

Memes macumbeiros: entre a desestabilização de representações racistas e o baixo poder de agência social ¹

Ana Luísa Schuchter Rofino ²
Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG

RESUMO

Historicamente, a leitura social das comunidades de axé nas plataformas de mídia sociais foi marcada pela demonização do sagrado preto. Porém, com a midiaticização de organizações religiosas afro-diaspóricas, percebe-se o levante de discursos que sinalizam a afirmação dos povos de terreiro (Cf. FANON, 1968). Assim, a questão central desta pesquisa está na análise dos discursos disseminados através memes de perfis autodeclarados macumbeiros, no Instagram, em dois movimentos: a) na desestabilização das representações racistas das religiões de axé; b) na perpetuação do racismo religioso diante do baixo poder de agência social (SODRÉ, 2021, p.124) desses conteúdos virais. A metodologia adotada será a análise de conteúdo e o corpus de pesquisa será um meme do perfil público @memesdemacumba no Instagram.

Palavras chaves:

Racismo Religioso; Memes; Religiões afro brasileiras.

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religiões, evento do 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação realizado de 4 a 8 de setembro de 2023.

² Mestranda do Programa de Pós Graduação da UFJF, email: analuisa.schuchter@estudante.ufjf.br

Introdução

No Brasil, a leitura social das religiões afro-diaspóricas é marcada pela narrativa racista em que a mídia tem operado historicamente. A partir das pesquisas sobre mídia e religião que vêm ganhando considerável espaço na produção contemporânea na área da Comunicação, é possível identificar que o racismo religioso é o instrumento responsável pela trajetória da umbanda na mídia nacional: ao negar a cultura e os saberes negros, os jornais, a TV e as mídias digitais taxam as comunidades de terreiros como espaço de cultos pecaminosos, diabólicos e maléficos. Os impactos sociais são revelados pelos dados do 2º Relatório sobre Intolerância Religiosa: no Brasil, América Latina e Caribe, foram registrados 966 casos em 2021, sendo 244 dirigidos às Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro). No entanto, com o aprimoramento das políticas de segurança e de respeito aos Direitos Humanos, nas últimas décadas, verifica-se que há um o levante povos de terreiro no reconhecimento e propagação das identidades negras e indígenas fundantes no culto aos ancestrais (Cf. FANON, 1968).

Dentro dessa dinâmica o meme, enquanto artefato cibercultural, tem protagonizado diversas postagens nas redes sociais, como na plataforma de mídia social do Instagram. Caracterizado pela repetição da imagem, uso do humor e diálogo com a realidade emergente, esses conteúdos virais propagam assuntos diversos por meio de hyperlinks, imagens, hashtags, vídeos e se destacam entre a produção de conteúdo digital de perfis de povos de terreiro.

Por povos de terreiro, compreendemos aqui as coletividades afro diaspóricas, a saber: Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Catimbó, Jurema Sagrada, dentre outras manifestações que foram tidas como heréticas, demoníacas e impuras. Além dessa demonização das entidades, guias e orixás, temos a condenação das práticas ritualísticas, como oferendas e o sacrifício de animais, constituindo a macumba em um valor pejorativo e de não-virtude, consequência do carrego colonial (Cf. SIMAS; RUFINO, 2018).

Vale ressaltar que o fenômeno viral dos memes advém de Dawkins (1979) que o define como uma unidade de informação transmitida de cérebro para cérebro, monoliticamente, seguindo sua perspectiva internalista. Para o autor, para que sejam caracterizados deveriam abranger três requisitos: longevidade, fidelidade e fecundidade.

No entanto, é Recuero (2006) que traz o ineditismo do alcance a esse fenômeno da cibercultura, inserindo-o em um contexto digital. Segundo a pesquisadora, um meme pode alcançar diversos domínios geográficos ou virtuais, fato crucial para os processos de viralização e volatilidade do discurso.

A partir dessa configuração, investigamos a possibilidade dos memes como uma zona fronteira que abarca a *forma social* escravista enquanto disputa uma nova leitura social do povo de axé. No corpo dessa discussão, encontramos as concepções de Sodré (2023) para análise dos memes macumbeiros. O conceito de forma social é defendido pelo autor porque, embora, atualmente, as organizações institucionais e os discursos intelectualistas possam negar o racismo ou admitir processos de desconstrução, ele é inerente e segue atuando sob intensidades discriminatórias variáveis. De forma análoga, tais narrativas incidem nas CTTRo a partir de conteúdos que podem, por vezes, acionar a memória coletiva escravista, necessária à manutenção de uma hierarquia nas interações sociais:

Trata-se mesmo de mostrar que a forma social escravista não constitui uma estrutura assimilável ao sistema social que aboliu a escravidão e, no entanto, se enraíza espaçotemporalmente no vivido concreto dos cidadãos como um jogo levado a cabo por elites nacionais de longa data, que remontam ao período escravocrata. Um jogo que se propaga, quase como um "mecanismo espiritual", por hábitos pessoais e institucionais, de modo penetrante e transversal (SODRÉ, 2023, p. 100)

Dessa forma, torna-se possível analisar como esses memes veiculados, por perfis autodeclarados afro religiosos, ora operam como ativos políticos para o letramento religioso, produzindo novos saberes para o público engajado, ora operam perpetuando com o racismo religioso. Trata-se de uma descrição do projeto colonial do racismo religioso e, diametralmente, uma análise de como a desestabilização de representações racistas são produzidas em conteúdos virais.

Salientamos que expressão a *intolerância religiosa* não é suficiente para entender e caracterizar as violações dirigidas às Comunidades Tradicionais de Terreiros (CTTro), pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado, mas sim a origem, a cultura e as pessoas que a carregam – através de seus corpos, expressões de fé, oralidade, vestimentas e contos (SANTOS, 2009; FLOR DO NASCIMENTO, 2015, 2016 a, 2016b, 2016c; SILVA, 2007; PETEAN, 2011, entre outros).

A midiática das comunidades de terreiro

A comunicação de organizações religiosas têm acompanhado as transformações sociais e tecnológicas. Nesse sentido, o fenômeno contemporâneo da midiática (SODRÉ, 2006) aplicado ao âmbito da religião atravessa tais instituições alterando as formas de relacionamento com o sagrado. No caso das CTTro, uma vez que poder e hegemonia estão intimamente conectados à comunicação, é inegável o impacto da mídia na demonização das religiões afro-diaspóricas e dos praticantes ao longo da formação histórica do país.

Em uma breve recuperação histórica, os primórdios da presença do Candomblé, por exemplo, nos meios de comunicação, localiza-se em Nina Rodrigues¹ em *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900) e João do Rio, com suas séries de publicações que posteriormente tornaram-se livro, em um período histórico no qual o conhecimento e a interação com a religião restringia-se à presença nos chãos de terreiro. A primeira incorporação pública em rede nacional em 1971, Seu Sete Rei da Lira, incorporado em Mãe Cacilda de Assis, também transformou os programas do Chacrinha, na TV Globo, e do Flávio Cavalcante, na TV Tupi, e foram emblemáticas para a popularização midiática das religiões pretas.

Nesse sentido, encontramos na Conferência de Durban (2001), um marco onde fundamentou-se que a existência de comunicações racistas foi um fator de atraso para a emergência e percepção das identidades latinas, como a afro e a indígena. Outros danos apontados por conta das atitudes dessas mídias são: 1) o reforço ao racismo imaginário nas culturas populares em relação aos afrodescendentes e à formação de identidades negativas, isto é, “a soma de todas aquelas identificações e os fragmentos de identidade que o indivíduo tem que reprimir em si mesmo por serem indesejáveis ou irreconciliáveis, ou pelo qual indivíduos atípicos e minorias marcadas são forçados a se sentir ‘diferentes’” (OLIVEIRA, 1976); 2) o reforço ao processo de assimilação, através do qual “um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior” (OLIVEIRA, 1976); 3) o consequente

¹ Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi um médico e escritor baiano responsável por estudos de cunho racistas e eugenistas. Rodrigues tentou analisar o transe e a religião dos negros baianos no século XX e os descreveu com uma visão conservadora (RODRIGUES, 2015).

reconhecimento forçado da mestiçagem racial e cultural como identidade nacional única e com predominância dos valores e ideias impregnadas de resquícios da colonização; 4) o reforço de estereótipos machistas e da inferiorização e violência contra a mulher; 5) e, na forma mais grave, a xenofobia e o genocídio, como no caso de extermínio físico da classe trabalhadora de haitianos pelos dominicanos, como forma de limpeza étnica naquele país (ALAKIJA, 2011).

Porém, foi somente entre os anos 2000 e início dos anos 2010 com a ascensão das plataformas de redes sociais que houve a inserção massiva do *povo de axé* no ambiente digital para fins de interação, propagação de conhecimento e promoção de ativismo. Esse fenômeno reflete a articulação complexa de sentidos que reconfiguram o papel das identidades, autoridades e comunidades religiosas, conectando a religião com discursos de gênero, raça e política (LÖVHEIM, CAMPBELL, 2017).

Entre as ações de clicar, postar, curtir, comentar e compartilhar na “sociedade do compartilhamento”, Santanna (2017) afirma que nas diferentes redes sociais, encontram-se fotografias dos seus adeptos com suas roupas ritualísticas, mensagens de Orixás e Guias, vídeos de saídas de santo, páginas de Ogans e Ekedis, por exemplo. Paralelamente, as comunidades digitais de axé mostram-se ativas no uso dessas redes como ferramenta de combate ao racismo religioso: em virtude da circulação de informações históricas e culturais, ocorre a acumulação de capital simbólico de reconhecimento que disputa narrativas enquanto facilita a repercussão e alcance do movimento antirracista.

O ciberaxé são, portanto, os diferentes espaços online, nos quais se dá a difusão de sons, imagens, vídeos e textos com conteúdo sobre candomblé (CONCEIÇÃO, 2018, p. 65), estendendo-se às demais expressões afro religiosas. Entre as plataformas notáveis na exposição religiosa estão o *Facebook*, *Twitter* e o *Instagram*. Almeida (2017) menciona que, não por acaso, o ativismo na internet tem desafiado a análise antropológica uma vez que é possível perceber que as próprias práticas dos interlocutores têm se tornado multi situadas levando em consideração que, um ativista que reside no Rio de Janeiro, através da internet, pode influenciar em demandas relativas a casos de racismo religioso que acontecem em outros estados ou ainda entro país, por exemplo.

Medeiros e Ferreira (2021), também entendem que o ciberativismo religioso

proporciona o desenvolvimento de processos educativos para a construção identitária das pessoas de axé por meio da luta de movimentos sociais que, conseqüentemente, fortalecem a esperança dessas em ocupar todos os espaços e viver sem medo. Vale lembrar que o princípio educativo moderno opera através de um espaço particular, uma conexão entre o interno (a transmissão técnica de saberes) e o externo (as flutuações da vida social ou da história) onde circulam tais enunciados (SODRÉ, 2023, p. 55)

Entretanto, é importante salientar que essas redes digitais não estão imunes aos efeitos da cultura de violência dirigidas às CTTro: assim como outros meios, o ciberespaço reforça valores conservadores que discriminam o sagrado preto uma vez que os atuais meios de comunicação de massa, através de cronistas, editores, publicitários, intelectuais continuam atravessados pela consciência eurocêntrica.

As representações transfiguradas dos memes

No corpo dessa discussão, encontramos as concepções de Sodré (2023) de imagem de mundo, forma social escravista e transfigurações como base importante para a análise dos memes. Em seu projeto, Sodré contrapõe-se ao conceito de racismo estrutural de Silvio de Almeida (2020) para defender que, no caso brasileiro, é decisivo ponderar que um efeito estrutural não é exatamente estrutura. Na prática, isso significa que não se trata apenas do sistemas econômicos e políticos, mas também de investigar o racismo como algo mais profundo que se desenvolve por meio de hábitos pessoais e institucionais e que penetram nas relações sociais. Logo, torna-se notório a alta capacidade de propagação da forma social escravista que encontra no discurso uma via onde se performa com uma espécie de máscara ou uma maquiagem da discriminação racial:

Especificamente sobre o racismo, uma movimentação sensível, humanamente negativa ou retrópica ressoa hoje em representações sociais [...] Em outras palavras, não predomina um discurso conceitualmente racista, entendido como unidade complexa de palavras e ações constitutiva do social, e sim uma *zona fronteira da discursividade* [...] como a resultante automática de reações emocionais enraizadas (SODRÉ, 2023, p. 45)

Esse aspecto de afirmação de identidades e marginalização de outra, profundamente abordado pelos Estudos do Interacionismo Simbólico, encontra habitat na teoria do estigma, enunciada por Goffman (2017), quando se fala da compreensão de que as escalas categorizadas da sociedade formam um dualismo entre pessoas normais e pessoas estigmatizadas. Segundo ele, munido dos padrões de escolha da representação social dominante, a constatação de estranheza se hierarquiza:

Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem - e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real (GOFFMAN, 2017, p. 6)

Esse aspecto depreciativo do indivíduo é claramente notado em alguns dos memes que circulam nas redes sociais digitais. Assim, determinadas palavras e/ou expressões podem facilmente constituir "gatilhos" representacionais que acionam a forma social. A palavra "babá", por exemplo, é automaticamente associada à imagem escravista da ama de leite. Ou seja, a forma tem um sentido, que depende de relações espaciais e temporais mantidas com um entorno específico. Ela é compreensível no âmbito dessa dependência ou desse relacionamento, produzindo modalidades específicas de racismo (SODRÉ, 2023, p. 83) também através de narrativas. Nesse sentido, podemos identificar uma zona fronteira dos discursos não explícitos nos memes que aciona a memória coletiva escravista, alimentando-se de doutrinas anacrônicas ou de textos extremistas, mas independe de um discurso sistemático e organizado.

Assim, entendemos que os materiais da cultura da mídia também permitem analisar de que modo determinados textos e tipos de cultura da mídia afetam o público, que espécie de efeito real os produtos da cultura da mídia exercem, e que espécie de potenciais efeitos contra hegemônicos e que possibilidades de resistência (KELLNER, 2001, p 64.) Logo, para ler e interpretar as mensagens sociais que os memes fazem circular, partimos do conceito de imagem do mundo por Sodré. Por meio dela, de forma implícita ou inconsciente, é que ocorre a compreensão de enunciados, frases e produtos comunicacionais.

Mobilizamos, novamente, as religiões pretas: na história brasileira, tudo o que culturalmente se relacionasse ao negro, ainda que de modo indireto, era socialmente estigmatizado. Em termos de registro escrito, vale citar o artigo 157 do Código Penal de 1890 no qual o culto às divindades africanas foram transfiguradas como "feitiçaria" ou "histeria coletiva", senão como distúrbios mentais. Na sequência histórica, em plena república, viu-se o apagamento da cidadania negra na produção jornalística, além da apresentação de seus cultos como meras manifestações folclóricas.

Assim, torna-se fácil perceber como a forma social escravista, materializada nos discursos racistas, é fluida e ambígua por meios de conteúdos que se moldam indefinidamente, compondo as **transfigurações** de Sodré. Isso significa que a forma social escravista é capaz de acomodar, na comunicação, a discriminação racial transformando-a em "acidentes" de linguagem enquanto costroi sua "imagem de mundo" baseada na superfície de falaciosas transformação sociais.

Todavia, na ambiguidade da forma social escravista defendida por Sodré (2023), embora fique claro que o aumento da representatividade negra no espaço público não implica propriamente aumento de poder na sociedade política, é reforçado que ações continuadas de coletivos políticos negros e/ou que mobilizem pautas da raciais incrementam o poder social desses grupos no interior da sociedade civil. Entenda-se "poder social" como voz autônoma ou aquilo que os estudos culturais americanos têm chamado de "agência"; isto é, a capacidade de afetar positivamente o socius. Por outro lado, tudo isso é politicamente importante na luta pela desestabilização das imagens e representações racistas que atuam dentro da forma social escravista (SODRÉ, 2023, p.124)

Portanto, investigaremos, agora, o vínculo duplo que o papel dos memes carrega: ora como potenciais agentes de desestabilização das representações racistas das religiões de axé, ora como agentes reprodutores de racismo religioso diante do baixo poder de agência social desses conteúdos virais.

Desestabilização das representações racistas x baixo poder de agência social dos memes

Para iniciar a análise do material empírico, a metodologia aplicada neste trabalho é a Análise de Conteúdo uma vez que relaciona técnicas que produzem

reflexões qualitativas e quantitativas, segundo argumentação de Bardin (1997). Enquanto procedimento, desempenha um importante papel nas investigações no campo das pesquisas sociais, considerando com profundidade a questão da subjetividade, ao reconhecer a não neutralidade entre pesquisador, objeto de pesquisa e contexto. Ainda assim e, sobretudo, não exclui o aspecto da validade e do rigor científico, como metodologia, integrando princípios e regras sistematizadas. Completa a autora, que o método tem como ponto de partida a mensagem, seja ela verbal (oral ou escrita), gestual, silenciosa, figurativa, documental ou diretamente provocada. Necessariamente, ela expressa um significado e um sentido - que não pode ser considerado um ato isolado, já que a emissão das mensagens está necessariamente vinculada às condições contextuais de seus produtores.

Tomaremos como objeto de pesquisa uma publicação @memesdemacumba, no Instagram. Como marcadores de influência, o perfil público reúne mais de 23 mil seguidores e compartilha conteúdos humorísticos relacionados à cultura afro religiosa. Entre dez memes coletados, chegamos ao selecionado entendendo que seu enunciado textual relaciona-se diretamente à pesquisa. Vale ressaltar que se trata da aplicação de um arcabouço teórico e empírico de uma pesquisa mais ampla que será vislumbrada a partir dessa investigação.

Considerando as políticas de segurança e de respeito aos direitos humanos do Instagram, o material selecionado foi coletado pelo recurso da printagem, tendo em vista que, violando ou não as políticas da plataforma, pode ser excluído pela própria rede ou pelos proprietários da conta. Em sua biografia, o perfil traz a identificação “Filha de Yá Oxum | Memes para vc se divertir | Conteúdo candomblé e umbanda | Parceria via Direct ”. Dessa forma, percebe-se, já em sua nomeação, um posicionamento de produção de narrativas humorísticas, além da demarcação da territorialidade de sua voz.

Como o objetivo deste trabalho centra sua preocupação na análise das narrativas que constituem os memes, observamos que neles o humor, um de seus elementos viabilizadores, organiza um racismo religioso disfarçado de recreação e entretenimento:

É a mesma hipótese implícita no conceito corrente de meme, entendido como uma unidade mínima de memória informacional, senão parte de uma ideia ou mesmo de um comportamento, capaz de replicar ou de propagar-se por uma espécie de contágio afetivo. Em

sua analogia biológica com o gene do ser vivo, o meme guardaria elementos e regras de uma forma social, ainda que não expressos de modo dominante tal como se verifica na conservação de valores racialmente discriminatórios. (SODRÉ, 2023, p. 142)

Um exemplo dessa característica está no meme indicado na Figura 1 que dialoga com um personagem da novela televisiva brasileira “Amor à Vida”, tendo por figura o personagem Félix, marcado por discursos repletos de ironia e humor. Na imagem, encontra-se, também, o enunciado “Chama pomba gira / De diabo / Mas quando quer macho / Ela vira fada madrinha”.

Figura 1 - Publicação do perfil @memesdemacumba no Instagram.



Fonte: Instagram/2023

Para a tradição cristã, as Pombagiras são tidas como espíritos profanos e involuídos, oriundos dos cultos afro-religiosos, que deveriam ser domesticados. Uma vez que as instituições judaico cristãs veem o corpo como símbolo do pecado, as Pombagiras sobrepõem-se à lógica hetero patriarcal, representando uma ameaça aos saberes brancos: são elas as detentoras de feitiços e manipulações espirituais diversas enquanto sujeitos sociais e antepassados² que vivenciaram a prostituição, a miséria, o abuso sexual e as violências de gênero, raça e classe impostas aos corpos pretos em diáspora.

Em “A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia”, a autora Glicia Caldas relata importância das manipulações de energia para a sobrevivência de

² Assume-se aqui, a leitura de Brígida Carla Malandrino, doutora em Ciência da Religião, a partir do seu trabalho “Há sempre confiança de que se estará ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantu no Brasil” que preconiza que os espíritos que se manifestam nas tradições afro-ameríndias, no Brasil, não são “arquétipos espirituais” e, sim, antepassados, entendendo a primeira categoria - presente no Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, por exemplo - enquanto ferramenta epistêmica das comunidades formadoras desses cultos.

povos africanos no Brasil, sobretudo como métodos de amenização das violências da escravidão e de aquilombamento para prejudicar seus senhores. Além disso, retrata a grande perseguição aos feiticeiros e mandingueiros pela Santa Inquisição que demonizava essas práticas associando-as à bruxaria. Assim, diante da ascensão das macumbas cariocas, e respaldado no status científico vindo da academia brasileira que demonizava a cultura espiritual afro-diaspórica, foi imputada às Pombagiras “todos os possíveis vícios e defeitos das mulheres: patrocinadoras do pecado no mundo; donas de uma sexualidade desenfreada; fracas e débeis por natureza, e, por conseguinte mais suscetíveis aos propósitos de Satã” (ROCHA, 2015, p. 52).

Nesse contexto, a representação de “Pombagira” no meme retratado apresenta uma dualidade. Em uma primeira análise, sua figura pode ser compreendida como expressão de uma nova ordem religiosa no Instagram a partir do momento que a *ridicularização* da associação da entidade com o diabo católico (“Chama pomba gira / De diabo”) torna-se um instrumento de negação e questionamento desse vínculo. A visão social depreciativa relacionada ao mal dessa linhagem espiritual das macumbas é transgredida através da estratégia do riso, dos memes, como quem reconcilia, reage e, por fim, refuta a segmentação entre bem e mal da moral eurocêntrica centrada na Pombagira.

Assim, para estremecer as bases hegemônicas de uma “verdade toda branca”, como relata Fanon, e negociar uma realidade outra, ocorre a disputa do lugar social de Pombagira no meme: ao invés de ser banida e não cultuada por fazer pactos diabólicos, ela assume o lugar de “fada madrinha”. Tal categoria retrata a personagem mágica, presente nos contos de fadas, que atende aos desejos e interesses de seus protegidos - geralmente personagens femininas, como princesas - de modo solidário, benéfico e altruísta visando o *bem* estar.

Dessa forma, para desestabilizar a representação racista de Pombagira, o meme não só satiriza sua relação com o Diabo, como primeiro movimento, como também aciona um intérprete das fábulas americanas, através de uma sentença valorativa, para maquiar e dar uma roupagem higienizada e distante de possíveis africanidades a ela. Em um segundo movimento, Pombagira, agora, em sua imagem de mundo (Sodré, 2023) projetada no meme, é a fada madrinha benfeitora que realiza os desejos de mulheres, diz o conteúdo humorístico.

Entretanto, esse mesmo recurso é o que corrompe o lugar social e espiritual de Pombagira da cultura afro diaspórica. Uma vez que ela torna-se a fada madrinha, é aprisionada em uma papel de subserviência e moralidade que não é seu. Adriano Nascimento, Lídio Souza e Zeidi Trindade (2001, p. 109) observam, que numa amostra de mais de 200 pontos cantados³ da Umbanda, como funções/poderes associados às Pombagiras estão os seguintes atributos: “trabalhar, comandar a madrugada, vencer demandas, carregar mandinga”. Do ponto de vista da etimologia, em quimbundo, *pambu-a-njila* é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos. Além disso, uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquite Bombojira, que para estudiosos dos cultos bantos, mas especificamente congo-angolenses, é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas.

Nesse sentido, quando o enunciado traz “Mas quando quer macho / Ela vira fada madrinha” incita uma representação transfigurada imposta à Pombagira durante o processo de apropriação cultural, a partir do sincretismo enquanto uma tecnologia necropolítica (MBEMBE, 2021): a de mera especialista em relacionamentos amorosos e desejos sexuais. Com a popularização da Umbanda Branca como movimento dirigido por instituições espíritas, as Marias, como são popularmente conhecidas, foram descoladas do inquite Bombojira para se transformarem em entidades com roupagem espírita que, para evoluir, ajudam os consulentes a tratar questões emocionais. Conforme demonstra a cultura bantu da qual provêm as manifestações da Umbanda, por exemplo, tal construção social deturpa e limita Pombagira. Isto posto, é visível que o meme reforça a posição serventil de Pombagira como entidade relegada às relações patriarcais machistas de gênero onde “presenteiam”, feito fadas madrinhas, as mulheres com seus pedidos, nesse caso, o “macho”.

A escolha da categoria de fada madrinha, também revela, a "vontade de ignorar que se faz passar por saber", chamada por Achille Mbembe de ignorância antropológica. A pergunta reflexiva é: por que Pombagira não foi atrelada a outra referência comparativa? A resposta é: somente com uma categoria branca (Fada Madrinha) foi possível confrontar outro elemento da mesma cosmologia branca (Diabo). Ou seja, em um exemplo hipotético, o adjetivo "Rainha Africana", por exemplo, não foi ali utilizado

³ Segundo Luz (2000, p. 33), korins são cânticos ou pontos cantados, presentes no sistema musical polirrítmico de matriz africana que organiza as ações das comunidades, remontam a trajetória histórica de seus povos e evocam as forças dos ancestrais em diversas ritualísticas.

pois não seria dado às Marias o status de poder e capacidade de “ajudar” alguém de forma positiva enquanto um espírito negro e marginalizado que o é.

Logo, pensando na confluência do racismo recreativo com o racismo religioso no jogos de imagens e representações, conclui-se que para vislumbrar uma nova leitura social de Pombagira, distante do diabo, o meme, concomitantemente, acionou e abarcou a forma social do racismo religioso expresso em sua comunicação linguística. Isso é, apaga-se a ancoragem social e preta de Pombagira, transferindo-a para o ideário branco e benévolo da fada madrinha como face do racismo religioso:

Já na forma social escravista se tornou impossível a produção de um discurso racista determinado, daí a fluidez ou a ambiguidade da forma, cujos conteúdos se transfiguram indefinidamente (SODRÉ, 2023, p. 142)

Em uma espécie de sincretismo Pombagira - Fada Madrinha atravessado pela pauta racial, desconsidera-se taticamente a identidade das divindades africanas, conseqüentemente, a memória e a ancestralidade dos povos de terreiros. Ou seja, a mensagem social que encontramos no meme é que a Pombagira *pode até não ser é* Diabo, mas que somente não é pois realiza desejos como Fada Madrinha. Vale ressaltar que qualquer modelagem de compreensão desses fenômenos pode ser consciente ou subconsciente por meio de atos ou comportamentos reflexivos, que espelham a forma social.

O meme, como essa zona fronteira, não deixa dúvidas: Pombagira, seja Diabo ou Fada Madrinha, continua na condição de dominância e subalternidade. Sob olhares não racializados, a forma social racista continua operando ao desconsiderar sua matriz cultural, ainda que desestabilize sua imagem.

Considerações finais

Na história das comunicações no Brasil, temos contemplado paisagens de um racismo recreativo (Cf. MOREIRA, 2019), muitas vezes utilizado como justificativa para um racismo disfarçado, na tentativa de uma desculpabilização branca. Atualmente, embora o Instagram sinalize que tem refinado suas políticas de respeito aos direitos humanos, além de inúmeros discursos de ódio, muitas vezes do racismo ainda podem ser visualizadas.

Portanto, investigar o fenômeno dos memes acompanhado das reinterpretações das religiões afro diaspóricas nos leva a observar, de um lado, uma emancipação de valores e costumes. Todavia, uma vez que a persistência da forma social escravista consiste principalmente na reinterpretação social, assistimos à permanência do carregamento colonial que se disfarça e reinventa-se para manter os lugares de dominância e poder.

O meme selecionado apresenta esta dupla dinâmica: de um lado, permite a compreensão da constituição do racismo religioso, por meio de discursos que sinalizam o projeto colonial de dominação cultural do ocidente e de valores cristãos, ao passo que demoniza o sagrado preto; de outro, expressa ironia contra as falácias que os atacam, negociando uma nova leitura das entidades negras para o público engajado. Entre os variados registros da zona fronteira da discursividade, para os povos de terreiro, não há dificuldades em habitar um campo entre cruces e encruzilhadas, aliás, esta é a maior habilidade adquirida em diáspora.

Nesse sentido, as contribuições da análise dos memes para os estudos de letramento racial e para a desconstrução do estigma dos povos do terreiro residem na possibilidade de compreender o discurso enquanto acontecimento e não algo que possa meramente se tornar irrelevante no entorno social. Esse caminho ainda é longo e árduo, mas a tentativa de cruzá-lo é válida e potente para gerar reflexões sobre a penetração da mídia na religião e os efeitos dessa relação. Ao fim e ao cabo, as Pombagiras se traduzem por aquelas que gargalham para as nossas limitações, enquanto desobedecem as castas santas de feições sóbrias. Como diz Delgado (2022) - e o mesmo estende-se às Marias - Exú faz coisa que até o diabo duvida [...] confesso religiosamente que Exú daria conta de ser o Diabo, se é que não o é. Em contrapartida, o Diabo jamais daria conta de ser Exú (p. 111).

REFERÊNCIAS

ALAKIJA, Ana. **Mídia e identidade negra**. In: BORGES, Roberto Borges; BORGES, Rosane. (Org.). *Mídia e racismo*. Petrópolis, RJ: DP et al. Brasília, DF: ABPN, p. 108- 154, 2012.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. Loyola. São Paulo: 2020, Jandaíra.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso**: desafio para os povos tradicionais de matrizes africanas. Revista Eixo, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

FREITAS, Ricardo de Oliveira. **Candomblé e Internet**: eJó, conflito e publicização do privado em mídias digitais. Revista Tabuleiro de Letras, v. 13, n. 2, dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/7767>. Acesso em: 16 mar. 2022.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017. HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Lamparina, 2021.117_____. Identidade cultural e diáspora. Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.
JENKINS, Henry; FORD, Sam; GREEN, Joshua. Cultura da conexão: Criando valor e significado por meio de mídia propagável. Tradução de Patrícia Arnaud. São Paulo: Aleph, 2014.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia** – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno, Bauru, SP, EDUSC, 2001, 454 pp.

LEAL-TOLEDO, G. **Controvérsias Meméticas**: a ciência dos memes e o darwinismo universal em Dennett, Dawkins e Blackmore. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) à Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. Dawkins, Dennett e as tentativas de universalização do darwinismo. Revista Brasileira de História da Ciência Rio de Janeiro, V.1, n.1, p.253-258, 2009.

LÖVHEIM, Mia, CAMPBELL, Heidi. Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies. **New Media & Society**, 19(1), 2017, pp. 5–14. <https://doi.org/10.1177/1461444816649911>.

RECUERO, Raquel. **Memes em weblogs**: proposta de uma taxinomia. XVI Encontro Anual da Compós, 2006, Bauru-SP. XVI Encontro Anual da Compós – Anais, 2006.

SODRÉ, Muniz A. **O fascismo da cor** : uma radiografia do racismo nacional - Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.