

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PSICOLOGIA

ANA LUÍSA SARAIVA COSTA

**PADRÕES DE BELEZA E RACISMO NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE DE MULHERES NEGRAS**

SÃO LUÍS
2018

ANA LUÍSA SARAIVA COSTA

**PADRÕES DE BELEZA E RACISMO NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE DE MULHERES NEGRAS**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com formação de Psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

SÃO LUÍS
2018

Costa, Ana Luísa.

Padrões de beleza e racismo na construção da identidade de mulheres negras / Ana Luísa Costa. - 2018.
68 f.

Orientador(a): Márcio José Costa.

Monografia (Graduação) - Curso de Psicologia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Beleza. 2. Identidade. 3. Mulher. 4. Negra. 5.
Racismo. I. Costa, Márcio José. II. Título.

ANA LUÍSA SARAIVA COSTA

**PADRÕES DE BELEZA E RACISMO NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE DE MULHERES NEGRAS**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com formação de Psicólogo.

Aprovada em: / / 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa
Universidade Federal do Maranhão
(Orientador)

Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.
Universidade Federal do Maranhão

Ms. Elizabeth de Oliveira Serra

Dedico esse trabalho a todas as mulheres negras que, por algum motivo, já se sentiram inadequadas.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me dado a oportunidade de ter ingressado na graduação que tanto almejei e me dar a capacidade intelectual para chegar ao fim do começo da realização de um sonho. Ao meu pai, pelos sacrifícios feitos, pelo esforço em me proporcionar a melhor educação possível e por acreditar no meu potencial. À minha mãe, por estar sempre ao meu lado em amor e oração, por ter sido a minha professora por título e por afeto. Ao meu irmão, por compreender as vezes em que tive de me ausentar em prol dos estudos e por hoje me inspirar em esforço e dedicação. Aos meus avós, por incentivarem a filhos e netos a lutar por suas conquistas. Agradeço ao meu orientador prof. Dr. Márcio Costa, por ter caminhado comigo nessa jornada de monografia, me direcionando nesses meses de escrita.

Agradeço a Josynéa Fonseca, amiga, irmã, que mesmo em meio às adversidades orava por mim, me ouvia, me dava forças e apoio para continuar, sempre com paciência e amor. A Andrey Farias, pela amizade genuína, pela empatia e sensibilidade demonstrada nesse período de intensa produção, pela disponibilidade em me auxiliar na monografia e orações. À Mônica Silva (futura Lino), pelas orações, por se importar e se preocupar comigo, por torcer por mim e por estar ao meu lado nas dificuldades e alegrias. Agradeço também a Paulo Lino, por tornar os dias mais leves e engraçados, pela cumplicidade de sua amizade e pelo apoio oferecido enquanto construía essa monografia.

Agradeço às minhas amigas, parceiras de estágio e companheiras nessa fase de conclusão de curso, Leanne Dias e Thalita Facundes, por poder compartilhar angústias de monografia, conhecimentos e, mais importante, amor. Agradeço aos meus amigos de turma Mayla Aguiar, Marcos Abraão, Joine, Ana Maria, Yasmin, Aline, Ester. Obrigada por todos os momentos que passamos na universidade, e que nossa amizade perdure para além da UFMA.

Existo onde me desconheço
Aguardando pelo meu passado
Ansiando a esperança do futuro.
(Identidade – Mia Couto)

RESUMO

Diante de uma sociedade que hiper-valora os corpos, algumas características físicas são mais estimadas que outras. As mulheres são as mais cobradas a responder aos padrões. Contudo, tais exigências são por vezes inalcançáveis, por não representarem suas realidades corpóreas. Nesse contexto, as mulheres negras são duplamente alvejadas, visto que estas lidam não apenas com padrões estéticos, mas também com o racismo que fundamenta a lógica, hoje naturalizada, de que certos traços fenotípicos do negro são feios. Tais concepções se encontram nos discursos sociais brasileiros em virtude da representação de beleza se estruturar segundo o modelo eurocêntrico e seus traços fenotípicos brancos, sensibilidade essa estratificada pela colonização e uma de suas principais heranças, o racismo. Em vista disso, o presente estudo buscou analisar como as mulheres negras tecem suas identidades em face ao racismo e padrões do belo, a partir de uma visão da Psicologia Social. Para isso, nesta pesquisa qualitativa utilizou-se como instrumento uma entrevista com cinco mulheres autodeclaradas negras, onde os dados foram analisados pela perspectiva da Análise Institucional. O cabelo como símbolo estético feminino aparece na literatura como um fator de importância tanto para o distanciamento da identificação de si como negra quanto para a aproximação. Os resultados mostram que o racismo é demonstrado de modo implícito na sociedade. Além disso, evidenciaram-se os variados modos de enfrentamento das negras ao racismo refletido nas significações de beleza.

Palavras-chave: Beleza. Identidade. Mulher. Negra. Racismo.

ABSTRACT

Faced with a society that values the bodies too much, some physical characteristics are more esteemed than others. Women are the most charged to meet standards. However, such demands are sometimes unattainable because they do not represent their corporeal realities. In this context, black women are doubly targeted, since they deal not only with aesthetic standards but also with the racism that underlies the now-naturalized logic that certain black phenotypic traits are ugly. Such conceptions are found in Brazilian social discourses because the representation of beauty is structured according to the Eurocentric model and its white phenotypic traits, a sensitivity stratified by colonization and one of its main heritages, racism. In view of this, the present study sought to analyze how black women weave their identities in the face of racism and the patterns of the beautiful, from a vision of Social Psychology. For this, in the qualitative research, an interview with five self-declared black women was used as instrument, where the data were analyzed by the Institutional Analysis perspective. Hair as a feminine aesthetic symbol appears in the literature as a factor of importance both for the detachment of the identification of itself as black as for the approximation. The results show that racism is implicitly demonstrated in society. In addition, the various ways of confronting black women to racism reflected in the significations of beauty were evident.

Keywords: Black Women. Identity. Institutional Analysis. Racism. Social Psychology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A MULHER NEGRA: introdução à uma construção histórica de sua representação.....	12
2.1	Racismo, escravidão e a mulher negra escrava.....	13
2.1.1	Sara Baartman.....	20
2.2	Passado presente.....	21
3	SER MULHER.....	23
3.1	Breve história da mulher.....	23
3.2	Identidade, subjetividade e corporeidade feminina na sociedade.....	27
3.3	Feminismo: um novo rumo às subjetividades femininas.....	33
4	SER MULHER NEGRA.....	37
4.1	Feminismo negro.....	37
4.2	Ser mulher negra: implicações nas identidades.....	38
4.3	Objetivos.....	41
4.3.1	Objetivo Geral.....	41
4.3.2	Objetivos Específicos.....	41
4.3.3	Metodologia.....	41
4.3.4	Participantes.....	42
4.3.5	Técnicas e instrumentos.....	42
4.3.6	Análise Institucional.....	42
4.4	Dando voz às personagens: entrando em contato com as mulheres negras e o racismo.....	44
4.5	Racismo? Comigo?	45
4.6	Beleza.....	48
4.7	A carne mais barata.....	53
4.8	Resistir é preciso: modos de enfrentamento de mulheres negras diante do racismo.....	54
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
	REFERÊNCIAS.....	62
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	67
	APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	68

1 INTRODUÇÃO

Na sociedade em que vivemos, atribui-se grande valor aos atributos físicos. Conversas cotidianas, na televisão e em revistas denunciam o corpo como objeto de desejo superestimado. A mulher em especial é a mais cobrada por responder ao lugar da beleza, o que aparece em forma de exigências – silenciosas ou não – para que se amolde aos padrões estéticos. De modo geral, as características culturalmente apreciadas nas mulheres envolvem uma aparência mais aproximada à europeia do que de uma realidade brasileira: traços “finos”, cabelos alinhados e, de preferência, com a pele clara. Embora hoje já se tenha dado alguns passos a respeito da visibilidade da mulher negra em comparação a tempos atrás, por vezes, quando há espaço para tal, o perfil de negra considerada bonita é o que possui características fenotípicas europeizadas e, caso tenham os cabelos crespos, devem estar arrumados de modo a que estejam “bem definidos”, “domados”. Parece haver uma retirada da negra do espaço de significação do belo.

O racismo pode ser considerado, de acordo com Munanga (2003), como a segmentação do humano em agrupamentos denominados de raças, cujas características físicas são semelhantes e, dentro dessa ideologia, são alicerces dos traços psicológicos, estéticos e dos que envolvem a moralidade e capacidade intelectual. O racismo, então, é compreendido como uma ideia de hierarquização entre as raças, onde tais grupos são considerados superiores ou inferiores entre si em detrimento de suas características, sendo que as particularidades subjetivas do grupo são definidas por questões biológicas e fenotípicas. Diante dessa conceituação, percebe-se que a ideologia do racismo está intrinsecamente ligada à crença de que as características físicas consideradas positivas de um grupo estão consequentemente atreladas a bons atributos morais e intelectuais, enquanto que grupos com traços considerados negativos dispõem de adjetivos não tão bons assim.

Segundo Gomes (2003), uma das justificativas para desconsiderar o negro como belo é o cabelo crespo, e a sua retirada do lugar da beleza diz de um contexto histórico e cultural que constituiu o país. Desse modo, entende-se aqui que existem forças as quais tentam silenciar o negro na sua estética, e que, em especial, o cabelo crespo – dentre tantos outros caracteres fenotípicos marcantes – de algum modo possui um lugar de visibilidade da negritude, pois denota uma particularidade corpórea que fora escondida por ser considerada feia e ruim.

Atrelado a isso, a condição feminina agrava ainda mais a questão racial, visto que ela carrega em sua constituição histórica a dupla opressão do silenciamento de seu corpo e de sua

subjetividade: por ser negra e hierarquicamente inferior, como assim foi colocada através da escravidão africana subsidiada pelos europeus; e por ser mulher, condição que lhe colocava à maior submissão dos desejos de seu senhor. Beauvoir (1970) mostra que à mulher foi dada uma posição secundária, justificada pelas diferenças biológicas entre homens e mulheres que faziam dela um ser em posição menor. Assim, vemos então que o racismo fora justificado pela via do corpo, bem como o sexismo.

Historicamente, o lugar da mulher negra e seu fenótipo pouco representava o belo. A escravidão e, com ela, o racismo que a sustentava permitiu que significações fossem construídas em torno do corpo negro, cuja relação entre colonizador e colonizado tiveram forte influência para negatizar o negro nas diversas nuances da sua subjetividade. Hoje, embora a escravidão tenha cessado, seus rastros ainda se fazem presentes através do racismo que podem ser vistos nos padrões de beleza, atravessando o modo como essas mulheres se percebem no mundo e constroem suas identidades.

Os padrões difundidos pela mídia alcançam não apenas o nível individual, mas também social no que diz respeito à convenção do que possa ser considerado “normal/belo” e “anormal/feio” pelo coletivo, que se torna então júza da beleza estética. Assim, o que foge a uma normalidade construída é por vezes criticado e marginalizado, e alguns traços característicos de diversos povos são comumente taxados como ruins e feios. Mostrando-se de modo sutil ou não, essas concepções passam desde cedo pelo cotidiano das pessoas, de modo que o outro – ou seja, aquilo que é declarado como diferente – seja distanciado de si como referência. Em virtude desse contexto, nos perguntamos: como as mulheres negras são atravessadas pelo racismo incorporado nos modelos de beleza? Quais os efeitos dos padrões de beleza racistas sobre a identidade dessas mulheres e quais seus modos de resistência diante de tal opressão?

Visto isso, a presente pesquisa surge de uma percepção do belo corriqueiramente apresentada, cuja inquietação se deu pela observação de que, de modo geral, características fenotípicas da negra são comumente avaliadas como feias, enquanto que traços caucasianos são considerados símbolos de beleza. Além disso, é importante que a Psicologia desenvolva pesquisas a respeito do preconceito racial nas suas mais diversas formas, a fim de que se expanda o conhecimento para que seja possível uma prática fundamentada que acolha o sofrimento psíquico gerado por essas problemáticas.

Diante das representações (e não representações) em que a mulher negra se encontra (e se desencontra) numa constante descoberta e identificação de si mesma, buscar-se-á analisar de que modo as mulheres negras constroem suas identidades diante do racismo cultural

expresso nos padrões de beleza. Para isso, num primeiro momento do trabalho, traremos um apanhado histórico de como no passado a mulher negra era enxergada pela sociedade. Logo após, discorreremos acerca dos discursos sociais sobre as representações do feminino quanto ao comportamento e beleza, bem como as implicações destes discursos em suas identidades e subjetividades, trazendo o feminismo como abertura para novas formas de subjetivações. Em seguida, destacaremos o feminismo negro, atentando-se a especificidades das opressões raciais, além de apresentarmos algumas considerações sobre as implicações identitárias de ser mulher e negra. Finalmente, apresentaremos e discutiremos acerca das entrevistas realizadas com mulheres negras, sob uma perspectiva teórica.

2 A MULHER NEGRA: introdução à uma construção histórica de sua representação.

O presente estudo inicia-se através de discussões a partir de um resgate histórico do que é ser negra. Antes, porém, é necessário compreendermos que o racismo e as significações atribuídas ao corpo negro são construções culturais, provenientes de práticas e discursos que marcam simbolicamente as subjetividades, independentemente de seu tempo histórico.

Deste modo, para falar de racismo na sociedade contemporânea, é necessário compreender uma realidade que não surge ao acaso. Retornar ao passado para o entendimento de sua construção histórica é de suma importância, a fim de que se assimilem as nuances e panos de fundo particulares à sociedade brasileira, arraigada em sua cultura. Primeiramente, entretanto, adentraremos brevemente ao conceito de cultura.

De acordo com Barros (2003), a cultura está relacionada ao conjunto de práticas sociais, costumes, patrimônios culturais e a comunicação de determinados grupos. Em outras palavras, seria tudo o que envolve a vida coletiva, seja de valor material ou não, e que pode ser transmissível às gerações. Hoje em dia, fala-se não de cultura única e universal, mas sim de sua multiplicidade, visto que esta se apresenta de formas variadas nos grupos e sociedades, de acordo com os modos de vida cultivados ao longo dos tempos pelo povo. Assim, o homem está imerso na cultura desde o seu nascimento, pois, ao ser inserido na vida coletiva, sendo cuidado pelo outro e, através da linguagem, ser apresentado ao universo das significações que são dadas às coisas pela palavra, este é lançado na dimensão cultural.

Desse modo, a cultura envolve não somente bens físicos produzidos por determinada sociedade, mas modos de pensar, os quais foram construídos historicamente. Sendo o ser humano social, além de estar imerso na dimensão cultural, está a todo instante produzindo elementos desse meio, que são incorporados e transmitidos por ritos e costumes através de gerações (BARROS, 2003). Nesse movimento, a cultura compõe as lentes de uma sociedade que enxerga o mundo a partir dos referenciais ideológicos disponíveis em seu bojo, onde os modos de pensar do passado são a matéria-prima para o que hoje temos. Nessa perspectiva, observa-se então a importância de, ao analisar o campo social, atentar-se ao aspecto histórico cujo presente possa dizer de uma cultura cujo início se estruturou no passado.

No Brasil, diversos modos de controle de um grupo sobre o outro transitam no cotidiano, arraigados em sua própria cultura. O mundo moderno e globalizado fora erguido a partir de discursos hegemônicos de poder sobre os demais. Através de um breve olhar ao passado, vemos que a colonização fora o modo ao qual a Europa conquistou muitas terras

para si, incluindo o Brasil. Entretanto, esses lugares não eram inabitados – povos considerados “selvagens” residiam ali, mas apesar disso, os colonizadores subjugavam-nos. Aliados a um discurso de dominação, a escravidão dos povos africanos fora instaurada, gerando uma série de maltratos a essas pessoas que, postas abaixo da classe hegemônica branca, até hoje ainda sentem a força da ideologia racial.

A seguir, faremos uma breve regressão à história do Brasil, trazendo como enfoque principal a escravidão africana e as relações hierárquicas que são constantemente interpostas. O recorte histórico aqui realizado pretende adentrar em especial no século XIX e início do século XX. Dentre os personagens que compõem este enredo, destaca-se a mulher negra como principal, a fim de trazer questões da temática racial e feminina as quais ainda estão bem vivas no presente, apesar do tempo.

2.1 Racismo, escravidão e a mulher negra escrava

Antes da invasão europeia ao continente africano, já havia um tipo de escravização estabelecida entre a sociedade que ali estava estabelecida, mas com uma configuração distinta daquela imposta pelos brancos. Chamada de escravidão doméstica, essa prática geralmente ocorria em virtude dos confrontos entre os povos, ou como modo de punição por transgressão de algum tipo de lei social, como homicídio ou roubo. Com a ocupação dos árabes de territórios ao norte da África, entre os séculos VII e VIII, estes passaram a escravizar os africanos para fins comerciais – uma configuração diferente de escravidão preexistente entre os povos africanos, com funcionalidade social de acordo com sua cultura (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

Entretanto, a escravização em massa dos povos africanos se deu somente no século XV, quando os lusitanos chegaram à costa da África e subjugaram os habitantes daquela região para serem vendidos às Américas e à Europa (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006). Durante o período escravocrata, as pessoas subjugadas nesse modo hierárquico e impositivo de mão de obra eram expostas a situações de sofrimento intenso, tanto de ordem física quanto psíquica. Retiradas do seio de suas famílias e de suas terras, estas eram obrigadas ao trabalho forçado em benefício do homem branco. As mulheres negras eram também forçadas a amamentarem os filhos de suas senhoras e servirem sexualmente os seus senhores, – por vezes forçadamente, sendo estupradas – enquanto que sua maternidade e vida afetiva lhes eram negadas (GOMES, 1995).

É importante situar que, quando falamos em escravidão dos africanos, não nos referimos a apenas um único povo que fora escravizado. Diversos foram os povos desse continente que sofreram este jugo. Angolas, Bantos, Nagôs, Guiné, Congos, Boximanes, enfim. Cada um com suas particularidades, línguas, culturas e modos de existir diferentes – mas que o escravizador insistiu em homogeneizar e, por vezes, classificá-los entre si. Mais ainda: exigiam que aceitassem os valores da cultura europeia. Diferenças apagadas, identidades roubadas. Diante dessa realidade, fazia-se necessário que o negro reinventasse sua identidade, através de abortos de filhos indesejados provenientes de relações forçadas com seus senhores, homicídios daqueles que os oprimiam, construção dos quilombos ou mesmo recorrer ao suicídio como modo de fazer calar a dor (BRASIL, 1988).

Face à diferença entre o mundo europeu e o africano que naquele momento se depararam, é inegável que o contraste dos corpos se fez marca ao longo dos tempos numa sociedade cuja aparência física é valorizada em demasiado. Através de um resgate histórico na literatura, é possível perceber que não é de hoje o incômodo frente as diferenças fenotípicas do negro. No século XIX, desabrocham as teorias relacionadas ao racismo científico, fruto não apenas de uma ciência equivocada, mas de uma naturalização social da segregação. Tais proposições legitimavam a correlação entre características físicas do negro a uma mentalidade inferior se equiparada ao branco.

O racismo científico era pautado no darwinismo social, proveniente da teoria darwiniana da seleção natural que diz que os organismos mais aptos, com características mais favoráveis, são selecionados pelo ambiente, sendo transmitidas geneticamente às gerações, enquanto que os menos aptos, bem como as características desfavoráveis, são excluídos no processo de transmissão gênica. O darwinismo social propõe, então, a “aplicação das leis da teoria da seleção natural de Darwin na vida e na sociedade humanas” (BOLSANELLO, 1996, p. 154). Em outras palavras, haveria na espécie humana uma diversidade de características filogenéticas, que são particulares a diferentes raças, cujo ambiente selecionaria quais são favoráveis ou desfavoráveis.

Mais à frente, a ideologia do branqueamento vai se instalando no meio social brasileiro. De acordo com Carone e Bento (2002, p. 13-14):

O branqueamento poderia ser entendido, num primeiro nível, como o resultado da intensa miscigenação ocorrida entre negros e brancos desde o período colonial, responsável pelo aumento numérico proporcionalmente superior dos mestiços em relação ao crescimento dos grupos negros e brancos na composição racial da população brasileira. O branqueamento, todavia, não poderia deixar de ser entendido também como uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca, sobretudo após a abolição da Escravatura, para que o negro negasse a si mesmo, no seu corpo e na

sua mente, como uma espécie de condição para se “integrar” (ser aceito e ter mobilidade social) na nova ordem social.

O branqueamento se constitui na tentativa de “clarear” as gerações futuras para o melhoramento da sociedade. Embasado no preconceito racial arraigado na sociedade, agindo sob forças de saber e poder, a fim de que a representação de humanidade – com todos os bons atributos que podem ser aqui mencionados para um ser humano, como bondade, beleza, respeito, inteligência e etc. – seja personificada na figura do branco. Partindo dos pressupostos de crenças que apontavam no negro a inadequação e inferioridade, um grande número de europeus imigraram ao Brasil com o propósito de auxiliarem na mão de obra do país, visto que os negros eram considerados menos produtivos. Além disso, a nação saía ganhando pelo branqueamento que os europeus proporcionariam às gerações, visto que a grande massa brasileira era composta por negros e mestiços (CARONE; BENTO, 2002).

Dessa forma, o racismo científico reforçaria a ideologia do branqueamento, se pauta suposto desejo do negro de ter acesso a privilégios dos brancos, que lhes foram negados. A forma de se chegar a essas vantagens é tornando-se branco e, destituídos de uma identidade positiva, tomam esta como a única saída. A ideologia do branqueamento é, primariamente, uma questão dos brancos (CARONE; BENTO, 2002, p. 17), na medida em que fora este grupo que corroborou para a constituição de diversas pressuposições racistas ao longo da história. Muitos estudiosos defendiam as conjecturas do racismo científico e se dedicavam ao desenvolvimento de uma ciência da segregação. Francis Galton, pai da eugenia, propôs uma espécie de gestão da reprodução humana, em que se prezasse pelo controle reprodutivo de modo que raças inferiores não perpetuassem suas “espécies” e, conseqüentemente, suas características. O grupo de pessoas denominado como “raças inferiores” dizia respeito aos não-arianos, incluindo negros, índios e mulatos. Assim, selecionando os caracteres considerados superiores provenientes dos arianos, haveria as condições necessárias para o desenvolvimento de uma elite (BOLSANELLO, 1996).

Ainda dentro dessa perspectiva de ciência, o estudo dos crânios dizia-se avaliar a tendência a comportamentos agressivos. Os crânios que mais se assemelhavam a anatomia africana eram considerados mais dispostos à hostilidade. Acreditava-se também que os negros seriam a raça com maior aproximação do ancestral humano cuja aparência era similar ao chimpanzé, devido ao formato do nariz ser mais alargado e a suposta habilidade mental reduzida (FREYRE, 2006). Entre os estudiosos do racismo científico estava o maranhense Raimundo Nina Rodrigues, que defendia que as raças inferiores, por serem possuintes de um

cérebro menos desenvolvido, eram preguiçosos, infantilizados e mentalmente instáveis (BOLSANELLO, 1996).

Freyre (2006, p. 386) aponta o cabelo como característica profunda do negro, considerando-o mais marcante que a própria cor quando comparado aos povos oriundos da África entre si. Nota-se então que desde a época escravista o cabelo possuía uma importância estética, a qual era vislumbrada sob a ótica do europeu. “Cabelo mais suave. Nariz mais afilado. Traços mais próximos dos europeus. Mais doces ou ‘domesticados’, como se diria em linguagem antropológica” (FREYRE, 2006, p. 386). Assim é referido o negro das regiões africanas orientais, atrelando traços fenotípicos a comportamentos considerados aceitáveis pelos dominadores, que por sua vez têm a si mesmo como referência de beleza e civilidade.

Quanto às mulheres brancas do século XIX, seus cabelos eram símbolo de vaidade e condições econômicas, conservando-os compridos e fazendo-lhes penteados bem elaborados, enquanto que as mulheres negras, na Bahia, costumavam cortar os cabelos e usar turbantes. As negras mestiças não aderiram ao costume do turbante, deixando seus cabelos grandes e partidos. Naquela sociedade, a questão do cabelo era, além de estética, sinônimo da liberdade. Negros e negras alforriadas, bem como mestiços livres utilizavam-se do óleo de coco para deixar os cabelos brilhantes e modelavam penteados (FREYRE, 2004) – baseando-se na moda europeia.

A associação da questão estética com a liberdade não se limitou apenas à negra brasileira do século XIX. No início do século XX, as mulheres negras norte-americanas pós-emancipadas da escravidão almejavam alcançar a beleza. Entretanto, não se tratava apenas de uma beleza qualquer: referiam-se a uma beleza cívica, assim dita na época. Um padrão do belo em que o molde é a mulher branca, sob o qual a mulher negra deve se adequar para ser aceita. Nesse contexto, a imagem da mulher respeitável girava em torno do ideal feminino branco. A indústria cosmética publicitária estadunidense da época apregoava às consumidoras negras a possibilidade de alcançar reconhecimento social por meio de produtos clareadores da pele e que modificam a textura dos cabelos (XAVIER, 2013). Nesse mesmo período no Brasil, a realidade não era muito diferente. Com um foco estético mais voltado aos cabelos, encontravam-se nas ruas de São Paulo diversos salões cuja principal propaganda de tratamento era o alisamento. Alguns carregavam em seu nome o objetivo e o público destinado, como o “Salão para Alisar cabelos Crespos” (XAVIER, 2013, p. 436); outros, como o “Salão Brasil”, “[...] reafirmava seu sucesso entre as mulheres da classe de cor” (XAVIER, 2013, p. 436).

Observa-se, desse modo, que uma das marcas mais fortes no Brasil para o reconhecimento do negro ou mestiço como tal é o cabelo. Concomitantemente, o cabelo aparece como a representatividade da feminilidade. Seu comprimento e penteados denotam a beleza sob a qual a mulher da época se espelhava. Imersa nessa lógica a qual desde muito cedo, o maior espaço de representação de beleza era a mulher europeia, suas modas, seu corpo e cabelos, a mulher negra não se enxergava nessa realidade. Sua liberdade é inexistente, assim como sua estética. Mesmo após a abolição da escravatura, as mulheres negras não detinham uma independência plena daquilo que as prendiam. As amarras não se tratavam apenas de correntes factuais, mas simbólicas, retratadas por ideologias, crenças e modos de enxergar a negra que, posteriormente à soltura dos escravos, ainda estavam presentes no cotidiano.

Sabe-se que, durante o período da escravidão, a mulher negra era vista como objeto sexual pelos homens brancos. As escravas negras consideradas mais bonitas eram destinadas aos trabalhos domésticos nas casas grandes, a fim de que seus senhores a molestassem sexualmente, para servir-lhes ao seu prazer. De modo geral, um escravo poderia trabalhar em três grandes setores. O primeiro era o trabalho do campo, destinado aos serviços da agricultura de exportação e mineração. Outro setor compreendia ser o dos negros de ofício, onde os escravos se dedicavam a ocupações como o preparo do açúcar e trabalhos braçais como a construção, carpintaria, olaria, etc. Havia ainda os negros domésticos, em que os considerados mais mansos e domesticáveis eram selecionados para tal grupo. Seu trabalho concentrava-se nas casas grandes, cuidando dos afazeres domésticos. A partir do século XIX aparece uma nova ocupação dos escravos, representada pela figura dos negros de ganho ou de aluguel, com a função de trabalhar nas ruas das cidades em lugar dos seus senhores, dividindo o lucro com os mesmos (BRASIL, 1988). Assim, na comercialização dos escravos, determinados critérios eram levados em consideração para que lhes fosse estipulado um valor e a sua função no engenho. Destaca-se aqui os atributos físicos, que eram descritos e ponderados em maior ou menor preço. As negras, desde o momento da compra, eram avaliadas fisicamente para o serviço doméstico, com o propósito de estarem mais próximas dos senhores e violarem-nas sexualmente, como Freyre (2006, p. 396-397) discorre:

Vê-se através dos velhos anúncios de 1825, 1830, 35, 40, 50, a definida preferência pelos negros e negras altas e de formas atraentes - "bonitas de cara e de corpo" e "com todos os dentes da frente". O que mostra ter havido seleção eugênica e estética de pagens, mucamas e molecas para o serviço doméstico - as negras mais em contato com os brancos das casas-grandes; as mães dos mulatinhos criados em casa - muitos deles futuros doutores, bacharéis e até padres.

Por meio da exploração sexual dessas mulheres, o Brasil foi sendo constituído, tendo no meio desse entrelaçamento a violência sexual e o racismo. Algumas eram julgadas como escravas medíocres, mas de belos corpos. Estas também eram destinadas ao trabalho doméstico (FREYRE, 2006). A partir disso, podemos perceber que, para além de um valor monetário estipulado, havia um desvalor à mulher negra, manifestado desde o momento em que os olhares hiperssexualizados são lançados a ela e seu corpo é classificado por padrões de beleza não pertencentes à sua cultura, até chegar à violência sexual e psicológica.

Face ao contexto histórico do lugar da mulher negra na sociedade e sua exploração sexual, é necessário atentarmos como a mulher, de modo geral, era vista na época, primordialmente no que diz respeito ao âmbito de sua sexualidade. A Igreja constituía-se como um dos poderes de maior autoridade social, sendo, dentre tantas outras influências exercidas, a grande controladora das manifestações da sexualidade feminina. A mulher carregava em sua constituição as marcas de ser a culpada da entrada do pecado no mundo a partir do momento em que Eva, a primeira mulher da Terra, tomou do fruto proibido e fez seu companheiro Adão pecar. Assim, deveriam ser vigiadas devido às suas tendências lascivas e pecaminosas. Em virtude disso, as mulheres deviam total obediência sempre a uma figura masculina, fosse esse o pai ou, posteriormente, o marido, que a dominaria sexualmente (ARAÚJO, 2013).

Por volta do século XIX, a mulher que anteriormente pouco saía de casa, salvo nos dias de missa, a fim de buscar afastamento da imagem pecaminosa de Eva e aproximar-se da figura de Maria, santa e imaculada, passa a ganhar maior visibilidade no meio social, frequentando espaços de encontros e festas. Entretanto, à medida que seu espaço social se expande, surge também um maior número de vigilantes da figura feminina, como expõe D’Incao (2013 p. 228):

Nesses lugares, a ideia de intimidade se ampliava e a família, em especial a mulher, submetia-se à avaliação e opinião dos “outros”. A mulher de elite passou a marcar presença em cafés, bailes, teatros e certos acontecimentos da vida social. [...], não só o marido ou o pai vigiavam seus passos, sua conduta era também submetida aos olhares atentos da sociedade.

Cabe elucidar aqui que o controle social lançado à mulher se tratava desde seu comportamento até o modo de se vestir e apresentar seu corpo. Havia, portanto, um padrão de feminilidade: a mulher frágil e pálida, remetendo à imagem angelical e santificada (Freyre, 2006). Além disso, a função feminina em sua educação, bons modos e vestimentas estava ligada à manutenção do status da família cujo patriarca sustentava financeiramente

(D'INCAO, 2013, p. 229-230). Nessa perspectiva, a mulher espelhava a imagem de seu esposo, bem como de seus bens, posses, e mais importante: seu prestígio e status.

A partir disso, podemos inferir que a exploração sexual da mulher negra devia-se não apenas ao fato de sua cor e fenótipo denotarem uma posição inferior considerada pela sociedade, como também pela sua condição de mulher. Em uma sociedade que enxergava a mulher como um ser que necessitava de contenção sexual, vigilância, de natureza lasciva e pecaminosa e cuja importância girava em torno do homem, a condição de escrava negra potencializava a legitimação para uma exigência do homem branco da posse de seu corpo.

Além das violências sexuais sofridas, as mulheres negras tinham de lidar com os ciúmes das senhoras em virtude de seus maridos. Era das escravas e seu corpo que perpassava o desejo de vingança em face às traições. Das mulheres brancas provinha a execução de atrocidades para com as negras, como cortar-lhes fora os seios, incendiar os rostos e arrancar seus olhos (FREYRE, 2006). O ódio era direcionado à outra mulher e não ao esposo. Eliminando ou torturando a escrava, conservava-se a família em ordem, eliminando o problema causador do desvio de seus maridos.

Diante do que vimos aqui, nota-se um intrigante paradoxo em relação à negra e sua corporeidade: hora o corpo da mulher negra é exacerbadamente sedutor a ponto de legitimar o abuso sexual – ainda que esta beleza para assim ser considerada possua critérios tendenciosos ao afastamento das características próprias do negro, salvo quando se diz respeito ao corpo – hora é visto como feio, inadequado, denotando a inferioridade mental pelos traços marcantes como cabelo e feições faciais. Essa dualidade apresenta-se tanto para a mulher quanto para o negro. A mulher e seu corpo foram símbolos de santidade, fertilidade, ao mesmo tempo em que era lasciva e que levava ao mal. O negro, por sua vez, fora representado como manso e sereno, e paradoxalmente descontrolado, libidinoso (FERREIRA; HAMLIN, 2010).

Entretanto, em face dessas duas visões aparentemente contraditórias, vê-se um ponto em comum: seja pela hiperssexualização legitimada pelos abusos das escravas aos quais a história relata, ou pela negação dos traços físicos pelo racismo científico e por toda uma construção de uma sociedade racista, a mulher negra parece estar sempre diante da inadequação. Detendo-nos à questão do corpo e estética: quando se diz acerca de um fenótipo no qual é declarado cientificamente como inferior, ou que em um contexto pós-emancipatório o mercado da beleza investe na modificação da pele e cabelos da mulher negra ao modo civilizado e respeitável de beleza branca, fica claro que tais questões tratam de um desajuste da negra. Sendo o seu referencial a mulher branca, e esta não sendo branca, sua identidade parece se perder, sem encontrar uma máscara identitária que lhe sirva. Assim, a mulher negra

perpassa a história carregando em si rastros das concepções racistas que caminharam juntas com as amarras da escravidão e tudo o que ela ocasionou.

Uma das mulheres do século XIX que muito bem representa essa dualidade de olhares sobre a negra é Sara Baartman, a qual falaremos aqui brevemente como um analisador do problema de nossa investigação, sobre como fora tratada pela civilização europeia.

2.1.1 Sara Baartman

Sara Baartman foi levada à Inglaterra no ano de 1810. Vendida como uma mercadoria exótica, foi exibida no museu londrino “Salão Egípcio”, onde estaria vestida com uma roupa colada da cor de sua pele. A divulgação do espetáculo, a fim de ganhar o público, anunciava que ela tinha um corpo estimado pelos homens e que poderia ser vislumbrado nitidamente na exposição (FERREIRA; HAMLIN, 2010).

Sara possuía uma característica anatômica chamada de esteatopigia, que é a hipertrofia por acúmulo de gordura nas nádegas. Sua genitália possuía uma protuberância à qual a referiam de “avental”. Em virtude disso, havia uma grande curiosidade e admiração sobre o corpo desta mulher. Os olhares lançados a Baartman eram de que ali havia uma sexualidade selvagem, ressaltado pelo modo como a apresentação era conduzida: assim como um animal, um tipo de adestrador se fazia presente para lhe dar os comandos de quando entrar e sair da jaula, dentre outros movimentos semelhantes a um show animalesco de circo. Na Inglaterra, era comum haver um “show de horrores”, onde pessoas que fugiam à normalidade eram expostas como forma de entretenimento. Contudo, tal apresentação destacou-se por seu sucesso pela figura feminina apresentada e sua forma corpórea distinta entre as mulheres negras do local. Além disso, o contexto político pós-abolicionista na Inglaterra contribuiu para a popularização de Sara, na intenção de formar uma única figura do negro, retirando as diferenças entre os vários povos existentes que foram escravizados e assim expandir a abolição às colônias (FERREIRA; HAMLIN, 2010).

Alguns pontos a respeito desse fato devem ser salientados. Primeiramente, o modo como o Estado se apropriou da apresentação de Sara para servir a seus próprios interesses políticos. Na verdade, não somente o Estado como também todos os que a expuseram, venderam e participaram de algum modo deste “espetáculo”. Em segundo lugar, pouco se preocupou se Baartman se sentia confortável na posição em que fora colocada. Algumas

denúncias surgiram a despeito da forma como Sara era exposta, entretanto, ela mesma dissera ao júri que havia migrado ao país por vontade própria – embora houvesse sido exportada juntamente com outras mercadorias proveniente do Cabo da Boa Esperança –, de modo a contradizer a hipótese dos ativistas abolicionistas de que estava ali forçadamente (FERREIRA; HAMLIN, 2010).

Embora não se saiba ao certo se tal discurso favorecendo aqueles que a oprimiam fora induzido ou mesmo se ela não se sentiu confortável em expor a veracidade dos fatos ao tribunal, nota-se que o poder do discurso racista e de objetificação da mulher, há tanto tempo sendo constituído e alimentado, atravessou Baartman. Discurso esse que, para Foucault (1999), assim como os demais que carregam em si um modo dito “correto” de enxergar o mundo e o próprio homem, produz modos de rejeição e separação, anulando qualquer outro que não siga o padrão de verdade ou normalidade. Aqueles que não estão de acordo com o discurso vigente não existem. Semelhantemente aos loucos, cuja palavra não era dada atenção e este era excluído socialmente, a mulher negra inexistia em sua subjetividade e seu corpo era desrespeitado.

2.2 Passado presente...

Compreender o passado aqui resgatado não inclui afirmar que há uma impossibilidade determinada historicamente nas relações entre brancos e negros, mas de dizer que o racismo e os modos como se manifesta são frutos de uma visão germinada e acariciada tempos atrás, resultando no que temos hoje: não apenas um preconceito circulante no meio social como também gerador de sofrimento psíquico. Os discursos do passado quanto ao negro e à mulher legitimavam aquilo que era a verdade construída pelo homem branco. Foucault (1996, p. 20), ao tratar do discurso, pontua que há uma vontade de verdade que o permeia, na tentativa de separar o verdadeiro do falso, designando o que é ou não a verdade. Entretanto, ao tratar um discurso como verdadeiro, os que não estão incluídos no padrão de normalidade, ordem e beleza são, portanto, descartados como inadequados ou falsos. Nesse sentido, ao apresentar o ser homem e ser branco como o modelo de humanidade, o ser mulher e ser negra ficam à margem do discurso, o que se mostra pelas suas representações.

A escravidão foi um modo de disciplinarização dos corpos, tornando-os úteis para o trabalho como mão de obra barata, cuja Europa tanto dependeu por séculos como força primordial de sua civilização. Através da força, o controle sobre os negros era possível a fim de atender aos interesses de seus senhores. Hoje, porém, apesar de se ter abandonado essa

prática – ou espera-se que não haja mais escravidão, visto a proteção legal aos direitos humanos – o discurso de tempos atrás que afirmava uma verdade sobre a não legitimação da humanidade negra ainda se mostra hoje de outros modos. A “repreensão” por ser negro, assim como as demais formas de punição ainda perpassa pelo corpo, mas vai mais além, como Foucault (1999, p. 20) pontua:

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos — daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou — é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições.

Embora o castigo aos negros tivesse reflexos psicológicos, era marcadamente físico, representado pelos açoites, serviços pesados e abusos. Hoje, aparecem ainda opressões que atravessam a corporeidade negra, mas que também atingem a sua subjetividade e identidade, apresentando-se em uma roupagem diferente, mas que fazem com que passado e presente, de algum modo, se entrelacem por intermédio de uma cultura cujo racismo esteve manifesto ao longo dos tempos.

3 SER MULHER

Breve história da mulher

Não se sabe com precisão em que momento se inicia a dominação sobre a mulher a qual vemos seus rastros até hoje na cultura. Não houve um marco em que fosse possível afirmar o seu começo, ao contrário de outros modos de subjugamento, como o dos negros, cuja escravidão no período colonial demarca o início de sua exploração. Por isso, nos deteremos aqui a volver nossos olhares à sociedade patriarcal mais próxima de nós, a europeia e suas colônias nos séculos XVIII ao início do século XX, observando como a mulher era ali vislumbrada.

Nesse espaço-tempo histórico, a sociedade se configurava como patriarcal. As famílias centravam-se na figura paterna, que tinha sobre si o controle dos bens, da política local e da esposa, sendo o centro do modo social vigente (BORIS; CESÍDIO, 2007). A mulher era dominada pelo homem: suas ocupações e desejos sexuais eram submetidos à sua ordem. Seu valor era ínfimo e, apesar de ir contra as normas legais e religiosas da época, os homens possuíam várias mulheres, o que era legitimado através da naturalização desse comportamento, enquanto que as mulheres não poderiam agir da mesma forma. A função feminina em sua educação, bons modos e vestimentas estava ligada à manutenção do status da família cujo patriarca sustentava financeiramente (D'INCAO, 2013).

Partindo dessa perspectiva, a mulher espelhava a imagem de seu esposo, bem como de seus bens, posses, e mais importante: seu prestígio e status. Beauvoir (1970, p. 8) discorre que o ser homem naturalizou-se como figura de ser humano, enquanto que a mulher é a representação da diferença cujo caráter é inversamente proporcional ao homem. Ao passo que o masculino representa uma subjetividade positiva, o feminino diz respeito a uma subjetividade negativa. Em outras palavras, a mulher não é um sujeito em si mesma, mas apenas o é quando se assujeita ao masculino, o símbolo da humanidade.

Como foi percorrido brevemente no capítulo anterior, a mulher transitava entre duas imagens religiosas: Maria, o símbolo de castidade e pureza; e Eva, a personificação da entrada do pecado na Terra. Os dois extremos denotam a influência da Igreja diante de como se enxergaria o feminino e sua moralidade: anjo ou demônio, ela deveria ter um comportamento contido e exemplar. Mas qual seria o papel social ideal considerado para as mulheres desta época? A partir do século XVIII, estas foram colocadas na posição de principais responsáveis

pela criação dos filhos. Distanciando-se da figura de Eva e aproximando-se mais ainda de Maria, o modelo feminino passou a ser o de exímia esposa, mãe e dona de casa. Aquelas que não se enquadravam em tal estereótipo eram vistas com maus olhos (FOLLADOR, 2009).

No Sul do Brasil, o padrão ideal de comportamento feminino era divulgado com incentivo principal da elite, cujo interesse girava em torno de que estas educassem seus filhos de modo a contribuírem para o progresso futuro da nação. Os jornais do final do século XIX até o início do século XX frequentemente publicavam textos acerca da mulher e seu ideário de comportamento. Cabe destacar que esse era um importante meio midiático da época. Muitos dos assuntos ali colocados estavam sendo debatidos anteriormente no cotidiano populacional. Os estereótipos sobre a mulher já eram existentes, mas a mídia os reproduzia e reforçava. Havia uma espécie de campanha de normas de conduta para todos. Entretanto, a mulher era o principal público direcionado. O que era avaliado como civilizado e socialmente positivo, consistia, em geral, àquilo que a elite assim considerava (PEDRO, 2013).

A medicina também contribuía para a legitimação do controle sobre a mulher. Durante o período colonial, tal profissão era marcada pela pouca cientificidade em seus métodos e conceitos. O saber ali empregado envolvia não somente observações de cunho biológico do corpo humano, como também fora muito influenciado pela moralidade e cultura da época – como, aliás, talvez em todas as épocas. Muito se conjecturava acerca do corpo feminino, que era considerado mais fraco em comparação ao homem, pelos seus ossos menores, maior quantidade de gordura e por seu sentimentalismo. Como confirmação da crença de que o corpo está constantemente entre a dualidade céu-inferno, as doenças acometidas às mulheres eram vistas por médicos e padres como um fenômeno ocasionado pelo diabo. No que diz respeito ao sistema reprodutor feminino, este era o receptáculo do sêmen, tendo a mulher a função unicamente de propiciar a procriação (DEL PRIORE, 2013). Por esse motivo, a sexualidade da mulher era estimada por seu teor reprodutivo, mas era reprimida em si mesma. Tendo a virgindade como um bem precioso que só poderia ser consumado após o casamento, esforços eram feitos em prol da devida vigilância da jovem solteira. E quando esta se casasse – com um esposo cujo pai escolheria –, seus desejos deveriam ser contidos, pois a relação sexual destinava-se à procriação, e não ao prazer, como assim determinava a Igreja (ARAÚJO, 2013).

Ao confirmar aquilo que o senso comum da sociedade acreditava sobre a inferioridade do corpo e função feminina, a medicina certificava ainda mais a posição a qual esta era colocada. Palco de uma disputa espiritual entre o bem e o mal, símbolo de fragilidade, objeto de procriação: assim era o lugar da mulher. É importante notar como corpo e subjetividade

estão interligadas nas pré-determinações da época, pois confirmava a sua menor valia por características de ambas as naturezas, a partir de uma ciência que pouco conhecimento possuía sobre seu objeto de estudo, mas que já tinha um poder de verdade sobre a sociedade.

Entre os séculos XVIII e XIX, o padrão de beleza feminino da mulata ou morena, de corpo robusto, era apreciado. Nas cantigas e poemas, esse modelo de mulher aparecia em forma de exaltação. No poema “Retrato da Mulata”, Salomé Quiroga (1810-1878) descreve a beleza do corpo desta mulher, delineando seus seios e cintura, além de compará-la com a Vênus do Brasil e fazer uma alusão de seus beijos como um prêmio. Com uma pitada de erotismo, a exaltação a tal imagem feminina era investida de um desejo sexual. A beleza da mulher branca, pálida e frágil era também admirada. As “feições delicadas” das mulheres de pele e olhos claros das sulistas encantavam os homens, chegando a dizer que nas cidades do Sul do país todas as mulheres eram bonitas. A beleza feminina girava em torno de um padrão de aparente fragilidade e palidez, e de sobrepeso para as mulheres mais velhas (PEDRO 2013).

Freyre (2006, p. 71-72), no entanto, aponta que a admiração às mulheres loiras e sua beleza era muito mais pela tendência de outros países. Por outro lado, observa-se que a branca era colocada em posição superior, a negra sendo inferior e a mulata como a que poderia servir sexualmente, visto pelo ditado comum à sociedade brasileira: “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”. Parece-nos, então, que ao falar dos padrões estéticos, a beleza da mulata estava para atender a demandas diferentes da figura feminina branca. Enquanto a primeira era preferível ao sexo, à outra era dedicado o lugar de esposa, com todas as expectativas de comportamento sobre ser uma boa esposa e mãe que lhe era exigido. O autor, ao escrever sobre a beleza feminina nesse período, também discorre que:

Também é característico do regime patriarcal o homem fazer da mulher uma criatura tão diferente dele quanto possível. Ele, o sexo forte, ela o fraco; ele o sexo nobre, ela o belo. Mas a beleza que se quer da mulher, dentro do sistema patriarcal, é uma beleza meio mórbida. A menina de tipo franzino, quase doente. Ou então a senhora gorda, mole, caseira, maternal, coxas e nádegas largas. Nada do tipo vigoroso e ágil de moça, aproximando-se da figura de rapaz. (FREYRE, 2004, p. 207)

Em uma época de forte diferenciação entre os sexos, o belo para a mulher denota a sua representação social: sem a vigorosidade que o homem possui, mas não destituída de beleza. Pela servidão à figura masculina – sexual, doméstica, etc. – esta era admirada. Vê-se então que a estética feminina da época refletia um estereótipo de submissão, o que era esperado em suas características comportamentais. Essa ligação entre beleza física e subjetividade nos

remete à Grécia Antiga, em que o belo era considerado aquilo que é deleitoso e agradável aos sentidos, além do que era socialmente tomado como bom. O ideal de perfeição era definido pela palavra grega *kallokagathia*, derivada da expressão *kállos*, que significa belo, e *aghatós*, que seria bom, ou seja, o perfeito para aquela civilização era o conjunto entre beleza e bondade (ECO, 2010). Assim, a beleza não dizia respeito apenas a uma harmonia de proporções físicas, mas a um conjunto dessas características somadas às subjetivas.

Um elemento essencialmente valorizado para a composição do belo para a mulher nos séculos passados – e que até hoje se atribui grande valor estético – era o cabelo. Seu comprimento e ornamentações com tranças da moda da época chamavam a atenção do público masculino. Diversos eram os sacrifícios para embelezar-se: usavam perucas feitas de cabelo de pessoas falecidas, maquiagens pesadas e receitas caseiras para embelezar-se faziam parte do ritual de beleza feminino, sendo o rosto a principal parte do corpo a ser dada atenção. No século XIX, o corpo belo vai, pouco a pouco, deixando de ser o mais roliço e vai dando espaço ao formato de ampulheta. Para isso, o uso de espartilhos para modelar as curvas era muito utilizado (DEL PRIORE, 2000).

Apesar de tanta vaidade, a Igreja controlava essa busca pela beleza, através do argumento de que o ser humano é a imagem e semelhança de Deus, e por isso não deve se distanciar da figura divina. Além disso, a vaidade fazia as mulheres cooperarem diabolicamente para que os homens caíssem na tentação do pecado da lascívia. Assim, a mulher do período colonial era de todo modo controlada em seu corpo e comportamento, através da família, da Igreja e da sociedade em geral. Sua sexualidade, vaidade e papéis sociais que lhe era permitido e esperado desempenhar estavam constantemente sendo vigiados, moldados e incentivados pela mídia, pela religião, pelos homens e até mesmo pelas mulheres da época, pois se compartilhava de uma mesma cultura que carregava em si a condição feminina. Com a funcionalidade de procriação, encarregada de ser a mãe, esposa e filha perfeita, e tendo a tendência para o mal semelhante a Eva, às mulheres era dado menor valor (ARAÚJO, 2013).

Os papéis sociais, padrões comportamentais e de beleza da mulher dos séculos passados aqui vistos são reproduzidos pela medicina, pela elite e pela Igreja, de forma a exercer controle sobre seu corpo e subjetividade. Transitando entre o bem e o mal, a mulher parecia estar numa posição de maior vulnerabilidade em relação aos julgamentos e olhares perante o mundo. Os estereótipos femininos eram construídos com os elementos, crenças e valores daquela cultura e valorizados socialmente de modo que se encontravam engessados. O

poder do discurso verdadeiro¹, respeitável e que exige submissão ao modo apresentado como correto sobre a mulher de como se portar física e moralmente, provocava uma cisão dualista entre a imagem ideal e não ideal desta. Esse poder, representado não somente pelas instâncias Igreja, elite e saber médico, como também através da família e das relações que ali se estabeleciam, se fez presente na tentativa de apagar a subjetividade manifestada através da sexualidade e vaidade femininas, além dos outros modos de subjetivações existentes e que eram abafados. Em vista disso, discorreremos a seguir sobre subjetividade e corpo da mulher.

Identidade, subjetividade e corporeidade feminina na sociedade

Para adentrarmos no campo da discussão acerca da mulher e seu corpo no meio social, é necessário primeiramente ir em busca da compreensão do que seria a subjetividade e como ela está implicada nessa relação. Quando se pensa em subjetividade, no geral nos remetemos a questões que dizem de um indivíduo que vê e interage com o mundo a partir de concepções e vivências particulares a ele. Entretanto, Guattari (1992) amplia esse conceito, trazendo a subjetividade não apenas como fruto de um ser aparentemente isolado, mas que está no campo social, relacionando-se com o meio, de modo que há uma rede mútua de produções. A produção de subjetividades ocorre pelas vias individuais, institucionais e coletivas que estão em constante criação e recriação do sujeito, compreendendo-a numa cartografia contínua. O caráter criativo conferido aos modos de subjetivação difere-se do olhar dos modelos psicológicos e psicanalíticos pautados em estruturas anteriores ao sujeito e que sobredeterminariam-no. Nessa perspectiva, a subjetividade não está restrita aos processos cognitivos ou à dimensão psíquica de cada um: na verdade, esta é expandida a uma compreensão social, em que os grupos compartilham concepções e modos de existir.

Semelhante a tal concepção, Foucault (1996 p. 207) defende a ideia de subjetividade não como uma verdade do sujeito, engessada em si mesma e absolutizada, mas passível de modificações. Ele enfatiza o fato de haver forças que operam para que ela seja moldada, e que muitas vezes a direcionam para um modelo de verdade expresso em cada sociedade:

¹ Expressão usada por Michel Foucault na obra “A Ordem do Discurso” como o terceiro sistema de exclusão, que seria o contraste do verdadeiro e do falso. O discurso verdadeiro refere-se àquilo que se coloca como absoluta verdade sob a qual se exige que seja seguida e acatada. É possível que um discurso seja verdade, mas não adentre à ordem do verdadeiro, segundo o que é considerado como tal. Foucault exemplifica isso através da história de Mendel e sua descoberta científica, cujos métodos eram novos à biologia e por isso suas ideias sobre hereditariedade não foram bem aceitas. Quando ele adequa seus estudos à linguagem e metodologia biológicas, seu discurso é introduzido no verdadeiro. Este seria um sistema de exclusão por, na medida em que se elege uma verdade, excluem-se as demais que não estão de acordo com a primeira (FOUCAULT, 1996, p. 34-35).

[...] em todas as sociedades, existem outros tipos de técnicas, técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem um certo número de operações sobre os seus corpos, sobre as suas almas, sobre o seu próprio pensamento, sobre a sua própria conduta, e isso de tal maneira a transformarem-se a eles próprios, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante. (FOUCAULT, 1996, p. 207)

A subjetividade não se restringe a meros mecanismos psicológicos, mas se encontra num devir com tecnologias que operam como um modo de produção da subjetivação. Nessa perspectiva, os meios de comunicação de massa aparecem agindo em prol da homogeneização da subjetividade e ganham destaque na sociedade atual na enunciação de idealizações sobre a mulher. A partir desse instrumento de dominação tenta-se criar uma sociedade em que a subjetividade – o que há de mais singular da constituição humana – seja unificada, padronizada, controlada. Apesar disso, Guattari (1992, p. 15), lembra que, ao analisarmos tais tecnologias que atravessam a subjetividade, não devemos tratá-las com um juízo de valor a priori bom ou mau, pois “a produção maquínica da subjetividade pode trabalhar tanto para o melhor quanto para o pior”. A mídia, então, dependendo de seu uso, pode ter utilidade tanto para a territorialização quanto para a desterritorialização do sujeito.²

No processo de subjetivação, não há apenas instâncias individuais ou coletivas que participam dessa criação, mas o que se denomina de “máquinas de expressão extrapessoais” – ou seja, aquilo que se encontra num campo mais global – e as “máquinas de expressão infrapessoais” – que dizem de uma série de afetações, criações e particularidades de cada um. Ambas tecem a subjetividade se que uma se sobreponha a outra, em constante movimentação. Diante disso, os agenciamentos de subjetivação, ou os personagens heterogêneos que atravessam a subjetividade, são diversos, pois o ser humano como pertencente a esse grande corpo coletivo que é a sociedade não só pertence como é o próprio corpo social, assim como o corpo social se faz através dele. A fala de um indivíduo então não seria somente a emissão de uma opinião isolada, mas diz de agenciamentos coletivos. Assim, quando nos referimos à subjetividade, sempre é de um coletivo que se trata, não apenas no sentido de grupo social, mas do fluxo contínuo que este se encontra (GUATTARI; ROLNIK, 2010).

Nessa perspectiva, podemos falar da presença de agenciamentos da enunciação coletiva no processo de produção subjetiva, que dizem respeito ao discurso que é dito, mas enuncia algo de caráter social. Quando, por exemplo, um homem diz que acha mulheres com

² A nomenclatura *território* diz respeito a uma conceituação para além de seu uso habitual. A territorialização compreende ser uma subjetividade inflexibilizada. Já a desterritorialização é quando esse território é atravessado pelas linhas de fuga, e este se desmancha para tomar uma forma diferenciada daquela mais rígida à qual se encontrava. (GUATTARI; ROLNIK, 2010, p. 388)

o corpo de determinada forma feias, ou quando uma mulher diz se sentir inadequada, enunciações coletivas estão sendo emitidas, que revelam de uma história feminina e do olhar lançado sobre a mesma ao longo das épocas, das afetações pessoais sobre sua corporeidade e a corporeidade do outro, de maquina de agenciamentos tecnológicos como a mídia.

Outro elemento característico da subjetividade é o modo como se encontra dentro da cultura e atravessada pela história. Sobre isso, Boris e Cesidio (2007, p. 463) expõem que:

O sujeito constrói a sua subjetividade na relação com o mundo e com os outros indivíduos, todos inseridos em um mesmo contexto e em determinado período sócio-histórico. No processo de construção da subjetividade, são incorporados, a partir da influência da cultura, modos de linguagem, hábitos e costumes e padrões de comportamento e de valores, inclusive modelos de apreciação estética, isto é, do que é belo ou feio, principalmente com relação ao corpo. Tal construção é fruto do que apreendemos na família, na escola, com os amigos e através dos meios de comunicação. A mídia impõe padrões estéticos, éticos e políticos, influenciando, cada vez mais, especialmente hoje em dia, a existência do sujeito, e atingindo, assim, a sua subjetividade por meio das suas mensagens.

Assim, a subjetividade é constituída pelas relações sociais do sujeito, pelos costumes, linguagem, valores, princípios, estética corporal e todas as partículas partilhadas comumente e transmitidas no ambiente cultural ao qual estão imersos. Tais elementos são aprendidos em círculos sociais como família, escola e até mesmo pela mídia, que é também um meio influenciador e influenciado por subjetividades.

A partir do olhar histórico aqui proposto sobre a mulher do século XVIII ao início do século XX, podemos notar que a sociedade se organizou de modo que a figura central se encontra encarnada no masculino. A mulher, mantendo-se na posição de submissão e acato de ordens, se fazia assujeitada. Justificando-se através do discurso do próprio opressor, deixava vender sua subjetividade àquilo que já estava pré-estabelecido para ela como seu papel social e comportamento – ou esta lhe era roubada, afinal, pouco espaço havia para aquelas que fugiam aos padrões. É importante ressaltar que não pretendemos afirmar que durante esse período não haveria mulheres que de algum modo questionavam os padrões incutidos para estas. Contudo, ao resgatarmos contextos históricos, vemos como de um modo geral o feminino era enxergado e vivenciado, de maneira que no presente esses olhares ainda existem.

Vemos que desde os séculos passados havia um poder dado ao homem que, em contrapartida, deixava a mulher à sombra da sociedade. Segundo Tedeschi (2012, p. 26-27), o poder possui uma ligação à imagem masculina, ao passo que às mulheres era atribuído poderes relacionados às suas características biológicas. O poder é colocado como essencialmente masculino na medida em que se considera ao homem o status de força, condições aquisitivas, sucesso, etc. As mulheres, em contrapartida, mesmo com a dádiva da

procriação, estavam sujeitas às concepções de que gerar filhos era uma capacidade diretamente ligada à demonstração da virilidade do homem e importante para a perpetuação da família. O corpo feminino mostra-se como um corpo para servir ao homem, que também deveria agradá-lo sexualmente, além dos serviços domésticos prestados pela esposa e a missão dada primordialmente a ela de educar os filhos.

É inegável que o corpo é parte importante para vivenciar e expressar-se no mundo. É com ele que vamos em direção ao outro ou àquilo pelo qual somos despertados a ir ao encontro. Por meio dele, sentimos e somos sentidos. Dentro de uma cultura é possível perceber que existem códigos sociais compartilhados e expressos entre os membros, que variam desde o modo de se vestir até a maneira como se comportam e expressam. Através desses distintivos, a imagem que se tem de humanidade para aquela sociedade é constantemente construída, assim como as significações atribuídas ao corpo, a características e comportamentos considerados positivos para o grupo social (NOVAES, 2006).

Esses corpos são submetidos a normas e leis pré-existentes, ditas pela cultura e moldadas pela sociedade (BEAUVOIR, p. 56-57). Nessa relação, não é o corpo em si que possui o caráter valorativo, mas sim os signos que lhe são atribuídos. Na construção da identidade, tais elementos são constantemente compartilhados ao longo da vida pelos grupos sociais que transmitem dessa forma sua história e costumes. Além disso, a história pessoal de cada um também é fator de importância no processo identitário, visto que compõe no homem seu modo de apreender, interpretar e perceber o que está ao seu redor (SODRÉ, 1999). Portanto, nota-se que a identidade passa sempre pelo outro para o reconhecimento de si mesmo. Identificar-se é tornar-se igual, mas, ao mesmo tempo, é também distinguir-se dos outros semelhantes.

Nesse jogo de espelhamento e afastamento, a identidade é de contínua construção, visto que, durante o curso da vida as referências de relações interpessoais, contexto social e o modo como se relaciona com este entorno se modifica, assim como sua percepção de si mesmo diante do mundo. Não compreendemos a identidade como uma essência única em si mesma à qual deve ser buscada e seguida. Guattari e Rolnik (2010, p. 80) criticam a noção de identidade nessa perspectiva, discorrendo que: “Em outras palavras, *a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável*” (grifo do autor). Por compreender identidade um modo limitante de lidar com as subjetivações, os autores denominam os modos de existir como processos de singularização, sendo exemplificado como “[...] a maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora”

(GUATTARI; ROLNIK, 2010, p. 81). Em concordância com os autores, a noção que aqui trazemos de identidade diz respeito às formas nas quais o sujeito constantemente se posiciona diante dos agenciamentos sociais, sem que haja um rosto atrás das máscaras identitárias criadas pelo devir dos processos de subjetivação e de singularização. Dito em outras palavras, o sujeito ao se deparar com os apelos sociais acerca dos modelos vigentes, é convocado a responder a tais demandas que o faz dizer quem se é.

Em face das particularidades de cada mulher, tem-se então uma pluralidade de identidades, constituídas tanto pelos elementos históricos e socioculturais quanto pela experiência singular atuante em sua própria vida e, como ser social, na existência de outras. Por estar em movimento constante com o mundo e entre si, o ser humano ora se posiciona como sujeito atuante, exercendo sua liberdade de escolha e reflexão diante daquilo que lhe é apresentado como ideologia, modo de pensar e ver ao que lhe é interno e externo, ora se coloca como assujeitado aos discursos circundantes, de maneira que apenas os reproduz, sem se implicar ou mesmo vislumbrar as questões que estão em jogo (VIEIRA, 2005). Embora seja fato que na construção da subjetividade o caráter social será sempre presente como pano de fundo, o sujeito transita entre os papéis de ser ativo ou assujeitado.

Diante dos modos de produção de identidades e os símbolos que socialmente compõem essa relação da pessoa para com o mundo, o corpo é significado de diversos modos, incluindo no âmbito estético. O conceito de beleza é variável culturalmente e, assim como outras insígnias, é construído a partir daquilo que o grupo social denomina como belo ou feio. Em face ao corpo e sua relação com o social, os padrões de beleza se colocam para as mulheres com maior força, sendo consideradas como um símbolo do belo dentre as significações que culturalmente atribuímos a tal característica. O culto à estética é demasiadamente voltado ao feminino, e podemos perceber isso através dos vários apelos midiáticos, mostrando corpos a serem desejados e alcançados por meio dos produtos e bens de consumo lançados no mercado para tal público. É fato que o convite ao alcance de um corpo ideal está estendido também aos homens, porém, de modo menos apelativo e posto em menor grau de importância para eles. Segundo Novaes (2006), a beleza masculina toma uma forma mais discreta a partir do século XIX, período em que a burguesia em ascensão baseava-se em preceitos voltados à modéstia e ganho de bens, enquanto que o aristocrata representava a demarcação do seu lugar social pelo requinte que sua imagem deveria transmitir através de vestimentas e adornos. A vida de ostentação na aparência para a classe burguesa foi então se detendo apenas à mulher, o que antes era comum a ambos os sexos. Assim, o belo foi sendo

associado a uma característica essencialmente feminina que diz de uma classe social cujo status é adquirido através do corpo.

Butler (2003), tomando como base as proposições de Monique Wittig sobre gênero e sexo, considera a mulher um conjunto de significações culturais atreladas ao sexo. Quando se pensa numa mulher, algumas características são alinhadas como identificatórias a esta imagem, tanto na esfera física quanto comportamental. O que pouco é notado é que estes atributos se tornam quase que sinônimos do sexo e gênero. O sexo (masculino/feminino) diz respeito a nomenclaturas que estão a serviço político, pois binariamente trabalham em favor da reprodução. Os signos masculinos são a própria representação do humano em geral. Já os que representam o feminino constituem o sexo em si, pois demarcam a diferença. Assim, o sexo seria um modelo opressivo para mulheres, lésbicas e gays, por admitir uma forma unitária do ser. Uma mulher que não se identifique com as características culturalmente estabelecidas para ser considerada como tal (vestimentas, comportamento, corpo, etc), por não responder ao lugar do binarismo, causa um estranhamento. Assim, é na homossexualidade que, pela via da orientação afetivo-sexual as categorias homem-mulher estabelecidas são subvertidas.

Assim como o sexo define modos de ser e se manifestam como fator opressivo, os padrões de beleza se colocam em favor da coerção do corpo, a fim de direcionar as identidades através do discurso que traz a dicotomia belo/feio. Tal enunciação entra para o plano real e a palavra, então, é convertida em ato na medida em que passa a afetar as identidades e corpos. Em nome de uma busca pela aparência estética ideal, muitas mulheres tentam se adequar num molde ao qual pode ser praticamente impossível a elas adentrarem, devido aos fatores genéticos, financeiros, etc. Por quererem atender ao apelo do culto ao belo, – ao qual constantemente são lembradas e impelidas pela mídia ou pelo discurso cotidiano que apresenta um valor superestimado ao corpo – elas acabam gerando modos diversos para lidarem com tal demanda. Algumas formas de enfrentamento podem ser psicologicamente prejudiciais, pois, destituindo-se de suas identidades e performando-as de acordo com imagens e discursos de um corpo padronizado, acabam por buscar a qualquer custo a perfeição que lhes é apresentada, mas que na verdade se trata de uma miragem inalcançável.

Desse modo, não há lugar para o feio, ou seja, para a ausência do belo, pois o feio está atrelado a características negativas. O corpo como símbolo de valores positivos, como felicidade e bondade, encontra-se sob a demanda de estar disciplinado. Novaes (2006, p. 73) pondera que “em função dos cânones estéticos, o feio vive uma tensão constante entre o constrangimento psicológico e as exigências simbólicas, tendo a própria anatomia como seu

pior algoz.” O que foge aos critérios de ser belo se depara com os apelos para se enquadrar nos padrões. Nesse jogo de identificações e não identificações, o corpo ao qual é parte de nossa subjetividade e nos conecta com o outro e com o mundo pode tornar-se uma prisão pela frustração de falhar ao tentar chegar ao modelo de beleza.

Butler (2003) mostra que o conceito de gênero não se limita a uma unidade binária, mas a uma compreensão das manifestações de um corpo dotado de sexualidade e que está em constante mutação. Contudo, por meio da divisão do sexo (masculino/feminino) com todas as significações culturalmente existentes, faz-se uma atitude coercitiva a fim de que se identifiquem a uma destas representações, desconsiderando possibilidades para além disso. Por meio do discurso, o que antes estava no campo da linguagem e passa a existir no real, sentido no corpo, fazendo-se uma questão identitária. Apesar de a linguagem poder servir à dominação, esta possui poder também para a libertação, na medida em que a mulher posiciona-se como “sujeito falante autorizado”, dizendo de um eu com particularidades e vivências próprias, dando lugar não mais ao sexo, mas a uma compreensão das subjetividades e identidades e suas multiplicidades. Diante disso, novas formas de subjetivações podem florescer em meio às tensões que a mulher é colocada quando percebe sua experiência como mulher e diz dela como forma de abrir caminhos para outros modos de ser e pensar o humano.

Feminismo: um novo rumo às subjetividades femininas

De acordo com Bittencourt (2015, p. 198), o movimento feminista não possui em si uma linearidade histórica, pois diversos foram os movimentos que eclodiram pelo mundo. Assim, pretende-se aqui fazer um breve apanhado histórico do feminismo, destacando a sua importância para as subjetivações da mulher.

A primeira onda do feminismo se deu entre o final do século XVIII até o início do século XX (BITTENCOURT, 2015). Um dos importantes marcos desse período fora a Revolução Francesa, onde houve participação ativa das mulheres nessa luta política. Elas reivindicavam acerca da legislação quando se referia ao casamento, em que constava o direito de domínio do homem sobre a mulher em seus recursos materiais e corpo. Diversos eram os impressos publicados na época com o assunto das desigualdades femininas nas esferas política, de trabalho e a despeito da crescente prostituição. No entanto, em 1795 um decreto vetou a participação pública destas, impedindo-as de se aglomerarem nas ruas (ALVES; PITANGUY, 1981).

Durante esse primeiro período do feminismo, algumas conquistas foram alcançadas, como o acesso à educação formal das mulheres. Entretanto, pouco se questionava a base dos sistemas de exclusão por trás das formas opressivas (BITTENCOURT, 2015). Em 1848 nos Estados Unidos, mulheres começaram a reunir-se em prol de direitos relacionados à política, trabalho e educação para as mulheres. O movimento sufragista surge, onde mulheres também são participantes desse levante político, reivindicando o direito ao voto feminino, alcançando êxito somente mais tarde, em 1920, após décadas de protestos, prisões e até mesmo submissões a modos de torturas realizadas pelo Estado (ALVES; PITANGUY, 1981).

Depois disso, um longo silêncio foi mantido pelas feministas, até que em 1955 houve o boicote aos ônibus em Montgomery³, promovido por mulheres afro-americanas e caracterizado mais pela luta de raça do que feminina propriamente dita. Em 1966 cria-se a NOW, *National Organization for Women* (Organização Nacional da Mulher), com o intuito de defender o direito das mulheres e sendo a representatividade do feminismo liberal, chegando a ser a maior organização defensora dos direitos femininos (CASTELLS, 1999).

O feminismo liberal, além de se deter principalmente em favor dos direitos femininos, baseando-se nos Direitos Humanos, apregoava um movimento em que os homens também poderiam adentrar na causa. Em contrapartida, o feminismo radical culpabilizava diretamente os homens pela opressão social contra a mulher e pelo modelo patriarcal que reforçava tal cultura. No entanto, na década de 70 as disparidades entre essas duas vertentes do feminismo se dissolveram. As organizações do feminismo radical se desfizeram, mas não o desejo de permanecer lutando pela causa. Assim, suas precursoras migraram para os grupos liberais que já haviam ganhado força nas universidades e outras instituições de destaque social. Com essa fusão, algumas ideologias de cada um desses feminismos foram incorporadas à sua nova roupagem, como a questão do patriarcalismo.

A partir da década de 60, na segunda onda do movimento, o feminismo foi se atentando não apenas aos direitos femininos, mas também ao estudo das bases culturais que sustentam a desigualdade entre os sexos. Pautando-se num discurso que considera as diferenças biológicas preponderantes, legitima-se a diferença de papéis entre homens e

³ Protesto que lutava em defesa dos direitos dos negros diante da forte segregação racial americana. Havia várias divisões de locais para brancos e negros, havia uma parte dos assentos separada para negros nos ônibus. Muitos negros e negras eram retirados e presos à força por não cederem seus lugares a brancos. Após a prisão de Rosa Parks, que recusou-se veementemente a levantar-se de seu assento, organizou-se um boicote aos ônibus de Montgomery, onde todos os negros – que eram a maioria no número de usuários – deixaram de usar os ônibus, em atitude de resistência ao preconceito e desrespeito. Dentre as pessoas que tomaram frente de tal ato estavam Martin Luther King, Jo Ann Robinson (presidente do Conselho Político da Mulher) e Virginia Durr. Com o boicote, a cidade foi afetada economicamente, pois muitos reduziram suas atividades de trabalho para se locomoverem (BALCI; BALCI, 2011).

mulheres, bem como a hierarquia entre si. Com essa naturalização, as próprias mulheres são envoltas neste modo de pensar, enxergando-se inferior e restrita em sua existência, reproduzindo a cultura na qual está imersa. Entretanto, o feminismo promove a reflexão de que tais questões são construções sociais e históricas e, como tais, podem ser passíveis de mudanças (ALVES; PITANGUY, 1981). Além disso, diferenciações entre orientação sexual, sexo e gênero são postas, promovendo a desconstrução dos lugares masculinos e femininos cuja cultura inflexibiliza (BITTENCOURT, 2015).

Embora de acordo com Bittencourt (2015, p. 202) haja indagações sobre a existência ou não de uma terceira onda no feminismo, na década de 90 em diante se percebe a necessidade de atentar-se não apenas às questões femininas globais, mas também àquelas de caráter mais particular às suas subjetividades. A concepção sobre gênero é ampliada, pois se compreende como algo fluido e passível de mudanças. Desse modo, podemos afirmar que o feminismo passou a buscar a ampliação dos horizontes para possibilidades de processos de subjetivações que outrora eram sufocados.

No Brasil, o feminismo surge através da luta pelos direitos das mulheres, em especial do voto, uma questão que era atual e chegou a ser debatida na Constituinte Republicana de 1891, a fim de elaborar a Constituição. Apesar de o projeto de voto para a mulher não ter sido aprovado, a Constituição de 1891 não proibia o voto feminino. Todavia, a não citação da mulher com poder de exercer voto denotava a exclusão naturalizada da mesma. Nesse contexto de não dar voz à mulher, nasce em 1910 o Partido Republicano Feminino. Este possui uma significativa representatividade, ao passo que era um partido político de quem não possuía direitos políticos, o que denotava o intuito de sua organização. Além do direito ao voto, discutiam sobre a independência feminina nos mais diversos âmbitos. Contudo, é na década de 70 que o movimento ganha força maior, embora num contexto de repressão devido a uma política baseada na ditadura militar, onde a censura envolvia tanto a esfera política quanto moral e de conduta social. Diversas integrantes dos movimentos foram exiladas por conta das questões políticas que defendiam. Desse modo, o feminismo brasileiro é marcado pela luta em face da política, além do contexto social que o engendra, como as desigualdades que assolavam (PINTO, 2003).

À medida que o feminismo foi se expandindo, era cada vez mais notória a importância de ampliar as discussões para se atentar às diferenças dentro do gênero, trazendo as especificidades da mulher que também é negra, pobre, lésbica e etc. Além disso, causas como a violência contra a mulher, sexualidade, saúde e a expansão do feminismo acadêmico foram sendo defendidas no país (ALVES; PITANGUY, 1981, p. 72). Nesse sentido, o feminismo é

um grande passo histórico para o processo identitário feminino, pois vai de encontro a diversos preconceitos e violências direcionadas à mulher.

Como figura masculina, o homem é considerado pelo senso comum como forte, enérgico, colérico. Já a imagem típica da feminilidade é doce, frágil, emotiva e bela. Tais características não somente são esperadas de uma mulher, como exigidas dela. O estereótipo de como deve ser uma mulher em comportamento e aparência é questionado pelo feminismo. Quando isso é feito, põe-se em xeque todo um saber sobre a mulher que precede a sua existência, que outrora a determinara como deveria ser para identificar-se como tal. Dessa maneira, abrem-se portas para desconstruir o que se tem como figura feminina engessada e inflexível, promovendo mudanças no olhar lançado a esta, para enxergar as possibilidades inúmeras de viver a identidade feminina.

A mulher que antes era proibida da vida pública foi ganhando espaço por meio de lutas que possibilitaram os ganhos que hoje temos, como o direito ao voto, lugar no mercado de trabalho, liberdade sexual e sobre seu próprio corpo. O feminismo como movimento que lutou em prol de ganhos de direitos e que até hoje afronta o patriarcalismo e a supremacia masculina à qual veementemente se arrastara por séculos silenciando as mulheres, permite que, em meio às forças que tendem a homogeneizar e disciplinar as subjetividades, haja produções de uma pluralidade de subjetividades, de modo que novos caminhos fossem abertos, dando espaço para a diferença.

4 SER MULHER NEGRA

Feminismo negro

Vimos anteriormente a contribuição do feminismo para a abertura de construções de subjetividades e identidades femininas ao trazer discussões como direitos às mulheres, patriarcado e gênero, gerando mudanças nas posturas e olhares para si mesmas. De acordo com Hooks (2015) o movimento feminista, por ter sido inicialmente organizado por mulheres brancas de classe média e alta, apresentavam questões e necessidades que não diziam respeito a todas as mulheres: enquanto estas buscavam a liberdade para trabalhar e ter uma vida para além dos cuidados domésticos, com esposo e filhos, as demais que não compartilhavam da mesma realidade não eram incluídas num discurso que se levantava como representativo de todas.

No início do feminismo havia por parte das mulheres brancas um preconceito racial que impedia as negras de adentrarem ao movimento, sendo manifestado, por exemplo, pela segregação racial dentro das organizações e pela rejeição das contribuições das acadêmicas negras por parte das feministas acadêmicas brancas. É importante resgatar que nesse período, os Estados Unidos enfrentavam um forte *apartheid* que reforçava o racismo. Apesar de a história contemporânea narrar um aparente distanciamento dos movimentos de mulheres negras com as questões feministas, estas lutavam pelas causas de gênero, que, conseqüentemente, não são descolados em suas discussões dos problemas femininos na sociedade (HOOKS, 2015).

O racismo percebido dentro do grupo de mulheres brancas, além da resistência em dar a palavra às problemáticas das negras fez com que se sentisse a necessidade de reivindicar as questões que por tanto tempo foram abafadas a respeito da opressão escravocrata e racial. Aquelas que pouco eram consideradas em sua humanidade também não foram reconhecidas como mulheres diante de um movimento feminino.

Dessa forma, o feminismo negro aparece na segunda onda do movimento feminista (VELASCO, 2012), pondo em pauta a problemática do racismo, que traz particularidades às vivências desse grupo de mulheres, levando em consideração não apenas as questões de gênero como também raciais. A visão da mulher negra na teoria feminista vem a somar, devido a sua experiência de vida, estando numa posição em que socialmente não lhe é atribuído o lugar de exploradora, mas apenas de explorada pelo racismo e sexismo. Dentre as

conceituações teóricas do feminismo negro, destacamos aqui a teoria do ponto de vista, que evidencia as experiências de um grupo que dizem de uma realidade social em comum que os privilegia ou não (RIBEIRO, 2017b). Desse modo, os olhares pelas lentes do feminismo foram lançados sobre a minoria negra, visto que o problema do racismo se funde ao machismo, aparecendo no cotidiano das mulheres – fusão essa que se faz presente desde o período escravocrata. Discute-se, portanto, acerca de lugares ocupados e as implicações dessas estruturas nas relações sociais. Além disso, enxergar as especificidades da mulher negra a partir do feminismo negro ampliou o espaço para acolher as demais problemáticas que as atravessam, como as questões de orientação sexual, classe e etc.

Ser mulher e negra: implicações nas identidades

A partir de um resgate histórico e cultural, vemos a dupla condição da mulher negra: sustentar sua existência como mulher numa sociedade que minimiza o seu valor e tenta controlar seu corpo e subjetividade; e ser negra, num contexto em que o racismo continua a legitimar violências dos mais variados modos. Em ambos os casos, fala-se de uma condição que, por si mesma, nada teria de problemática ou conflituosa. Contudo, as significações marcadas para esses personagens através da cultura podem emprestar-lhes sentidos distorcidos ou mesmo negativos a tais vivências.

Compreendendo o colonialismo não somente como um fato histórico isolado, mas de suma importância para a constituição dos modos de poder que temos hoje, é necessário atentarmos ao modo de funcionamento do mundo globalizado, que apregoa ideologias de um ser humano normalizado sob a ótica do colonizador. Pressupondo que as diferenças são naturalmente estabelecidas, distinções hierárquicas são colocadas de modo que o corpo biológico é o marcador para essa lógica de dominação. Esse discurso aparece não apenas entre colonizadores e colonizados, mas também é naturalizado entre os próprios sujeitos submetidos a essa relação. Através do conhecimento e das vivências, o poder colonial circula a fim de moldar o humano à concepção do sujeito moderno (MALDONADO-TORRES, 2008).

Maldonado-Torres (2008, p. 66) traz a concepção da descolonialidade como atitude, que compreende ser:

(...) un sentimiento y sentido de horror ante el despliegue de las formas coloniales de poder en la modernidad, formas que se encargaron de dividir el mundo entre

jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos.

Assim, diante da relação senhor-escravo constituída pela formação histórica colonial, a descolonialidade propõe a desnaturalização dos modos de relação provenientes de tal hierarquização. Entendendo a influência das construções sociais escravistas como alicerce do racismo, a atitude descolonial se dá quando o sujeito, ao se deparar com as realidades de uma sociedade que reproduz tais relações de poder, não somente lança um olhar de estranhamento como também questiona esse *modus operandi*.

Tomando por base a crença ideológica na existência de diferentes “raças” humanas, sobredeterminadas biologicamente por suas características fenotípicas que são tidas como base para a conduta moral e psicológica desses grupos, o racismo postula a hierarquização das raças. Ainda hoje o preconceito racial se mostra, dentre as suas inúmeras manifestações, como um entrave que aparece inicialmente na presença do corpo negro, pois é por meio dele que se dão os entrelaçamentos do sujeito com o mundo e com o outro. É através do encontro com este corpo que é expresso o racismo, de modo que as significações culturais e históricas referentes a aspectos corpóreos como cor, cabelo e traços físicos dos negros e, no nosso caso, das negras, parecem surgir em um primeiro momento, enquanto que as demais generalizações preconceituosas que dizem respeito às suas subjetividades são acompanhadas desse aspecto somático-cultural.

Fanon (2008) aponta que o negro das Antilhas de sua época se esforçava para assimilar o francês – a língua de seus colonizadores brancos – pois, assim, seriam mais similares a eles, tidos como a real figura humana. Essa tentativa de se aproximar da imagem branca é vista não apenas no âmbito da linguagem, como também nos modos de se vestir, introjetando a cultura do colonizador. Nessa perspectiva de aproximação com o ser branca, a mídia apresenta à mulher negra padrões de beleza distantes de seu fenótipo, provenientes de uma sociedade que se constituiu de estruturas racistas e sexistas transmitidas às gerações e circulantes socialmente. À mulher em sua condição atual já lhe é exigido que seja bela de acordo com os padrões sociais vigentes, dando às formas de seu corpo um lugar ao qual diversas vezes é de difícil sustentação real a partir de modelos ideais – seja devido aos custos financeiros de cuidados e modificação estética, seja devido às questões emocionais e psíquicas que as mulheres sofrem em vista da inadequação de seu corpo. Como mulher, há então uma dupla cobrança estética. Se for mulher e negra, essa dupla cobrança se torna

intensificada ao infinito, na medida em que a negra é historicamente vista como menos bela que a branca, de modo que ser bela seria sinônimo de embranquecer.

Diante do corpo e cabelo da mulher negra, as concepções de beleza possuem uma carga ideológica de branqueamento (CARVALHO, 2000), e isso é notado quando se limita o referencial estético à figura da mulher branca ou de traços semelhantes. Consequentemente a um molde do belo, haverá um modelo oposto que, por não ser visto como bom, pode ser afastado do lugar de identificação. Compreende-se, de acordo com Silva (2005, p. 23) que, quando se introjeta uma representação negativa de si e positiva do outro, o sujeito poderá buscar chegar-se daquilo que é considerado admirável, respeitável e belo, proveniente do indivíduo que carrega um estereótipo positivo socialmente. Quando pensamos no processo de identificações no contexto da mulher negra, em que há parâmetros superpostos, nota-se que ela é atravessada pela ideologia do branqueamento – ainda que sutil e velada – em que se pressupõe a superioridade da raça branca, seja intelectualmente, fisicamente ou psiquicamente. Tal pensamento fora construído há séculos embasado primordialmente em preconceitos provenientes de uma sociedade escravocrata, onde se estigmatizava um grupo como inferior à hegemonia branca. Mesmo com o fim da escravidão, as marcas da exclusão ainda estão vivas no presente, travestidas de outros modos e compondo os processos identitários da mulher negra.

É importante, contudo, ressaltar que nos últimos anos temos visto uma movimentação por parte das mulheres negras em abandonar as químicas de transformação nos cabelos para assumi-los naturalmente crespos. Isso significa dizer que os padrões de beleza deixaram de ter uma conotação racista? Algumas das pesquisas que têm sido realizadas sobre esta temática reconhecem como positiva para a identidade da mulher negra a mudança de postura quanto aos seus cabelos. Silva e Santos (2014), ao pesquisarem acerca da repercussão das reproduções sociais sobre as características físicas negras, notaram, por meio de entrevistas com mulheres negras, a associação do cabelo crespo como um estigma que atravessa toda a sua existência, considerando ainda que a mídia não propaga a beleza negra e, em contrapartida, reforça a exaltação do belo associado aos fenótipos brancos. Mattos (2015) considera que a mulher negra vem tomando uma postura estética diferenciada no que diz respeito aos cabelos, sendo cada vez mais comuns estas assumirem-nos naturais (cacheados/crespos). Esse posicionamento abre espaço para a construção de identidades e significações para o cabelo que tanto lhe são atribuídas características negativas e que insurgem através do corpo a crítica quanto a tais padrões. Apesar disso, não se nega o fato de ainda existirem estereótipos estéticos e raciais.

Objetivos

Objetivo Geral

Analisar como mulheres negras relacionam a construção de suas identidades com o racismo cultural expresso nos padrões de beleza.

Objetivos Específicos

- Cartografar as maneiras como o racismo é exercido sobre o corpo das mulheres negras em nossa sociedade;
- Historicizar processos de construção de identidades entre mulheres negras;
- Analisar os efeitos do racismo sobre a subjetividade da mulher negra;
- Identificar os modos de resistência contra o racismo que as mulheres negras tecem em seu cotidiano.

Metodologia

Em face da riqueza teórica e de concatenação de elementos que embasam uma realidade, a pesquisa proposta foi feita sob um olhar e método qualitativo, indo a fundo onde Minayo (2001, p. 15) considera a essência das ciências sociais. Tra como base a Psicologia Social, pois esta revela um caminho que situa o homem em seu percurso histórico, desde o trabalho até às relações sociais mais amplas onde este é atravessado, além de discutir como este está imbricado de modo constante.

Frente à problemática de pesquisa, procurou-se utilizar uma metodologia à qual fosse possível ouvir as personagens que vivenciam a realidade vivencial de ser mulher negra, bem como a construção identitária frente ao racismo e aos padrões estéticos. Consideramos aqui a pesquisa social não apenas como uma mera relação de obtenção de conhecimento acerca do mundo, em que sujeito e objeto estão eminentemente separados, mas um exercício que leva a uma “[...] atitude de ‘escuta’ e de elucidação dos vários aspectos da situação, sem imposição unilateral de suas concepções próprias” (THIOLLENT, 1994, p. 17). Partindo daí, pensou-se numa metodologia de pesquisa em que fosse possível entrar em contato com a realidade da mulher negra frente às suas questões identitárias e estéticas, atrelando-a com os referenciais

teóricos que dizem dos fatos que serão apreendidos e do contexto social que aparecem como pano de fundo.

Participantes

Considerando que o objeto de pesquisa compreende ser a mulher negra, a entrevista se deu com cinco mulheres negras em São Luís – Maranhão. Levou-se em consideração na escolha das entrevistadas a autodeclaração das mesmas como negras, além da idade, levando em consideração a maior riqueza nas falas e na análise que se poderia obter através de uma amostra diversa. Assim, foram traçadas faixas etárias entre 18 e 25 anos, 25 a 35 anos, de 35 a 45 anos, de 45 a 55 anos e a partir de 55 anos. Tais divisões etárias objetivavam meramente um controle da diversidade de idades na amostra. Desse modo, foi possível entrevistar mulheres negras com idades que variaram entre 21 e 76 anos. A escolha dessas mulheres para o convite à entrevista se deu em alguns casos por afinidades e afetos já preexistentes, e em outros por indicações de colaboradores da pesquisa. Fez-se então o contato com essas pessoas, explicando-lhes do que se tratava a pesquisa e o intuito da entrevista, assegurando-lhes o sigilo.

Técnicas e instrumentos

Para a pesquisa, utilizou-se um roteiro de entrevistas semiestruturado com perguntas abertas, a fim de explorar suas vivências referentes ao tema pesquisado (MINAYO, 2001). Antes da realização das entrevistas, foi pedido a cada entrevistada que lesse o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que assegura o sigilo das informações coletadas e explicita sobre o teor da pesquisa e no caso de consentimento de sua participação, assinaram o documento. Durante as entrevistas, utilizou-se um gravador e um caderno para registrar os diálogos, com a devida permissão das participantes.

Análise Institucional

A partir dos registros das entrevistas, utilizou-se o método da Análise Institucional para interpretação de dados. A Análise Institucional se coloca a analisar aquilo que está encoberto, trazendo em evidência o que antes estava oculto nas enunciações, decompondo os discursos para compreender sua constituição (LOURAU, 1977). Nessa metodologia, temos os

analisadores, que são os elementos que aparecem inesperadamente, que abrem brechas para colocar em análise as contradições presentes na realidade que se mostra, além de denunciar as relações de poder que permeiam a sociedade. Dessa forma, os silêncios, pausas e aquilo que se deixa escapar podem ser analisadores para a compreensão dos fenômenos. Os analisadores ainda possibilitam realçar os modos institucionalizadores para questioná-los e, assim, resgatar as subjetividades outrora sufocadas por essas forças (HESS; SAVOYE, 1981).

Em Análise Institucional, as instituições são compreendidas não somente em sua usual concepção de uma organização física, mas como normas que estão no alicerce das relações sociais e da vida humana a nível individual e coletivo. Assim, podemos considerar uma instituição o racismo, sexismo e os padrões de beleza femininos, uma vez que estão na sociedade normalizando as relações. Segundo Lourau (1977), as instituições são também os modos de recusa ou aceitação em serem coniventes com tais formas. As resistências a estas formas de opressão podem ser então, a partir de tal perspectiva, novas maneiras de desinstitucionalizar as antigas instituições aprisionadoras e institucionalizar outros modos de pensar e de perceber o ser humano e a sociedade.

Há ainda outro importante ponto que a Análise Institucional destaca em seu método, que é a *implicação*. A atitude neutra exigida da(o) pesquisadora(or), típica determinação da ciência, é deixada de lado, dando lugar à visão desta(e) como participante ativa(o) da pesquisa, admitindo que o objeto estudado e quem o estuda são afetados (LOURAU, 1977). Retirando essa imparcialidade, abre-se espaço para se dizer dos atravessamentos que a pesquisa lhe causou. Assim, durante a pesquisa buscou-se considerar a implicação da pesquisadora.

A partir de uma escuta atenta, procurou-se então analisar os elementos das falas das entrevistadas que mais sobressaltaram não pelo teor quantitativo em que apareciam, mas pela relevância de algo que nem sempre estava no plano da intencionalidade ou da significação evidente. Os analisadores foram agrupados e divididos em eixos para melhor compreensão e discussão das questões que aparecem.

Alguns trechos das falas poderão ser destacados e transcritos no trabalho. Levar-se-á em consideração o sigilo da identidade das participantes e, desse modo, os nomes das participantes não serão revelados.

Dando voz às personagens: entrando em contato com as mulheres negras e o racismo

As entrevistas foram realizadas com cinco mulheres entre 18 e 76 anos que se identificam como negras, residentes na cidade de São Luís, no Maranhão. A fim de preservar a identidade das entrevistadas, seus nomes foram preservados em sigilo, referenciando-se aqui a elas pela representação de uma letra. Entrevistamos C., de 21 anos; K., de 30 anos; B., 41 anos; D., 52 anos e; E., 76 anos. O diálogo foi conduzido por um roteiro semiestruturado de entrevista contendo três perguntas: Como foi para você enxergar-se e descobrir-se negra; como você vê a beleza e estética negra diante dos padrões de beleza da sociedade e; como você considera o racismo no dia a dia da mulher negra. As falas das entrevistadas foram produzidas a partir de um diálogo cujo roteiro auxiliou na condução das conversas e na percepção do racismo manifesto nos padrões de beleza e que atravessa subjetivamente as negras. Assim, focou-se não simplesmente no teor das respostas às perguntas propostas, mas em elementos de seus discursos que dizem de uma realidade social.

Os locais de entrevista foram os mais diversos: em suas casas, ambientes de trabalho ou estudo, etc., a depender da disponibilidade e preferência das participantes. O objetivo de entrar em contato com essas personagens é de analisar os modos como o racismo aparece nas produções de subjetividades e identidades, especialmente sob a forma de padrões de beleza. Durante as entrevistas, buscou-se manter uma escuta atenta àquilo que estava sendo relatado, explorando aquilo que estava sendo dito no caminho de suas falas, estabelecendo um diálogo para exploração do conteúdo proposto na pesquisa.

Sabe-se que, em ciências humanas, o distanciamento entre o pesquisador e seu objeto de estudo é praticamente utópico, visto que temos um humano estudando sobre o humano. Como mulher negra, vivenciar e ao mesmo tempo estudar as questões desta pesquisa não é tarefa fácil. Sentir na pele o que é ser ora violentada pelo grito de alguém que passa na rua e diz em tom agressivo “vai cortar esse cabelo, menina!” e, minutos depois, ouvir assovios sedutores, é diferente de apenas ler, pesquisar ou escrever sobre o racismo e padrões de beleza femininos. A princípio, dor e uma súbita vergonha são sentidas, diante de um outro que apresenta o corpo negro como inadequado. Logo após, seu corpo passa da inadequação à utilidade sexual, semelhantemente ao percurso histórico da mulher negra. Perceber a força que estes discursos possuem pela experiência como mulher negra e ouvindo outras que falam de seus lugares reafirma a importância de considerarmos as discussões de tais temáticas.

Por conta da proximidade pessoal com o objeto de estudo, em cada contato com as entrevistadas e suas falas, fora inevitável a afetação diante dos relatos e os modos de

enfrentamento da problemática do racismo e dos padrões de beleza, seja pela via do reconhecimento de tais questões, seja pela tentativa de fazer-se não afetada. Ao dar-lhes lugar de fala às participantes, é necessário perceber o que está dito (ou não) de uma realidade histórico-social à qual estão enunciando, compartilhada por mulheres negras. Não estamos tratando, então, apenas de experiências individuais e isoladas, mas de uma realidade que diz de uma micropolítica, ou seja, que não é organizado por unidades fechadas, mas que é indissociável da multiplicidade que o social apresenta (ROLNIK, 2006).

Levando em consideração que as questões culturais e históricas perpassam a constituição das relações de poder, o lugar de fala parte justamente dessas hierarquias construídas para denunciar as desigualdades que destituem a humanidade de grupos considerados subalternos (RIBEIRO, 2017b). A partir de um retorno a uma parte da história da mulher (e) negra, foi possível notar o quanto a hierarquização é presente nas relações, demarcando seu lugar último na sociedade em virtude de seu gênero e raça. Esse estabelecimento histórico de hierarquias até hoje perdura e se manifesta de diversos modos, dentre eles pelo lugar de fala. Diante dos discursos que circulam, vemos que o sujeito autorizado a falar – ou seja, o discurso que é ouvido, que não é tomado como o “discurso do louco”, do absurdo, é o mesmo que no passado levantou a voz para encarnar o poder escravocrata: homem, heterossexual, classe média/alta, branco. Esses marcadores sociais ainda perduram, deixando excluídos discursos de mulheres negras, sem direito à voz (RIBEIRO, 2017a). Não estamos aqui afirmando que estas são impedidas de falar de questões raciais e sexistas que estão postas, mas que o seu lugar de fala é diferente do homem branco, universal, considerado *o humano*. Não seria, pois, o humano a diversidade de corpos e subjetividades, a coexistência de vozes? Segundo Ribeiro (2017b, p. 90), “pensar lugar de fala seria romper com os silêncios instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia [...]”. Tendo isso em vista, nos propusemos aqui a escutar experiências de mulheres negras enquanto tais, concedendo-lhes lugar de fala e considerando os contextos histórico-sociais que o racismo está enraizado.

Racismo? Comigo?

Nas entrevistas realizadas, por vezes as participantes demonstravam certa dificuldade para denominarem algumas situações vivenciadas como sendo racismo. Uma das entrevistadas, K., com a idade de 30 anos, quando questionada sobre como passou a se enxergar como mulher negra, relata:

Assim, é... desde criança eu sempre soube que eu tinha a pele mais escura... e eu também... desde criança eu também via... *é... um certo... tipo um preconceito na verdade*. Por mais que a gente não entendia, mas hoje eu percebo que sim, era um preconceito dos amigos devido à cor.

K. parece resistir a chamar a situação que vivenciara na infância de preconceito, que, logo após essa fala, ela diz que seus amigos faziam brincadeiras a respeito da cor de sua gengiva. Já a entrevistada B., 41 anos, quando questionada sobre como vê o racismo no dia a dia da mulher negra discorre sobre uma situação no ano de 2011 ao tentar realizar uma abertura de conta num banco logo que chegara na cidade de São Luís, pois residia anteriormente no Rio de Janeiro.

Fui lá. Aí quando cheguei lá... e assim, eu sempre gostei muito de andar de salto, sempre tô de salto, e aí quando cheguei no banco já cheguei com todos os documentos pra abrir a conta, que já sabia do que eu precisava né, e aí tem aquele atendimento antes de você entrar mesmo no banco né, e aí uma mulher perguntou pra mim, eu tava com o papel da Fapema falando que era um projeto e que eu ia receber x mil reais, mas não é um dinheiro meu, é um dinheiro pra usar pra pesquisa, né. E aí ela falou assim: 'ah, você trouxe os documentos pra abertura de conta?'. Eu falei assim: 'trouxe'. Ela 'você mora aonde?', e ela me olhando de cima a baixo. Aí eu peguei e falei assim: 'no bairro P.'. Ela falou 'não, você não pode abrir conta aqui'. Aí eu falei 'mas porque? Eu não posso abrir conta em qualquer lugar?', ela 'não, mas você tem que abrir conta na agência do bairro P., mas deixa eu ver teus documentos'. A xerox não era da identidade, era da carteira do Conselho Regional de Profissão X, aí ela virou pra mim 'você é X?!', e lá vem 'doutora B.', e me olhou de cima a baixo. Falei 'sou'. Aí ela pegou o papel da Fapema, 'você recebe isso aqui por mês, isso tudo?!', eu falei 'quem me dera receber isso tudo por mês! Isso aqui é um dinheiro da Fapema, que é pra pesquisa e eu tenho que usar esse dinheiro e tem que durar dois anos pra eu comprar equipamento, pra eu comprar material de consumo', ela 'não você não pode abrir a conta aqui não', eu 'tá bom'. *Aí eu fiquei chateada mas eu nem percebi que tinha um preconceito velado ali.*

A entrevistada relata ter ficado chateada com a situação. Entretanto, o que chama atenção é que apesar desse sentimento, B. não se deu conta de que havia sofrido racismo até encontrar algumas alunas que, percebendo por sua expressão que algo tinha acontecido, nomearam a atitude da atendente do banco como preconceito:

Aí nisso que eu saí do banco eu encontrei duas alunas que eram minhas alunas do mestrado que eu tinha acabado de conhecer, *aí eu saí meio assim*, aí elas me encontraram ... 'quê que foi professora?' Aí eu expliquei o que tinha acontecido e ela 'professora, a senhora sabe o quê que é isso?', eu disse 'não', ela fez assim pra mim [gesto apontando para a pele], aí eu 'hãh?', ela 'preconceito', eu falei 'é?', *eu não tinha nem me tocado, não prestei atenção. E aí que eu parei pra pensar, eu falei 'realmente'. Eu também nunca mais entrei naquele banco (risos).*

A partir desses analisadores podemos notar que o racismo, quando implícito, é quase que não reconhecido ou nomeado como tal. Para compreender esse fenômeno, é necessário observá-lo em sua configuração social no Brasil. De acordo com Nunes (2010, p. 44), o

racismo brasileiro não foi reforçado pelo poder estatal por uma política segregacionista, mas se faz evidente pelos discursos e condutas na sociedade. Historicamente, não houve algum *apartheid* ou outra legitimação política propriamente declarada no país. Apesar disso, havia a ideia de branqueamento da população, apoiada pelo Estado. Somos frutos de uma miscigenação gerada tanto pela ideologia de branqueamento e sua proposta de tornar a população mais “branca” pelo cruzamento com imigrantes europeus, quanto pelos abusos sexuais dos senhores de engenho sobre as negras. A hierarquia entre o colonizador branco e o colonizado negro era constantemente demarcada no passado sob a forma de trabalho, valores estéticos, científicos e etc., tornando o racismo arraigado culturalmente.

Lima e Vala (2004) consideram que o contexto social e histórico do Brasil influencia na modalidade de manifestação do racismo, assim como também as normas da sociedade. Visto isso, frente aos novos discursos contra o racismo, sejam estes legitimados judicialmente, academicamente ou pela palavra, os modos de exercê-lo são também reinventados. Hoje, tem-se alguns respaldos protecionistas e equitativos em face ao racismo a nível legislativo e de políticas públicas, como a Lei nº 7.716/89 (BRASIL, 1989) que criminaliza o preconceito racial, e o sistema de cotas para negros no ingresso de faculdades e prestação de concursos públicos. Além disso, circula no país o discurso antirracista – embora não exclua a presença do preconceito. Por essa sutileza que o racismo se apresenta, o sujeito que se depara nesta situação pode não percebê-lo, como ocorreu com B., ou, percebendo-o, questiona se de fato houve uma atitude racista, como a fala de D. (52 anos) traz, ao ser questionada acerca de como vê o racismo no dia a dia da mulher negra :

[...] e se porventura eu me inibir com isso [situações de racismo], aí eu vou tá cedendo espaço pra que esse racismo seja assim, chegando a tona, chegando a... ou eu mesmo posso estar sentido racismo que nem esteja existindo, por conta do ambiente de trabalho, do ambiente que eu convivo. Mas que existe, existe.

Nessa fala, um elemento que pôde ser percebido nas entrelinhas do discurso é a noção de que o racismo é condicional à importância atribuída às situações em que ele se mostra. Essa ideia é ainda notada em outro trecho de sua fala, ainda referente ao racismo no dia a dia da mulher negra:

Eu acho que depende de cada pessoa. Como te falei, logo quando eu era criança eu passei por essa situação, mas depois quando eu me mantive, quando eu me posicionei e quando eu ignorei, né, se eu souber administrar isso... as pessoas vão ter [racismo]. Mas que isso não venha a me atingir. [...] então eu me posiciono, eu me imponho. [...] E só fica bem nítido, quando eu, é... me coloco, me exponho para isso. Caso contrário, se eu ignoro, se eu me faço valorizar, aí fica bem menos visível.

Há uma autorresponsabilização pelo racismo, partindo do pressuposto de que “quanto mais eu me importar com o racismo, mais ele existirá”. Esquece-se, contudo, de que quando atos racistas são cometidos, a violência é infringida pelo outro, e não pela vítima. Munanga (1996, apud NUNES, 2010) discorre que o preconceito racial é praticado no silêncio do agressor e da vítima. Ignorar o racismo baseado na crença de que silenciar-se a respeito disso seria um modo de diminuir as práticas racistas incorre no perigo de reforçar tais manifestações. Para Nunes (2010, p. 46) “é justamente essa ausência de conflito direto que parece alimentar a ideia central do mito da democracia racial.”⁴ Por vezes, são os conflitos as molas propulsoras para processos de desterritorialização da sociedade e das subjetividades, que não necessariamente se dão a partir da reflexão e do discurso conciliador, que nada modifica. Quando não há o conflito, conseqüentemente a ideia de que o racismo no país inexistente ou que não é tão veemente como em outros lugares do mundo ganha maior força e, assim, a questão é invisibilizada.

Beleza

Em diversas falas das entrevistadas, o racismo expresso através dos padrões de beleza se mostra de maneira implícita ou explícita, seja reproduzindo o discurso social, seja representando os afetos em relação ao preconceito racial. Como já abordamos em capítulos anteriores, a subjetividade feminina é atravessada por heranças histórico-sociais que exigem da mulher um modelo de beleza associado ao comportamento. Nessa lógica, encontramos também significações de beleza, bondade e pureza atribuídas aos traços caucasianos, enquanto que as características negras são associadas ao selvagem, feio e negativo. Silva e Santos (2014, p. 61) discorrem que “na atualidade, este processo de negação de características positivas aos não brancos ainda permanece. Entretanto, se vê cada vez mais uma aceitação social dos caracteres negros, principalmente no que se refere à manutenção dos cabelos naturais, portanto, cacheados.” Assim, observa-se que constantemente territorializações, desterritorializações e reterritorializações exercem forças que impulsionam ou para a permanência dos valores estéticos racistas, ou para a desconstrução ou ainda para a atualização dos modos da manifestação do preconceito. Nessa rede de agenciamentos, as subjetividades são tecidas a partir dessas relações. Um trecho da fala da entrevistada C. (21

⁴ O mito da democracia racial consiste na crença de que o racismo é inexistente no Brasil, o que é refutável ao retornar à história, que mostra que, apesar da grande miscigenação, práticas de violência e abusos físicos e psicológicos demarcaram as relações colonizador-colonizado.

anos) representa um pouco daquilo que o social apresenta à mulher negra de sua estética como atrelada ao negativo:

Ai, pra mim padrões de beleza é só um nome bonito que eles inventaram pra uma doença, sabe. É uma doença você viver pra se enquadrar em um padrão que dizem ser belo, ser aceitável. Eu acho isso um absurdo. E como eu te falei no início, nós negros, pelo menos grande maioria nasce, vive ouvindo, vendo nossas características sendo atribuídas a coisas ruins, sendo associadas a coisas horríveis, ao feio mesmo sabe. [...]

O que C. apresenta sobre ser negra e a correlação com adjetivos negativos parece perpassar desde cedo as vidas dessas personagens. K. (30 anos) expõe uma situação vivenciada na infância a respeito de sua aparência física, ao discorrer sobre como passou a se perceber como negra:

[...] porque quando eu era pequenininha, essa parte aqui de cima minha da gengiva era mais escura, e quando eu sorria aparecia. E aí ficavam brincando com isso, entendeu? E eu cresci até com certo... assim, é... como posso dizer... de sorrir, não gostava muito de sorrir... porque quando eu sorria eles brincavam que a minha gengiva... ‘ah, tua gengiva é preta, não sei o que, não sei o que’. *E aí com o tempo que foi melhorando, acho que de criança acho que melhora né*, pra quando depois que cresce.

Diante do trecho apresentado, parece haver uma assimilação e reprodução desde a infância por parte de K. de que ter a “gengiva preta” é esteticamente feio e, pela sua cor ter mudado com o passar dos anos, “melhorou”. Bento (2012) aponta para o aprendizado de diferenças raciais logo na primeira infância, sendo assimiladas as compreensões sociais acerca de negros e brancos, associando-os a características positivas ou negativas. Esse aprendizado ocorre por meio das relações das crianças com o mundo, mediadas principalmente pela escola e família. Seja nas brincadeiras, nas interpretações sobre as histórias contadas ou nas escolhas de seus brinquedos, os pequenos demonstram, dentre outras características, as concepções sobre o fenótipo negro estar ligado ao feio. A partir de elementos apreendidos culturalmente, a identidade vai sendo construída e, com ela, os modos de se enxergar no mundo. Assim, nota-se que a identidade da mulher negra é, desde a mais tenra idade, atravessada pelas questões raciais. Fanon (2008) discorre que o negro em sua relação com o branco lida com um duplo narcisismo, opostos um ao outro pelas suas diferenças, cuja valoração encontra-se no lugar do outro branco. A imagem do branco a qual o negro deveria refletir é perseguida de diversas formas pelo negro. Nisso, há uma tentativa de ser reconhecido como branco, já que neste há a beleza, bondade, inteligência e outros atributos positivos reconhecidos socialmente. Kilomba (2010) corrobora com esse pensamento, ponderando que:

No mundo conceitual *branco*, o sujeito Negro é identificado como o *objeto 'ruim'*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa. (Grifo da autora)

Sendo assim, a identidade da mulher negra e o modo como enxerga seu corpo não é construído sem o Outro branco e aquilo que este construiu como imagem de si. Esse Outro aponta as características da mulher negra como feias e essa, introjetando, assimila como feios os seus modos de ser e, conseqüentemente, como belos os modelos tipicamente brancos. A dificuldade da questão identitária negra reside justamente nas marcas histórico-sociais atribuídas à negra. Nessa relação de construção identitária, vemos também a participação da mídia, o que aparece no discurso de C. ao se referir de sua sobrinha de oito anos e o assujeitamento aos padrões de beleza:

Eu tiro pela minha sobrinha. A minha sobrinha, ela é negra e tem o cabelo cacheado. Ela odeia o cabelo dela! *Ela quer ter o cabelo liso como das meninas da televisão.* [...] Porque a representatividade negra ainda é muito pouca, a gente não vê muito na televisão. O negro ainda é colocado como empregado, é com a... doméstica. Muito pouco a gente vê nas novelas e nos filmes negros realmente ocupando cargos elevados, ditos elevados na sociedade né. E a gente vê isso, eu começo a observar isso pelas crianças.

De fato, a mídia é uma ferramenta estrategicamente utilizada para influenciar identidades. Não é à toa que a sobrinha de C. não enxerga seus cabelos como belos. Em sua grande maioria, as “meninas da televisão” são brancas, de cabelos lisos e por vezes de olhos claros – uma realidade pouco representativa da diversidade brasileira. A reprodução dos padrões de beleza vistos pela criança citada, bem como o seu desejo de fazer-se semelhante aos modelos que observa remetem ao que Rolnik e Guattari (2006) apontam sobre uma subjetividade serializada produzida por máquinas tecnológicas como a mídia, que molda as subjetividades em conjunto com os demais sistemas, como a família e a escola. Assim, a mídia sugere aos seus espectadores qual o lugar da mulher negra e de sua estética: o lugar da minoria, do desvalor, dos papéis secundários nas telenovelas. E desde cedo as meninas negras aprendem que a beleza tem cor, formato e textura.

Destacam-se também alguns termos que aparecem nas falas de uma das entrevistadas quando é perguntado sobre como vê a estética negra diante dos padrões de beleza da sociedade:

Olha, eu acho até engraçado isso porque as pessoas falam ‘nossa’, em relação a isso, ‘nossa, ela é negra, mas nem parece, ela tem um nariz fininho’, por quê? *Negro tem que ter nariz de batata?* Por que, negro tem que ter o *cabelo feio*? Tem que andar desarrumado? As pessoas falam coisas assim, põe estereótipos que elas não param pra pensar no que elas tão falando. (B. 41 anos)

A entrevistada usa os termos “nariz de batata” e “cabelo feio” para se referir a características físicas do fenótipo negro. Comumente, o chamado nariz de batata seria grande e largo, característico de traços negroides. Quando ela se pergunta sobre o negro necessariamente precisar ter o cabelo feio, questionamos aqui o que seria o *cabelo feio*. Considerando os adjetivos dados ao cabelo crespo da mulher negra, remetemo-nos a tal tipo de textura capilar como sendo socialmente considerada feia. Apesar de a entrevistada não ter mencionado exatamente o cabelo crespo como feio, é interessante ressaltar que, após a entrevista, ela se recorda que sua mãe alisava desde 1 ano de idade seu cabelo com hennê⁵, e que não sabia como era seu cabelo – “*e nem quero saber*”, ela diz. O que faz as mulheres negras abrirem mão de conhecerem seu próprio cabelo, uma parte delas mesmas? Segundo Gomes (2006), o cabelo crespo e a cor da pele definem o pertencimento racial dos brasileiros, sendo especialmente o cabelo um transmissor de informações acerca das relações entre as raças, diante das formas de significá-lo e os diferentes modos de utilizá-lo, podendo demonstrar um ocultamento dos conflitos envolvidos na produção da identidade negra ou de resistência diante da realidade do racismo. Seguindo essa linha de raciocínio, o desconhecimento de si pode ser visto como estratégia para lidar com as insígnias culturais negativas dadas ao fio crespo. Além disso, por estarem imersas numa cultura racista, estas reproduzem termos usados em depreciação ao fenótipo negro.

Ainda acerca da perspectiva estética, alguns elementos de contradição durante o diálogo com D. (52 anos) chamam atenção. Durante a primeira pergunta na entrevista, sobre como passou a se enxergar como mulher negra, ela expressa no decorrer de sua fala: “Nunca quis mudar, talvez, minha pele de não pegar sol, ou então alisar meu cabelo pra me parecer clara, é... ou então pra agradar alguém, então não foi difícil pra mim me aceitar ou então me sentir rejeitada por eu ser negra.” Após desligarmos o gravador, a participante diz que morou há um tempo em Belém, no Pará, e por conta de uma proposta de trabalho no local, passou a alisar os cabelos por recomendação de seus familiares. Segundo D., o preconceito contra negros na cidade era muito grande e pouco se via pessoas com o cabelo crespo assumido. Quando alisava os cabelos no salão, ela dizia que aquele não era o seu cabelo. D. só voltou à prática do permanente afro – que anteriormente utilizava – quando retornou à São Luís, em

⁵ Produto químico utilizado para alisamento capilar.

que disse: “agora eu estou na minha ilha”, e então voltou ao salão no qual costumava ir. Diante da narrativa, ressalta-se aqui que, ao mesmo tempo em que ela dissera que nunca mudou seu corpo ou cabelos para agradar alguém, esta acabou modificando seus cabelos como um modo de enfrentamento frente ao preconceito local e em nome de um emprego. Apesar de a participante parecer não ter passado por situações de racismo no trabalho em outro Estado, a iminência de não conseguir a ocupação ou mesmo de, após alcançar a vaga almejada, ser demitida, está imbricada na relação com seu cabelo, o que é uma realidade de muitas, pois a dupla discriminação no mundo do trabalho – por ser mulher e negra – é recorrente, chegando a excluí-las de vagas de emprego por questões fenotípicas.

Em vista das experiências de racismo expostas pelas mulheres entrevistadas, é possível perceber que o incômodo com a aparência estética é um elemento que se presentifica na vida das negras – seja de forma explícita a elas mesmas, seja de modo mais sutil, o que não retira o fato de que tais episódios compõem suas subjetividades e em suas identidades. Além disso, a questão estética para a mulher negra surge desde a infância, a partir dos relacionamentos com outras crianças, como na experiência de K. em que seus colegas da escola apontavam sua diferença estética como feia. Essas primeiras experiências com o racismo podem deixar marcas profundas, pois, além de privar a espontaneidade de K. na infância de sorrir, ela relata que era muito calada – e que hoje ela diz: “[...] eu converso normal, mas tem certas coisas que eu ainda sinto uma barreira.” Para “[...] melhorar essa questão de ser muito calada [...]” (K., 30 anos), a entrevistada diz ter procurado recentemente um psicólogo e considera que seu jeito de ser, atualmente, tem influências das brincadeiras e exclusão que passou na infância. A vergonha de sua gengiva e a distinção dada pelos colegas através do seu corpo fez calar seu sorriso e sua voz, afetando diretamente sua subjetividade. Tal experiência vivenciada por ela foi marcante, e relata que nessa época “[...] não tinha muitos amigos quando era na alfabetização, é tanto que eu tenho trauma da alfabetização.” Pelas crianças constatarem a diferença de K., e por essas se encontrarem envoltas numa cultura permeada de discursos racistas, os pequenos reproduzem o que aprendem sobre as significações da negritude e do que é considerado bonito ou feio socialmente. Os processos de exclusão de meninas negras, portanto, aparecem logo na infância. A nível social, o racismo é uma força que tenta excluir e silenciar as mulheres negras, deixando suas existências – corpo, subjetividade, humanidade, identidade – à margem da “normalidade”, e que pode acarretar em sofrimento psíquico.

A carne mais barata

Deparamo-nos ainda com outra nuance envolvendo a aparência física da mulher negra, partindo do trecho da fala de C. (21 anos) ao explicitar sobre suas vidas afetivas: “[...] Agora da parte da afetividade, da vida amorosa eu não quero nem falar! Nossa! Ou as pessoas, os caras me abordam ‘ah, tu é exótica, tu é diferente’, gente, desde quando essa palavra ‘exótica’ é elogio, né? [...]”.

Aqui, parece haver um paradoxo: ora o cabelo e a corporeidade da mulher negra são feios, ora ela é considerada exótica, detentora de uma beleza incomum. De acordo com o dicionário Aurélio, exótico pode estar relacionado a algo excêntrico ou extravagante (FERREIRA, 2005). Estes significados nos remetem à história de Sara Baartman, como já explanado anteriormente⁶, cuja representatividade diz de um corpo feminino negro que se encontrava na dualidade de um olhar que expressava a admiração sexual e ao mesmo tempo a curiosidade pelo não familiar no plano cultural e biológico. O excêntrico, extravagante, ou o exótico, seja pelo fator do estrangeirismo ou por suas formas corpóreas que chamavam a atenção, se mostra ainda nas relações sociais. O corpo da mulher negra, sob a perspectiva do colonizador, é visto como não civilizado, como natural, selvagem (FERREIRA; HAMLIN, 2010). Porém, além disso, há um desejo que perpassa nessa relação, mas um desejo diferente do que é investido à mulher branca: a branca é para casar; a negra, para o sexo. Nessa perspectiva, a hiperssexualização do corpo negro é sentida no dia a dia:

[...] Mas é aquela coisa, não querem nada sério comigo. Querem me levar pra cama e pronto. [...] Tanto que já fui abordada por um homem casado, sabe. *Ainda teve coragem de dizer que era por pura curiosidade pra saber como é que era transar com uma mulher negra.* Que dizem que elas são muito ‘loucas’ na cama. Sabe, me deu um nojo... (C., 21 anos.)

Observa-se que há um imaginário sexual sobre a mulher negra não muito distante daquele constituído nas relações da escrava com o senhor. O lugar da negra é, aqui, o de objeto sexual, seja sob a forma da fantasia imaginária, seja em ato, quando se intenta uma investida alimentada por uma curiosidade que, não obstante, é uma reprodução da fantasia simbólica, uma construção social sobre a sexualidade da negra. Numa relação colonizado-colonizador, o colonizador que tem o domínio sobre o corpo da mulher negra poderia usufruí-lo. O caso de K. (30 anos) retrata bem as relações raciais hierárquicas envolvendo a sexualidade que ainda permanecem:

⁶Capítulo 1, p. 20.

[...] Porque assim, a gente passa por muito perrengue. Eu passei nessa última loja. Porque assim, eu trabalhei lá de 2014 a 2016. Entre esse período teve três donos. O último deu em cima de mim. [...] E olha que a mulher dele trabalhava com ele. Ela morria de ciúmes porque sabia que ele gostava de mulher negra, entendeu? (K., 30 anos)

Para compreender o racismo e sexismo, Gonzalez (1984) resgata a figura da mucama em sua dupla função: de doméstica, encarregada dos serviços do lar e de “mulata”, satisfazendo os desejos sexuais do homem branco. Ambas as facetas dizem respeito à mesma mulher. Hoje, a figura simbólica da mucama ainda se faz viva nas relações inter-raciais. Em seu ambiente de trabalho – seja como doméstica ou em outro serviço prestado ao branco – a negra é vista de modo sexualizado, como objeto para a satisfação de seu senhor.

Resistir é preciso: modos de enfrentamento de mulheres negras diante do racismo

A partir dos diálogos com as mulheres entrevistadas, vemos que cada uma percorre caminhos distintos em relação ao preconceito racial por vezes travestido pelos padrões de beleza, mas que ao mesmo tempo tratam de situações e modos de enfrentamento comuns a muitas das quais compartilham do mesmo contexto social e cultural. Neste segmento, destacaremos as formas pelas quais as mulheres negras vêm resistindo ao racismo.

A participante B., durante o diálogo estabelecido, diversas vezes enfatiza que o racismo não a afeta, chegando a dizer que: “[...] Na verdade, assim, eu até passei [por situações de racismo], *mas eu não deixo isso me afetar.*” (B, 41 anos). Entretanto, ao discorrer sobre a situação de racismo vivenciada na agência bancária, as alunas que a encontraram logo após o ocorrido notaram que ela estava visivelmente abalada, e isso fica implícito na sua fala. Consideramos que seu modo de tentar não se afetar, ou mesmo de não perceber o racismo que é de fato sofrido por ela, como já explanado, constitui uma estratégia de enfrentamento – ainda que, como vimos, constitui uma forma de denegação onde o sofrimento persiste como afeto, não sendo simbolizado pela linguagem, deixando que a trama sócio-simbólica que reproduz o racismo no seu cotidiano não seja encarado diretamente.

E., 76 anos, conta que é natural do município de Anajatuba no Maranhão, e que na época em que morava no local, se recorda que em sua infância as crianças brancas eram proibidas de brincar com as de pele preta, além de outras restrições referentes à cor:

[...] olha, na minha época, lá no meu interior, tinha esse porém, eles tinham essa história de branco e negro, tá entendendo? Os preto não ‘ia’ no baile de branco e

nem os preto...tinha essa diferença, tá entendendo? Então tudo era aquele negócio. A gente não brincava com as pessoas mais brancas, a gente só brincava com a criança preta como a gente, tá entendendo? Assim, eu não cheguei a conhecer a escravidão assim total, mas tinha. Tinha porque quando eu me entendi, já tinha essa história...da gente não frequentar nada de branco. Por exemplo, festa, aniversário, aniversário, essas coisas, nada a gente ia, porque tudo lá era separado.

De acordo com seu relato, a escravidão parecia ter deixado fortes marcas naquela cidade, que se mostravam nas relações cotidianas e nas punições. E. também cita da reação das crianças ao ouvirem a repreensão dos pais que separavam as brincadeiras entre brancos e negros:

Quando a gente tava brincando, sempre os pais chamavam: ‘fulano, não sei o que, vem pra cá’. Aí a gente ficava com medo porque ele chamou: ‘eu já te disse que eu não te quero ali, vem brincar aqui’. Aí a gente já sempre ficava com aquilo ne? E lá era... quando era coisa assim pro lado dos brancos, tudo bem, mas os negro tudo era... sempre procuravam andar direitinho pra não sair da linha, tá entendendo? Porque té a prisão, aí quando eles prendiam lá nesse tempo...a pessoa não podia tirar palmo, tá entendendo? Que é daquelas palmeira, pra não acabar as palmeira. Eu lembro que os pessoal iam preso, não sabe? Levavam preso, mas não batiam.

Entretanto, mesmo com o vislumbre de um racismo não tão sutil na sua infância, a entrevistada nega que já passou ou presenciou alguma ocasião de discriminação racial. Enquanto ela segue repetindo tal discurso, se lembra de uma situação vivenciada:

[...] mas eu quero te dizer que graças a Deus, eu também não frequento nada assim pra mim ir pra mim dizer assim ‘ah, eu ali, fui barrada, não deixou que eu entrasse porque eu era negra’, não, eu não vou pra lugar nenhum assim, mas ... graças a Deus, nunca vi, tá entendendo? Nunca vi. Nunca vi, nunca assisti, graças a Deus e nossa senhora, das pessoas... Porque eu acho que eu nem aguentava se eu visse assim, um negócio assim das pessoas chegarem assim... Olha, aqui, muita gente... Assim, às vezes eu tava sentada aqui, quando a gente podia sentar aqui na porta, aí passava alguém, aí ele vinha, aí tava eu e minha amiga sentadas, aí a pessoa passa, olha pra mim, olha pra ela e pede água pra ela. Ele achando que ela é a dona da casa, tá entendendo? São esses tipos de coisa assim que a gente percebe né, que tem essas coisas. E quando eles chegam – *eu disse que eu não passo, mas essas coisinhas assim que a gente... Aí eu me lembrei, essas coisinhas assim que a gente vai...* – aí quando eles chegam aqui na porta, aí eles batem, aí eu venho, sempre gostei de andar assim (simples), aí ela disse assim ‘a senhora que é a dona da casa?’, eu digo ‘não meu bem, a dona da casa saiu’, ‘ah bem, então eu vou pra outra casa’.

A história de E. é a representativa do racismo no Brasil: cada vez mais o preconceito racial foi deixando de se caracterizar pela punição física da escravidão e foi tomando uma aparência mais “suave”, sem as prisões ou separações que antes ocorriam, mas com a discriminação que, pelo olhar do outro sobre o corpo negro, evocam pré-concepções e julgamentos aos quais são de origem histórica e cultural. Nisso, as questões de classe também se fazem presentes, o que pôde ser evidenciado quando E. fala de uma vez que estava em uma

loja e, apesar de demonstrar interesse à vendedora em determinado produto, esta lhe disse que era muito caro, e, durante o relato, ela diz que:

[...] é racismo, ou por ele ver que eu não tenho dinheiro ou eu ser negra, agora eu não sei dos dois, se é por eu ser negra ou se é porque eu não tenho dinheiro, e acham que eu não tenho dinheiro e acham que... vem com essas coisas pro lado da gente.

De acordo com Munanga (2003), a noção que hoje se tem de raça fora no passado usada para reafirmar as diferenciações de classe social entre nobres e plebeus da França do século XVI ao XVII. Vemos então que a concepção de raça é diretamente ligada à classe, ambas servindo como tecnologias de dominação. Nunes (2010, p. 59) corrobora discorrendo que o capitalismo foi possível graças à escravidão dos negros, e com a divisão hierárquica racial que dela procedeu, ao mesmo tempo em que reforça o racismo.

Outro ponto de destaque se deu na entrevista com C., num trecho em que se faz à participante a pergunta sobre como enxerga a beleza e a estética negra diante dos padrões de beleza da sociedade e ela diz que:

[...] E... eu acho que... sei lá, *a gente é um povo bonito sim*, sabe. É... todo mundo fala que o nosso cabelo é de Bombril, aquela coisa toda, mas... eu acho que é uma doença sabe. A sociedade, ela quer te adoecer e hoje em dia você se aceitar como você é, é uma rebeldia porque corre contra aquela coisa... todo mundo tá caminhando aqui rumo ao padrão de beleza e você vai lá, ‘pá’, corta, vai por um rumo diferente, porque você não quer aquilo, você não quer se enquadrar dentro daquele padrão. E eu acho que é isso que a sociedade tenta impor, não é um padrão de beleza, é uma doença. É tornar as pessoas doentes, obcecadas por algo que talvez elas não consigam. Porque são incapazes de se aceitarem como são, sabe.

A afirmação de C. nos mostra que, apesar das associações negativas sobre os cabelos da mulher negra, é possível se reafirmar esteticamente, e isso fica evidente em seu discurso quando diz que o povo negro é bonito, apesar da sociedade por vezes dizer o contrário, seja pela mídia, publicidade ou mesmo no discurso. C. também fala sobre o posicionar-se como mulher negra, principalmente em sua vida acadêmica, discorrendo sobre uma experiência a respeito disso:

Tipo... é... a minha professora, uma vez a gente foi apresentar um projeto né? E ela ‘olha, te prepara viu? Porque a gente vai, eu vou ser bem sincera, a gente vai apresentar trabalho pra gente que acha que preto nem é gente. Então estuda e chega lá’ – mas eu entendi, *aquilo foi um incentivo*, sabe? – ‘chega lá e prova o que tu sabe’. E realmente a gente foi apresentar esse projeto e foi exatamente como ela me falou, como eu fui vista. As pessoas chegaram me olhando, tal... e eu nem fui tão vestida assim, tão bem vestida. Eu tava ali pra mostrar conhecimento [...] na verdade era apresentação de um projeto pra um determinado grupo de pesquisadores, sabe. E eles diriam se aceitariam ou não. E fui bombardeada de perguntas, fui bombardeada de perguntas. E teve um que teceu um comentário que, não de forma direta, mas eu entendi o que ele quis dizer, sabe? É...ele quis dizer que

pra uma preta eu sou até inteligente, sabe? [...] *Ele falou 'olha... eu te vi e não te depusitei muita credibilidade, mas depois que você começou a falar...'*. Dá vontade de...sabe...voar na cara da pessoa. Bem sorrateiro assim, sabe? E hoje eu tô num projeto de pesquisa com essas pessoas. Foi aprovado sim, e a gente tá nessa correria, e eu tenho que dar conta de tudo, saber de tudo, sempre tá ali respondendo... e sempre tem aqueles *olhares de surpresa*, sabe? 'Hum, ela sabe mesmo', sabe? É bem sutil.

O olhar do outro sobre o corpo da mulher negra parece aqui não associá-la ao saber acadêmico. Seu corpo é associado ao sexo, mas não ao conhecimento intelectual, demarcando assim o não-lugar da mulher negra neste espaço. A questão corpórea do ser negra torna-se uma espécie de porta de entrada para que outros aspectos do racismo apareçam, visto que o preconceito racial no país é uma questão cujo fenótipo é o principal incômodo. No entanto, C. demonstra resistir ao preconceito racial mostrando seu valor intelectual. Em outro trecho da entrevista, isso fica evidente quando fala sobre posicionar-se como mulher negra:

Essa questão do posicionamento, antes do posicionamento tem que vir a autoaceitação. Eu sou assim, nasci assim, não posso ser diferente disso nem tentar ser diferente disso. Então eu tenho que me posicionar como mulher negra, como eu sou. Sou negra, cabelão sarará mesmo e é assim que eu sou e as pessoas vão ter que me aceitar ou pelo menos me engolir. E me posicionar como mulher negra...a gente sabe que a gente vive numa sociedade que, principalmente aqui no brasil, que a mulher negra ela é vista como objeto sexual e apenas. Então eu tenho que ainda hoje ouvir essas piadinhas, que as mulheres negras são mais quentes na cama e aquela coisa toda, e quando aos brancos é atribuído o título de inteligência, a gente vê isso até no tratamento. Então meu posicionamento é esse: tentar ocupar os espaços que dizem não ser meus. Eu sempre tô ali a frente das situações que, sabe, mostrem que eu não sou só uma cor e nem um objeto. Não sou só o que eles falam: uma negrinha que vai acabar se juntando com malandro, né – já ouvi muito isso na minha adolescência – e que vai ter um monte de filho. Eu não sou só isso.

Posicionar-se como mulher negra é para C. uma luta diária que representa a de várias que cotidianamente têm desafios diante de uma sociedade racista e sexista. Além disso, ressaltamos aqui que, no trecho acima, a entrevistada percorre um caminho ao qual é um processo contínuo para a negra: aceitar seu corpo e cabelo, enxergar-se para além dos paradigmas sociais que tentam aprisionar sua subjetividade e engessam a identidade. Como posicionamento perante os estigmas, ela se empenha academicamente, numa constante tentativa de “provar” sua credibilidade.

Já a entrevistada K. fala de como passou a gostar dos seus cachos – que antes não gostava:

Porque eu descobri que eu sou bonita do jeito que eu sempre fui, então não precisava mudar pros outros. E aí foi a época que eu tive de transição, que eu usei praticamente de 2008 a 2014 *mega hair*, e o *mega* sempre foi liso, nunca foi cacheado, sempre foi liso. É tanto que eu tinha que fazer chapinha pra poder ficar do jeito que era o *mega hair*. Em 2014 eu decidi que eu não ia mais continuar com o *mega hair*, e eu decidi cortar meu cabelo pra poder... pra continuar na transição e

voltar minhas origens, e hoje eu sou muito mais feliz do jeito que eu sou, com os meus cachos. Eu descobri que a gente tem uma beleza, nós que somos negras, a gente tem uma beleza muito diferente. É tanto que aonde a gente vai a gente chama a atenção pelo fato de ser negra, então hoje eu me amo muito mais.

K. passou cerca de seis anos usando *mega hair*⁷ nos cabelos, até que resolveu se desfazer desta prática e usá-los em sua forma natural. Diante do contínuo movimento identitário, a textura capilar que anteriormente pouco lhe agradava foi agora ressignificada. Esses fluxos próprios da identidade humana não se dão sem as afetações e os contínuos posicionamentos que as experiências de racismo e a cobrança social de cultivo à beleza ideal para a mulher. Para Mbembe (2018), identificar-se como pessoa negra é responder a si mesma e às outras(os) quem ela é, sendo um ato de reconhecimento próprio e de apresentar-se ao mundo. O autor também coloca que ela perpassa pelo vivenciar e se dar conta de que ser negra é ser invisível aos outros e a ela mesma. Sendo transformada no outro branco, mas impedida de realmente chegar a sê-lo – pois sempre será negra –, ou acaba por mostrar-se a partir de um encobrimento. Para a mulher negra na relação identitária com sua estética, ela pode tecer a identidade pela via do embranquecimento, negando a seu corpo e cabelos numa tentativa de não se haver com o racismo que a aponta como inadequada, ou pode, mesmo na tentativa de aceitação de sua corporeidade, ainda permanecer presa em determinados padrões, como o do cabelo crespo/cacheado definido e sem frizz, ou mesmo de assumi-los por conta de uma moda atual. A entrevistada mostra que passar pela mudança de seus cabelos não diz respeito apenas a uma questão de aparência, mas de enxergar-se bela e olhar a si mesma de um modo diferente:

E hoje eu vejo que as mulheres negras se amam mais do que antigamente né, se arrumam mais, valorizam mais os cabelos... eu fico com raiva de gente que fala que ‘ah, porque tá na moda agora cabelo cacheado’, não, não tá na moda. Só porque as pessoas agora decidiram ter o cabelo delas não quer dizer que tá na moda. E eu não gosto quando as pessoas falam isso, muita gente fala ‘ah porque tá na moda agora ter cabelo cacheado’, não. Porque as pessoas tão descobrindo a beleza delas.

A trajetória de K. com a aceitação de seus cabelos mostra que a transição⁸ capilar não se trata apenas de modismo, mas um modo de transformação que perpassa a identidade na medida em que enxerga a si mesma de uma perspectiva diferente, desterritorializando-se do modelo branco para reterritorializar-se em seu modo negro de ser. Devemos considerar aqui a importância histórica – e que hoje ainda comparece – que os cabelos possuem diante da questão estética, visto a admiração pelos cabelos longos, símbolo de feminilidade (europeia),

⁷ Procedimento de alongamento capilar.

⁸ Nome comumente usado pelas mulheres negras para referirem-se ao processo de abandonar químicas e modos de transformações de seus cabelos para retornarem aos cabelos naturais.

em oposição ao cabelo crespo, fator de identificação da pessoa como negro(a), fora do ideal branco.

Desse modo, reduzir o movimento de abandono dos alisamentos, relaxamentos e demais procedimentos de transformação para assumir os cabelos cacheados/crespos a uma tendência da moda é reduzir um novo discurso que se levanta contra os padrões de beleza e da própria subjetividade da mulher negra, que grita por reconhecimento nas mais diversas esferas da sociedade. Assim como movimentos importantes socialmente, como o feminismo negro, abriram espaço para novas possibilidades de subjetivações e resistência ao racismo e sexismo, as posturas estéticas atuais da negra frente ao seu corpo, em especial o cabelo, podem também ter efeito semelhante. Entretanto, há tentativas de banalizar tais modos de existir através do discurso hegemônico que por séculos perdura. As mulheres negras, portanto, resistem ao racismo e aos padrões de beleza de modos diversos, que perpassam desde a não-percepção dos episódios sutis de racismo até o processo de aceitação da textura natural de seus cabelos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada permitiu compreender sobre as diversas formas que as identidades das mulheres negras podem ser construídas e reconstruídas, tendo em vista que este é um processo em constante movimento, envolvendo o contexto histórico e cultural no qual a sociedade tece os arranjos do racismo e do sexismo perante a mulher negra. Além disso, também foi possível notar que, diante das significações dadas ao corpo da negra, em especial do cabelo, estas buscam modos de resistência frente aos padrões de beleza que tendem a estimar o fenótipo branco, associando-o ao belo e ao bom. Essas formas de enfrentamento variam desde entrar na lógica do discurso racista, mesmo sem se dar conta disso, até enxergar seu corpo e cabelos diferentemente do que se traz tradicionalmente como referencial de beleza. Este último reposicionamento das mulheres negras tem sido presente com força cada vez maior na sociedade, numa atualização dos velhos discursos sobre o corpo negro, trazendo a descoberta de que ser negra é também ser bonita. Para além de uma reivindicação estética, (re)descobrir-se como negra é, muitas vezes, ir de encontro com os apelos sociais que querem previamente definir sua subjetividade a rótulos racistas que insistem em sexualizar e estigmatizar. A escolha de passar pela transição capilar para uso dos cabelos crespos/cacheados aparece como uma modificação identitária que perpassa pela subjetividade e corporeidade das negras, dando novos significados a um corpo que outrora era rotulado como feio.

O racismo com sua conotação implícita que o Brasil culturalmente apresenta, exerce violências simbólicas sobre a mulher negra, que são sentidas desde a infância. Atrelado a isso, a exigência social à figura feminina sobre seu corpo, o cultivo à beleza branca que remete à angelicalidade vislumbrado nas moças do século XIX é até hoje refletido nos padrões de beleza exigidos à negra. Tais exigências eurocêntricas são fora de seu alcance pela não representação de seus corpos nesses padrões. Atualmente, a representatividade feminina negra tem crescido na mídia. Porém, temos muito que avançar, alcançando espaços e visibilidade no âmbito não apenas estético como também acadêmico, profissional e etc.

Ao tratarmos de uma temática que aborda o racismo perante mulheres negras, é inevitável que, durante as entrevistas, apareçam diversas questões que não foram possíveis evidenciar na análise, diante das delimitações e escolhas realizadas no decorrer de sua construção. As discussões sobre tal temática não se esgotam na presente pesquisa, mas através dela é possível traçar novos estudos de modo a aprofundar as especificidades que aqui

aparecem como parte de uma realidade do público estudado. Pesquisas acerca da exclusão da mulher negra durante a infância e demais fases da vida, e das relações de trabalho e racismo. Além disso, faz-se necessário mais estudos sobre a identidade do branco e o preconceito racial, para que se tenha maior conhecimento sobre os diversos personagens sociais nesta problemática, subsidiando conteúdos que possibilitem pensar em práticas de combate ao racismo.

A pesquisa trouxe também importantes contribuições para a Psicologia como ciência e profissão ao trazer discussões sobre o racismo evidenciado em padrões de beleza que compõem as subjetividades das mulheres, podendo causar agruras emocionais. Onde há o sofrimento humano, deve haver também práticas em Psicologia pautadas num compromisso ético e social, impulsionando ao combate à violências e discriminações geradas pelo racismo, promovendo igualdade seja no âmbito da pesquisa como em sua prática. Por meio de uma ampliação de saberes que perpassam a história e os modos como o racismo atravessa as identidades das mulheres pela mídia e discursos dominantes é possível proporcionar uma escuta atenta a essas questões, embasadas sobre um conhecimento sobre a realidade da sociedade frente ao preconceito racial atrelado ao sexismo.

Como pesquisadora, mulher e negra, finalizar essa pesquisa é cumprir com uma proposta nascida de indagações sobre a implicação da Psicologia sobre os estigmas estéticos e sociais que desde cedo escutamos, seja direcionado a nós mesmas ou a outras mulheres negras que enfrentam lutas semelhantes. Dar visibilidade a tal questão é dar a palavra a quem por séculos esteve em silêncio. E que novas vozes de pesquisa nesse âmbito se levantem, para que sejam produzidas novos pensamentos na sociedade, onde a igualdade, em todas as suas diferenças, prevaleça.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. História da África e a Escravidão Africana. In: _____. **Uma História do Negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 11-35 Disponível em: <http://www.bitavel.com/arquivos/diaspora/uma_cap01.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- ALVES, Branca Moreira Alves; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 45-75.
- BALCI, Hüdaverdi; BALCI, Fatih. Strategic nonviolent conflict: The Montgomery Bus Boycott. **International Journal of Human Sciences** [Online], v.8, n. 2, p. 315-317, 2011.
- BARROS, José D'Assunção. História Cultural: um panorama teórico e historiográfico. **Textos de História**, v. 11, n.1/2, p. 145-171, 2003.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. A identidade racial em crianças pequenas. In: BENTO, Maria Aparecida Silva. **Educação infantil, igualdade racial e diversidade: Aspectos políticos, jurídicos, conceituais**. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT, 2012. p. 98-114.
- BITTENCOURT, Naiara Andreoli. Movimentos Feministas. **Revista InSURgência**, Brasília, v.1, n.1, p. 198-210, jan/jun 2015. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/viewFile/16758/11894>>. Acesso em: 03 abr. 2018.
- BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo "científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 12, p. 153-165, dez. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40601996000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 Nov. 2017.
- BORIS, Georges Daniel Janja Bloc; CESÍDIO, Mirella de Holanda. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 451-478, set. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482007000200012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 03 abr. 2018.
- BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. **Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor**, Brasília, DF, jan. 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7716.htm>. Acesso em: 19 jun. 2018.

BRASIL, Ministério da Cultura. **Para uma história do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARVALHO, J.J., Racismo fenotípico e estética da segunda pele. **Revista cinética**, [s/n], 2000; p. 1-14. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/jose_jorge.htm>. Acesso em: 12 dez. 2017.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COUTO, Mia. **Raiz de orvalho e outros poemas**. Lisboa: Caminho, 1999.

DEL PRIORE, Mary (Org.). Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 78-114.

DEL PRIORE, Mary (Org.). **Corpo a corpo com a mulher: pequenas histórias das transformações do corpo feminino no Brasil**. São Paulo: Senac, 2000.

D'INCAO, Maria Ângela. Mulher e família burguesa. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 224-240.

ECO, Umberto. **História da Beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000300010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 fev. 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EUFBA, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de. Holanda. **Dicionário Aurélio Júnior: dicionário escolar da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Global, 2004.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A mulher na visão do patriarcado brasileiro: uma herança ocidental. **Revista fato & versões**, n. 2, v. 1, p. 3-16, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/3784126/A_MULHER_NO_PATRIARCADO_BRASILEIRO> Acesso em: 06 mar. 2018.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOMES, Nilma Lino. **A mulher negra que vi de perto**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

_____. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-85, ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 jun. 2018.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: Um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2010.

HESS, Remi; SAVOYE, Antoine. Os efeitos. In.: HESS, Remi; SAVOYE, Antoine. **A Análise Institucional**. Paris: PUF, 1993. p. 72-83.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, p. 193-210, jan.-abr. 2015. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mulheres-negras-moldando-a-teoria-feminista-bell-hooks1.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

KILOMBA, Grada. A Máscara. Tradução de Jéssica Oliveira de Jesus. In: **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: UnrastVerlag, 2. Edição, 2010.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; VALA, Jorge. As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. **Estudos de Psicologia**, v. 9, n. 3, p. 401-411, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/epsic/v9n3/a02v09n3.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

LOURAU, René. Objeto e método da análise institucional. In.: LOURAU, René. **A Análise Institucional**. Madri: Campo Abierto, 1977. n.p.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La Descolonización y el Giro Des-colonial. **Tábula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 61-72, 2008.

MATTOS, Ivanilde Guedes de. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. **Pontos de interrogação**, Alagoinhas, v. 5, n. 2, p. 37-53, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:5173vI7QKt0J:https://www.revista.s.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/download/2164/1497+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB**. Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

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

NUNES, Sylvia da Silveira. **Racismo contra negros**: um estudo sobre preconceito sutil. 2010. 227f. Tese (Doutorado em Psicologia)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

PEDRO, Joana Maria. Mulheres do Sul. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013. p. 278-321.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Djamila Ribeiro. 2017a. 1 vídeo (1h 50 min 46 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IcyFgc_DmxY&t=4443s>. Acesso em: 19 jun. 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é**: lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017b.

ROLNIK, Sueli. **Cartografia Sentimental**: Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SILVA, Ana Cecília da. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 21-37.

SILVA, Patrícia da; SANTOS, Eleonora Vaccarezza. Estética Negra: vivência da identidade e negritude em mulheres negras sergipanas. In.: **Veredas Favip – Revista Eletrônica de Ciências**, Caruaru, v.7, n.2, p. 59-77, 2014. Disponível em: <<http://veredas.favip.edu.br/ojs/index.php/veredas1/article/view/247/295>>. Acesso em: 07 de jun. 2018.

SILVA, Eliana Gesteira da; FONSECA, Alexandre Brasil. Ciência, estética e raça: observando imagens e textos no periódico *O Brasil Médico*, 1928-1945. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 20, supl. 1, p. 1287-1313, nov. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702013000501287&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 fev. 2018.

TEDESCHI, Losandro Antonio. História das mulheres: abordagens. In: _____. **As mulheres e a história**: uma introdução teórico-metodológica. Dourados: Ed. UFGD, 2012. p. 21-43.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1994.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. In.: TRUTH, Sojouner et al. **Feminismos negros**. Una antología. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. p. 27-56.

VIEIRA, Josênia Antunes. A identidade da mulher na modernidade. **DELTA**, São Paulo, v. 21, n. spe, p. 207-238, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-44502005000300012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 03 abr. 2018.

XAVIER, Giovana. Segredos de penteadeira: conversas transnacionais sobre raça, beleza e cidadania na imprensa negra pós-abolição do Brasil e dos EUA. **Estudos Históricos (Rio de Janeiro)**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 429-450, dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862013000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 Nov. 2017.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

Nome:

Idade:

- 1 – Como foi para você enxergar-se e descobrir-se negra?
- 2 – Como você vê a beleza e estética negra diante dos padrões de beleza da sociedade?
- 3- Como você considera o racismo no dia a dia da mulher negra?

APÊNCIDE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa intitulada “Padrões de Beleza e Racismo na Construção da Identidade de Mulheres Negras”, conduzida por Ana Luísa Saraiva Costa e orientada pelo professor Dr. Márcio José de Araújo Costa. Este estudo tem por objetivo analisar como mulheres negras relacionam a construção de suas identidades com o racismo cultural expresso nos padrões de beleza. Sua participação não é obrigatória. A qualquer momento você poderá desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa, desistência ou retirada de consentimento não acarretará prejuízo. A participação na pesquisa não é remunerada nem acarretará gastos aos participantes. A pesquisadora fará uma entrevista individual com três integrantes do grupo de mulheres negras, para conhecer como foi seu processo pessoal de se enxergar como negra, como veem o racismo no cotidiano da mulher negra e sua opinião sobre a estética negra diante dos padrões de beleza da sociedade. As respostas serão registradas por meio de anotações e, caso a participante permita, será gravado o diálogo com a pesquisadora. As informações das entrevistas serão divulgadas na pesquisa, mas sem a divulgação dos nomes das participantes ou do referido coletivo/grupo, assegurando o sigilo de sua participação.

Durante a entrevista, há um risco de desconforto ou constrangimento por relatar de si mesma. Entretanto, a pesquisa permitirá que a Psicologia e a sociedade ampliem seu olhar para as questões raciais que envolvem a mulher negra em sua identidade frente aos padrões de beleza. Caso você concorde em participar desta pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias, sendo uma delas sua, e a outra, do pesquisador responsável / coordenador da pesquisa. Para tirar dúvidas sobre a pesquisa e sua participação, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável.

Contatos da pesquisadora responsável: Ana Luísa Saraiva Costa, graduanda em Psicologia na Universidade Federal do Maranhão. Tel.: (98) 99601-0845 E-mail: ana.lulu58@gmail.com

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa, e que concordo em participar. São Luís, ____ de _____ de _.

Assinatura da participante: _____

Assinatura do(a) pesquisador(a) : _____