

RITUAL DA DIFERENÇA: ATOS PERFORMATIVOS DE COMUNICAÇÃO, SUBJETIVIDADE E CORPO DA MULHER NEGRA NO BRASIL¹

Ludmila Pereira de Almeida²
Goiamérico Felício Carneiro dos Santos³
Universidade Federal de Goiás

Resumo: Nosso principal objetivo é discutir como o corpo negro da mulher se configura por processos históricos de linguagem e comunicação dentro de um contexto de colonização do saber e do poder (QUIJANO, 2005). Sendo que estes se articulam a rituais de atos de fala (AUSTIN, 1998) que se performam em subjetividades reguladas e hierarquizadas, trazendo uma iterabilidade do signo sobre as diferenças que marcam os corpos nos diversos atos comunicativos. Partiremos de uma leitura crítica do sobre o corpo para podermos observar como a linguagem funciona perpetuando discursos hegemônicos e construindo subjetividades normatizadas, corporificadas e controladas (BUTLER, 2003; FOUCAULT, 1987). De forma, que até os afetos da mulher negra são ressignificados e dominados por um passado tão presente que torna o amor a si mesma uma fraqueza (HOOKS, 2010).

Palavras-chave: Subjetividade; Atos de fala/Comunicação; Racismo; Mulher negra; Afetos.

Como principal objetivo pretendemos discutir como o corpo e seus significados são construídos e constroem a(s) subjetividades(s) tendo como contexto de produção o Brasil. Especificamente, como o corpo negro se articula a categorias de diferença como raça e suas intersecções. Sendo esse um fator construído historicamente e culturalmente ritualizado, no qual o termo raça é tido, por autores como Quijano (2005) e Mignolo (2003), como um termo que marca o início da modernidade e da colonização, que classifica a humanidade, os corpos e as subjetividades em hierarquias de diferença. O que culmina em relações de poder configuradas pela linguagem através da nomeação e do discurso acerca do outro.

Para a discussão, teremos em mente que os usos da linguagem não são neutros, conseqüentemente, nem o processo comunicativo, mas são permeados por atos políticos com finalidades específicas ao contexto. Aprofundando, assim, nas configurações de sentido da cultura brasileira e de seus significados na formulação acerca do corpo, da raça e gênero – mulher negra. Tendo, dessa forma, como viés uma interpretação pela leitura crítica de “uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras” (GEERTZ, 2004, p.7) que se relacionam na constituição do cenário e da teia cultural brasileira.

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação para a Cidadania, XVI Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestranda em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás. Licenciada em Letras-Língua portuguesa e Bacharela Letras-Estudos linguísticos pela UFG. E-mail: ludjornalismo@gmail.com.

³ Orientador. Pós-doutor em comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Universidade Nacional de Rosário/Argentina. Integra o PPG COM - Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFG) e o PPGIDH-Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos. E-mail: goiamerico@gmail.com.

Por isso, ao adotarmos como um de nossos caminhos a antropologia teremos como perspectiva pensar o outro e compreendê-lo de forma relativa, o que possibilita que olhares diferentes sobre o mundo se encontrem e que a partir daí ocorra um diálogo interdisciplinar. E sendo a linguagem parte desse processo de construção de sentidos, propomos, então, uma concepção de linguagem de visão Pragmática, que estuda o seu uso, além de seus fatores extralinguísticos que envolvem e possibilita toda a construção linguística, tanto no momento de produção da fala quanto nas trajetórias de significação contextualizadas pela história e pelos ritos. Nessa direção, Austin (1998) nos traz a noção de atos de fala e sua performatividade em que dizer é fazer, isto é, os enunciados produzem efeitos no mundo, são ações que normatizam determinadas ideologias na sociedade, o que torna a linguagem construtora e construída por atos performativos.

Dessa forma, ao praticarmos uma leitura crítica de mundo que vise uma interpretação do outro, seja por imagens, textos escritos, audiovisuais, sons, devemos não apenas decodificar as palavras, pois os significados não estão atrelados a elas, mas estabelecer relações entre as palavras e o seu contexto, pois só assim o ato de ler poderá despertar uma compreensão crítica sobre o mundo e suas diferenças (FREIRE, 2001). Por isso, partiremos de um olhar etnográfico para realizarmos uma leitura com “descrição densa” (GEERTZ, 2004) que é uma forma de conhecimento do mundo e dos sujeitos com finalidade de provocar um estranhamento do que é tido como familiar. Assim, ao termos um olhar de ciência crítica que torna a subjetividade parte da discussão e da leitura de mundo, trazemos a dinâmica cultural como chave para se estudar os significados dos sujeitos em sociedade. Isso porque a noção de cultura não se limita a algo compartilhado por estruturas psíquicas de um povo, mas se encontra nas intersecções das “estruturas de significado socialmente estabelecidas” (GEERTZ, 2004, p. 9) e em suas modificações contextuais pelas práticas comunicativas. Diante disso, pretendemos compreender, de forma introdutória, como funcionam as configurações de (re)construção das subjetividades, por atos comunicativos de linguagem, principalmente, em relação ao tido como subalterno por um caminho que parte da “observação observadora que é mais ‘participante’ da ação, mas observa também a si própria como sujeito que observa o contexto” (CANEVACCI, 1942, p. 31).

Atos de fala: atos de corpos, atos de comunicação

Corpo e linguagem se significam pela relação, tanto que atos corporais só se tornam interpretáveis quando são conhecidos pelos outros e pelo contexto, no compartilhamento de uma linguagem, de conjuntos de signos, símbolos, significados, que se contextualizam pelos corpos da/na enunciação e pela/na situação. Nesse processo de compreender o outro teremos os estudos da linguagem não apenas como materialidade discursiva, mas produtora de sentidos e produzida por

estes, no qual o processo comunicativo revela as configurações e associações que levam a dados efeitos nos corpos. É pelo contexto de produção comunicativa, de trocas simbólicas, que são normatizadas ideologias que estruturam o funcionamento das práticas sociais que se constroem a diferenciação dos corpos e suas marcas de diferença.

Nessa perspectiva de linguagem como sendo pragmática, partiremos da concepção de “um estudo sistemático da relação entre signos e seus interpretes. Trata-se de saber o que fazem os interpretes-usuários, que atos eles realizam pelo uso de certos signos” (ARMENGAUD, 2006, p. 100). E esses atos serão estudados por Austin, em sua teoria dos atos de fala, que foca nas ações que os enunciados podem produzir conforme o contexto de produção, que é o lugar em que se indicia tal significado. A fim de entender como os signos linguísticos se tornam comunicáveis e produtores de efeitos, Austin divide o ato em três níveis de ação linguística que ocorrem simultaneamente durante a enunciação: atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. O primeiro é “o lugar em que se dá a significação” (OTTONI, 1998, p. 35), pela língua e suas regras, o segundo é “o ato de realização através de um enunciado” (p. 35), é a força do enunciado, o que o legitima, e o terceiro é “o ato que produz efeito sobre o interlocutor” (p. 35), é a realização do ato, o estabelecimento da comunicação e das posições sociais. Quando é dito “Eu os declaro marido e mulher” o enunciado só poderá efetivar seu objetivo quando se observa os sujeitos envolvidos. Quem fala é alguém com tal autoridade? Pois se for, por exemplo, uma menina de 10 anos, o ato pode se tornar infeliz, mas se for um padre, um pastor, um juiz, o ato se torna feliz e legítimo, já que são pessoas autorizadas culturalmente para exercer o ato de fala. A força do ato prevê o contexto e a situação como uma igreja, um cartório, ou mesmo um local organizado para tal fim. Também é previsto que os sujeitos destinatários do enunciado sejam pessoas, culturalmente aptas para tal feito, um homem e uma mulher. Isto é, “precisa-se” de corpos estilizados em gêneros pelo sexo para que a ação de ‘casamento’ se efetive, para que o ato de fala se torne feliz, para que haja comunicação, troca simbólica de linguagem.

Nesse exemplo percebemos que “o sujeito de fala é aquele que produz um ato corporalmente; o ato de fala exige o corpo. O agir no ato de fala é o agir do corpo, e definir esse agir é justamente discutir a relação entre linguagem e corpo” (PINTO, 2002, p. 105), é ter os corpos dentro da enunciação “coerentes” com as convenções e normas culturais. Por isso, Austin propõe uma nova concepção de linguagem que aponta para uma visão performativa, em que não há distinção entre descrição e ação, “as afirmações agora não só dizem sobre o mundo como fazem algo no mundo. Não descrevem a ação, praticam-na” (OTTONI, 1998, p. 37). E “para dar as condições de performatividade de um enunciado, Austin identifica um enunciado com um “sujeito falante” para que possa praticar uma ação” (OTTONI, 1998, p. 37), esse sujeito ao dizer afirma sua

posição social para validar o ato de fala e torna-lo feliz (realizável) ou não (infeliz). Conforme Ottoni (1998), a visão performativa da linguagem se baseia em realizar uma análise que observa o sujeito vinculado ao objeto fala, e vice-versa, no qual a relação entre ambos tem como resultado a produção relativa de dados significados. Diante disso,

qualquer tentativa de descrição da comunicação que exclua aspectos sociais é considerada inócua e ineficiente para a pesquisa pragmática. A linguagem não é, portanto, meio neutro de transmitir ideias, mas sim constitutiva da realidade social. Não sendo a “realidade social” um conceito abstrato, mas o conjunto de atos repetidos dentro de um sistema regulador, a linguagem é sua parte presente e legitimadora, e deve ser sempre tratada nesses termos. (PINTO, 2003, p. 63)

Outro aspecto que é de importância para a construção dos atos de fala dentro de uma visão performativa da linguagem é o contexto. É nele que está a possibilidade de acontecimento dos enunciados. Isso porque “as histórias têm um “conteúdo” particular que se relaciona (e se indexa) a um momento social, político e histórico particular” (BLOMMAERT, 2008, p.112), de maneira que o contexto e seus signos não podem se desvincular, pois o primeiro situa e performa o segundo. E isso se realiza por um processo ritual dos atos de fala que nos leva a “observar onde eles (rituais) estão sendo acionados, de que maneira estão sendo utilizados e o que transmitem” (DORNELLES, 2002, s/p). Por isso, os signos do ritual só obtêm concretização quando são culturalmente aceitos, podendo se transformar em símbolos, pela relação comunicativa e “nesse processo é possível observar de que maneira os indivíduos classificam o mundo e constroem representativamente a realidade em que vivem” (DORNELLES, 2002, s/p).

Como ocorre, por exemplo, durante os episódios do seriado *Todo mundo odeia o Chris* (2005) em que encontramos diversas nomeações e apelidos racistas direcionadas ao negro como: *asfalto, petróleo, neguinho, chipanzé, feijão, fumaça, pneu, carvão, urubu, sola de sapato, isolante, lama de poço, frigideira, chocolate, marrom...* em que são todos “nomes injuriosos [que] têm uma história[...] invocada e reconsolidada no momento da fala, mas não é dita explicitamente” (BUTLER, 1997, p. 36), o que performa, pelo ato de fala, um corpo negro retomado significativamente por um percurso histórico de subalternidade. Assim, “o sujeito não é determinado pelas regras pelas quais é gerado, porque a significação não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição que tanto se oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio da produção de efeitos substancializantes” (BUTLER, 2003, p. 209).

Os atos de fala compõem seus sentidos em conjunto com outros atos de fala realizados em contextos distintos historicamente. Isso também aponta para como se performam as identidades e de como elas são construídas por um olhar hegemônico dentro de repetições essencialistas de pertencimento a um grupo, os limitando a modos de ser e agir através de uma exclusão que marca modos de cidadania em jogo. Com isso, o ato de afirmar uma identidade, visto de uma forma crítica, é um ato de fazer, de se posicionar no contexto como corpo parte de uma ação. O uso das

palavras “mulher”, “negra”, “brasileira” remetem a discursos em tensões, em embates, de maneira que seu efeito é articulado pelos atos de fala que revelam os sujeitos, seus corpos e as articulações no processo comunicativo. Tendo aqui a comunicação não como um processo unidirecional, mas como relações pragmáticas e dialógicas, rizomáticas dentro de contextos específicos que proporcionam trocas subjetivas e ideológicas por ações corporais. Em que os aspectos comunicativos das relações sociais se constituem pelo ato ritualístico cultural, dessa forma, “o performativo é uma comunicação” e “comunicar através de um enunciado performativo [dizer/fazer] é comunicar uma força por impulsão de uma marca” (OTTONI, p.52, 1990 *apud* DERRIDA, 1972, p. 362-363). Essa marca não é apenas linguística, mas parte desta ao ser relacionada às convenções sociais que tal marca se remete.

Portanto, conforme Pinto (2002), o corpo é construído por rituais, inerentes aos atos de fala em que a “convencionalidade e a repetição definem sua legitimidade e traçam o domínio do possível, do pensável, do executável (PINTO, 2002, p. 106). Com isso, o ato comunicativo se configura pela estrutura do ritual, os atos de fala se tornam performances quando produzem efeitos nos corpos, pelas redes de linguagem, de comunicação que marcam nossa alteridade com o outro pela força ilocucionária das posições sociais envolvidas. Isso tendo em vista que “a performatividade não é a capacidade de ação efetuada pelo enunciado; a performatividade é a capacidade de ação operada pelo ato de fala na sua materialidade plena – sonora e corporal” (PINTO, 2002, p.107). Dessa forma, “a linguagem tem uma ação plástica sobre o real. A linguagem propõe e alerta seu poder de atuar sobre o real por meio de atos elocutivos...” (BUTLER, 2003, p. 169), a linguagem situa os corpos e os classifica mediante as regras de padrão social, que não são apenas históricas, mas culturais, subjetivas e identitárias, fortalecida pela comunicação, pelas visibilidades representativas e pelas relações de poder, sendo esse processo repetido e reatualizado imperceptivelmente como um discurso naturalizado.

A iterabilidade do ritual colonial dos/nos corpos

Partindo de um olhar que traz o outro, a diferença, para o centro da discussão e que nos direciona a uma observação que possibilita, segundo Peirano (2006), procurar no exótico, no que é distante, nas alteridades, uma reflexão não somente sobre os outros, mas com eles. Trazemos para nossa discussão, que procura interpelar “a dimensão simbólica da ação social” (GEERTZ, 2004, p. 21), como o corpo, raça e subjetividade, “as respostas que outros deram” (*idem*), no sentido de poder intercalar perspectivas teóricas próximas que dialoguem sobre/com os temas. De forma que “o que caracteriza a comunicação enquanto este comunicar comunicando-se, é que ela é diálogo, assim como o diálogo é comunicativo” (FREIRE, 1983, p. 67), é um processo de construção e reconstrução do outro e do eu por compreensões que procuram problematizar, desconstruir e propor

transformações (FOUCAULT, 1987; BUTLER, 2003; CARVALHO, 2008). Esse será o olhar que perpassará nosso texto pela leitura crítica dos rituais para se discutir como são performados corpo, raça e subjetividade em contexto subalterno, especialmente o contexto brasileiro, e de como as marcações dos corpos se constituem dentro de lutas discursivas.

Peirano (2002) diz que observar o funcionamento dos rituais é um modo de analisar os eventos sociais e assim conhecer novos modos de dar sentido aos acontecimentos. Isso porque “o ritual deve ser compreendido ‘como um comportamento simbólico, socialmente padronizado e repetitivo’ (KERTZER, 2001:17) com a finalidade de definir, difundir e revitalizar os símbolos” (DORNELLES, 2002, s/p). Sendo que os rituais sociais se constroem e se atualizam pelo/no ato de fala e sua socialização/comunicação. Dessa forma, compreender as configurações do uso da linguagem é compreender como os rituais se tornam comunicativos e produzem efeitos nos sujeitos podendo colonizar subjetividades por um processo de repetição discursiva da hierarquização das diferenças e de suas representações. Considerando que tal movimento de iterabilidade não envolve apenas repetição de um signo, mas a capacidade desse ser reconhecido culturalmente e ser marcado nos sujeitos. Para “Derrida (1990) [...] o conceito de ‘iterabilidade’ serve para evidenciar a possibilidade estrutural de todo signo de ser repetido na ausência não somente de seu referente, mas também na ausência de seu significado ou intenção determinada” (PINTO, 2009, p. 104). E tendo, então, os processos midiáticos como um modo de experienciar o mundo (SILVERTONE, 2002), suas narrativas e seus significados implícitos ou não, as escolhas trazem representatividades sociais, muitas vezes descontextualizadas, mas que se tornam legítimas pela iterabilidade ritualística aceita pela sociedade.

Esses ideais hierárquicos, que nos direcionam, muitas vezes, a julgamentos de valor conforme características corporais foram intensificadas e fortalecidas historicamente quando o assunto se voltou para o descobrimento de novas terras e sua dominação. Assim, Quijano (2005) diz que o nascimento das Américas e o surgimento do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado desencadeou um novo padrão de poder e saber mundial que tem como raiz a noção de raça e sua hierarquização. Por isso, o autor propõe o conceito de colonialidade para referir-se à situação estrutural que submeteu à dominação as Américas, África e Ásia a partir da “conquista”. “A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 2005, p. 93). O autor também faz abordagem acerca da colonialidade do saber e do poder, o primeiro termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. É um discurso que se insere no mundo do colonizado, invisibilizando-o, reafirmando o imaginário do opressor, transformando a colonialidade em

violência epistemológica, dominando e controlando atos ideológicos dos colonizados e instituindo formas rituais de pensamento subalternizado.

Já a colonialidade do poder domina o território do opressor, seus habitantes e o seu modo de interação com o meio, ao afirmar o seu poder como o que deve ser aceito, trazendo à tona uma carga político-ideológica etnocêntrica e eurocêntrica nos seus discursos, além do poder bélico que detinham. Essa imposição se move para uma naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro, o apagamento/silenciamento e o esquecimento de narrativas históricas não europeias. Isso ocorreu fortemente na América Latina, especialmente no Brasil, no qual podemos perceber na clássica história de nosso país, reproduzida pela maioria dos livros didáticos, em que temos uma grande exaltação dos feitos portugueses, de outros europeus e suas explorações marinhas pelo mundo, descobertas de novas terras. Porém, nesse mesmo livro, a história de outros povos, como os índios e negros, é ocultada ou contada de maneira a inferiorizá-los, os tratando como empecilhos para a colonização, para o dito progresso. Conforme Carvalho (2001, p. 122), “o texto cultural que se pretende servir de modelo universal traz incrustado dentro de si, sob um signo de horror, a presença daqueles oprimidos e silenciados pelos mesmos sujeitos que o texto celebra”.

Com isso, o ponto de vista do oprimido não é retratado, e se mostrado é posto conforme tradução de terceiros distantes de uma experiência vivida (SPIVAK, 2010). Ou seja, a história é feita de um ponto de vista hegemônico unilateral “legítimo e autorizado”, do qual não se expõe a violência e a destruição como consequências, mas se afirma um ideal de comunidade, de nação. Nesse contexto colonizado, o domínio do corpo é evidente, para isso, Foucault (1987) nos aponta à concepção de poder disciplinar que se aplica aos corpos a fim de adestrar, controlar e alinhar os sujeitos a assumirem determinados papéis sociais, isso faz com que adquiram uma dita identidade essencial, já formulada pelo outro e afirmada historicamente por repetições “legítimas”. Sendo assim, “o corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder” (BUTLER, 2003, p. 137), em que estas não é necessariamente coercitivas, mas se tornam como tal pela aceitação da maioria da sociedade. O que estabelece, então, quem pode e não pode falar (SPIVAK, 2010), quem pode ou não ascender socialmente, que espaços dados sujeitos podem ocupar e até quem pode ou não viver – como mostra os índices de homicídios no Brasil⁴.

A noção de corpo e suas significações se tornam ainda mais complexas quando nos voltamos para o corpo negro tido como feminino, pois ele se configura culturalmente não só como submisso, mas também como erótico e, muitas vezes, como exótico. O que provoca leituras que

⁴ Segundo o Diagnóstico dos Homicídios no Brasil SINESP - Sistema Nacional de Informações de Segurança Pública (2015), em 2013 a maioria das vítimas de óbitos por agressão eram pardas ou negras (72,8%). Disponível em: <http://agenciapatriacialvaio.org.br/wp-content/uploads/2015/10/RELATORIO-HOMICIDIOS-210x297mm-MJ-1.pdf>. Acessado em: 10 mar. 2016.

articulam gênero e raça na perpetuação da polarização entre a mulher negra, como “destinada” à servidão sexual ao seu senhor, ao prazer do outro, a amaciar a cultura europeia (como se percebe com as amas de leite, mãe preta, e babás escravas)⁵, e ao pecado, já a mulher branca se “destina” a ser esposa e é tida como imaculada. A mulher negra no Brasil tem sua identidade social construída por um imaginário que a marginaliza a partir de discursos dominantes e europeus de estética e comportamento, no qual a negra se encontra no extremo do desvio. E isso, muitas vezes não é perceptível nas relações sociais cotidianas, pois sua naturalização leva tal discurso a um nível simbólico que exclui sem afirmar a exclusão, em que só pela experiência vivida e pelo olhar crítico de se ter um corpo negro é que se percebem as práticas da violência discursiva resultante de rituais históricos e culturais de opressão.

Mulher negra e subjetividade

Para Spivak (2010), a mulher subalterna é a grande ponta do problema do silêncio, da exclusão dos regimes de verdade, “à ela é vetada os meios econômicos, políticos e simbólicos, por conta de um regime social sexista que opera em momentos e situações dispares” (SPIVAK, 2010, p.70). E as evocações que a performance da tida como web celebridade, conhecida também como “panterona” e “rainha dos memes”, Inês Brasil, popularizada a partir de um vídeo viral feito para o programa Big Brother Brasil em 2013, exemplifica nossa discussão. Como parte de sua representação temos o seu corpo apresentado de maneira hipersexualizada (com seus 900 ml de silicone em cada seio) e racializada pela noção de mulata, provocando ações e leituras humorísticas que perpassam aspectos linguísticos, corporais e culturais.

Esses aspectos e sua articulação retomam o ritual de espetacularização e subalternidade da mulher negra brasileira, além do discurso dominante que a enquadra à papéis sociais previamente construídos. Inês, ao ter visibilidade pelo seu corpo “exótico” consegue resgatar um passado que a possibilita atuar enquanto caricatura a favor da diversão e dos risos, porém a questão aqui é: será que os risos dos espectadores (da sociedade) são para a Inês ou da Inês? O que nos remete ao caso histórico da Vênus Hotentote⁶, a Sarah Baartman conhecida também como Saartjie, nascida em 1789 na África do Sul na etnia Khoisan. Esse povo possui uma característica corporal diferente que os tornam notáveis. As mulheres dessa etnia têm nádegas tidas como enormes e elevadas, pois acumulam mais gordura nessa região. Devido a isso, quando Sarah tinha 10 anos e trabalhava como empregada doméstica na fazenda de holandeses em Cabo Verde, o irmão de seu patrão propôs a ela fazer uma turnê pela Europa expondo o seu corpo com a promessa de que pagaria metade do lucro.

⁵ Como se pode ver no documentário de Consuelo Lins “Babás”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BrhlXB4xxZo>. Acessado em: 10 de julho de 2016.

⁶ Retratada no filme: Vênus Hotentote. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3_P--6uis4Q. Acessado em: 15 de dez. 2015.

Conforme Sena (2015), em Londres, durante os “espetáculos”, Sarah era apresentada de maneira animalésca e bizarra, nua com apenas a vagina tampada, ela tinha que se exibir engatinhada para ressaltar suas características físicas e sexuais. Ao ir para Paris e ser apresentada por um amestrador de animais, se tornou atração circense por 15 anos, posando nua para revistas científicas e sendo mostrada enjaulada, exposta para ser tocada pelos espectadores curiosos, tudo a favor da “diversão e do dinheiro” proposto pelo patrão europeu. E em vez de voltar rica para a África do Sul, não resistiu a uma infecção e faleceu na Europa em 1815, após sua morte Sarah foi examinada por cientistas. E para completar sua desumanização, o naturalista Georges Cuvier, um dos precursores da divisão e classificação adjetivada das raças, realizou autópsia no corpo de Sarah no qual colocou em vidros sua genitália e nádegas, seu cérebro e seus outros órgãos. Também fez um molde de seu corpo para expor no Museu do Homem em Paris e realizar suas análises com outros cientistas. Essas “concluíram” que Sarah representava a “raça humana mais degradada”, assemelhando-se ao macaco, não possuindo inteligência, devido ao formato “pequeno” de seu cérebro. E tudo isso foi legitimado em nome do “progresso científico”, de maneira que somente em 2002, com a intervenção de Nelson Mandela, que os restos mortais de Sarah voltaram para sua terra natal.



Em 2014 a web celebridade Inês Brasil fez uma performance dentro de uma jaula no aniversário do estilista Sergio K. em casa noturna na zona sul de São Paulo. (Foto: Uol)



Vênus Hotentote
(Fonte: Revista Planeta)

Sarah Baartman foi um dos corpos usados para se classificar as diferenças raciais por um olhar europeu, olhar que se ritualiza nas representações midiáticas e serve de parâmetro para os estereótipos, essencializações do qual se coloca a mulher negra destinada a ser vista apenas por aspectos sexuais. E mesmo, após anos, a noção de raça ser revogada pela ciência, com o projeto Genoma, os resquícios sociais e simbólicos se enraizaram como justificativa cultural naturalizada pelo imaginário para a hierarquização das diferenças. Dessa forma, Inês e Sarah se assemelham tanto no tido erótico, sensual, quanto no exótico a favor do espetáculo midiático sob a custa de uma leitura que parte da inferiorização da mulher negra, que tanto refuta os padrões europeus quanto é tida dentro desse conflito como um paradigma mais desejado em termos sexuais. Esse processo de objetificação e animalização que produz signos do “grotesco” e do “anormal” se forjam também

pelo caráter humorístico que a diferença do outro personifica. Por isso, nessa busca de compreendermos os outros nos deparamos com a “perspectiva do tema clássico dos tabus, o exotismo [considerado] a alteridade mais distante, remota e, ainda assim, passível de apreensão em determinado universo” (PEIRANO, 2006, p. 55). Com isso, discutir o outro, principalmente o exótico, e o interpretá-lo deve ser um movimento que parte de um diálogo empático que olha a diferença como familiar, em que o eu faz parte desse movimento e da perpetuação ou não do olhar singular eurocêntrico.

E o ato humorístico, que é aparentemente prazeroso para quem ri, se constrói, em nossa análise, historicamente em uma violência que estigmatiza os corpos. Assim, segundo Sales Jr (2006), essa estigmatização marca e demarca o corpo do outro sem o uso direto da violência física, mas sim por meio do açoitamento da injúria e da impressão a fogo pela piada. O que transforma o corpo risível em um “ato ou transformação incorporal” dos corpos pelo processo comunicativo e pela retomada do ritual colonizador que situa o outro como um objeto de prazer. De acordo com Bergson (2001, p. 146), “o riso é, acima de tudo, uma correção. Feito para humilhar, deve dar a impressão penosa à pessoa que lhe serve de alvo. A sociedade vinga-se por meio dele das liberdades tomadas com ela. Ele [o riso] não atingiria seu objetivo se não trouxesse a marca da simpatia e bondade”.

O riso a custo do subalterno realiza uma marcação dos corpos que revela o racismo sutil e velado, “cordial”, de “integração subordinada” (SALES JR, 2006), que continuam a ser semeado pelo/no contexto brasileiro. O riso, em nosso caso, também tem força disciplinadora. A respeito disso, Foucault (1987), diz que disciplinar é essencialmente adestrar, sendo que o desvio dessa disciplina é corrigido, entre outras formas, por um olhar hierárquico e processos de sanção. Como percebemos na entrevista de Inês Brasil em 2013 ao programa Super Pop com a apresentadora Luciana Gimenez. Era a primeira vez que Inês se apresentava em rede nacional. A entrevista intitulada “Inês Brasil: O sucesso mais extravagante da internet”⁷ era composta por uma série de correções e marcações ao corpo de Inês, como caretas, olhares esnobes, indiretas, risos, demonstrações de como se fala um nome estrangeiro adequadamente e interrupções da fala. Tudo a fim de “colocar”, alinhar e ordenar as ações de Inês dentro do que era perguntado, dentro das normas civilizadas de ser e de como ela deveria se portar de maneira disciplinada perante a câmera, “fecha as pernas”, “deixa ele falar, só você que fala Inês”.

Também é necessário retomarmos aqui a noção fundante hegemônica do Brasil no qual a ideia de que “branca é para casar, mulata para fornicar e preta para cozinhar” dissolve-se nas representações e na interpretação do outro. Essa noção se encontra nos discursos sociais que estruturam nossa cultura, trazendo a concepção silenciosa de que a mulata, mestiça, ao representar a

⁷ Disponível em : <https://www.youtube.com/watch?v=FDU5RYx4gxY>. Acessado em: 15 fevereiro de 2016.

metáfora do encontro brutal de dominação europeia é tida por discursos dominantes como apenas um “símbolo da mobilidade social” (PINHO, 2004, p. 98) que foge da estagnação de modelos corporais e torna o Brasil um “país plural”. Porém, esse discurso “desqualifica qualquer autenticidade cultural afrodescendente” (p. 100), o que mais uma vez reafirma o silenciamento do corpo negro e parte para um embaquecimento da sociedade. Inês Brasil já foi uma das mulatas de Sargentelli⁸ e procura, pelo seu corpo, fugir dos padrões negros de beleza e se aproximar de padrões hegemônicos, como afirmou na entrevista com Gimenez, “eu queria mesmo [ser] igual as americana, e aqui [indicando a barriga] como eu e ela [Luciana Gimenez] bem magrinha, mas aqui [indicando os seios] bem...[enchendo a mão para indicar grandão]”.

A ritualização do corpo mulato passa pela sua representação embranquecida, que desqualifica o próprio corpo para se encaixar no corpo “belo” do branco. Em que sua visibilidade na mídia se encontra, geralmente, associada a zonas da “selvageria”, da “bestialidade”, “da inocência”, do cômico, do sexo, o sensual espetacular, o que resgata a simbolização performática histórica da gloseza no evento ritualístico do carnaval. Na entrevista, Inês também é lembrada nesses termos por perguntas recorrentes do tipo “o que você faz com a língua Inês?”, “você se prostituiu na Alemanha?”, “quantas gramas de silicone você tem?”, e de comentários como “estamos chegando ao carnaval, alguma emissora de TV brasileira tem que aproveitar a Inês. Essas perguntas ressaltavam uma iterabilidade de dadas características subalternas de corpos e até de personalidade em que, na entrevista, não se atentava à outras características de Inês, como tocar piano, falar alemão e um pouco de francês, cantar musica popular.

Portanto, o ritual da colonialidade traz seus efeitos nos sujeitos de maneira subjetiva, a ponto de destruir o imaginário e os sistemas de referencias culturais dos dominados (FANON, 2008), apontando, inclusive, como tais devem agir para permanecerem dominados. Com isso, “o objetivo do racismo não é o homem particular, mas uma certa forma de existir” (FANON, 1969, p. 36) que provém da violência epistêmica do outro (SPIVAK, 2010), e de uma naturalização dos modos culturais do opressor que são produzidos por um conjunto de artificialidades históricas que suprimem as narrativas locais (FOUCAULT, 1987). E nessa relação de corpo e subjetividade, Fanon (2008) diz que no processo colonial e na criação da polaridade branco/negro o europeu impõe o que é e como ser negro. Para o autor este surge pela negação à noção de humanidade, não dotado de direitos e voz, se tornando “apenas” o negro. O que, ainda segundo o psicanalista, faz emergir um duplo narcisismo, pois ao negar o outro à humanidade o branco também se nega a isso,

⁸ Radialista, apresentador e empresário, sendo um dos ícones do Samba no Brasil e se denominava um “mulatólogo”. Em suas casas noturnas realizava shows onde apresentava suas mulatas. Na data de seu aniversário (8/12) se comemora o Dia da Mulata. “Em 1985, Sargentelli foi acusado de racismo pela Comissão de Valorização e Integração Política do Negro do Rio Grande do Sul. Ele foi apontado como explorador da “mulher negra”, mas deu a volta por cima” (Fonte: Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u22987.shtml>. Acessado em: 12 fev. 2016).

por se tornar incompleto – desejando ser esse outro negro e se distanciando de uma interação que possibilite sua existência. Esse duplo narcisismo impacta as subjetividades de ambos e geram efeitos de generalização do negro como sendo o depositário da animalidade, do corpo, da agressividade libidinal, da potência sexual, dos desejos, da emoção, já o branco se torna ligado à razão negando sua corporeidade. Assim, o branco cria espaços do qual o negro se convence de estar exercendo sua liberdade (como ser desejado sexualmente), o que o impede de sair da prisão subjetiva e reivindicar sua representação no mundo fora dos filtros eurocêtricos.

Para isso, então, a “subjetivação [é] o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, 2006, p.262) que pode se materializar pela aceitação do próprio corpo e pela consciência dos limites sociais impostos. Sem esse processo de subjetivação o subalterno não se torna sujeito por não poder se agenciar como tal, pois possui uma subjetividade dentro da ilusão de liberdade proporcionada pelo poder hegemônico (FOUCAULT, 1995). Nessa perspectiva de dominação a subjetividade vem sendo produzida, conforme o autor, por meio de saberes institucionais que fabricam indivíduos para o funcionamento da máquina estatal, no qual o corpo se torna o suporte de subjetividades subjugadas por estratégias de saber-poder. As subjetividades então, na atualidade, se tornam cada vez mais serializadas em unidades de corpos, destinados a exercer dados “papéis”. Isso se reflete no campo midiático pelas relações de comunicação (FOUCAULT, 1995) em que as escolhas do que pode ou não circular, e como serão circuladas, se tornam também formas ritualizadas de agir sobre os outros e de exercer efeitos de poder por informações que impõem modos de subjetividades modelo. O que “extingue”, silencia as diferenças sociais e enquadram os indivíduos subalternos dentro de uma comunidade, nação imaginada, do qual o tempo, espaço e o povo se tornam homogêneos, como ocorre no Brasil com as noções de “paraíso racial”, “democracia racial” e “miscigenação”.

Para finalizarmos, outra questão é levantada nas performances, principalmente, de Sara Baartman, que nos remete a problematização da solidão da mulher negra, vista apenas para servir e nunca para se relacionar, ser amada e ter relacionamentos fixos. “Muitas de nós, mulheres negras, aprendemos a negar nossas necessidades mais íntimas, enquanto desenvolvíamos nossa capacidade de confrontar a vida pública. É por isso que constantemente parecemos ter sucesso no trabalho, mas não na vida privada” (bell hooks, 2010, s/p). hooks ainda diz que essa repreensão de expressar os sentimentos se tornou ao longo da história uma tática dos negros para suportarem a separação afetiva, isso porque a escravidão, que ainda traz feridas abertas, se tornou um marco referencial para moldar os comportamentos, pois se um negro demonstrasse amor ao seu próximo poderia de alguma forma obter uma dor tão profunda que o impediria de viver. Assim, pelas mobilidades e

incertezas, de venda e troca de negros escravos, o ato de amar se tornou uma fraqueza para os negros e a repreensão dos sentimentos uma arma para a sobrevivência.

Isso se confirma pelo Censo de 2010, em que 52,89% das mulheres negras eram solteiras, 24,88% eram casadas e 2,60% divorciadas. O mesmo Censo aponta que as mulheres negras são as que menos se casam e as que são mais propensas ao “celibato definitivo”, decidem não mais se relacionarem conjugalmente. Para a autora, para nos descolonizar desse estigma, dessa colonialidade do saber, é preciso começar a nos amar e nos aceitar como somos, para então ver o outro como se fosse eu mesma, de maneira que haja comunicação, não só de fala, mas de experiências e respeito. Ainda segundo bell hooks (2010), mesmo depois da abolição o sistema escravizador de corpos e subjetividades se tornou comum dentro dos lares dos ex-escravos, pois reproduziam a hierarquia e a brutalidade à qual foram submetidos, em que o pai é autoritário, bate nos filhos e na mãe para manter a “ordem”, em um ambiente no qual o afeto familiar se torna raro em prol de um amor apenas sanguíneo, sem contato de almas e trocas de necessidades.

hooks (2010), dessa forma, vê o amor como uma cura, mas não só um amor de gostar do outro, mas principalmente, de gostar e respeitar a si mesma, de nosso corpo, de nossas “imperfeições” e só então conseguiremos perceber que as diferenças é a nossa maior riqueza à caminho da quebra da ignorância e de um posição política democrática. Logo, a “necessidade” de se inserir em meio a uma sociedade discriminatória que torna a mulher negra refém, mais uma vez, do mercado de trabalho e suas exigências estéticas e intelectuais, retoma a performance da escravidão e esse ato se concretiza pelo alinhamento da subjetividade da qual somos condicionadas a aceitar a visão dominante como “correta” em prol de uma sobrevivência social. Todavia, “se passarmos a explorar nossa vida interior, encontraremos um mundo de emoções e sentimentos. E se nos permitirmos sentir, afirmaremos nosso direito de amar interiormente” (bell hooks, 2010, s/p). É preciso, então, descolonizar nossas emoções, as percebendo não como fraquezas, mas como parte de nossas forças para lutar por um pensamento plural de respeito, com amor ao outro e a nós mesmas.

Considerações finais

Propomos aqui direcionarmos um olhar interpretativo sobre os fenômenos históricos que constroem e perpetuam os rituais de diferença e que naturalizam posições sociais por atos de fala como forma de exercer poder. Por isso, trazemos o ato comunicativo como ação cultural, do qual o diálogo é uma maneira de olhar os processos de subjetivação como sendo pragmáticos e complexos, do qual podemos partir para propor novas formas de representação plurais. O que contribuiu para uma leitura crítica de como a sociedade da qual nós constituímos se configura por tensões

discursivas e escolhas de usos da linguagem, marcando os sujeitos por repetições performáticas de discursos naturalizados.

Assim, devemos perceber que a marcação do corpo da mulher negra passa por rituais históricos de subalternidade, objetificação e sexualidade que a demarca como sendo a única forma dela obter visibilidade, silenciando sua fala e a tornando apenas corpo-mercadoria. Esse imaginário, que provém da colonização do saber, enraíza os discursos midiáticos, acadêmicos, sociais, de maneira que constitui uma deficiência da presença de uma multiplicidade de visões de mundo, de novas realidades que transgridam os papéis sociais designados pela hegemonia. Precisamos, então, observar e rever nossas ações e nossas “certezas” e “verdades” sobre nós, o outro e sobre como funciona a sociedade, como ela ritualiza a discriminação sutilmente nas atualizações discursivas. Processo esse que pode partir do estranhamento do que nos é familiar, como, por exemplo, o porquê de associarmos a palavra ‘negro’ a algo ofensivo? Isso se percebe também na dificuldade que temos de dizer que alguém é negro, preferindo denominá-lo de ‘moreno’, ‘moreno escuro’, ‘chocolate’.

Além disso, é importante questionar também o porquê de, muitas vezes, tratarmos a questão do racismo no Brasil como algo sem importância, se baseando na ideia mascarada de que só pelo fato de sermos um “paraíso racial” que somos todos “iguais”. Mas essa questão é apenas uma das pontas do iceberg, pois essa diferença se tornou motivo para a hierarquização e o silenciamento dessa discussão. O que revela um medo de afirmar que há racismo e de olhar, por exemplo, as cotas para negros e índios como uma forma de afirmar o preconceito. Porém quando resgatamos a constituição histórica escravocrata, violenta e destruidora de nossas narrativas, percebemos que a dita nação se construiu sobre o sangue das minorias, e que ainda se perpetua, numa guerra política por espaços de poder e por direito a voz social. Por isso, não adianta, por exemplo, valermos de uma linguagem “politicamente correta” que apenas eufemiza e silencia as violências, é preciso dar voz aos subalternos, é preciso ouvi-los, conhecer novas narrativas e usos da linguagem para performarem novos e plurais rituais, a fim de que nos aproximemos de uma democracia que respeita a diversidade.

Diante disso, é importante assumirmos nossas identidades não apenas como uma classificação dos grupos sociais, mas como um aporte político de intervenção em prol de uma cidadania humanizada, de outros processos comunicativos. Abrindo outras possibilidades para novas subjetivações que fortalecem os discursos contra hegemônicos e ressignificam os signos construídos pelo opressor para destruir o imaginário do oprimido. Dessa forma, conhecer o outro é nos conhecermos, é se ver como parte das discussões, dos processos identitários e subjetivos do outro. Pois estamos, sobretudo, discutindo aqui sobre a vida e sobre como podemos sobreviver a todo esse bombardeio opressivo que nos desqualifica, muitas vezes, a sermos dignos de aceitar o

nosso próprio corpo. Por isso, Inês Brasil e Baartman são mulheres que ritualizam uma realidade brasileira e subalterna, de risos racistas e de espetacularização do diferente, que parece se enraizar sutilmente todos os dias quando olhamos o outro como o outro e nunca como o outro eu. Para tanto, é necessária ação, ressignificação dos atos de fala em novas performatividades e uma comunicação dialógica que represente a diversidade por ela mesma, pois segundo Paulo Freire só se pode transformar, transformando, e mais, só podemos nos descolonizar subjetivamente por uma consciência que parte de uma crítica à hegemonia.

Referências

- ARMENGAUD, Françoise. **A Pragmática**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. (Na ponta da língua; 8).
- AUSTIN, John L. Performativo-constativo. Tradução: Paulo Ottoni. In: OTTONI, Paulo Roberto. **Visão Performativa da linguagem**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. 107-144.
- BERGSON, Henri. **O Riso** - Ensaio sobre a Significação da Comicidade. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BLOMMAERT, Jan. Contexto é/como crítica. In: SIGNORINI, Inês (org.). **Situar a linguagem**. São Paulo: Parábola, 2008.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro: 2003.
- CANEVACCI, Massimo. A comunicação urbana. In: **A cidade polifônica**. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 2004.
- CARVALHO, José J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.
- DORNELLES, Jonatas. **A aplicação do modelo ritual na análise antropológica**. 2002. Disponível em: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/jonatas_dornelles.htm. Acessado em: 15 jan. 2016.
- FANON, Frantz. Racismo e Cultura. In: _____. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.
- _____. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michael. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. P. 231-249.
- _____. Ética, sexualidade, política. In: **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. Cortez. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. **Extensão ou Comunicação?** Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. 7ª . ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FREITAS, Maitê. A cor do amor. O cotidiano afetivo da mulher negra: da compreensão da solidão ao empoderamento. Edição 188, março 2014. **Raça Brasil**. Disponível em: <http://racabrasil.uol.com.br/cultura-gente/188/artigo308843-2.asp/>. Acessado em: 12 jan. de 2016.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.
- GONÇALVES, A. Maria. “De 555 colunistas da velha mídia, seis são negros. Por isso o racismo não interessa”, afirma escritora, 2015, – **Geledés**. <http://www.geledes.org.br/de-555-colunistas-da-velha-midia->

seis-sao-negros-por-isso-o-racismo-nao-interessa-afirma-escritora/#ixzz3xEqHWX00. Acessado em: 13 de jan. 2016.

HOOKE, Bell. Vivendo de amor. Tradução de Maísa Mendonça. 2010. **Geledés**. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/4799-vivendo-de-amor>. Acessado em: 15 jan. de 2016.

MAIA, Suzana. Identificando a branquidade inominada: corpo, raça e nação nas representações sobre Gisele Bündchen na mídia transnacional. **Cad. Pagu**. 2012, n.38, pp. 309-341.

OTTONI, Paulo R. **Visão performativa da linguagem**. Campinas-SP. Editora Unicamp, 1998.

PEIRANO, Mariza. **Apontamentos sobre rituais, eventos e política**. ANPOCS/2002. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4502&Itemid=317. Acessado em: 7 jan. 2016.

_____. A alteridade em contexto: o caso do Brasil. In._____. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

PINHO, Osmundo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero miscigenação. **Cadernos pagu**. Julho-dezembro de 2004, pp. 89-119.

PINTO, Joana P. **Performatividade radical: ato de fala ou ato de corpo?** *Revista Gênero*, Niterói, v. 3, n. 1, 2002.

_____.Pragmática. In MUSSALIM, Fernanda & BENTES, Ana Cristina (org.) **Introdução a linguística: domínios e fronteiras**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 33, p. 117-138, Dec. 2009

POVINELLI, Elizabeth A. Pragmáticas íntimas: linguagem, subjetividade e gênero. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 24(1): 406, janeiro-abril/2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Trad.: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso, 2005.p. 107.

SALES JR., Ronaldo L. **Democracia racial: o não-dito racista**. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, 2006, v. 18, n. 2.

SENA, Isabela. **Sarah Baartman e a hipersexualização da mulher negra**. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/03/23/sarah-baartman-e-a-hipersexualizacao-da-mulher-negra>. Acessado em: 13 jan. 2016.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Editora Loyola, 2002.

SPIVAK, Gayatri. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.