

Cores, cheiros e sabores – Corpo feminino e literatura no Século XIX

Andreia Alves Monteiro de Castro¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ
andreaaacastro@yahoo.com.br

Resumo: Na literatura oitocentista, produzida tanto em Portugal como no Brasil, é possível encontrar vários exemplos de associações entre determinadas formas, cheiros, sabores e cores à mulher brasileira, resultando em uma imagem estereotipada e hipererotizada.

Palavras-chave: Literatura oitocentista; Imagem da mulher; Brasileira; Sociabilidade; Feminismo.

Abstract: In the nineteenth century literature, produced both in Portugal and Brazil, it is possible to find several examples of associations between certain shapes, smells, flavors and colors to the Brazilian woman, resulting in a stereotyped and hypererotized image.

Keywords: 19th Century Literature; Image of the woman; Brazilian; Sociability; Feminism.

Recebido em 15/01/2020

Aceito em 15/02/2020

¹ Professora Adjunta de Literatura Portuguesa e de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa no Instituto de Letras da UERJ (2019). Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2017). Mestra em Literatura Portuguesa pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2010). Graduada em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). Licenciada em Letras pela Universidade Cândido Mendes (2009). Membro do Polo de Pesquisa de Relações Luso-Brasileiras do Real Gabinete Português de Leitura. Membro associado ao Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Segundo Michele Perrot (2013), no século XIX e em boa parte do XX, não seria adequado à mulher falar abertamente sobre o corpo, nem o seu próprio. A honra feminina era diretamente relacionada ao recato, à submissão e ao silêncio. Contudo, paradoxalmente, o corpo da mulher, desejável e desejoso, estava presente, de maneira quase obsessiva, na pregação religiosa, nos tratados médicos e nas pinturas, nas esculturas, nos poemas e nos romances dos artistas. Praticamente todos os seguimentos sociais falavam dele, mas ele permanecia calado: “As mulheres não falav[am], não dev[iam] falar dele. O pudor que encobr[ia] seus membros ou lhes cerra[va] os lábios era a própria marca da feminilidade” (PERROT, 2013, p. 13).

Reprimido, disciplinado, dissecado, analisado, discutido e representado à exaustão pelos homens, a imagem do corpo feminino também foi socialmente empregada para diversos outros fins, como suporte à propagação de ideias e ideais. Embora se consolide e diversifique nos oitocentos, esta estratégia não era exatamente uma novidade, mas uma extensão e/ou evolução de um processo de controle começado séculos antes.

Entre os séculos XIV e XVII, como afirma Silvia Federici (2004), época de revoltas de camponeses e artesãos, os movimentos de caça às bruxas já haviam explorado a difusão da imagem feminina como instrumento de dominação e propaganda ideológica. Líderes políticos e autoridades religiosas fomentaram a criação e a distribuição de panfletos que retratavam, justamente, mulheres do povo participando não só de orgias demoníacas como também de feitos criminosos e grotescos.

Em pouco tempo, todos os muitos males enfrentados por todos, como a peste, a fome e a morte, foram atribuídos às mulheres que se posicionavam contra o poder estabelecido: as mais velhas, por serem articuladas e respeitadas o bastante para instruir ou liderar os revoltosos; as mais jovens, por experimentarem uma sexualidade menos submissa; e todas que possuíam conhecimento medicinal importante, inclusive contraceptivo: “a caça às bruxas literalmente demonizou qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa, ao mesmo tempo em que acusava as mulheres de sacrificar crianças para o demônio” (FEDERICI, 2004, p. 170).

Até mesmo a atividade de parteira foi criminalizada, iniciando um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, “reduzidas

a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados como aqueles que realmente davam vida” (FEDERICI, 2004, p. 177).

Reafirmadas rotineiramente nos comunicados oficiais do governo e nas pregações dos religiosos, a sensação de insegurança e a oferta de uma válvula de escape para os problemas sociais faziam com que toda a população aderisse à causa. Ademais, quem não era acusado de bruxaria, tinha muito medo de ser o próximo a ser caçado, torturado e queimado vivo. De acordo com Marvin Harris, a caça às bruxas teria impedido os pobres, mais do que qualquer outro grupo social, de enfrentar as autoridades eclesiásticas e a ordem secular ou de reivindicar a redistribuição da riqueza e a igualdade social (1978, p. 239-240).

Vários artistas foram recrutados para esse trabalho, entre eles o alemão Hans Balding, cujos mordazes retratos de bruxas, através da combinação entre a sensualidade e o macabro, serviram para construção de estereótipos e fundamentaram o imaginário coletivo sobre as bruxas. Essas representações salientavam, de forma perversa e pervertida, o manuseio dos produtos do campo, conhecimentos ancestrais que conferiam às mulheres não só o poder de assegurar a saúde e a vida, com preparo de alimentos e remédios, ou provocar a loucura e a morte, na produção de beberagens e venenos. Caldeirões, colheres, jarros e potes, objetos ligados ao mais cotidiano afazer doméstico, foram também instituídos como elementos ligados a eventos diabólicos.



Figura 1 - Die Hexen (1510) - Hans Baldung Grien

Se, na época da caça às bruxas, as mulheres tinham sido retratadas como seres selvagens, mentalmente débeis, de desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de se controlarem, no século XVIII, o cânone foi revertido.

Nesse sentido, Michelet Perrot (2003, p. 17) afirma que as revoluções burguesas tiveram como um dos principais efeitos a definição das esferas públicas e privadas, por meio da valorização da família e da diferenciação dos papéis sexuais que passaram a funcionar em oposição: homens políticos e mulheres domésticas. As mulheres passam a ser retratadas como seres passivos, benéficos e com maior senso moral do que os homens, sendo capazes de exercer uma influência positiva sobre eles. De modo tal que as cidades europeias foram tomadas por estátuas em homenagem aos grandes homens coroados por musas evanescentes e por monumentos a mortos heroicos chorados por viúvas e filhas.

No entanto a imagem de liderança da camponesa não foi de todo apagada. Embora sejam “formas desapropriadas de um corpo reduzido ao silêncio da figuração muda” (PERROT, 2013, p. 13), também no oitocentos, a imagem da guerreira Germânia passou a encarnar a unidade da pátria alemã, enquanto Marianne, uma robusta mulher do povo, com o seio descoberto e cingindo o barrete frígio, a representação da Liberdade, da obra de Eugène Delacroix, tornou-se símbolo da República, e não só na França, mas em

inúmeros outros países, como Argentina, Brasil e Portugal, quando, estes, proclamaram o mesmo sistema de governo:



Figura 2 - La Liberté guidant le peuple (1830) - Eugène Delacroix

Para estimular o consumo, já no final dos oitocentos, a publicidade associava a imagem feminina a toda sorte de produtos. Em muitos desses anúncios, é possível perceber a intenção de despertar a atenção e o desejo do leitor através da representação sensual do corpo da mulher tornando igualmente desejável tudo aquilo que com ela se oferecia. O sucesso desta estratégia de venda, como sabemos, foi tamanho, e os corpos femininos nunca mais deixaram de ser padronizados, exibidos e ofertados, simbolicamente ou de fato, mesmo após tantas lutas feministas.

“Degradadas e desejadas ao mesmo tempo, as negras seriam o mesmo que prostitutas, no imaginário de nossos colonos: mulheres ‘aptas à fornicção’, em troca de algum pagamento” (PRIORI, 2011, p. 46).

A representação literária destas ardentes “morenas”, “pardas” ou “mulatas”, trazendo à baila toda a carga significativa subjacente a estes termos, teria contribuído, e muito, para consolidação e para difusão desta visão que acabou servindo de base para a estigmatização, a inferiorização e a marginalização social dessas mulheres.

Fossem cor de jambo, de canela ou de trigo maduro, a menção às diferentes tonalidades de pele resultantes da miscigenação, com frequência, estava aliada à descrição estereotipada do corpo das brasileiras em geral: seios rijos, cintura fina, quadris largos, glúteos avantajados e pernas bem-torneadas.

Todo este conjunto de atributos físicos, por sua vez, determinaria movimentos peculiares, apresentados, quase sempre, como gestos e requebros atraentes e lascivos, sobretudo quando cantam e dançam os ritmos de seu povo.

Ainda no século XVII, o poeta baiano Gregório de Matos seria um dos primeiros escritores brasileiros a dedicar seus versos às mulheres negras e mestiças. De fato, são centenas, bem mais numerosos do que aqueles destinados a “donzelas” e “senhoras” brancas. Contudo, os poemas do Boca do Inferno eram proeminentemente marcados por uma semântica erótica que revela uma obsessão pelos corpos de pele escura, sempre desfrutáveis aos olhos e ao alcance das mãos masculinas:

Mulatinhas da Bahia,
que toda a noite em bolandas
correis ruas, e quitandas
sempre em perpétua folia,
porque andais nesta porfia,
com quem de vosso amor zomba?
eu logo vos faço tromba,
vós não vos dais por achado,
eu encruzo o meu rapado,
Vós dizeis arromba arromba.
(MATOS, 1999, p. 930).

Mas na ficção, bem como na realidade, visão e tato também se separavam dos sentidos no que tange a percepção do corpo feminino pelo homem. Ainda que simplório, este apelo multissensorial e sinestésico já estava presente em um texto publicado por Almeida Garrett, em 1845, nas páginas do periódico *A Ilustração*.

O escritor português aparentemente influenciado pelo poema épico do frei Santa Rita Durão, tornava pública uma carta remetida por um brasileiro que vivia em Lisboa à sua noiva, a cabocla Moema. O remetente retrata a destinatária como uma sensual morena, tratando-a por epítetos curiosos, como “caju da minha vida”, “banana da minha alma” e “maracujá-açu do meu coração”. A despedida que encerra a estranha epístola assinalada pelo exotismo também tem este mesmo cariz: “Limonada refrigerante dos meus ardentes desejos, eu te bebo com o pensamento de cá desta aridez da velha Europa”.

Já o artista plástico Rafael Bordallo Pinheiro, em um relato das suas impressões sobre o Rio de Janeiro e os seus habitantes, publicado na revista brasileira *O Mosquito*, também não deixou de registrar a sua visão sobre as “esplêndidas” mulheres brasileiras. De acordo com as vestimentas usadas por cada uma delas, é possível perceber que a mulata foi retratada com um cariz muito mais sensual e exuberante do que as mulheres brancas.



Figura 4 - *O Mosquito*, 11 de setembro de 1875 - Rafael Bordalo Pinheiro

Ainda que, como visto, esteja presente em variados gêneros e em diversas épocas, é no romance dos oitocentos que tal “império dos sentidos”, vigora. Os corpos das mulheres do Brasil foram amplamente descritos, em narrativas portuguesas e nacionais, a partir de cores fortes, aromas inebriantes e gostos exóticos de flores, frutas, bebidas e temperos, resultando em uma série de adjetivações paradigmáticas na representação das brasileiras na literatura.

Não há como tratar deste tema sem pensar na *Iracema* de Alencar. A virgem dos lábios de mel, cujo sorriso era mais doce do que o favo da jati e o hálito mais perfumado do que a baunilha dos bosques. Também era uma morena astuta e exuberante que, segundo palavras do narrador, dedicava a Martim, branco europeu, amores ardentes.

Em aparente contraposição à noção de pureza evocada pela caracterização da personagem e pela repetição do termo virgem atribuído à índia, a menção a amores ardentes é, de fato, um eufemismo para um desejo físico, que, de tão urgente, leva a sacerdotisa a oferecer ao amado o vinho de Tupã, uma bebida com efeitos alucinógenos, com a intenção de vencer a resistência do rapaz ao ato sexual fora dos laços sagrados do matrimônio:

Quando Iracema foi de volta, já o Pajé não estava na cabana; tirou a virgem do seio o vaso que ali trazia oculto sob a carioba de algodão entretecida de penas. Martim lho arrebatou das mãos, e libou as gotas do verde e amargo licor.

Agora podia viver com Iracema, e colher em seus lábios o beijo, que ali viçava entre sorrisos, como o fruto na corola da flor. Podia amá-la, e sugar desse amor o mel e o perfume, sem deixar veneno no seio da virgem.

Quando veio a manhã, ainda achou Iracema ali debruçada, qual borboleta que dormiu no seio do formoso cacto. Em seu lindo semblante acendia o pejo vivos rubores; e como entre os arrebóis da manhã cintila o primeiro raio do sol, em suas faces incendidas rutilava o primeiro sorriso da esposa, aurora de fruído amor. (ALENCAR, 1967, p. 280).

Portanto, surpreendentemente, no romance, a origem da miscigenação do povo brasileiro seria a violação de um homem branco e não da mulher nativa, retratada por Alencar como uma feiticeira sedutora. Iracema não sobrevive para criar seu filho, fruto de um episódio tão significativo.

A representação da brasileira como uma mulher que é, ao mesmo tempo, sensualíssima, ardilosa e amoral também está presente no romance camiliano *Coração, Cabeça e Estômago*. Nesta obra, a bela cozinheira que tinha a cor avermelhada e exalava o cheiro de seu apetitoso tempero, evocando, de alguma forma, a Gabriela, que Jorge Amado criaria anos depois, naturalmente, usa todos os seus atributos físicos e intelectuais para seduzir e depois, quando lhe convém, abandonar o protagonista da trama, Silvestre da Silva, que era amante da dona do estabelecimento no qual a morena trabalhava. Tupinyoyo é a figuração de um corpo feminino que não apenas sabe, mas gosta de ter e de dar prazer, sem nenhum embaraço ou questão existencial.

O narrador/personagem emprega expressões como “inferno de devorante lascívia” e “choque da pilha galvânica” para apresentar fisicamente a sua cozinheira, mas, no final

do caso amoroso e, coincidentemente, no final do capítulo, a esperteza e a malícia são os qualificadores destacados, como se para o português, mais uma vez, não houvesse escolha a não ser ceder a sedução da brasileira:

Os dias corriam plácidos e felizes para nós, quando D. Martinha tomou uma criada, que era mulata.

Mas que anjo das estuosas zonas onde a pele está calcinada, como devem está-lo as fibras do coração! Que mulata!, que inferno de devorante lascívia ela tinha nos olhos! Que tentação, que doídice me tomou de assalto apenas a vi em roda do meu leito, fazendo a cama! O menor trejeito era uma provocação; o frêmito das saias era um choque da pilha galvânica! [...]

Amei a mulata, com todo o ardor do meu sangue e dos meus vinte anos! [...]. Quando a exorava, parece que os nervos me retorciam os músculos; e os músculos se contraíam em espasmos de luciferina delícia! Lembra-me que me ajoelhei a seus pés um dia, beijando-lhe as mãos, que perfumavam o aroma de cebola do refogado. [...]

Perguntai às aves do céu, e às alimárias dos pedregais africanos, como se amam! [...]

O meu amor tinha da ave a meiguice e do tigre a insaciável sofreguidão. [...]

Ainda lhe não tinha dito que a filha do Brasil era extremamente engraçada, esperta e maliciosa. Aquelas poucas palavras bastam a defini-la. (CASTELO BRANCO, 1960, p. 446).

No final do século, estes corpos cheirosos e gostosos se tornavam uma ameaça ainda mais gravosa, da qual não se poderia escapar impunemente. Se deixar levar por aquelas sinuosas curvas era tomar o caminho mais curto e certo para a degradação moral e até para o crime.

A dita luxúria bestial que emanava de mulheres, como Rita Baiana, transtornaria o homem branco europeu, ao despertar seus instintos mais animais, como acontece com Jerônimo. Para estes homens, aqueles corpos hiperbolicamente sexuais eram, ao mesmo tempo, “açúcar gostoso” e “veneno”, “sapoti mais doce que o mel” e “castanha do caju, que abre feridas com o seu azeite de fogo”.

No romance de Aluísio de Azevedo (2009), o encontro com a mulata, transfigurada também em animais, Rita Baiana era a cobra verde e traiçoeira, a lagarta viscosa, a muriçoca doída cujos movimentos hipnotizam e atraem a vítima, seu corpo zoomorfo era uma armadilha sem fuga.

Envenenado por um desejo violento e cego, Jerônimo sucumbe diante de tamanha volúpia. Rita tentando remediar o português, com presteza e solicitude, lhe serve o seu café temperado com parati. Conforme afirma Leonardo Mendes, o tal elixir de fato simboliza a brasilidade, por ser composta por dois ingredientes tão típicos do país, e de

algum modo se remete ao vinho cerimonial servido por Iracema a Martim, pelo menos o efeito foi o mesmo:

Como narrativa de refundação da nacionalidade no naturalismo, a história de Rita e Jerônimo retoma a configuração da mulher como o elemento que empurra o homem para a sexualidade com o auxílio de uma bebida mágica. Para Martim, Iracema traz o ‘vinho de Tupã’. Rita Baiana traz para Jerônimo (que um pouco antes já bebera ‘um trago de parati’) uma xícara de café – ‘a chávena fumegante da perfumosa bebida que tinha sido a mensageira dos seus amores’. (MENDES, 2000, p. 77).

Após provar da mulata, Jerônimo despreza a sua antiga vida. Ele mata Firmo, o amante de Rita, e abandona o emprego, a mulher e a filha, para se entregar de corpo e alma àquele relacionamento. Definitivamente, o português honrado deixa de ser quem sempre foi para se tornar um outro alguém muito semelhante aos demais habitantes do cortiço, como se Rita e o lugar fossem de fato extremamente corruptores.

Mas nem todos os escritores finisseculares viam as mulheres como um alimento lascivo e pernicioso. Uma dessas vozes incômodas, no contexto cultural brasileiro, foi, certamente, Lima Barreto. No conto *Um especialista*, o escritor reproduz criticamente a forma com a qual eram percebidas, descritas e tratadas a mulata na sociedade de seu tempo. A partir da personagem de um comendador português que, apesar de casado, saía às noites “a caçar” negras e mulatas brasileiras, que o narrador chama de “mulheres de cor”. Julgava-se um verdadeiro especialista e as procurava “com o afinco e ardor de um amador de raridades” (BARRETO, 2012, p. 13).

Sobre elas dizia: “A mulata, dizia ele, é a canela, é o cravo, é a pimenta; é, enfim, a especiaria de requieime acre e capitoso que nós, portugueses, desde Vasco da Gama, andamos a buscar, a procurar” (BARRETO, 2012, p. 14). Até que um dia se depara com uma em especial, verdadeiro achado, a mulata preenchia com perfeição a ambição do europeu.

O comendador descreve a tal moça a um amigo referindo-se a ela como “um petisco que encontrei”, “uma mulata deliciosa” e conclui sua fala “estalando os beiços”, como diante de um prato a ser devorado. Mas, ironicamente, depois de notar muitas coincidências entre a sua biografia e o passado da amante, o comendador percebe que ela era filha de uma mulher que ele havia abandonado.

Lima Barreto mordazmente denuncia, através de seu conto, que, embora trágico, esse tipo de ocorrência incestuosa não era difícil de se efetivar, uma vez que o número de

uniões ilegítimas que geravam descendentes não reconhecidos era muito grande: o comendador estava amancebado com sua própria filha.

Os textos e imagens abordados são apenas alguns exemplos de associações entre determinadas formas, cheiros, sabores e cores à mulher brasileira, que, com frequência, resultavam em uma imagem estereotipada e hipererotizada da mulher brasileira. Muitos outros, produzidos por autores menores ou publicados apenas em periódicos da época, estão silenciados, embora seus efeitos ainda possam ser sentidos. Devido ao apagamento ou ao distanciamento temporal, levantar e pesquisar a obra desses escritores, seja publicada em volume ou em folhetim dos periódicos oitocentistas, não é tarefa fácil.

Documentos oficiais, quadros, gravuras, propagandas, romances, contos e poemas construíram e difundiram a imagem da mulher brasileira como um ser dotado de malícia, imoralidade e permissividade consolidando, no imaginário mundial, como o um corpo posto sempre à disposição pronto para consumo.

Essa representação associada, sobretudo, às ameríndias e às africanas, perpetrada pela ação conjunta do racismo e do sexismo, foi empregada para justificar a exploração e o estupro dessas mulheres ao longo de séculos. Sem dúvidas, a nossa cultura colonizadora e escravagista produziu uma vasta iconografia, insistindo em representar esses corpos como dotados de uma sexualidade voraz e pervertida, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.

Muitas das teorias científicas oitocentistas a respeito das raças, desenvolvidas com base nesta cisão entre corpo e razão, também sustentavam esse imaginário. Segundo essas teorias, as raças colonizadas eram destituídas de razão, o que evidenciava sua inferioridade racial. Enquanto corpos não racionais, esses não-sujeitos estavam muito mais próximos da natureza do que as pessoas brancas, e como tais, deviam ser objeto de conhecimento, dominação e exploração.

Além da opressão racial, também a opressão sexual foi facilitada por esse pensamento. A associação da mulher com a natureza e com o corpo – distanciado da capacidade de raciocinar – colocou-a na posição do objeto que deve ser dominado, o que sustentou a apropriação e a exploração de seus corpos e de seu trabalho. A perversidade de toda essa lógica atinge seu ponto mais alto quando analisamos a situação das mulheres não brancas: sua objetificação, tanto por ser mulher, como por pertencer a uma raça dita

inferior – e quanto maior a inferioridade, mais próxima da natureza ela estará – a sujeita a formas intensas de exploração e dominação.

Assim, o levantamento, o estudo e divulgação desse material seria primordial não só para a compreensão da estereotipia associada ao corpo da mulher brasileira, mas também para discutir como essa visão funciona como um fator de estigmatização, inferiorização e marginalização.

Na literatura, nas artes plásticas, nas notícias e nos anúncios, a mulher brasileira costuma aparecer em destaque. A celebração da beleza e da simpatia das mulheres do Brasil não esconde o preconceito, a ideia de que elas são mais disponíveis ao amor e ao sexo. Ainda mais se forem “morenas”, quem nunca ouviu a expressão “mulata tipo exportação”. Muitas das brasileiras, conhecedoras dos temperos e ervas, também são consideradas cozinheiras de mão cheia. Bom café, caipirinha e outras bebidas deliciosas, capazes de despertar o corpo ou de alegrar a alma. Muito samba e rebolado, quadris largos, peitos fartos e muita sensualidade. Mulheres bonitas, sorridentes e sensuais, boa comida e muita água e muito sol. Propaganda excelente para atrair forasteiro presente desde a carta de Caminha e que nunca saiu de moda. Como diz a letra da música de Chico Buarque e Ruy Guerra: “Não existe pecado do lado de baixo do Equador”.

No entanto, na literatura do Oitocentos, pratos saborosos e concessões eróticas, que antes eram apenas aproximados, agora se misturam, se interpenetram. A mulata é dita imbatível na cozinha e na cama. Cozinhar, amar, duas atividades complementares, se tornam sinônimas e são exploradas em toda sua complexidade e ambiguidade nos textos verbais ou puramente iconográficos. A “mulher-fruto”, a “mulher-refeição” e, finalmente, a “mulher-presas” remetem aos estudos de Affonso Romano de Sant’Anna (1984), que trabalha o tema na perspectiva do canibalismo amoroso, principalmente no que concerne às relações entre o homem branco e a mulher negra ou mulata: “caçá-la/comê-la/devorá-la constituem aspectos reveladores de um esquema representativo das relações eróticas inter-raciais que os escritores brasileiros desenvolveram por mimetismo de neocolonizado” (LAROCHE, 1989, p. 16).

Não sendo um fenômeno novo, obviamente, mas resultado de anos de dominação física e simbólica de um sociedade colonial e pós-colonial, a inovação foi o discurso, mas de êxito tão avassalador, que as temidas índias antropófagas brasileiras, convivas lascivas e ferozes, viraram prato principal nos textos da formulação da nacionalidade brasileira

feitos pelos nossos românticos. Depois das índias românticas, as mulatas sestrosas naturalistas, e depois destas, só restavam as brancas. Nem elas ficaram de fora. Prova disto é a cantora Carmen Miranda. A pequena notável com suas vestes de baiana estilizada e o arranjo de frutas tropicais, não deixou por menos, e a portuguesa ficou eternizada internacionalmente como uma delícia de mulher... brasileira. Sem falar nas mulheres-fruta do Funk carioca do século XXI. Som de preto e favelado, mas a representação feminina continuou a mesma do branco europeu.

Para Quijano (2005), a ideia de raça e das identidades raciais, negros, índios, brancos e mestiços, é algo que surge com a constituição da América. Essas identidades, por sua vez, foram construídas diretamente a partir da inferiorização e desumanização do não branco, deste modo, pessoas negras e indígenas têm, em um primeiro momento, seus traços fenotípicos, mentais e culturais desvinculados do que estava sendo arquitetado como racional, ou seja, como uma característica de pessoas civilizadas.

Para Lélia Gonzalez (1984), historicamente, a representação das mulheres negras remete a três noções, a da “mulata” sensual, a da “mucama/doméstica” e a da “mãe preta”, imagens impregnadas de conteúdos ligados à hipersexualização, ao trabalho, e aos cuidados maternos, respectivamente. Todas as atividades realizadas na casa do senhor/patrão, para o senhor/patrão, que delas usufrui desde que nasce até o dia de morrer.

Já Carneiro (2003, p. 14) nos alerta sobre a relação gênero e raça serem analisadas indistintamente, para a autora: [...] desprezar a variável racial da temática de gênero é deixar de aprofundar a compreensão de fatores culturais racistas e preconceituosos determinantes nas violações dos direitos humanos das mulheres no Brasil [...].

Passagens do livro famoso e discutível *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (2005), revelam o quão eram coisificada sexualmente as mulheres escravizadas, das raças submetidas ao domínio do colonizador. E, a partir do imaginário social do espectro cromático, enfatiza o autor: “[...] a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico [...]. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (p. 71-72).

Conforme Federici (2004) afirma, o capitalismo do século XXI ainda mantém essa situação em pauta para justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais – a promessa de liberdade frente à realidade da coação generalizada e a promessa de prosperidade frente à realidade de penúria generalizada – difamando a “natureza”

daqueles a quem explora: mulheres, súditos coloniais, descendentes de escravos africanos, imigrantes deslocados pela globalização.

A exploração econômica e a exploração sexual da mulher negra, irmanadas desde o período colonial, estão ainda fortemente presentes em nossa sociedade: empregada doméstica e mulata, duas representações estereotipadas construídas a partir de uma mesma figura, a mucama. Como afirma Lélia Gonzalez:

[...] o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalçada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama tenha sido esquecida. Está aí. (1984, p. 230).

É preciso romper com esse discurso, com essa tradição. Para isso é preciso cartografar e discutir as origens dessas construções que ainda sustentam relações sociais estabelecidas e demarcadas pela atribuição de estereótipos aos grupos socialmente marginalizados.

Referências bibliográficas

ALENCAR, José. *Iracema*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

ANÔNIMO. Propaganda do sabão Aristolino. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/blogs/reclames-do-estadao/sabao-aristolino-2/>>. Acessado em: 20 de abril de 2020

AZEVEDO, Aluísio. *O cortiço*. Rio de Janeiro: Ática, 2009.

BARRETO, Lima. Um Especialista. In: *A nova Califórnia e outros contos*. São Paulo: Ed. Unesp: Prefeitura Municipal de São Paulo, 2012.

- BENTO, Maria Aparecida da Silva. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.). *Identidade, branquitude e negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-33.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016.
- BUARQUE, Chico; GUERRA, Ruy. *Não existe pecado ao sul do Equador*. Rio de Janeiro: Cara Nova Editora Musical, 1972.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos Contemporâneos*, Rio de Janeiro: Takano Editores, 2003.
- CASTELO BRANCO, Camilo. Coração, cabeça e estômago. In: *Obras seletas*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, p. 171-188, jan. 2002.
- DELACROIX, Eugène. *Le 28 Juillet. La Liberté guidant le peuple* (1830). Disponível em: <<https://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-28-juillet-la-liberte-guidant-le-peuple>>. Acessado em: 20 de abril de 2020.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2004.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. 50ª edição. São Paulo: Global, 2005.
- GARRETT, Almeida. O brasileiro em Lisboa. *A Ilustração*, Lisboa, v. 1, n. 4, p. 53-54, 1845.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, Anpocs, n. 2, p. 223-244, 1984.
- _____. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- _____. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 131-141, 1988b.
- GRIEN, Hans Baldung. *Die Hexen*. Disponível em: <https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1424213&partId=1>. Acessado em: 20 de abril de 2020.
- HARRIS, Marvin. Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- LAROCHE, Maximilien. *La découverte de l'Amérique par les Américains*. Québec: GRELCA, 1989.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, jan. 2015.

MATOS, *Crônica do viver baiano seiscentista*. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, (2): p. 251-276, primer semestre 2009.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. *Constituição e direitos das mulheres: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte e suas consequências no texto constitucional*. Curitiba: Juruá, 2015.

MENDES, Leonardo. *O retrato do Imperador: negociação, sexualidade e romance naturalista no Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PINHEIRO, Rafael Bordalo. *O Mosquito*. 11 set. 1875, Ano VII, n. 313, p.3.

PRIORE, Mary del. *Sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

PERROT, Michele. Os silêncios e o corpo da mulher. In: *O corpo feminino em debate*. Org. Maria Izilda Santos de Matos, Rachel Soihet. São Paulo: Editora UNESP 2003.

_____. *Minha história das mulheres*. Trad. Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005. p. 107-130.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O canibalismo amoroso*. São Paulo: Brasiliense, 1984.