sobre a hiperssexualização e as expectativas irreais em torno da performance sexual de homens negros. Outro ponto levantado é o da violência policial que recai sobre os homens negros e o fato de serem maioria entre a população carcerária. Portanto, além da hiperssexualização, recaem sobre o corpo do homem negro, estereótipos que o associam a criminalidade e o interpretam como sinônimo de perigo.

A associação da imagem do homem negro a sinônimo de perigo e criminalidade fomenta a violência policial contra esses corpos, de uma forma desproporcional quando comparada aos homens brancos. Os marcadores sociais de gênero, raça e classe são articulados e utilizados para legitimação da força policial e do encarceramento de homens negros.

Alexandre Santana pontua também a influência dos padrões eurocêtricos sobre a autoestima dos homens negros que têm seus corpos interpretados como não belos e não dignos de receber afeto. Por fim, traz a reflexão sobre a ideia de que pessoas negras são todas iguais, pensando e se comportando da mesma maneira. Com base nisso, percebe-se que existe uma certa cobrança de atitude ou comportamento sobre a falsa ideia de homogeneidade dentro da comunidade negra. Esta consideração de Alexandre é muito importante para compreendermos as diversas identidades negras no Brasil que são atravessadas por outros marcadores sociais.

Para finalizar esse tópico, gostaria de trazer publicações de dois perfis, Vulva Negra (vulvanegra) e Giovanna Heliodoro (@transpreta), para aprofundar a discussão sobre as diferentes perspectivas antirracistas presentes no contexto online analisado.

Vulva Negra, perfil comandado por Yasmin Moraes é um projeto “feminista raiz” e negro. O termo raiz faz referência ao feminismo radical, que é uma das perspectivas teóricas que embasam as publicações em seu perfil. O entendimento sobre feminismo radical é definido em publicação de abril de 2021:

O feminismo radical utiliza-se de bases materialistas (o sexo, a raça e a classe), para ir à raiz dessas questões e buscar possibilidades de atenuação e resolução factual. Afinal, enquanto algumas vertentes debruçam-se na superficialidade, como feministas radicais buscamos compreender e modificar a realidade que afeta mulheres, – principalmente racializadas e pobres – por conta de seu sexo e raça (Vulva Negra,

⁷² Alexandre Santana. Sobre homens negros. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CcCEYjVt7Dv/>. Acesso em fevereiro de 2023.

14/04/2021).⁷³

O perfil demarca muito bem a sua perspectiva teórica, com base materialista, levando em conta as categorias de sexo, raça e classe para debater e buscar modificar a realidade de mulheres racializadas e pobres. Ao firmar a sua posição no feminismo radical, é notória uma certa desqualificação de outras vertentes teóricas feministas que segundo essa publicação, “debruçam-se na superficialidade”. Embora o texto não faça menção a qualquer corrente teórica, pela análise das publicações, compreendemos que para o perfil Vulva Negra, são análises superficiais aquelas que não levam em consideração as questões de classe, sexo e raça de forma concomitante, ou seja, sem uma abordagem interseccional não seria possível compreender e propor mudanças. A superficialidade mencionada também faz referência a movimentos sociais que segundo o perfil, pendem ao elitismo ao não levarem em consideração as questões de raça e classe.

Em outra publicação mais recente, de abril de 2023, o perfil Vulva Negra posta um vídeo com o seguinte questionamento: O feminismo não é para mulheres negras?⁷⁴ Através dessa pergunta inicia o debate sobre a não inclusão de temáticas voltadas às mulheres negras por parte de alguns feminismos. Yasmin também ressalta a importância de diversos movimentos sociais incluírem o debate racial tendo em vista que o racismo é estrutural. Cita diversas autoras feministas negras como Angela Davis, bell hooks e Lelia Gonzalez e disponibiliza links de textos como referências para os seguidores acessarem. O perfil Vulva Negra, através de Yasmin traz importantes debates e reflexões para o antirracismo online, trazendo para o campo das redes sociais conceitos acadêmicos e sempre tentando realizar uma conexão entre a teoria e a vivência de mulheres negras brasileiras.

Embora o perfil Vulva Negra apresente o feminismo radical como um movimento e perspectiva que “dialoga intimamente com a experiência de vida das mulheres mais vulneráveis”⁷⁵, ao analisar as publicações fica evidente que o perfil é voltado para mulheres cisgêneros, mesmo que esse conceito (cisgênero) não apareça em nenhum conteúdo. Em nenhuma das publicações sobre as mulheres negras e feminismo negro há menção a mulheres transexuais que são alvos de inúmeras violências no Brasil, muitas são expulsas de casa muito cedo por conta da identidade de gênero, acarretando na evasão escolar e na baixa qualificação

⁷³ Vulva Negra. Feminismo radical e elitismo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNqNRebn74P/>. Acesso em 20 de abril de 2023.

⁷⁴ Vulva Negra. O feminismo não é para mulheres negras? Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqvY5bOMFPk/>. Acesso em 10 de abril de 2023.

⁷⁵ Vulva Negra. Feminismo radical e elitismo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNqNRebn74P/>. Acesso em 20 de abril de 2023.

profissional.

As mulheres transexuais no Brasil reúnem todas condições para serem consideradas como vulneráveis e passíveis de terem suas vivências consideradas pelo feminismo radical. Há uma tendência dentro do feminismo radical – ou seja, o perfil aqui analisado não é um caso único – de não considerarem mulheres trans como mulheres. Chegamos a essa constatação através de duas publicações do perfil Vulva Negra. A primeira é de outubro de 2021 e tem como título “Por que o sexo importa? ”. Ao decorrer do texto encontramos a seguinte afirmação: “No que tange a experiência de vida das mulheres sob o regime patriarcal, faz-se notório que sua “marcação à ferro” ocorre no momento em que são identificadas como um humano que possui vagina. ”⁷⁶ O texto continua afirmando que é a partir da percepção do sexo biológico que se constrói uma gama de estereótipos de gênero. A partir dessas concepções apresentadas, as mulheres transexuais estariam isentas dos estereótipos de gênero e dos efeitos do patriarcado. Em outra publicação mais recente, de abril de 2023, Yasmin discute um caso de violência sofrido por uma atriz⁷⁷, e faz uso da expressão “mulheres nascidas”, utilizada para se referir às mulheres cisgêneros, e que revela uma concepção essencializada do que é o gênero.

Para tornar o debate mais plural e diverso, trazemos uma publicação⁷⁸ de Giovanna Heliodoro (@transpreta).

Da mesma forma que Yasmin traz a importante reflexão sobre algumas vertentes do feminismo não incluírem as vivências de mulheres negras, Giovanna faz essa reflexão sobre a inclusão de transexuais e travestis por parte dos feminismos.

⁷⁶Vulva Negra. Por que o sexo importa. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVJB99QvjFi/>. Acesso em: 3 de fevereiro de 2023.

⁷⁷ Reportagem com informações sobre o relato da atriz disponível em: <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2023/03/31/atriz-e-confundida-com-mulher-trans-no-metro-em-sao-paulo-fui-violentada.htm>. Acesso em 02 de abril de 2023.

⁷⁸ O seu feminismo pensa e insere as travestis e transexuais? Giovanna Heliodoro. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CplS69LJ4z1/>. Acesso em 15 de março de 2023.

Figura 17 – O seu feminismo pensa e insere as travestis e transexuais?



(HELIODORO, 2023)

Como vemos na publicação acima, Giovanna está segurando um cartaz com o seguinte texto: “O seu feminismo pensa e insere as travestis e transexuais?”. Nas demais imagens da publicação temos recortes de comentários feitos por outros usuários na página de Giovanna: todos questionando e invalidando a sua identificação enquanto mulher. Um dos comentários afirma: “Meu feminismo inclui mulheres nascidas mulheres. Homem performando feminilidade, adivinha só, continua sendo homem”. Essa afirmação ignora que o gênero é uma construção social e a performance de gênero é algo presente em todos os indivíduos, não como algo inato, mas sim como resultado do que aprendemos a partir de nossas vivências sobre os papéis sociais de gênero. É esse o entendimento da teórica feminista Judith Butler (2007). Em *El gênero em disputa: El feminismo y la subversión de la* 106eixa106dade, é proposto pela autora retirar da noção de gênero o pressuposto de que ele procede do sexo, dando maior abertura para novas expressões do feminino, como as pessoas transexuais que não necessariamente terão seu sexo em congruência com seu gênero.

4.3 Beleza negra

As publicações apresentadas nesse tópico possuem conteúdo antirracista direcionado para a questão da beleza, do corpo e demais características físicas. No capítulo 1, foi apresentado como o corpo negro foi discursivado e representado na sociedade brasileira seja pelos jornais, propagandas ou pelas organizações e movimentos negros. A análise que será feita a seguir pretende apresentar como o corpo negro está sendo representado e discursivado nas publicações selecionadas. Se durante a imprensa negra e as associações sociais e recreativas afro-brasileiras temos o que Amanda Braga (2015) define como: Retratos de uma beleza moral, buscamos apresentar as concepções sobre beleza formuladas pelo antirracismo online analisado na presente pesquisa.

A primeira publicação analisada pertence ao perfil Vulva Negra (@vulvanegra), é de dezembro de 2018, tendo como título: “A MULHER NEGRA, O CABELO E A FEMINILIDADE”⁷⁹.

Figura 18 – A mulher negra, o cabelo e a feminilidade



(MORAIS, 2018)

Texto da legenda: por @vulvanegra:

⁷⁹ Vulva Negra. A mulher negra, o cabelo e a feminilidade. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BrwGx4en9rd/>. Acesso em 12 de março de 2023.

Desde a infância, aprendemos que meninas têm cabelos compridos e meninos, curtos. Não é-nos ensinado que cabelos são apenas partes do corpo, mas sim, que possuem um significado em sociedade. Para mulheres, o cabelo trata-se de um símbolo da feminilidade. [...] O “belo”, “feminino” e “delicado”, geralmente é associado às mulheres brancas, nas mídias e até mesmo em relações interpessoais. Qual de nós jamais escutara que era ‘uma preta bonita’, pois, possuía ‘traços finos’? O padrão de beleza é branco. O padrão de feminilidade aguardado socialmente, é branco e associado à uma classe social elevada. Por conta do racismo estrutural, nossos corpos e características foram designados ao “feio”, “bruto” e “mau”. Principalmente, os cabelos crespos. Mulheres negras não são socialmente consideradas “femininas”, quando naturais. Tal concepção remonta o período colonial, onde nossas ancestrais eram forçadas a realizar trabalhos braçais e servis, desenvolvendo características consideradas “não femininas” por brancos. Traços desta opressão permanecem em tempos atuais. Quantas pretas apegam-se extremamente aos símbolos da feminilidade, como estar sempre maquiada, alisar os cabelos e jamais sentem-se bem sem tranças, pois, sabem que sobre elas, a exigência para manter uma aparência “feminina”, é superior? Nesta busca incessante por aprovação, acabamos perdendo a estima pessoal e felicidade para o racismo aliado à opressão patriarcal. Faz-se necessário cuidar da autoestima. Somente mulheres fortalecidas podem formar coletivos fortalecidos. É necessário retornar às raízes, à África, onde nossa beleza era construída. Seu cabelo crespo, este mesmo, bem crespo, é a lembrança das grandes ancestrais, rainhas e sábias que vieram anterior à nós. Feminilidade europeia e patriarcal, não define-te

Yasmin Morais, responsável pelo perfil Vulva Negra traz vários pontos importantes sobre a relação das mulheres negras com seu cabelo. O primeiro ponto levantado por Yasmin é sobre os padrões de cortes de cabelo que são ensinados desde a infância, baseados nos padrões de masculinidade e feminilidade que ditam algumas regras que são naturalizadas: meninos usam cabelo curto e meninas cabelo comprido. Para as mulheres de um modo geral, o cabelo comprido é um símbolo de beleza e feminilidade, porém, o belo e o feminino estão quase sempre associados a padrões eurocêntricos, ou seja, tem como referência a imagem e características de mulheres brancas: pele branca e cabelo liso.

Os padrões de beleza e feminilidade associados aos padrões eurocêntricos, segundo a publicação de Vulva Negra faz com que algumas mulheres negras se apeguem aos símbolos de feminilidade numa busca constante para serem interpretadas como femininas. O uso de maquiagem, o alisamento de cabelos e o uso de tranças são alguns dos recursos mencionados para a aproximação das mulheres negras a esses padrões. Embora as tranças sejam tidas também como símbolo da identidade negra, seu uso também pode ser interpretado como possibilidade de serem reconhecidas como femininas, já que algumas tranças permitem que mulheres negras vivenciem a experiência similar ao alisamento dos cabelos: ter a aparência de cabelos compridos.

A imagem de cabelos compridos que se movem com o vento, por exemplo, é uma das grandes imagens vendidas por propagandas de shampoo que reforçam a ideia de feminilidade. Em minha dissertação de mestrado defendida em 2018, todas as mulheres negras entrevistadas que passaram pelo processo de alisamento dos cabelos, relatam a sensação de satisfação ao

saírem do salão de beleza e sentirem os cabelos soltos e se movimentando com o vento conforme andavam pela rua. As tranças soltas também permitem esse movimento dos cabelos e maiores chances de serem reconhecidas e interpretadas como femininas.

Por fim, quero destacar dois trechos da publicação de Yasmin: “Mulheres negras não são socialmente consideradas ‘femininas’, quando naturais. [...] É necessário retornar às raízes, à África, onde nossa beleza era construída”. Embora não tenha uma explanação sobre o que significa mulheres negras naturais, podemos compreender que se refere ao não uso de maquiagem e de técnicas de alisamento dos cabelos.

A utilização do termo natural para se referir a cabelos crespos e cacheados que não possuem produtos químicos que alteram a estrutura capilar pode ser observado também pelo perfil de Adalberto Neto⁸⁰, que decidiu abrir seu perfil no Instagram para que “pretos e pretas possam contar sua experiência capilar”. Após receber vídeos de pessoas negras contando sua experiência com os cabelos, Adalberto Neto publica esses relatos em seu perfil no Instagram. O quadro intitulado “Cabelos” teve sua primeira publicação no dia 3 de abril de 2023, e atualmente conta com duas publicações por semana, totalizando quase 15 vídeos. Para a presente pesquisa analisamos somente os três primeiros vídeos. Na descrição da primeira publicação consta o seguinte o texto:

[...]Hoje, eu começo essa série, sem previsão de acabar, com o depoimento da [@cassinhaproenca](https://www.instagram.com/p/Cq20MUnA6EE/). Não vamos poupar elogios pra essa maravilhosa, que já sofreu muito com comentários r@cistas sobre seu cabelo. Até porque, na boa, não dá pra poupar elogios, porque ela tá muito linda e poderosa com o cabelo natural. Até semana que vem! (Adalberto Neto, 03/04/2023).

Os três primeiros vídeos divulgados por Adalberto Neto trazem relatos de mulheres negras que passaram pela transição capilar⁸¹. Em todos os relatos há a referência a expressão cabelo natural, tanto por parte das depoentes, quanto por parte de Adalberto Neto. Reforça-se aqui, portanto, o nexos entre “naturalidade” e o uso de cabelos crespos e cacheados não tratados com produtos químicos. Para além disso, sugere-se ainda uma associação entre, o processo de transição capilar com processos de libertação e empoderamento. “Muito da opressão que

⁸⁰ Adalberto Neto. Projeto Cabelos. Cassia Proença. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqJuef7JloE/>. Acesso em 10 de abril de 2023.

Adalberto Neto. Projeto Cabelos. Patrícia. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cq20MUnA6EE/>. Acesso em 10 de abril de 2023.

Adalberto Neto. Projeto Cabelos. Tais Alexandre. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CrI85HMM0sb/>. Acesso em 18 de abril de 2023.

⁸¹ O termo transição capilar é utilizado para se referir ao processo de deixar de utilizar técnicas como o alisamento ou o relaxamento (permanente afro).

vivemos, começa pelo cabelo. E muito da libertação, empoderamento e autoestima, que temos vivido, tem vindo com a descoberta do nosso cabelo.” (Adalberto Neto, 03/04/2023).

Em pesquisa realizada anteriormente (BORGHI, 2018), constatamos que algumas mulheres entrevistadas passaram a se reconhecer enquanto negras após o processo de transição capilar, de forma semelhante aos relatos apresentados no perfil de Adalberto Neto. Os cabelos crespos e cacheados funcionam como sinais diacríticos, tais processos de identificação ocorrem com base em sistemas classificatórios raciais, cujas distinções e significações internas também são disputadas por meio de discursos e práticas das pessoas. Neste sentido, o processo de transição capilar pode ser interpretado como um processo de libertação de alguns padrões estéticos. Porém, a narrativa de associar a libertação e empoderamento de mulheres negras que passam pela transição capilar, corre o risco de cair em uma interpretação binária duvidosa: se as mulheres negras que passam pela transição capilar estão libertas e emponderadas, em que lugar estão, então, as mulheres negras que recorrem às técnicas de alisamento e relaxamento dos cabelos? O risco mencionado é o de criar-se dois campos antagônicos e de vincular o reconhecimento da negritude de uma pessoa exclusivamente ao corte de cabelo. De um lado as mulheres negras com cabelos “naturais”, libertas, empoderadas e com plena consciência de sua identidade racial, do outro, as mulheres negras com cabelos alisados, reféns dos padrões estéticos brancos e sem consciência racial. Uma tal visão baseia-se, no fundo, em uma perspectiva essencializadora das identidades e acaba por naturalizar as diferenças que, sabemos, são historicamente construídas – constantemente afirmadas, disputadas e recriadas – pelos próprios agentes sociais por meio de discursos e práticas socioculturais. Que foram historicamente construídas entre os grupos sociais.

A noção de naturalidade do cabelo é pautada pela aparência, sobretudo pelo cabelo, que parece não ter sido manipulado com o uso de produtos químicos. Porém, todo estilo de cabelo é criado num contexto histórico e político. Entre esses estilos, o cabelo “afro”, também conhecido como *black power*⁸², e o cabelo *dreadlocks* são considerados os que mais fazem notar a estética natural. Contudo, conforme aponta Gomes (2008), apesar de proclamados como os mais ‘naturais’, esses estilos foram estilisticamente ‘cultivados’ e politicamente ‘construídos’” (GOMES, 2008, p.199). A naturalidade do cabelo, empregada nos discursos

⁸² Embora algumas vezes o afro seja usado como sinônimo de *black power*, há entre os dois estilos alguma variação. O *black power* é mais associado ao estilo de cabelo “crespo natural” bem cheio (às vezes chamado pejorativamente de tipo “capacete”) e com cortes redondos ou quadrados (também chamado de estilo “marmitão”). O afro refere-se também ao cabelo “crespo natural”, porém com corte mais baixo e, geralmente, formando desenhos geométricos, ondulados ou de figuras na nuca (GOMES, 2008, p.193).

antirracistas no contexto da diáspora, é um apelo à ancestralidade africana, uma tentativa de retornar à sua origem, à sua raiz, como apontado no segundo trecho da publicação.

Ao se remeter à África como essência da negritude, o cabelo se torna um ícone da identidade negra brasileira. Do ponto de vista da luta antirracista, o apelo à naturalidade do corpo negro representa uma crítica, construída historicamente, às relações de poder na qual os negros e brancos estão inseridos na sociedade. Além disso, ao insistir-se na existência de uma estética negra é ressaltado o seu aspecto natural, porém como afirma Jocélio Teles dos Santos (2000), a insistência na naturalidade tem o objetivo não apenas inverter a ideia de naturalidade como é atribuída aos negros, mas também assenhorar-se da interpretação da noção de naturalidade para demarcar a diferença de padrões estéticos entre brancos e negros (2000, p. 4).

A ideia de retornar à África em busca de suas raízes, através da manipulação do cabelo, foi construída por sujeitos e grupos inseridos no contexto das metrópoles e nos centros urbanos ocidentais. Está inserida, então, na noção de uma África mitificada, resultado da colonização.

Afirmar que a ideia que se tem de África não corresponde, de fato, à realidade desse continente não tem a finalidade de deslegitimar esses discursos, mas a de constatar que esses estilos de cabelo são construídos no âmbito da cultura. Em outras palavras, trata-se de criações que fazem parte da cultura negra do mundo contemporâneo. Portanto: “[...] o ‘afro’ que se utiliza hoje não é mais o mesmo nem possui a mesma força política como aquele existente entre os negros norte-americanos e brasileiros das décadas de 60 e 70. O penteado que hoje comporta o corte no estilo *black* é outro” (GOMES, 2008, p. 200).

Dando continuidade à temática dos cabelos de mulheres negras, seleciono outra publicação do perfil Vulva Negra de janeiro de 2019⁸³ sobre o aumento de buscas por cabelo cacheado na plataforma Google no Brasil. A publicação traz uma imagem com uma mulher negra e o título: As buscas por cabelo cacheado superaram as por cabelo liso pela primeira vez na história do Google no Brasil. A descrição da publicação traz um texto autoral apresentando diversos detalhes do estudo⁸⁴ conduzido pelo Google BrandLab em São Paulo:

⁸³ Vulva Negra. As buscas por cabelo cacheado superaram as por cabelo liso pela primeira vez na história do Google no Brasil. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BsYstf0nIjB/>. Acesso em 13 de março de 2023.

1- ⁸⁴ Cf. Dossiê BrandLab: A Revolução dos Cachos. Disponível em: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/estrategias-de-marketing/video/revolucao-dos-cachos/>. Acesso em 15 de março de 2023.

Figura 19 – Cabelo crespo e autoestima



(MORAIS, 2019)

Texto da legenda: por @vulvanegra:

CABELO CRESPO E AUTOESTIMA

Por: [@yasminescritora](#)

Olá, mulheres! Não somente de notícias fatídicas vive esta página! Nos últimos anos, após longas reivindicações dos movimentos negros, ativistas, feministas negras e personalidades reconhecidas, mulheres negras estão a vivenciar um mecanismo de libertação singular: uma maior aceitação de seus cabelos crespos e cacheados. “De acordo com estudo conduzido pelo Google BrandLab em São Paulo, pela primeira vez as buscas por cabelos cacheados superaram a procura por cabelos lisos no Brasil.

O estudo mostra um crescimento de 232% na busca por cabelos cacheados no último ano e que o interesse por cabelos afro subiu 309% nos últimos dois anos. Também pode ser detectado que 24% das mulheres de 18 a 24 anos reconhecem seu cabelo como cacheado, mas, no entanto, quanto mais velha for, mais raras as chances de declararem a mesma coisa.”, relata reportagem da Hypheness.

Apesar de associado ao processo de apropriação do “discurso libertador” por parte da indústria e mídias, vale salientar que o rompimento com padrões estéticos eurocêtricos em Brasil, trata-se de um imenso avanço! Pretas, amam-se fortemente, amem-se! Amem seus cabelos crespos e cacheados, ame cada textura.

Sabemos que há um direcionamento racista maior para com cabelos crespos do que para com os cacheados. Pretas a possuir cabelos crespos (4 a, b, c), não sintam-se pressionada a cachear. Autoestima é poder, mantê-la sem carecer de gastar fortunas com produtos do grande comércio, trata-se de um poder ainda maior!

[#cabelo](#) [#afro](#) [#feminista](#) [#feminismo](#) [#movimentonegro](#) [#feminism](#) [#diaspora](#) [#mulhernegra](#) [#lack](#) [#feminist](#) [#news](#) [#mulher](#)

O estudo mostra então, o crescimento pela busca por cabelo cacheado no Google Brasil, superando pela primeira vez as buscas por cabelo liso. O fator geracional é ressaltado pelo perfil Vulva Negra, enquanto 24% das mulheres de 18 a 24 anos reconhecem seu cabelo como

cacheado, o estudo demonstra que quanto mais velha a mulher, mais difícil de declarar o cabelo como cacheado. O perfil demarca sua posição ao afirmar que os dados revelam um imenso avanço em relação ao rompimento com padrões estéticos eurocêtricos, mesmo que esse movimento esteja associado à apropriação do discurso libertador por parte da indústria e mídias. O texto da publicação não traz maiores informações sobre o que a autora considera ser um discurso libertador, mas outras pesquisas, que citaremos a seguir, nos ajudam a compreender esse cenário.

Numa sociedade capitalista que estimula constantemente uma individualidade exacerbada, o cabelo pode se tornar um estilo de vida limitado ao âmbito pessoal. O discurso liberal cria a ilusão de que se pode ter um estilo autêntico e único, que influencie um comportamento individual e isolado e estabeleça relação entre beleza e poder de compra. Vejamos as palavras de Mylene Mizrahi (2015) “estar belo e possuir inserção econômica são aspectos profundamente relacionados” (p.32).

Ângela Figueiredo (2002) realizou uma pesquisa na cidade de Salvador e constatou que, até a década de 1980, existia um número reduzido de lojas especializadas na venda de produtos para os cabelos crespos e cacheados. A partir dos anos de 2000, houve uma ampliação desse mercado e dos locais onde esses produtos podem ser encontrados. No que se refere à indústria de produtos cosméticos, nota-se que houve um aumento do mercado voltado para a população negra em comparação ao mercado de cosméticos em geral. Como nos mostra Angela Figueiredo:

Em 2000 a Revista Veja publicou dados da Associação Brasileira de Higiene Pessoal, Cosmética e Perfumaria, demonstra que o mercado de produtos de beleza e cosméticos para negros cresceu 60%, enquanto o mercado de beleza e cosméticos em geral cresceu apenas 11%. O Jornal da Tarde, de 17/2/02 anuncia que “No ano passado, apenas a linha de xampus e condicionadores nacionais movimentou R\$ 680 milhões. Os alisantes capilares foram responsáveis por outros R\$ 280 milhões. Na pioneira Cravo & Canela, a produção pulou, em oito anos, de 20 mil unidades para 200 mil” (FIGUEIREDO, 2002, p.4).

Em 2015, Angela Figueiredo e Cintia Cruz realizaram uma pesquisa etnográfica no salão Beleza Natural⁸⁵, constatando que o modelo estimulado por esse salão seja marcar a transformação do corpo feminino negro para a sua inserção no mercado de trabalho e na vida amorosa. O modelo adotado pelo salão Beleza Natural é o cabelo cacheado⁸⁶, que através do

⁸⁵ O salão surge em 1993 no fundo de quintal da mãe de Zica Assis, na zona norte do Rio de Janeiro. Hoje o Beleza Natural possui uma fábrica (Cor Brasil Cosméticos) dos produtos utilizados e comercializados nos salões em 38 filiais espalhadas pelos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais.

⁸⁶ Embora o nome do salão remeta a naturalidade dos cabelos, em seus procedimentos é utilizado química, porém o objetivo da química não é o alisamento total dos cabelos e sim deixá-los cacheados, possibilitando o balanço e movimento dos cabelos. O cabelo crespo por conta de sua estrutura capilar não possibilita o esse balanço.

uso de produtos químicos, transformam cabelos crespos em cacheados e/ou ondulados. Segundo Cruz e Figueiredo, essa transformação promove o “(re) encontro dessa mulher racializada com a construção de gênero que lhe deveria ser inerente” (CRUZ, FIGUEIREDO, 2015, p. 26).

Dois fatores que ocorrem de maneira concomitante: a ampliação do mercado voltado para os cabelos crespos e cacheados e as reivindicações dos movimentos negros de valorização das texturas dos cabelos crespos e cacheados. Para Nilma Lino Gomes (2008), há uma relação tensa entre políticas de identidade e mercado que tem que ser considerada:

essa crescente onda de produtos étnicos diz respeito à emergência de um mercado que, para crescer, não tem escrúpulos de manipular o sentido político das identidades étnicas, apropriando-se de símbolos culturais dos negros, ressignificando-os e por vezes, deturpando-os e devolvendo-os à sociedade. [...]. Esse movimento revela que os bens materiais da produção, troca e consumo não podem ser compreendidos fora do âmbito de uma matriz cultural (GOMES, 2008, p. 205).

Esse crescimento da indústria de cosméticos indica que há um maior consumo de produtos destinados ao cabelo crespo. Se antes sua oferta era limitada, hoje, há diversas opções de produtos que permitem a manipulação dos cabelos crespos e cacheados. Hoje estamos diante de um cenário em que a comunidade negra tem acesso a diversos produtos específicos para o seu cabelo, por meio de sua aplicação pessoas negras podem expressar sentimentos identitários. Mas, por outro lado, as pessoas usuárias deste produto não deixam de fazer parte de uma sociedade marcada pelas forças capitalistas que tendem a transformar as afirmações identitárias num mero estilo de vida, minando, assim, as tentativas de determinados grupos de construir significados alternativos e anti-hegemônicos, como ocorre no caso dos esforços de vincular o uso de cabelos crespos com a afirmação de uma identidade negra antirracista.

As próximas publicações analisadas continuam dentro da temática dos cabelos, mas agora sobre os significados e interpretações que recaem sobre os diversos cortes e penteados dos homens negros. Em publicação⁸⁷ de abril de 2020, Ismael Carvalho cita uma enquête realizada por um homem negro que ele segue nas redes sociais. A enquête continha duas imagens, uma com o cabelo raspado e outra com dreads e perguntava qual das duas a pessoa preferia. A imagem com o cabelo raspado foi a escolhida pela grande maioria dos participantes da enquête. A partir disso, Ismael inicia a discussão sobre como homens negros são interpretados de acordo com o tipo de corte ou penteado. O cabelo raspado ainda é visto como

⁸⁷ Ismael Carvalho. Cortes de cabelo. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CrQyKTurrE4/>. Acesso em 13 de março de 2023.

mais aceito e até mesmo mais profissional do que outros tipos de cortes ou penteados, como os *dreads* ou o cabelo *black power*.

Em outra publicação de dezembro de 2022, Ismael posta um vídeo que inicia com a seguinte pergunta: “você conhece muitos homens negros que não se imaginam sem o cabelo raspado? O que muitos não imaginam é que essa prática dessa ser a nossa única opção foi normalizada entre nós pelos colonizadores na época da escravização”⁸⁸. Conforme afirma Ismael Carvalho, a prática de raspar os cabelos dos escravizados pelos colonizadores foi uma forma de destruir qualquer forma de pertencimento étnico e de identificação entre os escravizados. Raul Lody, em seu livro *Cabelos de Axé* (2004), discorreu sobre o significado do cabelo para a população negra africana antes da colonização, como demarcação étnica e hierárquica e a sua ressignificação nos dias atuais como símbolo da identidade e resistência.

Os padrões de beleza afetam os indivíduos de maneira diferente, de acordo com o gênero: espera-se que homens tenham cabelo curto e mulheres cabelo comprido. Para a população negra essas expectativas também são influenciadas pelo marcador social de raça. Para muitas mulheres negras deixar o cabelo crescer não é o suficiente para serem lidas enquanto femininas e belas. Os cabelos crespos por sua estrutura física não possuem o mesmo caimento que os cabelos cacheados, portanto, para poder aproximar-se do padrão de feminilidade, é necessário aplicar algumas técnicas de relaxamento ou alisamento. É o que faz o salão Beleza Natural, citado anteriormente: transforma cabelos crespos em cabelos cacheados ou ondulados. Para os homens negros, principalmente os que possuem o cabelo crespo, 115eixa-los curtos não é o suficiente; espera-se que raspem a cabeça para se aproximarem dos padrões de masculinidade e beleza. Podemos concluir que o ato de raspar a cabeça entre os homens negros equivale-se ao alisamento dos cabelos para as mulheres negras: acaba sendo quase uma exigência para elas se ajustarem aos papéis de gênero e padrões de beleza hegemônicos.

No entanto, esse cenário não é e nunca foi homogêneo: sempre houve diversos cortes e penteados para os cabelos crespos e cacheados para além do cabelo alisado ou raspado. Um exemplo são os cabelos descoloridos utilizados por homens negros que ficou conhecido como “loiro pivete”. Em publicação de junho de 2022⁸⁹, Ismael Carvalho discute essa tendência que se iniciou nas favelas do Brasil:

⁸⁸ Ismael Carvalho. Cortes de cabelo 2. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cl8wQ3dNb9x/>. Acesso em 20 de março de 2023.

⁸⁹ Ismael Carvalho. Loiro Pivete. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/CeW8NhbpiCv/>. Acesso em 13 de março de 2023.

Figura 20 – Loiro Pivete



(CARVALHO, 2022)

Texto da legenda: por @ismaelcarvalhoss:

LOIRO PIVETE: Por que uma tendência da favela, em preto é motivo de violênc1a e quando branco usa vira moda/hit? 🤔 ♂👤♂👤

Da favela para o asfalto, dos morros às passarelas, o caminho foi pavimentado pelo povo preto. E essa distância é muito mais que geográfica: pra os jovens negros periféricos, incorporar os fios loiros traz inúmeros estigmas sociais que nos restringem ainda mais, nos colocam à margem do convencional esteticamente, enquanto que, quando incorporado pela branquitude se trata apenas de um estilo, um visual descolado.

Mas, você já parou para se perguntar onde reside a aceitação e a popularização do loiro pivete entre a branquitude? Ele se torna um marcador social marginaliz4do em corpos brancos, tal como em corpos negros?

Perguntas que já sabemos as respostas.

Mas, para nos inspirar, é válida a dica do fotolivro “Loiro Pivete, criado aqui na Bahia. Confira em www.loiropivete.com.br/fotolivro/

Imagens usadas no vídeo: FROSTT – “Loiro Pivete” // Kindizilla – “NGKS pintando o cabelo de loiro” [#loiropivete](https://www.instagram.com/loiropivete)

O “loiro pivete” foi popularizado entre os anos de 1990 e 2000 nas favelas e periferias do Brasil e foi adotado por diversos cantores negros do pagode e também do funk. Mesmo que tenha ultrapassado as fronteiras das periferias e favelas, o cabelo “loiro- pivete” gera diferentes

interpretações dependendo do corpo que o carrega. E em pessoas pretas é motivo de violência e estigma, em pessoas brancas é visto como estiloso. Ismael cita o caso⁹⁰ de um jovem que foi agredido por um policial em fevereiro de 2020 na cidade de Salvador. A agressão foi gravada em vídeo e flagrou o momento em que o policial diz que o jovem só podia ser ladrão e vagabundo por conta do seu cabelo. O jovem em questão estava com o cabelo black power e descolorido.

Segundo Ismael, existem certos símbolos, como o cabelo loiro pivete, ou o corte de cabelo masculino com riscos e desenhos diversos na lateral da cabeça, que, quando são incorporados por pessoas brancas, acabam virando moda. Concordamos com a crítica do autor no que diz respeito ao fato de as interpretações dependerem da cor da pessoa que utiliza esse corte de cabelo. O cabelo “loiro pivete” pode ser interpretado como um estigma para os homens negros periféricos – conforme discutido no capítulo I: para Goffman (2008), o estigma ocorre a partir de uma relação entre atributo e estereótipo. O atributo no caso analisado, cabelo “loiro pivete”, não é em si mesmo honroso ou desonroso, mas ele pode estigmatizar determinado indivíduo (negros) e conferir normalidade a outro (brancos). O que faz com que se torne um estigma, é a sua relação com os estereótipos construídos sobre os corpos dos homens negros, que visam homogeneizá-los e associá-los a imagens preconceituosas produzidas a respeito da marginalidade e do perigo.

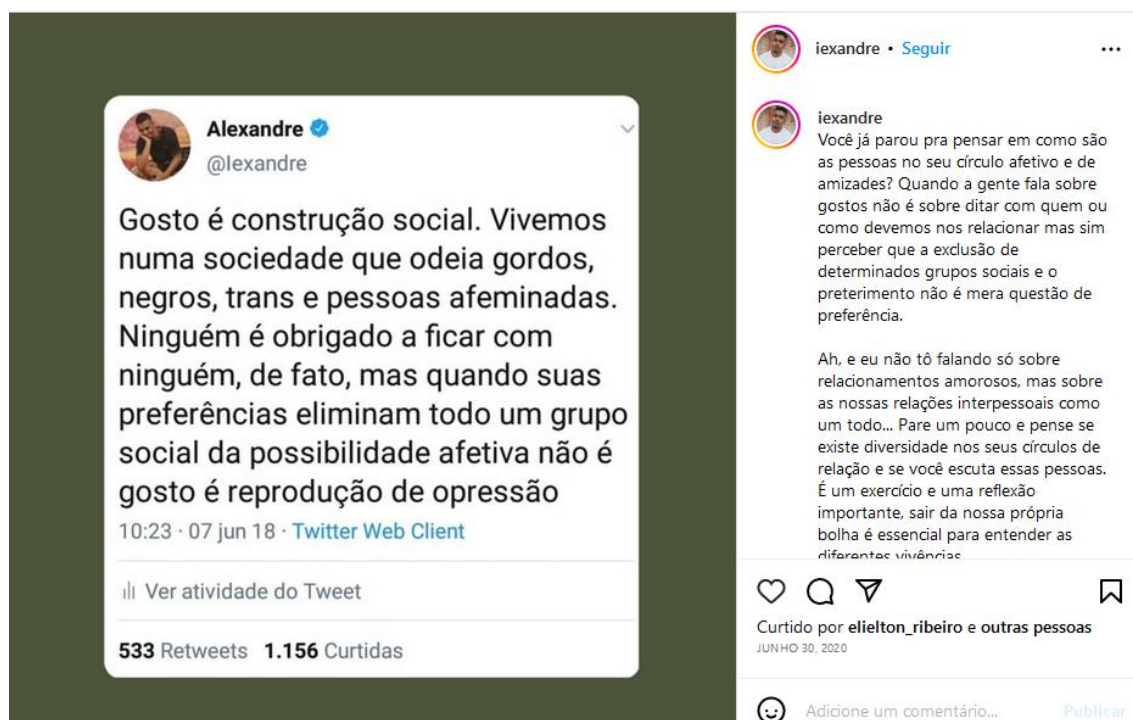
Porém, discordamos quando ele afirma que essas tendências viram moda apenas quando são incorporadas por pessoas brancas. No próprio vídeo de Ismael, é pontuado a popularização do cabelo loiro-pivete entre os cantores negros de pagode nos anos 1990 e nas periferias do Brasil. Podemos compreender, portanto, que esse estilo de cabelo já era considerado moda ou uma tendência, antes de ser incorporada por pessoas brancas. A produção de modas e tendências de estilos e cortes de cabelo não é exclusiva das passarelas, revistas e televisão. Ela também pode ser produzida e ressignificada em espaços marginalizados. Até mesmo quando são motivos de estigma, não deixam de ser moda ou tendência para determinados grupos.

A próxima publicação⁹¹ analisada pertence ao perfil de Alexandre Santana e traz uma reflexão sobre o gosto como construção social:

⁹⁰ Cf. Reportagem Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/apos-caso-de-violencia-policial-jovens-negros-temem-manter-cabelo-loiro/>. Acesso em 15 de março de 2023.

⁹¹ Alexandre Santana. Gosto é construção social. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CCFPL_4py6N/. Acesso em 18 de março de 2023.

Figura 21 – Gosto é construção social



Texto da legenda: por @iexandre:

Você já parou pra pensar em como são as pessoas no seu círculo afetivo e de amizades? Quando a gente fala sobre gostos não é sobre ditar com quem ou como devemos nos relacionar mas sim perceber que a exclusão de determinados grupos sociais e o preterimento não é mera questão de preferência.

Ah, e eu não tô falando só sobre relacionamentos amorosos, mas sobre as nossas relações interpessoais como um todo... Pare um pouco e pense se existe diversidade nos seus círculos de relação e se você escuta essas pessoas.

É um exercício e uma reflexão importante, sair da nossa própria bolha é essencial para entender as diferentes vivências.

[#Racismo](#) [#Gordofobia](#)

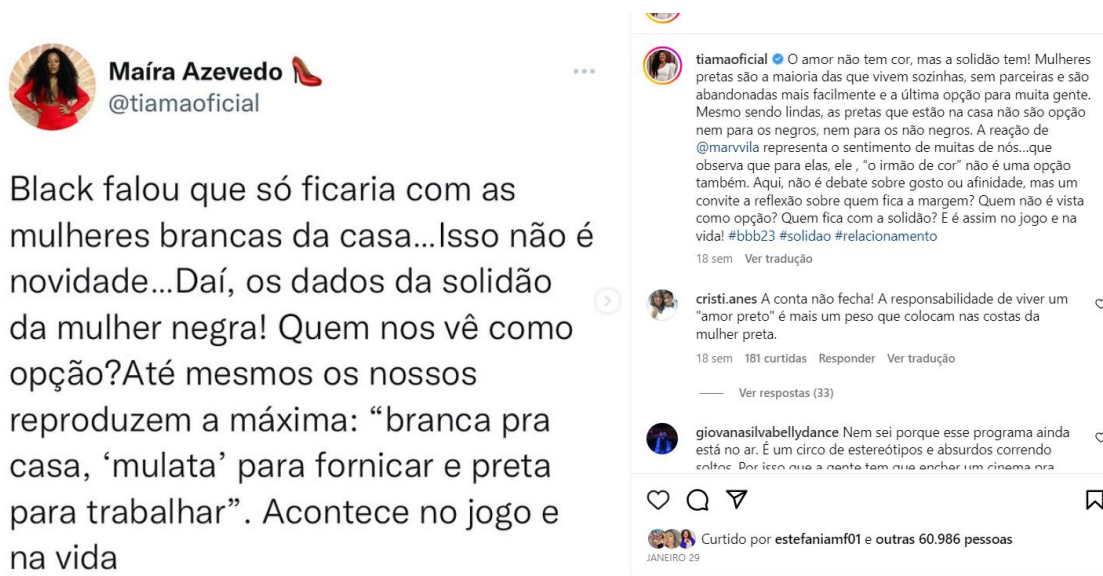
Para Alexandre Santana, o gosto deve ser entendido como construção social. O que para muitos é entendido como meras preferências, deve ser analisado como reprodução de opressão, quando estas preferências “eliminam todo um grupo social da possibilidade afetiva.”

A ideia geral transmitida na publicação acima está em sintonia com o entendimento de Pierre Bourdieu (2007), que infere que ao investigar a produção do gosto cultural, afirma que os gostos não devem ser entendidos como dom da natureza, e sim são determinados pela educação. Assim, as práticas culturais, como a leitura, idas a museus, a concertos etc. estão estreitamente relacionadas, primeiramente, ao nível de instrução educacional e, secundariamente, à origem social. Para Bourdieu, as diferentes posições que os indivíduos ocupam na estrutura social decorrem da distribuição desigual de poderes, que são caracterizados pelo autor com os conceitos de capital econômico, cultural, social e simbólico.

Com isso, a escola e a família, como instituições sociais, tornam-se responsáveis pela transmissão do que Bourdieu denominou de *capital cultural adquirido*, uma predisposição que faz com que indivíduos gostem ou não de determinados produtos da cultura. Portanto, o gosto não é inato, não pertence à dimensão da natureza, é produto e consequência de um processo educativo. A ideia do gosto como inato e, portanto, natural, marca frequentemente as percepções da afetividade. Por exemplo, nas escolhas amorosas, acredita-se que estas acontecem por pura atração, como algo determinado naturalmente, sem se levar em consideração que nossas percepções e gostos foram moldados pela educação recebida em nossas interações sociais.

Para aprofundarmos a discussão, foram selecionadas duas publicações⁹² de Maíra Azevedo, mais conhecida como Tia Má nas redes sociais, que discutem o preterimento de mulheres negras nas relações afetivas. As publicações selecionadas fazem referência a situações ocorridas dentro do *reality show* Big Brother Brasil 2023⁹³.

Figura 22 – Solidão da mulher negra



(AZEVEDO, 2023)

Texto da legenda: por @tiamaooficial:

⁹² Maíra Azevedo. Preterimento de mulheres negras 1. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CoBG_BlvH51/?igshid=MmJiY2I4NDBkZg%3D%3D. Acesso em: 10 de março de 2023.

Preterimento de mulheres negras 2. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cn4n6bUOhlj/?igshid=MmJiY2I4NDBkZg%3D%3D>. Acesso em: 10 de março de 2023.

⁹³ Big Brother é um reality show criado em 1999 na Holanda, inspirado no livro 1984 de George Orwell, no programa, o Big Brother seria aquele que vigia e controla todos através das câmeras. O programa se popularizou por diversos países, no Brasil sua primeira edição ocorreu em 2001.

O amor não tem cor, mas a solidão tem! Mulheres pretas são a maioria das que vivem sozinhas, sem parceiras e são abandonadas mais facilmente e a última opção para muita gente. Mesmo sendo lindas, as pretas que estão na casa não são opção nem para os negros, nem para os não negros. A reação de @marvvila representa o sentimento de muitas de nós...que observa que para elas, ele, “o irmão de cor” não é uma opção também. Aqui, não é debate sobre gosto ou afinidade, mas um convite a reflexão sobre quem fica a margem? Quem não é vista como opção? Quem fica com a solidão? E é assim no jogo e na vida! #bbb23 #solidao #relacionamento

Figura 23 – Solidão da mulher negra 2



(AZEVEDO, 2023)

Texto da legenda: por @tiamao oficial:

A gente já sabe!

Na primeira publicação, Maíra Azevedo faz referência ao participante do reality show, Cesár Black, um homem negro, que afirmou que ficaria apenas com as mulheres brancas presentes no programa. A partir disso, prossegue a sua reflexão sobre o fato de mulheres negras não serem consideradas como opção para relações afetivas. Afirma ainda que até mesmo os homens negros reproduzem a ideia: “branca pra casar, ‘mulata’ para fornicar e preta para trabalhar”. Embora não faça referência, essa expressão é discutida por Ana Claudia Lemos Pacheco em sua tese de doutorado⁹⁴ que, a partir de entrevistas realizadas com mulheres negras na cidade de Salvador; nela, aborda os aspectos relacionados com as escolhas afetivas e significados de solidão para essas mulheres. Segundo Pacheco (2008), uma das interpretações para a solidão da mulher negra é a presença da ideia no imaginário social de que: “branca pra

⁹⁴ PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “**Branca pra casar, mulata pra f..., negra pra trabalhar**”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 324 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

casar, mulata para fornicar e preta para trabalhar”. As mulheres negras que se encaixam no estereótipo da mulata, seriam vistas como opções apenas para o sexo, enquanto as que não se encaixam são interpretadas como aptas para o trabalho. Nenhuma delas é vista como opção para o casamento ou relacionamentos afetivos mais duradouros.

Podemos relacionar a ideia que associa mulheres negras ao sexo ou ao trabalho, excluindo-as do mercado matrimonial com a discussão realizada no capítulo 1 sobre as imagens de controle (COLLINS, 2019) e a tipificação cultural dos negros (GONZALEZ, 2020). Conforme aponta Gonzalez, há no imaginário social a presença de imagens cristalizadas – mulata e empregada doméstica – que colocam a mulher negra em posição de inferioridade. Por mais que essas imagens possam mudar no imaginário popular, persiste a caracterização dessas mulheres como o Outro (COLLINS, 2019).

A diferença de interpretação dos corpos das mulheres negras, que fazem com que sejam interpretadas, ora como mulata, ora como empregada doméstica, está relacionada com a hierarquização oriunda da própria dinâmica do racismo e está baseada em dois fatores: primeiro e principalmente na cor da pele e, de maneira secundária, em alguns fenótipos como textura capilar, formatos de boca e nariz. A escritora e feminista norte-americana Alice Walker é conhecida como a pioneira em discutir essa hierarquização, e a nomeá-la como colorismo.

Talvez você se lembre que falávamos da hostilidade que muitas mulheres negras de pele escura sentem em relação a mulheres negras de pele clara, e você disse “Bem, eu sou clara. Não é culpa minha. E não vou me desculpar por isso”. Eu disse que ninguém está querendo um pedido de desculpas por causa da cor da pele. O que interessa às mulheres negras de pele mais escura, eu acho, é uma percepção mais apurada por parte das negras de pele clara de que elas são capazes, muitas vezes de modo inconsciente, de magoá-las; e até que a questão do colorismo – em minha definição, o tratamento preconceituoso ou preferencial dado a pessoas da mesma raça baseado somente na cor da pele – seja abordada em nossas comunidades e, de forma definitiva, em nossas “irmandades” negras, não poderemos progredir como um povo. Pois o colorismo, assim como o colonialismo, o machismo e o racismo, nos impedirá. (WALKER, 2021, p. 392).

A temática em torno do colorismo é frequentemente utilizada para alertar sobre a diferença de tratamento concedido às mulheres negras de acordo com a cor da pele: as mulheres de pele escura seriam preteridas em relação às mulheres negras de pele clara. Segundo Walker (2021), esse tratamento diferenciado deve ser encarado e abordado dentro da comunidade negra para os devidos avanços na luta antirracista. O discurso sobre o colorismo ganhou notoriedade no contexto brasileiro, porém, algumas abordagens distorcem o significado apontado por Walker. No contexto local, marcado pela miscigenação e por corpos negros com diferentes tonalidades de pele, o colorismo é utilizado para criar uma hierarquia de opressão e autenticidade da identidade baseada somente na cor da pele. Com isso, as pessoas negras com

a pele escura seriam as mais afetadas pelo racismo e, conseqüentemente, teriam mais legitimidade de se afirmarem enquanto pertencentes ao grupo racial negro. Enquanto que as pessoas negras de pele clara deveriam reconhecer seus “privilégios”, algumas pessoas tem a sua identificação com o grupo racial negro questionada ou até mesmo negada.

Selecionamos cinco publicações que versam sobre o colorismo, para analisarmos como essa temática está sendo apresentada e debatida nas redes sociais. Essas publicações são oriundas de dois perfis: Gabriel Conrado (@eguapreto) e Mauro Baracho (@afroestima2): ambos os perfis discutem, porém, de formas distintas as particularidades do colorismo no Brasil. As publicações de Gabriel não mencionam o termo colorismo, mas toda a reflexão apresentada está intrinsecamente ligada a esse conceito.

Figura 24 – Multiplicidade negra brasileira



(CONRADO, 2023)

Texto da legenda: por @eguapreto:

Tá na hora de falarmos muito sério sobre a MULTIPLICIDADE NEGRA BRASILEIRA, e em como o negro afro amazônico é desprezado, desumanizado e tem sua negritude negada. As camadas de problema dessa negação e desumanização resultam nas bancadas de heteroidentificação que não reconhece pluralidade dessa negritude e reforça o estereótipo de que negros são classificados como negros se corresponderem a um padrão de NEGRO QUE NÃO REFLETE A REALIDADE AMAZONIDA.

Essa negação da negritude faz com que EU, em SALVADOR, seja chamado de BRANCO, por não mimetizar o que se espera de características físicas, fenotípicas de uma pessoa negra.

Somos plurais, somos múltiplos, não somos africanos, somos brasileiros fruto de uma miscigenação forçada, decorrente de estupros, e genocídio e que devido isso temos características únicas e próprias que precisam ser respeitadas.

Precisamos urgente falar sobre isso.

Vídeos: [@festivalpsica](#) e [@afropunkbahia](#)
[#afroamazonico](#) [#negritude](#) [#eguapreto](#) [#afroindigena](#) [#respeito](#)

Gabriel inicia a publicação afirmando ser urgente a discussão sobre a multiplicidade negra brasileira, mais especificamente sobre o que ele denomina de negro afro amazônico ou afroindígena. Gabriel, recorre a um debate que está relacionado com o colorismo. Na publicação acima⁹⁵, ao demonstrar seu entendimento sobre o Afro Amazônico, ressalta a importância de reconhecer a pluralidade fenotípica da população negra no Brasil, que varia de acordo com as diversas regiões do país e seus processos de miscigenação. Prossegue afirmando que existe um esforço de alguns movimentos e coletivos negros no Brasil de reconhecer a pluralidade fenotípica existente na África; os mesmos não reconhecem, porém, essa pluralidade no país. Ao adotarem os negros do Sudeste e da cidade de Salvador como modelos fenotípicos, excluem todos que não se encaixam nesse perfil, como os afro amazônicos. “Essa negação da negritude faz com que EU, em SALVADOR, seja chamado de BRANCO, por não mimetizar o que se espera de características físicas, fenotípicas de uma pessoa negra. ” (Gabriel, março de 2023). Gabriel traz uma importante contribuição para o debate do antirracismo no Brasil: considerar as diversas formas de ser negro no Brasil, levando em conta as especificidades de cada região e outros marcadores sociais como gênero e identidade de gênero.

Em outra publicação Gabriel continua a reflexão sobre o termo afro amazônico, em entrevista a um jornal de sua cidade, Belém/PA, intitulada: “Tornar-se Afro Amazônico”⁹⁶. O título da reportagem e o texto da legenda já demonstram que sua perspectiva está pautada no livro de Neusa Sousa Santos, *Tornar-se Negro*, que discute que o ser negro no Brasil não é uma condição dada e sim, um vir a ser: o tornar-se negro ao decorrer das inúmeras experiências de cada indivíduo.

⁹⁵ Gabriel Conrado. Afro Amazônico. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CpbMfVBAwP3/>. Acesso em 10 de março de 2023.

⁹⁶ Gabriel Conrado. Tornar-se Afro Amazônico. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CrYTxxjhu2po/>. Acesso em 23 de abril de 2023.

Figura 25 – Tornar-se Afro Amazônico



Texto da legenda: por @eguapreto:

O que é ser Negro? O que é ser um Afro Amazônico?
 É sobre isso que falo na matéria que saiu esse final de semana no Caderno Casarão de O Liberal.
 “Ser Negro é Tornar-se Negro. Ser um um Afro Amazônico é se reconhecer como tal”.
 #negritude #eguapreto #afroamazonico #oliberal #NeusaSouza

Na luta pela construção de uma identidade negra livre de estereótipos e signos de inferiorização e subjugação, foi desconsiderado a existência de uma pluridiversidade, que é fruto do processo de miscigenação forçada que negros/as e indígenas foram submetidos. Essa identidade negra brasileira baseou-se na perspectiva de negros/as sudestinos e soteropolitanos que não cabem ao afro amazônico, que por sua vez, tem sua negritude negada por expor nos traços sua ancestralidade indígena, o que nos torna menos negros ou, até mesmo, não-negros, nos levando ao chamado limbo social, onde somos escuros demais para serem brancos, e claros demais para sermos negros (Gabriel, abril de 2023).

Enquanto a região Sudeste, principalmente o eixo Rio-São Paulo e a cidade de Salvador são tidas como as principais referências de produção da cultura e das identidades negras no Brasil, outras formas de ser e existir enquanto pessoas negras são desconsideradas e até mesmo deslegitimadas. As principais marcas da ancestralidade indígena mencionadas por Gabriel fazem referência às características físicas, como formato do olho e tonalidade da pele. Devido à miscigenação entre brancos, negros e indígenas, os afro amazônicos teriam a cor da pele mais clara se comparada com alguns indivíduos negros de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Com isso, os afro-amazônicos, negros da região norte do país, não se enquadram no modelo de identidade negra sudestina e soteropolitana. Por trazerem em seus corpos marcas da ancestralidade indígena, são considerados menos negros ou até mesmo como não-negros.

Gabriel Conrado pontua que as camadas do problema de negação da identidade negra aos afro amazônicos resultam nas bancas de heteroidentificação⁹⁷ que não reconhecem a pluralidade da negritude. O que está sendo ressaltado aqui, é a necessidade de reconhecer que as identidades negras no Brasil são diversas e não podem ter como referência apenas as regiões de São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Ao adotar um único modelo do que é ser negro no Brasil, pautado exclusivamente em determinadas características fenotípicas, automaticamente excluem-se todos aqueles que não se encaixam nesse modelo, como o caso citado por Gabriel, dos afro amazônicos.

Reconhecemos a importância do fenótipo para a classificação racial no Brasil, no entanto, entendemos que ele não deve ser o único critério adotado pelas bancas de heteroidentificação. Julgamos ser necessário levar em consideração as particularidades e vivências do indivíduo, ou seja, compreender o contexto em que está inserido e o que o leva a se identificar enquanto negro ou negra. Não estamos querendo deslegitimar o papel e a importância das bancas de heteroidentificação existentes no país; elas são fruto de reivindicações legítimas dos movimentos negros. Porém, acreditamos ser imprescindível que essas bancas, assim como os indivíduos e instituições que as compõem, estejam abertas ao debate sobre a multiplicidade das identidades negras no Brasil, e não arraigadas em um único modelo do que é ser negro.

Utilizaremos dois casos que ganharam certa notoriedade na imprensa brasileira e que reforça a necessidade de ampliar o debate sobre a multiplicidade negra brasileira, principalmente nos processos que envolvem as bancas de heteroidentificação. O primeiro é citado pelo perfil de Mauro Baracho, na publicação intitulada: “Como o colorismo influencia nas definições de ‘negro bonito’ e ‘negro feio’”. Na publicação, é citado um caso⁹⁸, ocorrido em 2020, em que o Tribunal de Justiça do Distrito Federal determinou que a exclusão de uma candidata negra no sistema de cotas de um concurso público federal fosse desfeita. A candidata foi excluída do processo pela comissão organizadora, mas após recorrer à justiça, teve sua vaga garantida. No entanto, no parecer do desembargador, o mesmo afirma que a candidata foi excluída do processo “porque a banca examinadora considerou que ela não sofre discriminação por ‘ser bonita’ e não ter características associadas a pessoas negras como cabelos crespos,

⁹⁷ Bancas de heteroidentificação são utilizadas em concursos públicos e processos seletivos como vestibulares de instituições públicas de ensino que possuem reservas de vagas para pessoas negras. Seu principal objetivo é garantir a lisura do processo de seleção, garantindo que somente indivíduos que pertencem ao público alvo definido em edital, concorram e usufruam dessas vagas.

⁹⁸ Cf. reportagem disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/10/02/candidata-negra-foi-desqualificada-de-cota-racial-em-concurso-por-ser-bonita-entende-justica-do-df.ghtml>. Acesso em 20 de maio de 2023.

traços acentuados e pele muito escura.” Nota-se, portanto, a ideia que associa negritude com o oposto do que é belo, ou seja, no entendimento do desembargador, a candidata não foi considerada negra por ser bonita, reforçando ainda que certas características como cabelo crespo e cor da pele escura, estão ligadas a feiura.

O segundo caso foi noticiado pelo jornal The Intercept Brasil, em matéria intitulada: “Elas se consideram negras, mas foram classificadas como brancas e perderam emprego de diplomata”.⁹⁹ A reportagem conta a história de duas mulheres¹⁰⁰ que passaram em concurso de diplomata do Itamaraty enquanto cotistas negras; no entanto, não foram nomeadas após disputa judicial. A reportagem do Intercept traz relatos do diretor executivo da ONG Educafro, Frei David Santos. A ONG foi responsável por acionar o Ministério Público para contestar a decisão do Itamaraty de admitir as duas mulheres citadas na reportagem e outras seis pessoas como cotistas.

De acordo com seu diretor-executivo, Frei David Santos, houve “fraude” na distribuição de vagas para cotistas, assim como vem acontecendo em outros editais de salários mais altos. A legislação diz que todos os negros – pardos e pretos – têm direito a cotas. Mas **a Educafro entende que existem “pardos pretos”, “pardos pardos” (sic) e “pardos claros” – e que esses últimos não deveriam ter acesso ao benefício.** O próprio Santos se considerava branco até os 23 anos de idade. Depois, passou a se declarar como “pardo claro” e, hoje, aos 65 anos, se intitula “pardo pardo” (Militão, 2018, grifo nosso).

Segundo o entendimento de Frei David, os pardos podem ser divididos dentro de três categorias: “pardos pretos, pardos pardos e pardos claros”, os últimos não deveriam ter acesso ao benefício das cotas. Há aqui uma classificação e hierarquização pautada em características físicas, uma interpretação que julgamos como equivocada. A interpretação é equivocada por levar em conta a cor da pele como determinante para a classificação racial e também por admitir que esses indivíduos pertencem ao grupo social entendido como negro, mas por não terem a cor da pele suficientemente escura, não devem ter acesso a reserva de vagas para pessoas negras. Após cinco anos, as duas mulheres conseguiram um acordo com o governo federal para passarem novamente pela banca de heteroidentificação, na qual elas foram consideradas negras pelo grupo que compôs o concurso público do Itamaraty de 2021¹⁰¹.

⁹⁹ Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/05/22/negras-perderam-emprego-de-diplomata/>. Acesso em 15 de abril de 2023.

¹⁰⁰ As duas mulheres são: Rebeca Silva Melo, 29 anos e Verônica Tavares, 35 anos. Rebeca também é a mulher que foi reprovada em concurso público citado por Mauro Baracho no primeiro caso mencionado.

¹⁰¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/06/24/candidatas-do-df-sao-aprovadas-para-o-itamaraty-pelo-sistema-de-cotas-apos-provarem-que-sao-negras.ghml>. Acesso em 17 de abril de 2023.

Para concluirmos a discussão sobre o colorismo no Brasil, trazemos a contribuição da Coleção Feminismos Plurais¹⁰², que em 2021 publicou o livro *Colorismo*, de Alessandra Devulsky. Abordando a temática dentro do contexto brasileiro a autora afirma:

No Brasil, o colorismo estipula o quanto é possível ser negro gozando de alguma segurança. A mestiçagem serve, assim, como *laisser-passer*. Contudo, um negro de pele clara lido como sujeito autorizado a circular na esfera branca de poder, ao portar um turbante, ao usar um dread no cabelo, pode perder com muita facilidade seu *laisser-passer*. A sutil linha que divide esses espaços de trânsito social é facilmente rompida, e **essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros**, especialmente os de pele clara, visto que para aqueles de pele escura a linha separatória é praticamente inamovível. Por isso, roupas, signos ostentatórios de riqueza, estéticas eurocêtricas, todos esses elementos fazem parte do arcabouço de valores que negros usam para aliviar a carga de racismo a qual estão expostos (DEVULSKY, 2021, p. 21, grifo nosso).

Segundo Devulsky (2021), o colorismo no Brasil estabelece limites para que negros de pele clara circulem em determinados espaços com certa segurança, ou seja, sem serem discriminados racialmente. A mestiçagem que lhes concede a cor da pele clara, funcionaria como *laisser-passer*¹⁰³, para esses indivíduos, autorizando-os a entrar e circular na “esfera branca de poder”. No entanto, esse *laisser-passer* pode ser facilmente interrompido, quando, por exemplo, esses indivíduos passam a portar um turbante ou usar dread no cabelo. O elemento (turbante) e o estilo de cabelo (dread), citados pela autora, são interpretados como produtos culturais da população negra e podem funcionar para classificar e alocar o indivíduo na classificação racial.

Em nossa pesquisa de mestrado (BORGHI, 2018), foi demonstrado como a estrutura capilar de mulheres negras é utilizada para delimitar seus lugares na classificação racial. Foi constatado, que para as mulheres de pele clara, a identificação enquanto mulher negra ocorre após o processo de transição capilar, ou seja, se reconhecem enquanto mulheres negras a partir do momento em que deixam de utilizar técnicas de alisamento dos cabelos. Enquanto utilizavam o cabelo alisado, se viam enquanto brancas ou não se pensavam enquanto sujeitos racializados. Ressaltamos essa constatação para afirmar que concordamos com Devulsky (2021), quando afirma que o turbante e o dread, por serem considerados produtos culturais da população negra, são utilizados como determinantes na alocação do indivíduo na classificação racial, principalmente para os negros de pele clara. O mesmo não ocorre com as pessoas negras de

¹⁰² Coordenada por Djamila Ribeiro, desde 2017 a coleção conta com diversas publicações em torno dos feminismos. Entre as publicações mais conhecidas temos: O que é lugar de fala, de Djamila Ribeiro (2017), O que é empoderamento, de Joice Berth (2019) e Racismo Estrutural de Silvio de Almeida (2018).

¹⁰³ Expressão francesa que significa: deixai passar. Documento de viagem expedido por um governo de Estado ou organização.

pele escura, já que não lhes é concedido o *laisser-passer*. A cor de sua pele já seria o suficiente para impedir que circulem pelos “espaços de poder branco”.

Em contrapartida, discordamos de Devulsky que, ao analisar a linha sutil entre permitir ou não a livre circulação das pessoas negras de pele clara, afirma: “essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros”. A insegurança mencionada pela autora refere-se às percepções das pessoas negras de pele clara sobre o que lhes concede permissão ou interdição para circular em determinados espaços. Ao considerar que essa percepção ocorre de maneira “quase natural”, automaticamente, desconsidera que as percepções sobre o racismo e sobre identificação racial derivam das relações sociais que estão imbricadas com as relações culturais, políticas e econômicas. Para ser natural, esses indivíduos deveriam nascer com essas percepções de insegurança como um instinto. Ao seguir essa linha de pensamento, abre-se um precedente para que as identidades e as diferenças sejam concebidas como natural aos indivíduos e não como produtos culturais que estão em constante transformação, pois são criadas e reatualizadas pelos indivíduos e grupos sociais.

5 Considerações finais

Conforme discussão realizada no capítulo I, Amanda Braga traça um panorama de como o corpo negro foi retratado e discursivado ao decorrer da história do Brasil. A autora define três períodos: o primeiro, que se inicia no século XVIII e vai até o ano de 1888; o segundo, que compreende os anos entre 1888 e 1995; e o terceiro, de 1996 até 2015, ano da publicação do livro. Na abordagem do primeiro período, definido como “retratos de uma beleza castigada”, a autora discorre sobre como o corpo negro foi retratado e representado nos anúncios de jornais sobre venda e fuga de escravizados. O conjunto desses anúncios atuavam na manutenção de uma imagem zooide para o corpo negro, retratado pela esteatopigia e deformidades como costura no rosto, carne sobre os olhos, feições amacacadas, dedos roídos de bicho, andar cambaio, cicatrizes (BRAGA, 2015, p.51). É possível perceber, ao analisar os relatos de jornais da época, que a principal preocupação nas descrições do escravizado, não era a sua condição de exercer um bom trabalho e sim as suas características físicas inscritas no corpo.

O segundo período é definido por Braga como “retratos de uma beleza moral”, caracterizado pelo surgimento do que ficou conhecido como imprensa negra, jornais e folhetins ligados a diversas associações recreativas criadas por e direcionadas para a população negra. No contexto do pós-abolição, onde persistia a associação feita entre a imagem dos negros com a condição de escravizado, coube à imprensa negra combater essa visão por meio da valorização da educação formal e da propagação de certos tipos de comportamento que a população negra deveria ter. Conforme descrito por Antonio Sergio Alfredo Guimarães (2012), tratava-se de uma “reeducação da massa negra”. O apelo a moral e aos bons costumes ocorre em contraposição à imagem estereotipada do negro como selvagem.

A criação dos concursos de beleza destinados a população negra é exemplo dessa contraposição à imagem do negro como selvagem. Em oposição à imagem da mulata promíscua, a concepção de beleza propagada nos anúncios dos concursos ressaltava as características morais das candidatas. Quase não há referência às características físicas das candidatas. Diversos clubes, associações e movimentos contribuíram com a propagação da ideia de uma beleza atrelada aos valores morais e políticos. Como a Frente Negra Brasileira (1931), o Teatro Experimental do Negro (1944) e o Renascença Clube (1950). Os primeiros concursos, organizados e divulgados pela imprensa negra (O Menelick, Clarim da Alvorada, Getulino, Elite, O Patrocínio, Progresso), cumpriram, então, o papel de definir certos comportamentos que a população negra deveria ter. Esses comportamentos estão pautados na moral e bons costumes da época, pertencentes a classe média branca.

Os jornais da imprensa negra divulgavam anúncios publicitários de produtos de beleza destinados à população negra, como o Cabelisador, apresentado no jornal Clarim da Alvorada em 1929. O creme que foi apresentado em 1929, no jornal como uma pasta mágica que prometia alisar os cabelos. “O Cabelisador – alisa o cabelo mais crespo sem dor [...] “Quem não prefere ter a cabeleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual é a pessoa que não quer ser elegante?” (BRAGA, 2015, p.103). No mesmo ano também foi publicado o anúncio de um creme para clarear a pele negra, chamado de creme liquido milagre. Os discursos presentes nos anúncios, apresentaram os produtos como uma alternativa estética, uma resposta à exigência social e histórica. A busca pelo alisamento dos cabelos e clareamento da pele estavam relacionadas também à busca por status e/ou por aceitação/inserção social através da estética.

O jornal A Voz da Raça, pertencente à Frente Negra Brasileira, divulgava, conforme aponta Petrônio Domingues (2007), ensinamentos de como o negro deveria se portar socialmente, na esfera pública e privada. Esses ensinamentos estavam embasados na ideia de que era necessário estar bem vestido, para que os negros estivessem em pé de igualdade com os brancos – o que não ocorreu de fato. Em relação às mulheres negras fretenegrinas, cria-se uma identidade relacionada aos papéis de dona de casa e esposa, em oposição à imagem da mulata fácil. O Teatro Experimental do Negro chegou a realizar alguns concursos, intitulados “Rainha das mulatas” e “Boneca de Pixe”. Embora os nomes escolhidos fizessem referência direta aos corpos das mulheres negras, os critérios para a escolha das vencedoras enfatizavam os padrões de moralidade.

O terceiro período é caracterizado pela construção de uma beleza multiplicada, “embalada pelos discursos que afirmam a imagem negra, reciclando as memórias que temos e temperando-os ao sabor da atualidade” (BRAGA, 2015, p. 258). A autora aponta os avanços em relação à forma como a população negra passa a ser representada, como a criação da Revista Raça, revista criada para a classe média negra brasileira que contribuiu para representar a população negra fora do lugar que lhe foi historicamente concedido, o lugar da pobreza, marginalidade e opressão. Destaca também as atualizações de estereótipos existentes anteriormente; se na época da Vênus Hotentote, suas nádegas eram consideradas como anormais, durante o período escravagista o corpo das mulheres escravizadas foi classificado como deformado. No terceiro período analisado por Braga, as nádegas passam a ser representadas como naturais, lindas e símbolos de sensualidade, como demonstrado a partir de

outdoors do Grêmio Recreativo Escola de Samba Pérola Negra e anúncio publicitário da cerveja Devassa.

A partir das análises das publicações com conteúdos antirracistas, concluímos que o conceito de beleza propagado nas redes sociais diferem do ideal de beleza propagado nos dois primeiros períodos delimitados e definidos por Amanda Braga como: “beleza castigada” e “beleza moral”. É reivindicado um conceito de beleza que foge aos padrões divulgados pelos primeiros concursos destinados às mulheres negras, que associavam quase que exclusivamente atributos morais à concepção de beleza. Encontramos publicações como as do perfil Vulva Negra que contestam os papéis sociais pautados no gênero, bem como os padrões de beleza e feminilidade pautados em padrões eurocêntricos. Yasmin Moraes, responsável pelo perfil, questiona os padrões de corte de cabelo pautados nos padrões de masculinidade e feminilidade: meninos usam cabelo curto e meninas cabelo comprido.

O quadro intitulado “Cabelos” do perfil de Adalberto Neto traz relatos de mulheres negras sobre a sua experiência com os cabelos crespos e cacheados. Os três vídeos analisados trazem mulheres relatando suas vivências com a transição capilar, quando deixaram de recorrer às técnicas de alisamento ou relaxamento dos cabelos. Esse processo é constantemente associado à ideia de libertação e empoderamento dessas mulheres. Constatamos em duas publicações – Vulva Negra e Adalberto Neto – que os cabelos crespos e cacheados sem processos químicos de alisamento ou relaxamento, são associados à ideia de naturalidade. Argumentamos que a ideia de naturalidade dos cabelos pautada na aparência desconsidera que os penteados e cortes de cabelos são construídos dentro de um contexto cultural, histórico e político. Reconhecemos que tal ideia pode estar pautada na tentativa de inverter e subverter os estereótipos historicamente atribuídos aos corpos da população negra.

A narrativa de associar à libertação e empoderamento de mulheres negras que passam pela transição capilar corre o risco de vincular o reconhecimento da negritude de uma pessoa exclusivamente ao corte de cabelo. Também corre o risco de criar dois campos antagônicos: de um lado, as mulheres negras com cabelos “naturais”, libertas, empoderadas e com plena consciência de sua identidade racial, de outro, as mulheres com cabelos alisados, reféns dos padrões estéticos brancos e sem consciência racial. Essa visão baseia-se, no fundo, em uma perspectiva essencializadora das identidades e acaba por naturalizar as diferenças que foram historicamente construídas – constantemente afirmadas, disputadas e recriadas – pelos próprios agentes sociais por meio de discursos e práticas socioculturais. Essa perspectiva essencializadora não afeta somente o entendimento das identidades negras, mas também, o das identidades de gênero. Isso se torna evidente nas publicações do perfil Vulva Negra, que

compreende que os estereótipos de gênero são construídos a partir da percepção do sexo biológico. A partir dessa concepção, as mulheres transexuais estariam isentas dos estereótipos de gênero e dos efeitos do patriarcado. O perfil de Giovanna Heliodoro contém publicações que questionam a exclusão de mulheres transexuais em alguns movimentos feministas: questiona, portanto, a noção do gênero e das performances de gênero como inatos aos indivíduos, mostrando que se trata de uma construção social, resultado do aprendizado de vivências sobre os papéis sociais de gênero.

Continuando nossa análise, temos as publicações que versam sobre a construção da beleza dos corpos de homens negros, representados na presente pesquisa pelas publicações de Ismael Carvalho. Conforme apresentado no capítulo I, na época da imprensa negra, há apenas uma referência de concurso de beleza voltado para homens negros (BRAGA, 2015). Temos, portanto, uma inovação no discurso antirracista online, a partir da reflexão sobre os padrões de beleza que recaem sobre os corpos de homens negros. Ismael pontua que o cabelo raspado é concebido como uma única opção para muitos homens negros. Tal ideia foi naturalizada desde a época da escravização pelos colonizadores que adotavam a prática de raspar os cabelos dos escravizados.

Entendemos que o cabelo raspado para os homens negros pode ser interpretado como uma exigência, uma norma a ser seguida, da mesma forma que ocorre – com a exigência para que mulheres negras mantenham o cabelo alisado. A comparação é pertinente, pois ambas partem de um referencial de beleza eurocêntrico e também de papéis sociais pautados no gênero. A exigência do cabelo liso para as mulheres negras remete à ideia de feminilidade, cabelos compridos que se movem com o vento. A estrutura capilar de alguns cabelos crespos, por mais compridos que estejam, não se aproxima do padrão dos cabelos lisos atrelados à feminilidade. Da mesma forma, o cabelo raspado para os homens negros é tido como exigência para se encaixar nos padrões de beleza e de masculinidade. Ismael Carvalho também dedica uma publicação para discorrer sobre o estilo de cabelo conhecido como “loiro pivete”, cabelos descoloridos, popularizado nas favelas e periferias do Brasil e adotado nos anos 1990 por cantores de pagode e do funk. Compreendemos que esse estilo de cabelo, surge como uma resposta ao padrão de beleza, que considera que homens negros devem manter o cabelo raspado.

No capítulo III, também analisamos publicações antirracistas que versam sobre a temática das identidades e identificações. O objetivo foi compreender o entendimento do conceito de identidades que está sendo utilizado pelos perfis selecionados para a pesquisa. As publicações trazem discussões sobre as identidades negras e demais identificações acionadas pelos indivíduos responsáveis pelos perfis. O Vulva Negra traz uma reflexão sobre a

maternidade compulsória, contestando os papéis sociais que são designados e ensinados para as mulheres desde a infância. Jamine Miranda discute os impactos da heteronormatividade e os papéis sociais designados para as lésbicas caminhoneiras, que considera algumas habilidades como naturais de mulheres lésbicas, principalmente as caminhoneiras.

Os perfis de Ismael Carvalho e Alexandre Santana abordam as masculinidades negras, trazem a reflexão sobre a hipersexualização dos homens negros, os estereótipos que os associam à criminalidade e ao perigo. Debatem também as particularidades vivenciadas pelos homens que carregam em seus corpos os marcadores sociais de ser negro e gay, nas palavras de Ismael: “além de preto é viado?”. Os principais estereótipos contestados pelos dois perfis são o da hipersexualização e os que associam o homem negro ao perigo, fomentando a violência policial e o encarceramento de homens negros.

Concluimos que os perfis analisados ao questionarem os estereótipos raciais e os papéis sociais pautados no gênero, contestam, cada um à sua maneira, o que Collins (2019) chama de “imagens de controle”: imagens estereotipadas, construídas tendo a mulher negra como o “Outro”. A compreensão da diferença humana através do pensamento binário a define com termos opostos (branco/negro; homem/mulher); com isso, “um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado” (COLLINS, 2019, p.137). Embora a autora analise apenas as imagens de controle que recaem sobre as mulheres negras, conforme discutimos no capítulo I, pode-se argumentar que os estereótipos construídos em torno dos corpos negros (incluindo homens e mulheres), também compreendem e interpretam esses corpos como o “Outro” (HALL, 2016; HALL, 2016b).

Por fim, no final do capítulo III trazemos a discussão sobre o colorismo no Brasil, mais especificamente, sobre a importação desse conceito que surgiu nos Estados Unidos, tendo sido cunhado por Alice Walker. Inicialmente o conceito foi empregado para alertar sobre o “tratamento preconceituoso ou preferencial dado a pessoas da mesma raça baseado somente na cor da pele” (WALKER, 2021, p.392). O colorismo na perspectiva de Walker, concederia tratamento preconceituoso em relação as pessoas negras com a pele escura, e tratamento preferencial em relação as pessoas negras de pele clara. No entanto, algumas interpretações do colorismo, se apegam a essa diferença de tratamento com base na tonalidade da pele para afirmar que os negros de pele clara são menos negros em comparação aos de pele escura. Essas interpretações também partem de premissas essencializadoras, na medida em que, partem de características físicas para definir a identidade negra. Como a produção bibliográfica de Alessandra Devulsky (2021), que traz interpretações que naturalizam as diferenças e as percepções das identidades negras. E também com discursos e práticas de integrantes de

coletivos negros que hierarquizam a comunidade negra de acordo com características físicas. Lembramos neste contexto, o caso citado de Frei David, que defende a não participação dos “pardos claros” em processos de ações afirmativas com critério racial. Julgamos a interpretação como equivocada por esta conceber a cor da pele como determinante para a classificação racial e também por admitir que esses indivíduos são negros, mas por não terem a cor da pele suficientemente escura, não devem ter acesso a reserva de vagas para pessoas negras.

Buscamos compreender na presente pesquisa o lugar que o corpo ocupa no antirracismo online. Através das diversas ferramentas disponíveis na Internet e nas redes sociais, as publicações com conteúdos antirracistas analisadas, questionam os estereótipos construídos sobre os corpos negros. Ao mesmo tempo reivindicam um “novo olhar”, uma nova forma de compreender e apreender os corpos negros na sociedade brasileira, levando em consideração também, as diversas vivências e marcadores sociais que atravessam esses corpos. Reivindicam, portanto, um olhar que não esteja pautado nas “imagens de controle” e/ou na visão que o enxerga como o “Outro”.

Em relação as especificidades do racismo online, conforme discutido no capítulo dois, destacamos duas particularidades: o racismo presente nos sistemas algorítmicos – nos sites de busca, bancos de imagens, moderação e recomendação de conteúdo, inteligência artificial etc. – e também a livre circulação de discursos de ódio e a conexão de pessoas que compactuam com essas ideias. Os conteúdos extremistas e radicais têm se intensificado desde 2015, conforme aponta Tarcizio Silva (2022). Essa intensificação ocorre em parte pela recomendação de conteúdo das plataformas digitais. Como apontado por Trindade (2018), ao analisar a presença dos discursos de ódio nas redes sociais, afirma que as plataformas digitais, ao conectar pessoas de diversos locais, cria condições para que uma publicação seja alvo de milhares de pessoas que não se conhecem e que provavelmente se não fosse pelas plataformas digitais jamais teriam contato entre si. Outro fator que contribui para esse aumento, é que as empresas responsáveis pelas tecnologias digitais permitem a proliferação de conteúdos de forma deliberada, desde que gere engajamento – curtidas, visualizações, compartilhamentos – e consequentemente, lucro. Defendemos a necessidade de regulação do espaço digital, na medida em que as sociedades estão cada vez mais conectadas pelas tecnologias digitais. As plataformas e tecnologias digitais não podem ser analisadas e compreendidas enquanto espaços neutros, pois são pensadas e construídas por indivíduos que carregam consigo valores e visões de mundo. Também não podem ser vistas como um território sem lei, onde prevalece o anonimato e um espaço de impunidade para ideias preconceituosas e discriminatórias.

Junto com a ideia de um suposto anonimato, temos também a falsa impressão que o online não se relaciona com o offline, como se o online não fosse real e fizesse parte apenas de um mundo particular ou paralelo, o qual os usuários acessam no conforto e na intimidade de seus lares. Portanto, ao partir da noção de espaço íntimo e privado, o racismo online se reproduz a partir das mesmas artimanhas do racismo offline, onde a discriminação racial é admitida apenas na esfera privada, enquanto na esfera pública defende-se uma suposta universalidade e igualdade das leis (SCHWARCZ, 1998).

REFERÊNCIAS

- ANGWIN, Julia; GRASSEGGGER, Hannes. Facebook's Secret Censorship Rules Protect White Men From Hate Speech But Not Black Children", ProPublica, 28 jun. 2017, disponível em: <<https://www.propublica.org/article/facebook-hate-speech-censorship-internaldocuments-algorithms>>, acesso em: ago. 2021.
- ANGWIN, Julia; TOBIN, Ariana. Fair Housing Groups Sue Facebook for Allowing Discrimination in Housing Ads, ProPublica, 27 mar. 2018, disponível em: <<https://www.propublica.org/article/facebook-fair-housing-lawsuit-ad-discrimination>>, acesso em: ago. 2021.
- ANGWIN, Julia; TOBIN, Ariana; VARNER, Madeleine. Facebook (Still) Letting Housing Advertisers Exclude Users by Race, ProPublica, 21 nov. 2017, disponível em: <<https://www.propublica.org/article/facebook-advertising-discrimination-housing-racesex-national-origin>>, acesso em ago. 2022.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público, tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.
- BUTLER, Judith. El gênero en disputa: El feminismo y la subversión de la identidade. 2007. Pp. 45-55.
- BHABHA, Homi K.O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BRAGA, Amanda. História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas. São Carlos: EdUFSCAR, 2015.
- BURKE, Peter. Estereótipos do outro. In: _____. Testemunha ocular: história e imagem. Bauru: EDUSC, 2004. p.153-174.
- CARLSOM, Caitlin R.; ROUSELLE, Hayley. Report and Repeat: Investigating Facebook's Hate Speech Removal Process", First Monday, v. 15, n. 2, 2020.
- CARRERA, Fernanda. Racismo e Sexismo em bancos de imagens digitais: análise de resultados de busca e atribuição de relevância na dimensão financeira/profissional. In. SILVA, Tarcízio (org). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos. LiteraRUA: São Paulo, 2020.
- CASTRO, Ana Lucia. Culto ao corpo: identidades e estilos de vida. In. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, VIII, 2004, Coimbra. Universidade de Coimbra, 2004.
- CHUNG, Anna. How Automated Tools Discriminate Against Black Language, People of Color in Tech, 5 mar. 2019, disponível em: <<https://peopleofcolorintech.com/articles/how-automated-tools-discriminate-againstblack-language/>>, acesso em: ago. 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORREIA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. Cadernos Pagu: Campinas, n. (6-7), p. 35-50, 1996.

COSTA, Sergio. Entre o Atlântico Norte e o Atlântico Negro. In. COSTA, Sergio. Dois Atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 11-20

_____. Pós-Colonialismo e Différance. In. COSTA, Sergio. Dois Atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 83-109

_____. Transnacionalizando a Sociologia: um balanço provisório. In. COSTA, Sergio. Dois Atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 111-130

CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. Educação: Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 292-305, set./dez. 2013.

COX, Joseph; KOEBLER, Jason. Why Won't Twitter Treat White Supremacy Like ISIS? Because It Would Mean Banning Some Republican Politicians Too, Vice, 25 abr. 2019, disponível em: <https://www.vice.com/en_us/article/a3xgq5/why-wont-twitter-treat-whitesupremacy-like-isis-because-it-would-mean-banning-some-republican-politicians-too>, acesso em: set. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais edireitos intelectuais. In. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: EditoraCosacNaify, 2009.

DANIELS, Jessie. Cyber Racism: White Supremacy Online and the New Attack on Civil Rights. Lanham, Maryland: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2009

DANIELS, Jessie. Race and racism in Internet Studies: A review and critique, New Media & Society, 15 (5), 695-719, 2013

DIAS FILHO, Antonio Jonas. As mulatas que não estão no mapa. Cadernos Pagu: Campinas, n. (6-7), p. 51-60, 1996.

DIWAN, Pietra. Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2014.

DOMINGUES, Petrônio J. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. Cadernos Pagu, Campinas, n.28, jan./jun. 2007.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cpa/a/BxK3GdGdpbRc8XCygctTGcx/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2022.

ELERS, Steve. Maori Are Scum, Stupid, Lazy: Maori According to Google, Te Kaharoa –the eJournal on Indigenous Pacific Issues, v. 7, n. 1, 2014.

FANON, Frantz. Pele Negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela. Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In. SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. Salvador: EDUFBA. 2008.

FLORES, Maria Bernadete Ramos. Tecnologia e estética do racismo: ciência e arte na política da beleza. Chapecó: Argos, 2007.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 3 ed. 1982.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala. 51. Ed. São Paulo: Global, 2006.

_____, Os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX. 4 Ed. São Paulo: Global, 2010.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da hustiça numa era “pós-socialista”. Cadernos de campo. São Paulo. n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FRY, Peter. Estética e política: Relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil. In. GOLDENBERG, Mirian [org.]. Nu & vestido: dez antropólogos revelam acultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GERALDO, Nathália. Buscar ‘mulher negra dando aula’ no Google leva à pornografia: por quê?”, *Universa*, 27 out. 2019, disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/10/27/pesquisa-mulher-negradando-aula-leva-a-pornografia-no-google.htm>>, acesso em: ago. 2022.

GIACOMINI, Sônia Maria. Beleza mulata Beleza negra. *Revista Estudos Feministas*: Florianópolis. N. E. 2 sem. 1994.

_____. A Alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – O Renascença Clube. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

GILLIAM, Ângela; GILLIAM, Onik’a. Negociando a subjetividade da mulata. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 479-489, 1995.

_____. Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, 2006.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência. Rio de Janeiro, Editora 34, 2002.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lelia. Por um feminismo afro-latino americano: ensaios, intervenções e diálogos. 1. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. O Ocidente e o resto: discurso e poder. Projeto História: São Paulo, n. 56, p. 314-361, 2016.

_____. Cultura e representação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016b.

HOFBAUER, Andreas. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In: ZANINI, Maria C. C. (org.). Por que “raça”? Breves reflexões sobre a Questão Racial no cinema e na Antropologia. Santa Maria: Editora UFSM, 2007. p. 151-188.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. Estudos Feministas: Florianópolis, n. 2, 2 sem. 1995.

KETTREY, Heather Hensman; LASTER, Whitney Nicole. Staking Territory in the “World White Web”: An Exploration of the Roles of Overt and Color-Blind Racism in Maintaining Racial Boundaries on a Popular Web Site, Social Currents, 1 (3), 257-274, 2014.

KOSINSKI, Michal; STILLWELL, David; GRAEPEL, Thore. Private Traits and Attributes Are Predictable From Digital Records of Human Behavior”, Proceedings of the National Academy of Sciences v. 110, n. 15, 2013.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: _____. Sociologia e Antropologia. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAY, Tim. Pesquisa social: questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MILLER, Daniel; HORST, Heather A. O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital. Revista Parágrafo. V. 3. N. 2. jul./dez., 2015.

NAPOLI, Philip; CAPLAN, Robyn. Por que empresas de mídia insistem que não são empresas de mídia, por que estão erradas e por que isso importa, Parágrafo, v. 6, n. 1, 2018.

NASCIMENTO, Elisa L. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003.

NOBLE, Safiya Umoja. Algoritmos da opressão: como o Google fomenta e lucra com o racismo. Rua do Sabão: Santo André, 2021.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Significações do corpo negro. 1998. 146 f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Antropologia e imagem. Teoria e Cultura: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, V. 15. N. 3. Out./dez. 2020. Ed. UJFJ: Juiz de Fora, 2020.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. Mana. V. 14. N.2, 2008.

RAGO, Margaret. O corpo exótico, espetáculo da diferença. Labrys Estudos Feministas, n.13, jan./jun., 2008. Disponível em: <<http://www.tanianavarrosuain.com.br/labrys/labrys13/perspectivas/marga.htm>> Acesso em: 10 de ago. de 2022.

RAJAGOPAL, Indhu. Digital Representation: Racism on the World Wide Web. First Monday, v. 7, n. 10, 2002. Disponível em: <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/fm/article/view/995/916>. Acesso em 20 de ago. de 2022.

ROSHANI, Niousha. Discurso de ódio e ativismo digital antirracismo de jovens afrodescendentes no Brasil e Colômbia. In: SILVA, Tarcízio (org). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos. LiteraRUA: São Paulo, 2020.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar. 1997.

SANSONE, Livio. Conclusões. In: SANSONE, Livio. Negritude sem etnicidade. Salvador, Edufba: Pallas, 2007. p. 245-297.

SANSONE, Livio. Introdução. In: SANSONE, Livio. Negritude sem etnicidade. Salvador, Edufba: Pallas, 2007. p. 9-35.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade”, in: Novais, Fernando A. e Schwarcz. História da vida privada (Vol.IV). São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (p. 173-243).

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In. MULLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço. Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Appris: Curitiba, 2017.

SILVA, Tarcízio. Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código. In. SILVA, Tarcízio (org). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos. LiteraRUA: São Paulo, 2020.

SILVA, Tarcízio. Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. Edições Sesc São Paulo: São Paulo, 2022.

SORJ, Bila. Sociologia e trabalho: Mutações, encontros e desencontros, IFCS/UFRJ, 1999.

STANLEY, Alyse. Facebook Researchers Say Higher-Ups Ignored Their Findings on Instagram’s Racist Algorithm: Report, Gizmodo, 23 jul. 2020, disponível em: <<https://gizmodo.com/facebook-researchers-say-higher-ups-ignored-their-findi-1844489864>>, acesso em: ago. 2022.

STATT, Nick. Facebook Reportedly Ignored Its Own Research Showing Algorithms Divided Users, The Verge, 26 maio 2020, disponível em: <<https://www.theverge.com/2020/5/26/21270659/facebook-division-newsfeedalgorithms>>, acesso em: ago. 2022.

SWEENEY, Latanya, “Discrimination in Online Ad Delivery”, Queue, v. 11, n. 3, pp. 10-29, 2013.

TRINDADE, Luiz Valério. It Is Not That Funny: Critical Analysis of Racial Ideologies Embedded in Racialized Humour Discourses on Social Media in Brazil, tese de doutorado, University of Southampton, UK, 2018.

TRINDADE, Luis Valério. Mídias Sociais e a Naturalização de discursos racistas no Brasil. In. SILVA, Tarcízio (org). Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos. LiteraRUA: São Paulo, 2020.

TRINDADE, Luis Valério. Discurso de ódio nas redes sociais. Jandaíra: São Paulo, 2022

TUKEKCI, Zeynep. Algorithmic Harms beyond Facebook and Google: Emergent Challenges of Computational Agency, Colorado Technology Law Journal, v. 13, 2015, p. 203.

TYNES Brendesha M. et al., From Racial Microaggressions to Hate Crimes: A Model of Online Racism Based on the Lived Experiences of Adolescents of Color, in: TORINO, Gina C. et al. (orgs.), Microaggression Theory: Influence and Implications, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2019