

ANAIS DO XV SEMINÁRIO DE ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM COMUNICAÇÃO – PÓSCOM 2018

Vol. 1

GT 1 – CORPO, IDENTIDADES E COMUNICAÇÃO

ISBN 78-85-93747-00-7

PUC-RIO

2018

COMISSÃO ORGANIZADORA PÓSCOM 2018

Coordenação-geral: Caroline Pecoraro e Thaís Cabral

Andrei Maurey
Ana Paula Gonçalves
Bruna Lacerda
Cristina Matos
Diana Vaisman
Flávia Moreira
Joana Beleza
Julia Lery
Isabel Feix
Lívia Boeschestein
Luisa Salles
Lucas Coimbra
Lucas Gamonal
Luciane da Costa Moreira
Luiz Baez
Marcell Carrasco
Marcela Azevedo
Maria Carolina Medeiros
Miguel Mendes
Melba Porter
Mônica Chaves
Natalia Machado
Sheila Ferreira
Tainá Amorim

GT 1 – Corpo, Identidades e Comunicação

Coordenação: José Carlos Rodrigues

Assistência: Marcell Carrasco e Isabel Feix

Ementa: Construção de imagens e representações do corpo pelos meios de comunicação. Práticas corporais suscitadas pela cultura midiática. Significados contemporâneos do corpo, materializados em temas como saúde, higiene, bem-estar, beleza, entre outros. Tópicos corporais específicos e sua afetação por fenômenos da sociedade industrial-capitalista como trabalho, tempo livre, moda, consumo, massificação e individualização.

SUMÁRIO

Descrições de virilidade: virilidades e masculinidade hegemônica no site Mundo Mais	
Victor Antonio de Araujo Alves da Silva.....	04
Juventude e velhice: ritualização e classificação do tempo na publicidade	
Elena Cruz e Isabel Feix.....	17
Nem Atena nem Medusa: corpo, gênero e monstrosidade	
Júlia Cavalcanti Versiani dos Anjos.....	31
Briquedos para quem?	
Marcell Carrasco.....	47
As belas mortes do herói: corpo, emoções e imaginário do câncer em narrativas de quadrinhos	
Marcos Fábio Medeiros Vieira.....	59
A retórica feminina no rap: gênero e sexualidade no contexto brasileiro das rodas de rima	
Tayanne Fernandes Cura.....	76
As migrantes da Praia de Ramos: uma colher de sopa de cultura alimentar, subjetivações, memórias e resistência	
Roni Franci Dutra Filgueiras.....	88
Restos e rastros do nascimento: eternizando a gravidez e os primeiros meses do bebê	
Bianca Leite Dramli.....	101
Transgeneridade: reflexões sobre a construção do corpo e da alma na sociedade	
Lalo Nopes Homrich.....	115
Hipersexualização midiaticizada: a construção do amadurecimento feminino	
Luciana Ribeiro e Rodrigo Alonso.....	129

Descrições de virilidade:

Virilidades e masculinidade hegemônica no *site* Mundo Mais.

Victor Antonio de Araujo Alves da Silva **

Resumo

O presente Artigo tem por objeto refletir sobre a noção de virilidade construída no discurso presente na descrição de vídeos do *site* pornográfico *gay* MundoMais. O trabalho propõe uma reflexão sobre como são construídas as representações da virilidade masculina presentes na descrição dos modelos no *site*. O texto identifica a supervalorização do órgão genital masculino, a ele são atribuídos valores intrínsecos da cultura machista, ajudando a reafirmar o estereótipo de macho e viril. É através do discurso de virilidade atrelado aos atributos corporais que se reitera o modelo de masculinidade hegemônica, mesmo se tratando de conteúdo voltado ao público *gay*. O estudo pretende uma contribuição aos estudos de masculinidades, identidade de gênero e práticas corporais.

Palavras-chave: Masculinidades, Performance, Virilidade, Práticas Corporais, Mídias Digitais.

Introdução

A *Internet* hoje produz grande impacto na sociedade, se configurando como um espaço de socialização, comunicação e informação *online*. Desde sua popularização nos anos 2000 a *Internet* ganha destaque na vida cotidiana dos indivíduos, tornando-se um espaço singular de lazer. A partir da invenção da web 2.0 surgem novas formas de socializar e experienciar o ambiente *on-line*, sobretudo a partir da conexão móvel em aparelhos como smartphones que permitem uma inserção no ambiente *on-line* a qualquer momento. Os *sites* fazem parte de nossa rede de socialização e informação, ganhando importância na vida cotidiana, sobretudo aqueles *sites* que necessitam de assinaturas. Com a popularização da *Internet*, a busca por pornografia acontece em novos contextos, mediada por códigos, *tags*, e ferramentas que auxiliam no melhor proveito da experiência, as buscas são otimizadas.

Hoje a *Internet* representa o maior e mais abrangente campo de produção e comercialização de pornografia, em especial pornografia homoerótica. Em *sites* e *blogs* especializados que vão desde de gratuitos aqueles que necessitam de assinatura privada,

*GT1 - Corpo, identidades e comunicação

**Mestrando em Cultura e Territorialidades-UFF. Bacharel em Pintura pela Escola de Belas Artes, UFRJ (2017). E-mail: toniii.araujo@gmail.com

O presentetrabalhofoirealizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

fotos, vídeos e todo tipo de conteúdo pornográfico pode ser facilmente acessado. Em 2001 um estudo realizado pelas empresas *Harris Interactive* e *Witeck-Combs Communication* revela que, homossexuais passam mais tempo *on-line* e consomem mais *internet* do que o público heterossexual (NUNAN, 2003). O atrativo do público homossexual pela *internet* seria então devido as suas características de privacidade que a rede *on-line* propicia, por suas características abrangentes, discretas e privadas. Com a popularização dos *smartphones*, e a otimização de sites para as plataformas móveis o acesso a pornografia *on-line* se torna ainda mais difundido.

Mesmo em *sites* privados, ou seja, que necessitam de uma assinatura para ter acesso ao conteúdo, são disponibilizados *teasers* ou *trailers* gratuitos ao público geral como uma forma de divulgação de conteúdo na forma de degustação. Os *Teasers* se caracterizam por serem filmes curtos, um compilado de cenas cortadas, possuem o tempo de em média dois minutos de duração e contém uma apresentação do modelo, ou da história, privilegiando diálogos e cenas aceleradas de sexo. O objetivo dos *Teasers* é gerar a curiosidade do espectador para que o mesmo faça a assinatura e ganhe acesso a todo conteúdo do *site*. No Brasil a média do valor das assinaturas de *sites* pornográficos homoeróticos gira em torno de R\$30,00 por mês.

Foi escolhido como objeto de pesquisa neste artigo o *site* MundoMais, um *site* pornográfico brasileiro de conteúdo homoerótico e produção própria de conteúdo pornográfico, além de ser um portal de notícias para o público *gay*. Autointitulado em sua descrição como o “Maior *site* GLS do Brasil” o *site* possui um vasto conteúdo reservado para assinantes, e também disponibiliza conteúdo gratuito, dentre vídeos capturados de outros *sites* e *teasers* de seus próprios vídeos. O *site* conta com um acervo de mais de 500 vídeos produzidos desde o ano de 2009, data da primeira produção videográfica do *site*, além de um acervo de 194 ensaios fotográfico próprios. É importante ressaltar a importância da *internet* sobre a autonomia do espectador, diante de uma infinidade de títulos a *internet* traz a possibilidade do controle de conteúdo sobre o material desejado e o fácil acesso a ele.

No *site* Mundo Mais a aba *deleite-se* dedica-se principalmente a vídeos de exibição solo dos modelos masculinos, contando com 393 vídeos a aba cria uma galeria onde é possível escolher qual modelo deseja assistir. Um festival de corpos e estilos diferentes permite ao usuário buscar pelo padrão que mais lhe agrada esteticamente e realize suas fantasias, todavia um padrão foi reconhecido, ao clicar na foto do modelo escolhido abre uma outra página onde podemos ver uma breve descrição do modelo junto com o

vídeo *teaser*. Foi observado na descrição do modelo escrito em negrito o “dote” do modelo, o *site* faz questão de ressaltar em seus modelos, além dos corpos, que são modelos devidamente “dotados”. A valorização do aspecto “dotado” dos modelos masculinos associa o tamanho do órgão genital masculino como valor de sua virilidade.

A partir desse indício, este artigo busca refletir sobre a ideia de virilidade, e compreender como o *siteMundoMais* através da descrição de seus modelos, reafirma práticas e comportamentos historicamente atrelados a uma cultura machista e viril. A valorização social do tamanho do órgão genital masculino vem atrelada a ideia de superioridade entre outros homens, satisfação pessoal e sexual, e maior sucesso com parceiros sexuais. Essa valorização traz consigo ideias atreladas de poder, domínio e virilidade como características exclusivamente masculinas e desejáveis, enquanto que o feminino é associado a fraqueza e a submissão, no universo homoerótico o homem passivo é associado a tais ideias. Para Vigarello (2012) além de possuir um aspecto histórico, a virilidade possui aspectos antropológicos, estando atrelada a cultura e ao comportamento dos homens. O culto a virilidade possui um aspecto histórico, remontando a Antiguidade onde a virilidade se torna marca distintiva de gênero em oposição a feminilidade, características que formam a virilidade justificam a predominância do masculino sobre o feminino, tornando-se símbolo de poder e domínio.

O presente artigo tomara como objeto de análise os discursos construídos na descrição de 6 modelos do *siteMundoMais*, analisando a valorização de aspectos da virilidade em torno do tamanho do órgão genital masculino e como tais discursos remontam a uma construção de virilidade que historicamente está atrelada a cultura machista, buscando problematizar a masculinidade hegemônica em conteúdos voltado para o público gay. Observando no discurso promovido pelo *site*, a construção de um sujeito masculino viril, apontando para um estereótipo de masculinidade assumido e cultuado pelos usuários do *site*. A valorização desse estereótipo reitera padrões de uma masculinidade hegemônica, um conjunto de valores e práticas atreladas ao homem que legitimam dominação masculina. No *site* Mundo Mais tais valores aparecem de forma idealizada em modelos de representação, distinguindo o estereótipo da masculinidade hegemônica de outras masculinidades, no caso específico do ambiente do *site*, aquelas masculinidades que não são atreladas ao tamanho do órgão reprodutor masculino.

Um Oasis de corpos disponíveis

Nos últimos anos a *internet* tem configurado como um espaço de expansão e difusão do mercado sexual, a realidade virtual se configura tal qual um “oásis erótico”, que além de conter características dos espaços de interação sexual tradicionais, agregam outras (ROSS, ET AL. 2000). Utilizando o termo dos autores citados, entrar na galeria Deleite-se do *site* MundoMais é como entrar em um “oásis erótico” de corpos masculinos disponíveis para o deleite dos assinantes. Notadamente a *internet* transformou a maneira de se consumir pornografia nos últimos anos, a partir da década de 70 o conteúdo pornográfico podia ser acessado nas locadoras de vídeo e nas bancas de jornais, atualmente tal conteúdo está disponível de maneira discreta e sigilosa com grande variedade na *internet*.

A presença da *internet* na vida cotidiana tem provocado, desde a sua popularização e difusão, controvérsias e despertado interesse de pesquisas em geral. Dentre as questões suscitadas desde de sua expansão comercial em 1995, quando deixa de ser um domínio estatal e gradualmente passa a ser um serviço essencial na vida contemporânea, um dos elementos mais estudados foi o corpo. É necessário cuidado ao tratar das representações corporais no contexto midiático, sobretudo ao se falar da *internet*. É através de *smartphones*, *tablets*, *notebooks*, que a internet se faz presente na vida diária e cotidiana dos indivíduos, de modo que as fronteiras entre *on-line* e *off-line* se perdem e se dissolvem de modo que a existência *on-line* se torne um contínuo da existência *off-line* e não mais um espaço alternativo onde se entra.

Não é recente a grande presença de conteúdo homoerótico na *internet*, no início dos anos 2000 já eram contabilizadas mais de 1000 páginas de conteúdo LGBT, sendo o MixBrasil e o GLSPlanet os maiores e mais acessados na época. Para satisfazer o público gay o provedor de internet UOL lança em 2001 o UOL Gay, uma aba em seu portal voltado para o conteúdo homoerótico. O crescimento do público gay na internet era tal no início dos anos 2000, que muitas empresas que desejavam atingir o público LGBT optavam por anunciar em sites com conteúdo homoerótico (NUNAN, 2003). Além de ter se configurado como um espaço de sociabilidade, a internet se configura como um espaço de construção e representação dos sujeitos, corpos e sexualidades. O *site* MundoMais se configura nesse contexto como um espaço de consumo de corpos, onde as informações construídas no *site* têm como temática principal os corpos e o discurso por ele produzidos, um espaço onde as práticas corporais, masculinidade e sexualidade ganham especial centralidade.

O usuário que adentra o *site* se depara com uma grande quantidade de informação visual, o valor dos planos de assinatura está em letras garrafais com cores chamativas, anúncios na forma de *gif*, pequenas animações repetitivas em um *looping* infinito, ajudam a poluir ainda mais o *layout* do *site*. A aba Deleite-se está dentro da aba vídeos do site, percebe-se uma galeria de imagens onde corpos masculinos se tornam veículos publicitários, convertidos em produtos a serem consumidos pelo usuário. Cada imagem é acompanhada do nome do modelo e da data de lançamento do vídeo em questão, os corpos presentes nas imagens são claramente construídos a fim de suscitar o desejo do espectador. Na cultura das mídias, a imagem ganha lugar de destaque não apenas pelos significados que transmite a sociedade, mas pelos processos de construção nos quais ela está inserida (KELLNER, 2001).

As imagens da galeria possibilitam um contato imediato do espectador com o conteúdo que ele irá encontrar nos vídeos, é notória a diversidade de corpos que se pode encontrar, um verdadeiro passeio por diferentes estilos de corpos, gêneros e modelos de aparência e masculinidades. As imagens da galeria de vídeos tornam-se então a ponte entre o usuário consumidor e o produto de consumo. De maneira geral as imagens seguem um padrão, onde o corpo assume lugar central e tenta deixar visível características atrativas do modelo exposto, um elemento importante no *marketing* do *site*. Imagens corporais são parte fundamental da cultura de consumo que pode ser entendida como uma cultura fundamentada em imagens. A cultura de consumo se define como uma cultura visual fundamentada em imagens, onde imagens corporais ganham destaque particular. O corpo exposto na mídia é teatralizado e exibido como espetáculo, entendido como um objeto de representações e imaginários, produtor de efeitos e de sentidos (LE BRETON, 2010).

Os corpos expostos na galeria Deleite-se são corpos para consumo, construídos para despertar o desejo do consumidor. São corpos inseridos dentro do mercado sexual, disponíveis para consumo, e como tal exibem atributos com o objetivo de estimular o desejo sexual. São corpos com atributos que os tornam desejáveis, e obedecem a estereótipos corporais amplamente difundidos na mídia. O ideal corporal difundido pela pornografia homoerótica, o corpo procurado e desejado na *internet* está relacionado a uma construção histórica, remetendo ao cenário do pós-guerra onde se observa o desejo pela virilidade dos soldados, revolução sexual e a epidemia de AIDS na década de 80 onde se difundiu o ideal de corpo malhado na academia em oposição aos corpos magros e doentes dos portadores de AIDS. Nesse contexto ser sarado era sinônimo

sobretudo de saúde e marca de distinção entre gays soropositivos e soronegativos. Tais ideais corporais revelam a valorização atribuído a aparência e a masculinidade heterossexual no desejo homoerótico (MISKOLCI, 2017).

As imagens privilegiam o corpo masculino sem, no entanto, demonstrar nudez ou cenas de ereção, são corpos vestidos em sua maioria com o abdômen e o rosto à mostra. Os atributos do corpo masculino desejável são sobretudo de definição, aumento muscular, virilidade e juventude. Ao valorizar o abdômen nas imagens percebe-se a valorização de determinados atributos como barriga e braços, sempre torneados e trabalhados em academia. São corpos construídos em academias de ginástica, tatuagens também são valorizadas como marcas de distinção, as poses visam sempre valorizar os atributos corporais do modelo, aparecendo de frente, forçando o abdômen e o braço, mostrando suas tatuagens. Uma característica especial do site MundoMais é a valorização dos pelos corporais do modelo como um marcador de virilidade, a barba também aparece como marcador de distinção e virilidade. Observando a galeria Deleite-se como uma vitrine vemos a valorização dos atributos corporais já citados atrelados a ideias de virilidade muito associadas a uma masculinidade heterossexual.

Sobre a virilidade histórica

A construção da ideia de macho viril remonta a Grécia antiga, a virilidade pode ser compreendida como uma característica intrínseca ao homem, somente ele possui, portanto, é um dos mais importantes marcadores de distinção de gênero, parte integrante da construção da identidade de gênero masculina. Na Grécia antiga o termo “*andrea*”, designava “ser homem”, e estava atrelado as qualidades masculinas. São valores associados a bravura, coragem, empenho presentes nos guerreiros gregos, tais valores associados ao desempenho sexual configuravam ideais de uma masculinidade perfeita (VIGARELLO (org) 2012). Para os gregos era na guerra e na política que se dava a manifestação da “*andrea*”, mas ela também se manifestava em outros espaços, a construção de ser homem para os gregos também estava atrelada a imposição de seu desejo sexual (M. SARTRE, 2012).

Para Vigarello, a virilidade era aprendida no processo de educação do ser humano masculino, e possuía como referência um homem mais velho e construção da masculinidade era pautada nas relações aprendiz e mestre. A cópula entre homens era vista como uma prática pedagógica, realizada para poder aprender e reproduzir

posteriormente seja como mestre de outros aprendizes, seja como esposo na relação conjugal. Ser homem na Grécia antiga era visto como uma grande dádiva, todavia, conquistar a virilidade, era um exercício penoso de sacrifício, visto que os rituais (incluindo os sexuais) iniciavam-se cedo na vida dos meninos. Para os gregos a força do desejo era mais importante do que o objeto desse desejo, dessa maneira a virilidade era definida na Grécia primeiramente como satisfazer seu desejo (SARTRE, 2012).

A virilidade é uma característica daquele que penetra, não existe relatos em textos que mostrem que poderia haver uma inversão de papéis. Para Maurice Sartre (2012), era sempre um varão exercendo a função de macho, e um aprendiz que assumia o lugar de fêmea, aquele que assumia o lugar de fêmea não era visto como um cidadão pleno, podia ser um aprendiz, um escravo ou prostituto, mas nunca um cidadão. Os “afeminados” na Grécia eram homens que se depilavam inteiros, em oposição aos “rabos pretos” homens peludos, o “rabo preto” era um signo de virilidade do homem, os afeminados vistos como “invertidos” não eram desejados por mulheres e mais ainda, eram desprezados por outros homens e ridicularizados socialmente (M. SARTRE, 2012).

Já na Roma antiga o conceito de virilidade muda de significado, somente uma mulher poderia transformar um garoto em um homem viril, todavia o homem romano poderia deitar-se com outros homens, desde que não fosse ele o “estocado” e sim o “estocador”, ao manter a pose de virilidade, aquele que era “estocado” portanto passivo, era estigmatizado socialmente (THUILLIER, 2012). A virilidade na Roma antiga era atrelada a alguns valores e atributos físicos como por exemplo a pele bronzeada era visto como um atributo de virilidade, o corpo atlético, guerreiro e barbado também. A barba era o sinônimo de que o jovem era agora um homem viril. Já para os bárbaros a virilidade estava associada ao papel do exército, a guerra, mas também estava associada a presença de pelos corporais e ao tamanho do cabelo.

A ideia de virilidade foi se transformando ao longo do tempo e das culturas, todavia algumas características da virilidade parecem ter atravessado o tempo, algumas características ainda hoje são diretamente associadas a virilidade, como o vigor físico, a dominação, a violência, pelos corporais, barba e tamanho do órgão genital. “O modelo viril muda sem que seja abandonada a referência ao vigor e a dominação” (VIGARELLO, 2012. Pg 13). É necessário compreender a construção histórica de virilidade ao observarmos que ainda hoje, o discurso midiático reverbera valores e reafirma conceitos existentes desde a Grécia antiga. Os valores atribuídos à virilidade

romana de funcionalidade genital, aspectos físicos e domínio das emoções formam claramente uma base para a construção de virilidades na contemporaneidade.

Descrições de virilidades

“Ele é **dotadão**, tem 20 anos, é do signo de *Libra* e é baiano. **Vinicius** gravou este vídeo em **Salvador**, Bahia. Ele tem 1,73m de altura, 70kg, gosta de praia, putaria e também gosta de "tomar uma", como ele diz.” (MUNDOMAI, 2018) A descrição dos modelos destaca o tamanho da genitália masculina dos modelos em negrito, o termo romano “*virilitas*” significa o órgão sexual, aquilo que se apresenta entre as virilhas, é a origem do termo “virilidade” (THUILLIER, 2012). Ao destacar que o modelo é “Dotadão”, o site exalta o que o modelo Vinicius possui entre as virilhas, associando o tamanho do órgão ao exercício de sua virilidade.

A valorização de pênis superdesenvolvidos são atributos associados a uma masculinidade hegemônica pautada em uma exaltação da virilidade do sujeito, o órgão genital superdesenvolvido é associado a intensa atividade sexual e a dominação do penetrado pelo penetrante. Para além da pornografia, a ênfase do volume peniano é amplamente utilizada por outras mídias como a publicidade como um ideal de masculinidade. “**Lincoln** tem 30 anos, é do signo de *Capricórnio* e nasceu em São Paulo. Ele tem 1,90m de altura, 88kg e **dote de 21cm** comprovados no vídeo. Para manter a forma ele pratica artes marciais e anda de skate.” (MUNDOMAI, 2018).

O órgão sexual masculino é por excelência uma expressão de virilidade. Arelado a outros valores remanescentes da Antiguidade, o pênis funcional, grande, animalesco está atrelado a virilidade masculina. A representação do pênis é problematizada durante a história, na arte acadêmica do século 18 a ostentação do pênis ereto era vista como uma subversão a ordem plástica e estética. No final do século 18 a academia de artes passa a representar o pênis em proporções menores tentando solucionar um possível desconforto estético causado por ele. Já na década de 1950, determinadas profissões, condições sociais e origens étnicas como padres, marinheiros, negros e árabes se tornam parte de uma iconografia erótica homossexual, figuras sexuais da virilidade dotadas de um órgão genital masculino arquetípico (ABOUDRAR, 2012).

A descrição do modelo apesar de ressaltar o tamanho do pênis, faz questão de descrever a altura e o peso do modelo. Tal descrição visa ressaltar um padrão de

corporalidade que se inscreve no universo pornográfico como corpos padrões, corpos desejáveis. Além da visualidade do vídeo, a descrição ajuda na construção de valores atrelados ao corpo, a altura, o peso, o volume corporal além do tamanho do órgão sexual são o que fazem desse corpo um corpo erótico e desejável. O corpo robusto, forte, o pênis grande e a violência são características de uma virilidade clássica, colocam o modelo Lincoln em um padrão de virilidade que se enquadra naqueles da Grécia clássica, dos guerreiros gregos.

“**Lenin** tem 27 anos, é do signo de *Touro*, nasceu em São Paulo, tem 1,75m de altura e 71kg. (...) Ele é o tipo *brother*, largadão e gostoso. Destaque para a **super gozada** que ele deu no final.” (MUNDOMAI, 2018) Outra maneira que o *site* utiliza para destacar a virilidade de seus modelos é através da potência da ejaculação. O modelo Vinicius possui em sua descrição “gosta de praia e putaria”, gostar de “putaria” está relacionado ao desejo sexual do modelo, característica presente na virilidade Grega. Já na descrição do modelo Lenin a característica do desejo sexual é expressa na descrição “super gozada” grifada em negrito. A ejaculação está atrelada a potência sexual, ser viril é ser potente e essa potência se expressa de várias maneiras, inclusive na potência da ejaculação.

Para Jacques Courtine (2012) a virilidade é construída por um exercício da potência em oposição a uma obsessão pela impotência, as afirmações viris são sondadas pelo fantasma da impotência convertendo a perda da virilidade concretizada pela impotência sexual, no maior temor dos homens contemporâneos. Dessa maneira a potência da ejaculação também se insere como uma afirmação de virilidade em oposição a tudo o que é fraco e impotente, todas as características que constituem o homem viril devem refletir o ideal de potência.

“**Blake** (...) é o irmão mais velho e tem 28 anos. Considerado pelos irmãos como “ranzinza e mandão” e também como o “protetor” da família, ele foi considerado pelo público como o *brother* mais bonito e **mais dotado**.” (MUNDOMAI, 2018) Na descrição do modelo Blake é possível ver a associação de características de beleza e a valorização da genitália a características de proteção, provedor da família, além de ser “ranzinza e mandão” que podem ser interpretados como expressões de dominação, onde o modelo se caracteriza como o macho dominante. Tal descrição aproxima o modelo Blake a uma construção da *virilitas* romana, reforçando a ideia de uma masculinidade patriarcal, provedora e protetora.

As descrições nos vídeos acima citados apesar de representarem perfis diferentes, se inscrevem estruturalmente dentro de uma masculinidade hegemônica. Tal masculinidade se caracteriza por estratégias bem-sucedidas de subordinação que facilitam a dominação masculina, não apenas sobre a mulher, mas também sobre outras formas de masculinidade (CONNELL, 1993). A masculinidade hegemônica se faz presente através dos discursos de virilidade expostos na descrição dos modelos, as descrições visuais constroem um ideal de masculinidade ativa e dominadora que tem no órgão genital citado como “dotado” seu símbolo maior.

Para Connell não existe apenas uma masculinidade, mas diferentes masculinidades são produzidas no mesmo contexto social nas relações de gênero. A construção da masculinidade hegemônica na descrição dos modelos do site MundoMais privilegia um padrão de masculinidade que reitera valores do “macho”. Dessa forma os perfis reiteram estereótipos de masculinidade machista, a hegemonia está atrelada a uma estrutura de dominação e opressão na ordem de gênero. É através da valorização do corpo viril, másculo e do órgão sexual que o site reforça padrões de uma masculinidade hegemônica culturalmente associada a força, poder e dominação.

“O nosso **Dendê** está de volta (...) com 35 anos e 15kg a mais de músculos e gostosura. Como ele mesmo diz, *só o pau continua o mesmo*. (...) Ele tem um dos **maiores dotes** do MundoMais.”(MUNDOMAI, 2018)O padrão corporal dos modelos é constantemente reiterado nas descrições, no caso do modelo Dendê a descrição enfatiza o ganho de massa corporal não apenas como um valor pessoal, mas como ganho de valor estético ao definido “15kg a mais de músculos e gostosura”. Os discursos representam um padrão de beleza masculino, cuja imagem ao ser atrelada a um corpo objeto de desejo é transformado em potencial de venda. O site MundoMais é sustentado pelas assinaturas mensais, portanto além da produção de conteúdo, que atualmente segundo o site é diária, o conteúdo deve ser interessante o suficiente para despertar o interesse e o desejo dos assinantes. O corpo pornográfico desejável passa pela estética do corpo jovem e saudável, e sua relação com o corpo fitness. No caso de Dendê, apesar da idade, portanto não mais um corpo jovem, o discurso visa construir a ideia de um corpo melhorado através de dietas e exercício físico, trabalhado para despertar o desejo, nesse caso a idade seria um trunfo e o modelo teria melhorado com o tempo.

A descrição do modelo Dendê reforça que “só o pau continua o mesmo... ele tem um dos maiores dotes do Mundo Mais”(MUNDOMAI, 2018). Ao destacar que o

modelo possui um dos maiores órgãos expostos no *site*, a descrição transforma o órgão genital em um marcador de identidade. Segundo a autora Florence Tamagne(2012, p. 439) “somente o falo é distribuidor de identidade: o uso social do ânus que não seja sublimado faz correr risco de perda de identidade. De costas, somos todos mulheres, o ânus ignora a diferença de sexos”. A construção da masculinidade hegemônica presente nas descrições do *site* constrói contrapontos ao conceito de masculinidade: o feminino e o passivo. Ao valorizar atributos intrinsecamente masculinos relacionados a potência, e ao sustentar a virilidade dos modelos na descrição de seus órgãos genitais como marcadores de distinção de gênero, reitera-se que, a virilidade não se sustenta somente em não ser mulher, mas também em não ser passivo.

“Brunão aqui no Mundo Mais. (...) Ele estava empolgado pra fazer, cheio de tesão e cheio de vontade. Com 27 anos, um **corpo invejável** e um **dote de enlouquecer a galera**(...) Além disso, nos presenteou com uma **surpreendente gozada** no final. (MUNDOMAI, 2018)A descrição do perfil do modelo Brunão possui várias das características supracitadas. O modelo é tratado no aumentativo, o sufixo -ão indica tamanho, grandeza, força, atributos característicos a virilidade. A virilidade do modelo é reforçada ao justificar “cheio de tesão e cheio de vontade”, novamente vemos o desejo sexual incontrolado como características que sustentam a virilidade, para completar a descrição valoriza o corpo e o órgão genital ao descrever “um corpo invejável e um dote de enlouquecer”. A descrição dá a entender o desempenho sexual do modelo que sustenta sua condição de macho viril, por fim a descrição termina com “uma surpreendente gozada” revelando o exercício da potência atrelada a virilidade.

Os textos que descrevem os modelos no site Mundo Mais constroem referenciais de virilidade ao destacar os atributos corporais viril, robusta, musculosa, destacando especialmente o órgão reprodutor masculino utilizando termos no aumentativo como “dotado” e adjetivos que associam o desempenho sexual masculino ao tamanho do pênis, exaltam o desejo sexual dos modelos e exaltam a performance sexual destacando a potência da ejaculação como um atributo desejável ao parceiro sexual. As descrições remontam a uma virilidade grega e romana ao destacar que os modelos possuem um corpo atlético, musculoso, e que praticam esportes tidos como viris (artes marciais por exemplo), associando os modelos descritos ao imaginário social de virilidade. Mas é sobretudo a posse de órgãos sexuais superdesenvolvidos e sua valorização que sustentam um discurso de exaltação de um modelo de virilidade integrante de uma masculinidade hegemônica.

Conclusões

Apesar de ser um *site* de conteúdo homoerótico, em nenhuma das descrições é revelada a sexualidade dos modelos, no entanto os modelos se enquadram pelas características de potência e dominação no estereótipo do macho ativo, portanto enquadrando-se na *virilitas* romana onde, independente do objeto do desejo, o que importa para se manter a posse da virilidade é ser o “estocador”. Os modelos são construídos em moldes de virilidades do macho ativo, em oposição ao estocado, o passivo que perde sua virilidade ao se tornar o submisso. Os modelos em questão são descritos como homens viris, com um apetite sexual incontrolado, tal ideia remonta ao conceito de “andrea” grego, ainda que esse homem faça sexo com outro homem sua virilidade não se encontra ameaçada, já que ele ocupa o papel de macho viril que domina outro homem. Ainda em veículos de conteúdo homoerótico o “masculino ideal” está atrelado a condição de virilidade que se conecta a masculinidade hegemônica, aos padrões de macho e viril historicamente construídos desde a Grécia Antiga. A construção de virilidade grega, a *Andrea* e a virilidade romana, a *Virilitas* atravessam o tempo e seus conceitos são reafirmados na contemporaneidade através de discursos que valorizam características de potência e dominação. As descrições de virilidade do site Mundo Mais constroem o sentido de uma masculinidade do “macho viril” baseada em valores históricos que remontam a Antiguidade clássica.

Referências Bibliográficas

- ABOUDRAR, Bruno Nassim. “Exibições: a virilidade desnudada”. In: COURTINE, Jean- Jacques. (dir.) **História da virilidade. Vol. 3. A virilidade em crise? Séculos XX e XXI**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CONNELL, R.W. **The big picture: masculinities in recent world history. Theory & Society**, v.22, n.5, p.597-623, out. 1993.
- CONNELL, R.W. **Masculinities**. Cambridge: Polity Press, 1995.
- COURTINE, Jean-Jacques. “Robustez na cultura: mito viril e potência muscular”. In: ___. (dir.) **História da virilidade. Vol. 3. A virilidade em crise? Séculos XX e XXI**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia**. Bauru, SP: ED USC, 2001
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 4 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- MISKOLCI, Richard. **Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade: dos preconceitos aos padrões de consumo**. Rio de Janeiro: Editora Caravansaria, 2003.

ROSS, Michael W. et al. **Differences between Internet samples of men who have sex with men: implications for research and HIV intervention**. Social Science & Medicine, N°51.2000.

SARTRE, Maurice. “Virilidades gregas”. In: VIGARELLO, Georges. (dir.) **História da virilidade. Vol. 1. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2012.

TAMAGNE, Florence. “Mutações homossexuais”. In: COURTINE, Jean-Jacques. (dir.) **História da virilidade. Vol. 3. A virilidade em crise? Séculos XX e XXI**. Petrópolis: Vozes, 2012.

THUILLIER, Jean-Paul. “Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus”. In: VIGARELLO, Georges. (dir.) **História da virilidade. Vol. 1. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2012.

VIGARELLO, Georges. (dir.) **História da virilidade. Vol. 1. A invenção da virilidade**. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2012.

Sites Acessados

MUNDOMAI **“Deleite-se Brunão”** Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-brunao-dotado>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

“Site Mundo Mais, **Deleite-se Brother Blaike**” Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-brother-blake>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

“Site Mundo Mais, **Deleite-se Dendê - 2017**” Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-ricardo-dende-novo-solo-2017>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

“Site Mundo Mais, **Deleite-se Lenin**” Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-lenin>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

“Site Mundo Mais, **Deleite-se Lincoln Paulista**” Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-lincoln-paulista>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

“Site Mundo Mais, **Deleite-se Vinicius**” Disponível em
<<https://www.mundomais.com.br/video/solo-vinicius-dotado-salvador-20-anos>> Acesso em: 09 de Agosto de 2018

Juventude e velhice: ritualização e classificação do tempo na publicidade¹²

Elena Cruz e Isabel Feix³

Resumo

Esta pesquisa pretende demonstrar como rituais de passagem etária são representados na publicidade. Partindo dos conceitos de rituais de passagem (VAN GENNEP, 2011 [1909] e TURNER, 1974) e representações coletivas (DURKHEIM, 1970 [1906]), analisamos três campanhas publicitárias produzidas nas últimas décadas para evidenciar visões de juventude e velhice presentes no imaginário social. Encarando a publicidade como um espelho da cultura moderna, relativizamos as classificações destas duas faixas etárias, admitindo a juventude e a velhice como momentos liminares para o indivíduo, e percebemos que elas muitas vezes se tornam fluidas no discurso publicitário, a fim de promover o consumo dos bens em questão

Palavras-chave: Ritos de passagem; Representação; Classificação Etária; Publicidade.

1. Considerações iniciais

Este artigo pretende observar como o tempo pode assumir o papel de unidade de classificação na publicidade. Deste modo, significados são elaborados e articulados em discursos a fim de atingir o consumidor, criando identidades e subjetividades. Partimos das ideias de Everardo Rocha e Bruna Aucar (2017), que expõem o pensamento de Lévi-Strauss (1975 [1962], 2012 [1962]) para elucidar o totemismo como um sistema classificatório em que a cultura influencia diretamente as percepções do que é natural (ROCHA e AUCAR, 2017): “O autor ressalta o desejo humano de classificar a qualquer custo, juntar elementos, fazer combinações, relacionar diferenças, dentro do princípio lógico da oposição entre termos” (ROCHA e AUCAR, 2017, p. 05). Dessa forma, a noção do tempo, por ser fabricada pelo homem, tem sua concepção na vida social. Para Edmund Leach(2010 [1961]), quando “percebemos” o tempo, mostramos que a sua regularidade não é uma parte intrínseca da natureza, mas sim uma definição social. Desta forma, de acordo com o antropólogo inglês, todos os aspectos do tempo são

¹ Trabalho apresentado no GT 1 - Corpo, Identidades e Comunicação, no XV Seminário de alunos de pós-graduação em comunicação - PUC-Rio, de 06 a 09 de novembro de 2018.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

³ Elena Cruz e Isabel Feix são doutorandas, no PPGCOM da PUC-Rio e mestres pela mesma instituição. Email: elenacruzrio@gmail.com e isabelfeix@gmail.com.

derivações de duas ideias básicas: (1) de que certos fenômenos da natureza se repetem e (2) de que as mudanças da vida são irreversíveis. Esta ideia inicial nos permite problematizar a noção simbólica do tempo na vida dos indivíduos, já que, de acordo com ela, a noção de repetição do tempo vem de um sentimento de incerteza com relação à contemplação da ideia da morte ou do fim do universo (2010 [1961]). Assim, agrupar categorias de tempo faz parte da cultura humana:

Falamos na medida do tempo, como se o tempo fosse uma coisa concreta à espera de ser medida; mas de fato nós *criamos o tempo* através da criação de intervalos na vida social. Até que tivéssemos feito isso, não havia tempo para ser medido. (LEACH, 2010 [1961], p. 207)

Desse modo, as classificações de categoria etária podem demarcar o tempo vivido do sujeito. Philippe Ariès (1981) comenta que a idade exata do indivíduo não era um fato importante nos séculos passados. Na Idade Média, o homem pensaria, no entanto, em idades da vida. Os recortes de tempo indicados como infância e puerilidade, juventude e adolescência, velhice e senilidade, buscavam designar as “idades do homem”. Ariès afirma que, no século XVII, ninguém mediria a infância por aspectos biológicos, ou seja, pelo o que é natural. A infância estava ligada diretamente ao fato de ser dependente de alguém. Outra maneira de perceber as classes de idade na sociedade era em torno das instituições, como o casamento ou militarismo (ARIÈS, 1981). Nesse sentido, o tempo pode ser visto como algo descontínuo, criado pela cultura, que confronta oscilações de posição entre juventude e velhice, participando de tal sistema de classificação. De acordo com Guita GrinDebert (2003) principalmente até os anos 1980 a imagem do idoso nas propagandas de bens e serviços públicos era associada ao sofrimento e destituição humana. O jovem era o oposto dessa ideia. Tais estereótipos refletiram na publicidade ainda pelos próximos anos até a uma ruptura mais contundente nas maneiras de representação do idoso.

Ao entender a vida adulta como o elo de ambos períodos liminares, estas fases se misturam em diversos discursos publicitários, e as características ligadas à juventude e à velhice ganham diferentes perspectivas, conforme a narrativa do anúncio. Dessa forma, se faz necessário entender os ritos de passagem (VAN GENNEP, 2011 [1909]), assim como a importância do momento anterior e posterior de cada etapa ritual, em que há transformação de valores a partir de demarcações de fase da vida, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade.

2. Juventude e velhice: rituais de vida e de morte

Tanto a juventude quanto a velhice são considerados momentos liminares: a juventude se prepara para a próxima categoria social, e a velhice direciona o indivíduo para seus últimos anos (VAN GENNEP, 2011 [1909]). Sendo assim, a vida adulta se encontra como ponte entre estes estágios. Arnold Van Gennep (2011 [1909]) elucida suportes fundamentais para se observar os momentos antes e após o rito. É neste sentido que o autor se torna essencial para o presente artigo: para falar dos ritos marcadores das categorias juvenil e senil, é necessário apontar como se chegou e saiu do ritual em si, ou seja, a vida adulta se encontra em um discurso de momento posterior para a juventude e anterior à velhice. Roberto DaMatta (2011) cita, na introdução deste livro, a compreensão do autor sobre uma observação necessária acerca da sequencialidade do ritual. A ruptura de determinado estágio a partir de uma separação pode ou não submeter o indivíduo a vivenciar um estágio liminar, de espera, e só após esse momento ser incorporado ao novo estágio – o período de agregação. Assim, nota-se que as duas fases da vida do homem que este estudo tem como foco se acomodam nas ideias de Van Gennep. Ele observa o ritual como uma sequencialidade de marcos com separações e agregações. “(...) as passagens seguem de algum modo um padrão de paradas e movimentos, um movimento cósmico de alternância entre o velho e o novo, o dia e a noite, o primeiro e o último, etc. (...)” (VAN GENNEP, 2011[1909], p. 24). Dar atenção aos caminhos que conduziram o ritual até o seu acontecimento proporcionam, acima de tudo, compreender a conjuntura, o contexto e ter maior consciência de cada etapa pesquisada.

Tal ideia é usada também por Victor Turner (1974), que afirma a definição de ritos de passagem como “(...) ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade” (TURNER, 1974, p. 116). Assim, pensar em categorias etárias é fundamental para a compreensão de que estas fases são encaradas como momentos de transformação do indivíduo em seu convívio social. Para ele, os jovens e idosos, indivíduos em momentos liminares, são ambíguos, de difícil classificação social e cultural. E ainda, é interessante observar pelo prisma do autor como ocorre a organização destes que são contemporâneos entre si. Primeiramente, ele apresenta uma sociedade organizada por um sistema estruturado, com hierarquias de classificação entre os humanos, sendo uns “mais” ou “menos” que os outros. Depois, ele cita a organização *communitas*, não estruturada, em que os indivíduos se entendem como iguais, submetendo-se apenas a uma autoridade geral, como os anciões rituais. Dessa forma,

nota-se como alguns idosos da organização *communitas* são colocados em posição sagrada. Roberto DaMatta (2011) também trata da perspectiva de sagrado e profano de Arnold Van Gennep (2011 [1909]). Para ele, o sagrado e o profano são prismas relativos e que possuem rotatividade, uma vez que pode haver dentro de algo sagrado outro elemento também sagrado e do mesmo modo com posições vistas como profanas. Ele também afirma que mais importante é observar o cenário para entender que o sagrado e o profano podem mudar de posição, não sendo vistos como elementos separados, mas como posições com valores dinâmicos.

A categorização do que é “sagrado” e do que é “profano” também foi estudada nas ciências sociais por Émile Durkheim (1996 [1912]), que, em sua análise sobre tribos aborígenes da Austrália, revelou formas de classificação a partir de ideias religiosas. Para ele, o sagrado é aquilo que está ligado ao sobrenatural – magia, mitos, crenças –, enquanto que o profano é aquilo que se refere ao fator natural. Sigmund Freud também contribui para esta discussão classificatória. Em *Totem e Tabu* (2013 [1913]), o autor busca analisar a gênese dos totens – símbolos sagrados e respeitados –, e dos tabus – o que é proibido ou perigoso. Se o que é totem desperta respeito e admiração, o que é tabu traz temor e desdém. De acordo com Freud:

O tabu dos mortos evidencia – se nos for permitido conservar a analogia com a infecção – uma particular virulência na maioria dos povos primitivos. Manifesta-se primeiro nas consequências trazidas pelo contato com o morto, e no tratamento dos que guardam luto por ele. (2013 [1913], p. 49).

Mary Douglas (1976) também cita, pois, que entre o sagrado e o profano surge um paralelo entre o que é puro e impuro. A autora explica, no entanto, que cada cultura tem suas próprias noções de impureza e que inclusive ambas possuem papéis construtivos no ritual: “Os rituais incorporam o mal e a morte, da mesma maneira que a vida e o bem, numa ordem única e unificadora” (DOUGLAS, 1976, p. 33). Dessa forma, o tabu e a impureza vindos da morte – e relacionada aqui à velhice – se tornam algo menos quisto comparado à juventude, que se liga a valores opostos. Evitar a morte e as ideias que a circundam faz parte também de um movimento de repulsa e medo, em que a vida se sobrepõe a ela no campo simbólico.

A transformação da morte em tabu é também explorada por José Carlos Rodrigues (1999), que analisa como a cultura moderna ocidental tem a morte como uma de suas dimensões mais detestadas. Há um mascaramento (banimento, supressão) da doença e da velhice na sociedade moderna:

Para uma sociedade que acredita na individualidade e a cultura, a morte é blasfema, heresia cruel a mostrar ser o indivíduo um terreno movediço, no qual é vão e filosoficamente equivocado buscar alguma solidez para edificar a vida. (RODRIGUES, 1999, p. 132).

O afastamento das ideias relacionadas à morte faz parte da trajetória do homem moderno, que participa de uma vida baseada em valores individualistas e hedonistas. Em uma sociedade que tem indivíduos voltados à acumulação e ao progresso, as ideias relacionadas à morte não são bem vindas, pois trazem à tona a angústia existencial que reside em não viver um futuro de prazeres prometidos.

Assim, o contexto das relações pode responder a respeito de como deve ser interpretada a juventude e a velhice. Por exemplo, pode-se partir de um entendimento de que a velhice seria uma categoria etária sagrada conforme Turner (1974), ligada a características como sabedoria e conhecimento, como em determinadas sociedades tribais os anciãos são consultados para conselhos e tomadas de decisões. Pensando na mesma sociedade, a juventude, por sua vez, também poderia ser interpretada como um momento sagrado, já que o vigor despertado nesta fase da vida possibilita aos homens, por exemplo, serem mais velozes e fortes para devolver benefícios a sua comunidade, como na caça e na proteção de determinados perigos. Encarando desta forma, os jovens estariam no ápice de sua vitalidade. Do mesmo modo, estas duas fases da vida também podem ser compreendidas como profanas por outra perspectiva. Usando a sociedade moderna como observação, através dos estudos do jornalista Jon Savage (2009), é possível notar discursos na história de uma juventude rebelde, delinquente e promíscua, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, com diversos movimentos juvenis contra os valores instalados na sociedade. Já os idosos ou qualquer pessoa que indagasse o sistema eram intitulados de traidores pelos muitos participantes da Juventude Hitlerista, inclusive os próprios pais, ao proferir qualquer discurso que parecesse afrontar o Führer e as diretrizes nazistas. Eram pensamentos desordeiros e ameaçadores, de acordo com os jovens.

Também é importante notar que Van Gennep ressalta a importância em separar os fatos da biologia e os da sociedade. É a vida social que influencia determinados rituais, “(...) entre rotinas e cerimoniais, repetições e inaugurações, homens e mulheres, velhos e moços, nascimentos e mortes, etc. (...)” (VAN GENNEP, 2011[1909], p. 24). Interpretações acerca de questões raciais ou atos individuais não são relevantes para o autor, visto que o indivíduo se torna um símbolo da sociedade quando assume valores e formas já existentes e que são apenas repetidas ao longo do tempo. As classes de idade, portanto, já estariam instauradas em grande parte das sociedades a fim de estabelecer

um ordenamento das interações sociais e os fatos biológicos seriam dispensáveis para essa lógica.

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação e morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. (VAN GENNEP, 2011[1909], p. 24).

É a partir de tais compreensões que se entende a juventude e a velhice como períodos liminares. No entanto cada um desses momentos é caracterizado por suas especificidades, e buscar a significação de tais fases para a sociedade em que estão inseridas é o objetivo deste estudo.

3. As representações coletivas e sua circulação pela mídia

Se é a significação que opõe as realidades sagradas às realidades profanas, a esta pesquisa importa os significados atrelados às ideias de “ser jovem” e de “ser velho” em nossa sociedade. Dessa forma, mais do que estudar o tempo biológico da juventude e da velhice, propomos entender as suas representações. Para isso, baseamo-nos na definição de Émile Durkheim sobre representações coletivas, que trata das ideias coletivas como a trama que liga a sociedade (DURKHEIM, 1970 [1906]). Para ele, as representações são elaboradas na relação dos indivíduos com seu grupo social, em um espaço coletivo, e se concretizam não só como forma de sociabilidade, mas também como conhecimento adquirido. Na vida em sociedade, as representações coletivas adquirem uma existência concreta, que se manifesta por meio da internalização de valores, e demonstram sua materialidade nos mecanismos de controle social e na estrutura da formação social. Esses sistemas são conjuntos de práticas que já existem antes mesmo do próprio indivíduo existir, localizando-se em seu exterior, controlando seu comportamento através de uma noção de moralidade, que delimita um tipo de comportamento esperado. As ideias que permeiam grupos sociais são carregadas de símbolos e significados, trazendo noções de diferença e identidade. Dessa forma é possível entender que não existem ideias propriamente individuais, pois elas só adquirem corpo do ponto de vista coletivo, e não há uma fusão de consciências, mas uma adaptação do indivíduo à coletividade, de forma que ele acabe por se comportar como os demais, criando-se imperativos sociais.

Corroborando com a ideia de que as representações se dão de forma coletiva, ou seja, operam de acordo com comportamentos sociais, Serge Moscovici incluiu na discussão acerca das representações os desdobramentos provocados pela comunicação de massa:

(...) à medida que a comunicação se acelera em nossa sociedade, a extensão da mídia (visual, escrita e áudio) no espaço social vai crescendo ininterruptamente. Duas coisas que merecem atenção podem, então, ser observadas. De um lado, as diferenças entre representações sociais são obscurecidas, os limites entre o aspecto icônico e seu aspecto conceitual são eliminados. O desaparecimento das diferenças e limites as transforma mais e mais em representações de representações, faz com que se tornem mais e mais simbólicas. E isso às custas da referência direta a cada uma delas. (MOSCOVICI, 2004, p. 211)

Dessa forma, as versões da realidade criadas pela mídia circulam na sociedade de massa, proliferando discursos de forma cada vez mais acelerada. Mais do que o discurso distribuído pela mídia, os seus desdobramentos em forma de ações e condutas acabam por edificar ideais coletivos, que se tornam comuns e partilhados. Nesse sentido, os meios de comunicação de massa atribuem representações aos sujeitos e objetos relatados, criando verdadeiras tramas de significação e contribuindo para o fortalecimento de noções presentes no imaginário comum. De acordo com Everardo Rocha (2006), além de organizar o sistema de significados, anúncios e peças de comunicação dão sustentação para o imaginário da organização social contemporânea:

São as mensagens orquestradas por forças como marketing, propaganda, embalagem, etc. que liberam a dimensão coletiva que classifica produtos e serviços. Ao tornar público o significado ao mundo da produção, disponibilizando um enquadramento cultural e simbólico que o sustenta, esse sistema realiza a circulação de valores e a socialização para o consumo. A cultura de massa libera o significado da produção dentro do universo do consumo e, nesse sentido, reafirma que a cultura é pública porque o significado o é, como nos ensina Geertz (1978). (ROCHA, 2006, p. 91-92)

A propaganda incorpora significados aos produtos, inserindo-os em um universo simbólico capaz de classificar a produção. As relações de compra e venda e as narrativas que circundam estes atos externalizam significados, nos mostrando uma relação cultural. Além de organizar um sistema classificatório, anúncios e peças de comunicação fornecem pistas para entendermos como se dá a organização social. Sendo assim, é a mídia que possibilita um grande efeito multiplicador deste fenômeno, operando como instrumento de mediações sociais e produção de sentidos. A comunicação participa ativamente do processo de representações sociais, já que serve como dispositivo através do qual são realizadas as conexões de significados entre os homens. Os meios de comunicação de massa são responsáveis por fazer circular no mundo ideologias, de forma que seu entendimento nos leve à compreensão dos ideários que pairam em nossa atmosfera social e se constituem como discursos históricos.

Assim, peças de comunicação são um espelho da sociedade em questão, como um instrumento que pode nos ajudar a perceber discursos e prerrogativas circulantes no mundo social. A partir de tais perspectivas, nota-se que, sob as categorias etárias juventude e velhice, existem valores sociais imaginados que reúnem um universo próprio de maneiras de se viver e de se desejar ser. Deste modo, os anúncios publicitários adequam seus discursos para um diálogo mais efetivo com os consumidores. A compreensão de juventude e de velhice se expressa, então, através de signos compartilhados e idealizados, que são atribuídos aos modos de viver destas categorias. Os anúncios revelam a criação de ideologias, que despertam desejos e trazem projeções de o que se gostaria de ser. E é sobre anúncios que trazem valores fluidos atrelados a classificações etárias que este artigo dedica atenção.

4. As significações de idade na publicidade

A partir da delimitação do uso das representações sociais, passamos a dialogar com os significados que juventude e velhice detêm em nossa sociedade. Edgard Morin defendeu que há uma “desvalorização universal da velhice” (MORIN, 1967, p. 133), percebendo que a juventude tem um significado central para a sociedade de massa. O tema da juventude perpassa, então, toda a sociedade – desde a infância até a velhice – como narrativa de “ápice da vida”. Há uma luta permanente para permanecer neste status: ser jovem. Os discursos midiáticos corroboram esta ideia, amplificando o discurso de beleza e satisfação afluídos nesta fase da vida. Para Morin (1967, p. 141): “(...) no plano essencial, a ação prática dos grandes temas identificadores da cultura de massa (amor, felicidade, valores privados do individualismo) é mais intensivo na mocidade, a idade plástica por excelência”. A antropóloga brasileira Mirian Goldenberg também dialoga com este assunto em suas pesquisas, apontando o corpo como um importante capital na cultura do Brasil (2011). Dessa forma, ele aparece como elemento crucial na construção da identidade nacional, revelando traços distintivos da cultura brasileira. Nesta esteira de pensamento, o envelhecimento acaba por carregar o significado de um momento de perda de capital, já que o corpo envelhecido é desvalorizado frente ao corpo da juventude.

Para Claudia Pereira, a concepção de juventude é “(...) reflexo e produto de um imaginário coletivo, e que se constitui a partir de um conjunto de valores – modernidade, felicidade, sociabilidade, amizade e liberdade” (PEREIRA, 2010, p. 42). Nesse sentido, o discurso que circula na mídia e na sociedade é de valorização da

juventude. Principalmente a partir do final dos anos 1940, e desde então, os símbolos associados aos adolescentes, ou aos quase-adultos, vêm pautando os anúncios como um estilo de vida a ser imitado (PEREIRA e ROCHA, 2016). Já Guita GrinDebert (2010) analisa que o idoso nas representações modernas é afirmado também como o aposentado que aproveita momentos de lazer, e o termo velhice dá lugar à terceira idade. A autora observa, pois, a representação dos idosos em anúncios publicitários:

Foi possível, ainda, identificar um outro conjunto de significados acionados pelos velhos na propaganda, que remete à valorização de práticas inovadoras e subversivas de valores tradicionais, especialmente no que diz respeito à vida familiar, à sexualidade e ao uso de novas tecnologias. Nesses casos, o personagem velho parece competir com o que, até muito recentemente, era visto como papéis e posições exclusivamente adequadas ao jovem. (GRIN DEBERT, 2003, p. 136).

A ideia de vida associada à juventude passa também a ser deslocada para a velhice, alterando suas características classificatórias. Os signos do envelhecimento ganham novas opções de representação, assim como novas possibilidades de consumo se abrem ao público. Cenário tão instalado na sociedade, que para a autora quando o idoso não se envolve no consumo de bens disposto a ele atualmente ocorre a *reprivatização da velhice*, e a visão de categoria etária decadente ou sem papel social é fortemente defendida por gerontólogos que asseguram a velhice também como um momento de satisfação pessoal e prazer (GRIN DEBERT, 2003). A partir de mudanças de percepções alçadas em uma similaridade entre as categorias, Debert defende que atualmente se vive um processo de descronologização em que as novas categorias etárias são menos definidas e que a realidade é influenciada por muitos outros fatores além da idade.

O autor português, José Machado Pais (2009) concorda com a premissa e defende que as idades que demarcam as diferentes fases da vida mantêm certa instabilidade e que determinadas representações sociais, como os ritos, pretendem mostrar uma normatividade etária que já não segue tão estável:

Assim, um idoso que se reforme pode, por necessidade de sobrevivência ou outras, continuar a exercer uma actividade profissional; da mesma forma, um jovem que por efeito de uma inserção profissional ou de um casamento e passa normativamente à condição de adulto, pode, a qualquer momento, divorciar-se ou ver-se no desemprego, retornando à condição de filho economicamente dependente dos pais. A relativa desestabilização das fronteiras que separam as diferentes fases de vida levou-nos ao questionamento de um antigo rito de passagem para a idade adulta (PAIS, 2009, p. 379).

Dessa forma, as classificações etárias são moduladas e ressignificadas na sociedade. A classificação de tempo usada pela publicidade é, então, um fator itinerante em que o próprio tempo, ou a data de um calendário cíclico, define onde a representação

deve pousar. Mais que uma categoria etária, tais discursos promovem a repetição de ideias que naturaliza construções sociais.

Passamos a analisar agora três campanhas publicitárias para observar como a representação destas duas distantes faixas etárias se dá de maneira fluida. Os anúncios apresentados aqui mostram atores representados como velhos e que, ligados a eles são incorporados valores juvenis. Os anúncios citados foram escolhidos após uma pesquisa exploratória na internet. Além destes, foram encontrados outros que também corroboraram as ideias presentes neste artigo – como, por exemplo, as campanhas “Digitaú”, do Banco Itaú; o “Rap do Desapega”, do site OLX; e Roqueiros Idosos, também da cerveja Skol –, mas optamos por não incluí-los neste estudo para possibilitar uma análise mais dedicada às narrativas presentes nos anúncios escolhidos. Nos três anúncios indicados foi constatada a presença da premissa desse estudo gradativamente: no primeiro comercial, há a presença sutil de um comportamento juvenil em no ator mais velho. Já no segundo comercial analisado o discurso é de perder características de pessoas mais velhas, e por último, a narrativa apresenta a atitudes juvenis praticadas pelos idosos em um discurso que desconstrói o estereótipo da velhice. Assim, foram encontrados idosos dançando, viajando, usando aparelhos tecnológicos, bebendo com os amigos, dentre tantas outras representações.

O primeiro comercial analisado é o “Tio Sukita”, uma campanha de refrigerantes que foi ao ar em 1999, na televisão aberta. O filme publicitário mostra um homem com aparência mais velha, em torno de 50 anos, tentando paquerar uma menina jovem, que com cerca de 20 anos. Ele, com um suéter sob os ombros e arrumando os cabelos tenta passar uma imagem jovial. No entanto, ao final do comercial a menina não “retribui” a paquera, chamando-o de “tio”. A reação do homem é de desapontamento, uma vez que a menina estabelece uma diferenciação entre eles a partir das idades. O “tio Sukita” tenta um afastamento de sua idade uma vez que a juventude é valorizada socialmente, e estar velho origina, conseqüentemente, um corpo envelhecido. De acordo com a antropóloga Mirian Goldenberg (2011), no Brasil o corpo jovem é um fator importante para os indivíduos e há uma busca por se enquadrar em determinados estereótipos a fim de encontrar valorização. Nesse sentido, o “tio Sukita” mantém o corpo erigido a partir do momento em que a “sua paquera” entra no elevador.

Já o segundo filme publicitário observado, veiculado em 2007, na televisão aberta, é sobre o lançamento de um automóvel, e também traz uma brincadeira com a ideia de “tiozão” em seu *jingle*:

Não existe idade para cair na tentação, tanto que um belo dia algo chamou minha atenção. Um carro prateado, descolado e todo bonitão, mas será que é *pra* mim, algo tão moderno assim: não tem cara de tiozão, mas acelerou meu coração. Chegou o *Nissan Sentra*, o *Sedan*que veio para mudar o *Sedan*.

O vídeo é uma tentativa da marca de desassociar o estilo de carro *sedan* a homens mais velhos. O comercial apresenta um casal jovem dentro do carro enquanto os “tiozões” observam da rua, eles perderam seu antigo lugar. O texto fala de características associadas à juventude – descolado, bonitão e moderno – enquanto a melodia do jingle desperta no comercial um tom animado. Mais uma vez se podem observar características ligadas à juventude valorizadas na publicidade. A marca procura se reposicionar no mercado com atribuições destinadas a outro público, não o de pessoas mais velhas, já conquistadas, mas rejuvenescer seus novos clientes. É possível pensar o comercial, inclusive, como um rito de passagem conforme Van Gennep (2011[1909]) onde o carro se torna o agente transformador – ele não é mais para “tiozões” – o cliente do novo *sedan* é jovem. E curiosamente a passagem ocorre nesse caso inversamente à ordem cronológica, reafirmando a premissa de que o tempo na publicidade é mágico (ROCHA, 1985).

A terceira campanha publicitária analisada é da cerveja Skol, “Velhovens”, veiculada em 2017, na televisão aberta, circulando a ideia de “espírito jovem”. O comercial assume a desassociação entre idade e comportamentos, retomando então à ideia de descronologização das idades no indivíduo moderno (GRIN DEBERT, 2013). A propaganda brinca com as ideias de “velho” e “ultrapassado”, fazendo uma separação entre “corpo” e a “cabeça”:

Qual é a idade dessa guitarra? Isso é moderno ou ultrapassado? Cabeça jovem combina bem em cima de qualquer corpo, mesmo que esteja cheia de cabelos brancos. Jovem, idoso, qual dos dois é mais excitante? Que tal os dois, juntos e renovados. Tudo pode quando o espírito é jovem. Só o que não pode é julgar alguém pela idade, por que isso que é velho, “meu velho”. Muito velho!

A campanha ainda assina, “Skol, redondo é sair do seu quadrado”, mostrando imagens de pessoas acima de 60 anos fazendo atividades geralmente associadas a jovens (carregar uma caixa de cerveja em um churrasco, dançar em uma boate, pegar uma cerveja no bar). O filme publicitário mistura as duas faixas etárias em diferentes circunstâncias, em uma convivência harmoniosa entre as duas categorias. Parte interessante desta campanha é que esta convivência se dá em ambientes jovens, já que a juventude ainda é o espaço etário idealizado. Além disso, o espírito positivo é classificado como jovem no texto, corroborando a juventude como o melhor lugar imaginado. Algumas frases, no anúncio devem ser observadas com mais atenção. Ora, ao afirmar “Tudo pode quando o espírito é jovem. Só o que não pode é julgar alguém

pela idade, por que isso que é velho, “meu velho”. Muito velho!”, o comercial assume que os valores ligados à juventude devem prevalecer, independentemente da classe etária. Não se trata de idade, mas das atitudes do indivíduo. Nota-se que ter um comportamento juvenil é desejável e apreciado. Como citado por Morin (1967) a desvalorização da velhice leva a sociedade a tentar se firmar no status de jovem por toda a vida. Assim, o discurso de juventude é reforçado em diversas instâncias sociais, e a publicidade participa deste movimento social.

5. Considerações finais

Este artigo buscou apresentar como se dão as representações de faixas etárias, aqui encaradas como ritos de passagem, na publicidade dos dias de hoje. Assim, problematizamos as ideias associadas à juventude e à velhice em comerciais veiculados nas três últimas décadas, aqui iluminadas pela análise de três campanhas específicas. Partimos da premissa de que a velhice pode ser vista como um rito para a morte, enquanto a juventude seria como um rito para a vida. Dessa forma, cada etapa da existência carrega consigo a materialização de sentimentos a respeito de categorias estabelecidas pelo mundo social. Esse estudo, então, buscou apresentar como tais aparências fazem parte da cultura e das convenções sociais de cada época, já que as representações coletivas reverberam cada vez mais a partir da abundância dos discursos midiáticos.

Roberto DaMatta (2015) fala que os rituais podem ser usados como ponto de partida para a reflexão sobre o universo das relações sociais formalizadas entre os seres humanos. Assim, o estudo dos estágios liminares demarca a importância de compreender como se dá a transformação do status social do indivíduo, além de também dar uma mostra de como ela ocorre. Conforme Rocha e Aucar (2017), o ritual sempre comunica em seus anúncios, uma vez que usa elementos da realidade e os combina criando uma nova composição:

O ritual entre nós é, assim, um sistema cultural que a publicidade por vezes cria, quando pode se apropriar, e sempre comunica em seus anúncios. O discurso interno ao anúncio destaca elementos da realidade para rearranjá-los e combiná-los de forma particular. (ROCHA e AUCAR, 2017, p. 8).

Assim, a partir da ideia de ritual, o tempo foi interpretado aqui como uma unidade de classificação em que valores e características de cada categoria etária ganham diferentes representações na publicidade. Características estas particulares de cada cultura e que certamente não se aplicam a todas as sociedades. Nas classificações

etárias – chamadas de geração, idade, ou qualquer outra medida proposta – há também uma certa catalogação de identidades, em que significados partilhados são articulados a diferentes ideias a fim de promover os bens anunciados, como pudemos observar a partir das análises propostas.

Em nossa amostra, percebemos uma idealização da juventude. Essa concepção imaginada é uma construção edificada em uma sociedade que tem os ideais de individualidade e hedonismo muito presentes. Na esteira deste pensamento, assuntos relacionados a doenças, finitude e morte são evitados, sendo assim tratados como tabu. Importante frisar que não pretendemos transformar esta análise em um movimento determinista e reducionista destas interpretações. Desta forma, percebemos que há um movimento na direção de representar velhos a partir de valores jovens: quando os velhos são retratados, o são de forma juvenil. Mesmo levando em conta as diferenças entre juventude e velhice, a publicidade mostra uma ideia de comparação entre os dois tempos de forma mágica, já que as características exploradas são as dos jovens, não as dos velhos.

6. Referências

- ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- DAMATTA, R. **Apresentação**. In: GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **Van Gennep (1873-1957)**. In: ROCHA, Everardo, FRID, Marina (Orgs). **Os Antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC, 2015.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile. **Representações individuais e representações coletivas**. In: _____. **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970 [1906].
- _____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, SP: Martins Fortes, 1996 [1912].
- FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013 [1913].
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOLDENBERG, Mirian. **Corpo, envelhecimento e felicidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

- GRIN Debert, Guita. **O velho na Propaganda**. In: Cadernos Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero (21). Campinas: Unicamp, 2003.
- LEACH, Edmund Ronald. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perspectiva: 2010 [1961].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975 [1962].
- _____. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2012 [1962].
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PAIS, José Machado. **A Juventude como Fase de Vida**: dos ritos de passagem aos ritos de impasse. In: Saude soc., Set 2009, vol.18, no.3, p.371-381.
- PEREIRA, Claudia. **Juventude como conceito estratégico para a publicidade**. In: **Comunicação, Mídia e Consumo**. v. 35, n. 1, ed. abril-jul/2016, ano 2016.
- PEREIRA, Claudia; ROCHA, Everardo. **Retratos do outro: representação e memória na análise do desvio na publicidade**. In: Contracampo, v. 7, n. 18, ano 2010. p. 37-54.
- ROCHA, Everardo. **Magia e capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **As representações do consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- ROCHA, Everardo, AUCAR, Bruna. **Bens e sensibilidades**: consumo, ritual e classificação publicitária. Revista Alceu, PUC-Rio, 2017. p. 5 a 17.
- RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro, RJ : Editora Fiocruz, 1999.
- SAVAGE, J. **A criação da juventude**: como o conceito de teenage revolucionou o século XX. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: Estrutura e Anti-Estrutura. Rio de Janeiro, Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011 [1909].

Nem Atena, nem Medusa:* **corpo, gênero e monstrosidade**

Júlia C. Versiani dos Anjos **

Resumo

Este artigo tratará da interseção entre corpo e gênero ao avaliar o discurso antifeminista divulgado na ferramenta Facebook e de que modo estas falas convocam certas concepções e tabus acerca do corpo feminino justamente com o fim de deslegitimar o feminismo como movimento político. Observa-se, ademais, que as feministas são percebidas por este grupo como figuras monstruosas, no sentido de que seus corpos pautados pelo excesso representam um dilema em relação à feminilidade, cuja construção subjetiva se alinha a um corpo que deve ser constantemente cuidado, aperfeiçoado e gerenciado. Deste modo, os corpos feministas, segundo a visão aqui apresentada, afastam-se do padrão da feminilidade e, ainda assim – ou, talvez, por conta disto – clamam espaço político como mulheres.

Palavras-chave: Gênero; Feminismo; Corpo; Monstro.

1. Considerações introdutórias

Medusa era um ser de aparência repugnante: rosto escamoso, presas de javali, enormes asas, além de cobras na cabeça. Enquanto algumas versões da lenda narram que ela e suas duas gêmeas nasceram amaldiçoadas, outras contam que Medusa foi, antes, uma linda donzela, cujas graciosas madeixas foram convertidas, uma a uma, em serpentes, por obra de uma deusa enfurecida. Atena, a divindade da sabedoria, puniu a carne da mortal transformando-a em uma fera de aparência tão horrenda que petrificaria qualquer um que pusesse nela os olhos. Perseu, conhecido como um dos grandes heróis da mitologia grega, também não teve clemência para com a desafortunada criatura: utilizando-se de diversos artefatos concedidos pelos deuses, entre os quais um espelho, conseguiu a vitória. O que não se sabia é que o monstro era, também, uma mãe: a metamorfose forçada havia deixado seus filhos aprisionados em seu ventre. Eles só puderam vir à luz depois da aniquilação daquela que os gestavaⁱ.

O mito de Medusa apresenta diversos elementos emblemáticos. Faz-se mister recordar, por exemplo, que Atena, a deusa da razão, ao contrário da maioria de seus

* Trabalho apresentado no GT 1 – Corpo, identidades e comunicação durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

** Mestranda Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018). Bolsista Capes. E-mail: julianjos@gmail.com.

irmãos, guardava castidade absoluta. Além disso, não nasceu do ventre de sua mãe, mas sim emergiu diretamente da cabeça de Zeus. Não possuía, portanto, ligações com a carne. Quando decidiu castigar Medusa, a punição recaiu justamente sobre o corpo da jovem. Destaca-se, também, a dualidade entre monstro e mulher presente em Medusa: sua maternidade só pôde se fazer aparente quando sua monstrosidade não se apresentava mais como ameaça. Assim, o corpo abjeto aparece como incompatível com qualquer aspecto de feminilidade, ainda que, ao fim e ao cabo, trate-se de um corpo originalmente feminino.

Fora do universo das mitologias, a conformação de corpos como monstruosos, repugnantes e desviantes também ocorre com mais frequência do que se supõe – não por feitiços ou maldições, mas sim por redes de saber e poder. Todos estão sujeitos a elas, o que não impede, todavia, que alguns grupos sociais enfrentem especial ingerência sobre seus corpos ao longo da história. Desta maneira, este artigo tratará da interseção entre corpo e gênero, avaliando como os estereótipos e tabus acerca do corpo feminino podem trazer consequências políticas.

Mais especificamente, será analisado o discurso antifeminista nas redes sociais, através de conteúdo divulgado na ferramenta Facebook. Foram coletadas, entre outubro e janeiro de 2018, publicações de duas páginas que apresentam conteúdo contrário ao feminismo: “Jessica, a feminista” e “Moça, você não precisa do feminismo”. Tais páginas foram escolhidas devido ao fato de que realizam publicações com considerável periodicidade e têm como foco temático as críticas ao movimento feminista de maneira exclusiva. Em uma análise exploratória, observou-se que a questão do corpo tem centralidade na desaprovação conferida ao ativismo pelos direitos das mulheres. Dito de outro modo: os autores dos conteúdos antifeministas costumeiramente utilizam o corpo de suas adversárias políticas como motivo e explicação do seu antagonismo em relação a elas. Torna-se relevante, portanto, analisar que concepções do corpo feminino estão sendo convocadas com o fim de deslegitimar o feminismo politicamente.

2. O corpo: breve relato de rupturas e continuidades ao longo da história

O corpo é categoria emblemática da cultura ocidental. Ele concretiza as questões que são, para nós, fontes de persistente desassossego, sobretudo nossa inescapável finitude. Destacar sua relevância como objeto de estudo não impede, contudo – e, talvez, inclusive exija – que reconheçamos o fato de que o corpo, como o concebemos, é uma invenção, isto é, uma construção histórica.

Como destaca Tucherman (1999), a noção de corpo como algo que se tem, absolutamente próprio e privado, que parece incontestável ao senso comum na sociedade ocidental é, na verdade, estranha às sociedades antigas, que vivenciavam o corpo de maneira comunitária: cada qual estaria em equilíbrio com o outro e com as forças cósmicas. Um exemplo desta concepção antiga seriam os rituais em que se reproduziam comportamentos animais com o fim de incorporar e assumir seus poderes: matava-se a fera mas confundia-se com ela, não havendo contradição entre ser e não ser animal (TUCHERMAN, 1999). Este ideário se torna virtualmente ininteligível para a cultura ocidental, que toma como chaves explicativas pares dicotômicos como natureza e cultura, corpo e alma, besta e humano, mulher e homem, emoção e razão.

A situação feminina na civilização grega também é reveladora para evidenciar o modo como as concepções sobre o corpo podem modificar-se drasticamente. Thomas Laqueur (1992) – historiador que procura mostrar que a diferença de sexo, assim como a de gênero, foi construída historicamente – explica que, durante séculos, era senso comum que as mulheres apresentavam genitálias semelhantes às dos homens, porém de maneira invertida: a vagina seria um pênis voltado para o interior do corpo e os ovários seriam os testículos ao contrário. Desta maneira, o que diferenciava homens e mulheres não eram os órgãos sexuais, mas sim o calor vital – tratava-se de uma diferença de grau, mais do que de forma ou natureza. A mulher era vista como detentora de menor calor corporal e, por isso, seria mais frágil e deveria permanecer vestida, no interior do ambiente doméstico. Percebe-se, assim, que o fato de existir um modelo de sexo único, em oposição ao atual modelo de dois sexos, não facilitou a participação feminina nas decisões da sociedade.

Outra importante mudança na configuração do corpo no Ocidente se deu a partir do fortalecimento do Cristianismo. A história de Adão e Eva deixa claro que nascemos a partir do pecado, o que, segundo Tuchermann (1999), foi determinante para estabelecer uma cisão entre corpo e alma: os cristãos deveriam investir na sublimação de suas almas e renunciar aos prazeres da carne, preferencialmente castigando o corpo pecaminoso com punições. De acordo com esta visão de mundo, o único aspecto ligado ao corpo que poderia ter algum valor espiritual seria sua dor. Este é, portanto, um modelo frontalmente afastado do ideário grego, como também ressalta Jack Holland (2006) ao lembrar que, junto ao pecado, surgiu um senso de vergonha diante do corpo humano – algo completamente alheio ao mundo dos Gregos e Romanos. A vergonha foi, inclusive, a primeira consequência da transgressão de Eva: quando ela e Adão abriram os olhos após a Queda do Paraíso, se deram conta de que estavam nus e

juntaram folhas para fazer vestes. Este tipo de relação com o corpo seria especialmente perverso para as mulheres, pois “deu à misoginia uma nova e destrutiva dimensão” (HOLLAND, 2006:43).

Com efeito, alguns séculos mais tarde, em 1487, inquisidores alemães escreveram o “Martelo das Feiticeiras”, um guia para reconhecer e punir atos de bruxaria, em que o corpo é colocado como meio privilegiado de relação com o demônio. Ao buscar uma explicação para o fato de que as mulheres eram acusadas de bruxaria com muito mais frequência do que os homens, os autores afirmam:

Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis. E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é um animal imperfeito, sempre decepçiona e mente (KRAMER & SPRENGER, 2016:124)

Pode-se perceber que, no caso, a misoginia foi racionalizada utilizando como motivo o corpo: a suposta tendência feminina à insensatez e à perversidade foi justificada por suas “abominações carnis” (provavelmente se referem à menstruação, ao parto e à sexualidade no geral) e pela crença em que a primeira mulher teria sido criada a partir de uma costela curva. Por mais contundente que seja tal discurso religioso, a morte violenta de milhares de mulheres durante o período de caça às bruxas não é facilmente explicada apenas por essa questão. Silvia Federici (2017) defende que a difusão do capitalismo no meio rural, trazendo em sua esteira expropriações de terras, deterioração das relações coletivas e revoltas camponesas, foi um fator decisivo para a ocorrência da caça às bruxas, que atingia, afinal, mulheres camponesas em grande parte.

Após muito sangue derramado, as execuções – tanto das bruxas, quanto dos agricultores rebelados e dos condenados por “vadiagem” – eventualmente, diminuíram. Consolidava-se o que o Foucault (2004) chamou de sociedade disciplinar: o poder passou a ser exercido de formas distintas, menos espetaculares e custosas, mas não por isso menos penetrantes. As cidades se desenvolveram e as fábricas precisavam de operários, “corpos dóceis e úteis”, como afirma o filósofo francês.

O século XIX assistiu ao fortalecimento da ordem familiar burguesa, centrada na família nuclear, como um modo de lidar com a dificuldade, emergente na época, de manejar os sinais da personalidade em público. Como ressalta Sennett (1998), diante da impossibilidade de se controlar e moldar a ordem pública, a atenção foi voltada para o ambiente privado, por permitir maior facilidade de gestão, sendo um âmbito onde a ordem e a autoridade paternas eram incontestáveis. Assim, o lar torna-se parâmetro de

honra e dignidade para o espaço público, visto como moralmente inferior. A reforma protestante, segundo Colling (2014), já havia preparado o terreno para que pudesse ganhar espaço a representação feminina como “anjo do lar”, figura pura, pouco afeita aos prazeres da luxúria – clara oposição à ideia anteriormente dominante da mulher luxuriosa, inclinada ao pecado da carne.

O Calvinismo trouxe, também, outra inovação: o senso de comprometimento pessoal. De acordo com esta doutrina, nem todos seriam salvos, apenas aqueles que acreditassem e se comprometessem individualmente. Como demonstra Taylor (1989), este foi um dos pilares para a construção do individualismo moderno, caracterizado, ainda, por um desengajamento do sujeito em relação ao mundo, no qual ele emerge como um ser independente. Seus propósitos de vida, crenças e valores são particulares e devem ser buscados dentro de si mesmo, através da reflexão, e não em uma fonte externa. O sujeito e sua mente são as formas privilegiadas de conhecimento, o que teve, certamente, influências sobre o corpo.

A saúde, assim como tudo mais, se torna responsabilidade individual, não uma dádiva de Deus, consequência da pureza da alma. E a família nuclear - que, como foi dito, ganha preponderância em relação a outras formações familiares - converte-se em locus privilegiado para a regulação do bem-estar e da higiene da população. Nas palavras de Foucault: “A política médica, que se delineia no século XVIII em todos os países da Europa, tem como reflexo a organização da família, ou melhor, do complexo família-filhos, como instância primeira e imediata da medicalização dos indivíduos” (FOUCAULT, 1979:200). Nas casas impecáveis e purificadas, habitava uma mulher dócil e asseada que cuidaria de crianças bem-educadas e saudáveis para integrarem as escolas e do homem civilizado e robusto que trabalharia na fábrica. Assim, o poder e o saber médico penetravam nas mínimas instâncias da vida dos cidadãos, moldando suas subjetividades, mas também conseguiam, ao mesmo tempo, a administração sobre a população em geral. Estes dois polos do poder – massificante e individualizante – não se opõem, mas sim se fortalecem.

Para que isso fosse possível, contudo, uma importante virada em relação à moral cristã precisou acontecer, no que concerne à questão do casamento. Simone de Beauvoir, em sua análise sobre a condição feminina ao longo da história, lembra que a mulher era vista pela Igreja como fonte de todo pecado, o que tornava o casamento não apenas algo desagradável como também indigno para o homem cristão, que deveria rejeitar as tentações femininas para atingir a perfeição. Neste contexto, São Jerônimo chegou a escrever: “Empunhemos o machado e cortemos pelas raízes a árvore estéril do

casamento” (BEAUVOIR, 2016:134). Já para as sociedades do século XVIII e XIX, o matrimônio estava longe de ser uma árvore estéril – como ressalta Oliveira (2013), o discurso médico não estava interessado na ascese espiritual, mas sim no ideal de longevidade e crescimento populacional.

Apesar de ter sido permitido às mulheres certo afastamento da sombra de Eva, seu destino ainda não seria marcado por uma libertação. Sandra Bartky (1990) examina as práticas disciplinares dirigidas especificamente a mulheres com o fim de reger e moldar o corpo feminino, nos mínimos detalhes. Segundo este detalhado conjunto de regras que molda o que se conhece como “feminilidade”, a pele de uma mulher deve ser macia e lisa, livre de manchas, sinais ou rugas, e será conseguida através do uso pertinaz de uma miríade de produtos destinados a cada uma das partes do seu corpo. Seus pelos precisam ser removidos não apenas do rosto, mas também de grandes superfícies do corpo, inclusive da região pubiana. Isto pode ser feito com lâminas que os podam, pinças ou ceras que os arrancam, ou através de soluções mais elaboradas e custosas, como o laser, que literalmente destrói os folículos pilosos.

Para todas estas práticas, é necessário que a mulher realize grandes investimentos de tempo e dinheiro: ela é instada a adquirir conhecimento especializado sobre produtos, marcas e modos de aplicação, além de dominar os truques para aumentar os olhos ou fazer a boca parecer mais cheia usando apenas maquiagem. Também é esperado que desenvolva o hábito de realizar tais atividades continuamente, muitas vezes a partir de um quadro de horários: pela manhã, os cremes do rosto, seguidos do cuidado com o corpo; para o cabelo, um sérum durante o banho e uma loção após; à noite, os bálsamos antienvelhecimento, e assim por diante. Nesse sentido, Bartky afirma que a mulher se aproxima da criança na escola e do funcionário da fábrica, que devem seguir seus horários rigidamente. O que a afasta destes dois exemplos paradigmáticos é que o poder disciplinar que inscreve as regras da feminilidade não está em uma instituição ou autoridade específica, mas sim se apresenta “em todo lugar e em lugar algum” – fato que ajuda a criar a impressão de que a feminilidade é voluntária ou natural.

Desta maneira, Bartky defende que, nas sociedades industriais modernas, o poder é exercido sobre as mulheres não apenas sob a forma ostensivamente violenta, mas também através da imperceptível construção da sua subjetividade em torno de práticas que aprofundam sua diferença em relação ao homem. Sendo assim, mulheres que afirmam não ver problema algum em sua situação e recusam peremptoriamente qualquer associação ao feminismo não estão simplesmente sendo manipuladas e

servindo como peões à ideologia sexista – elas estão defendendo sua formação subjetiva, o valor que acreditam ter como sujeito. Um movimento que questiona as redes de saber e poder por trás da feminilidade ameaça a própria concepção de corpo destas mulheres, e o mérito que acreditam merecer por ter seguido todas as regras que o conformam. Nas palavras da autora: “Por isso, qualquer projeto político que vise dismantelar o mecanismo que transforma o corpo de uma mulher em um corpo feminino pode ser compreendido como algo que ameaça com a dessexualização, ou até mesmo com a absoluta aniquilação” (BARTKY, 1990:105, tradução livre)

Percebe-se, deste modo, que a concepção de corpo modifica-se ao longo do tempo de acordo com os revezes da história: comunhão cósmica para povos antigos, carne pecaminosa segundo a Igreja Católica, corpo dócil e útil regido pelos dispositivos de saber e poder das sociedades disciplinares – parâmetros que, por vezes, excluía as mulheres ou as incluía de maneira perversa. Não se pretende, aqui, colocar estas diferentes conformações corporais como evolução, decadência ou linha temporal, mas sim perceber continuidades e descontinuidades que podem manifestar-se na visão contemporânea em relação ao corpo da mulher. Que concepções persistem, afinal?

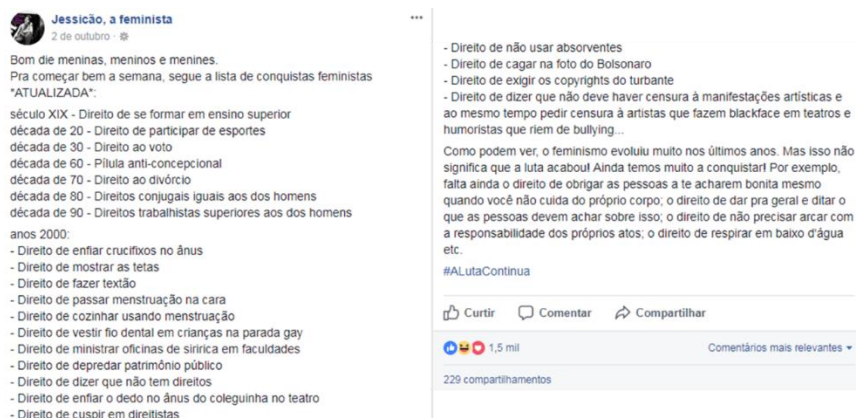
3. A mulher que não pode escapar do corpo

A imagem abaixo, retirada de uma página antifeminista, enumera atos controversos ocorridos em diversos contextos: “mostrar as tetas” provavelmente se refere a protestos do grupo ucraniano Femen, unido, aqui, a menções sobre a parada gay, aos “textões” publicados por todo tipo de ativista nas redes sociais e aos polêmicos episódios em que um ator e um deputado reagiram com cuspes a ofensas de seus antagonistas políticos, em 2016. Há, também, duas questões complexas apresentadas de maneira descontextualizada: a discussão sobre liberdade de expressão e censura da arte e da nudez e o debate sobre apropriação cultural e validade do uso do turbante por mulheres brancas. Tal diversidade de manifestações é utilizada para criticar especificamente o feminismo, como se todas as suas pautas atuais se reduzissem a tais práticas, consideradas abjetas.

Apesar disso, este exemplo torna-se relevante ao destacar a centralidade da questão do corpo na crítica que se apresenta ao feminismo: dos dezoito pontos listados, treze estão relacionados a aspectos corporais. Destes, são seis os que, de fato, possuem conexão direta ao movimento pelos direitos das mulheres, sendo três referentes especificamente à menstruação. Um quarto ponto alude à discussão sobre imagem corporal: “obrigar as pessoas a te acharem bonita mesmo quando você não cuida do

próprio corpo”, provavelmente uma referência ao debate sobre a gordofobia ou à decisão em manter os pelos corporais, aqui tratadas como desleixo em relação aos cuidados com o corpo. O quinto item trata da sexualidade: “o direito de dar para geral e ditar o que as pessoas devem achar sobre isso”, o que afirma a crença na promiscuidade das feministas. O último elemento provavelmente reporta-se à discussão sobre legalização do aborto, julgando que todas as que defendem a pauta o fazem simplesmente pelo desejo de “não precisar arcar com a responsabilidade dos próprios atos”.

Figura 1 –Foto de tela da publicação da página "Jessicão, a feminista".



Fonte: Acervo da autora.

Dentre os fatores listados acima sobre o que é entendido como um “corpo feminista”, optou-se por analisar um deles mais detidamente: o tabu em torno do sangue menstrual, que se apresenta com frequência no material analisado e possui centralidade dentre as questões que envolvem a experiência corporal feminina. As publicações antifeministas abordam este tema através da divulgação de imagens em que feministas lidam diretamente com seu sangue menstrual: deixando-o escorrer pelas roupas, utilizando-o para pintura de quadros ou, como no caso exemplificado abaixo, no próprio corpo. Não há como ter certeza de que o homem e a mulher retratados se identificam como feministas, nem se estão utilizando sangue menstrual como uma forma de protesto feminista ou por qualquer outro motivo. Ainda assim, o conteúdo foi apresentado como sendo a quintessência do movimento e, assim, torna-se interessante analisar que crenças motivam esta atenção dada pelos antifeministas ao tema. Uma expressão utilizada na legenda da publicação começa a esclarecer a questão: “apesar do mau cheiro”.

Figura2 –Foto de tela da publicação da página "Moça, você não precisa do feminismo".



Fonte: Acervo da autora.

De acordo com Sardenberg (1994), em diversas sociedades e culturas o sangue menstrual não apenas é percebido de maneira diferente daquele que corre no interior das veias, como também é visto como inferior, impuro e abjeto. Aristóteles acreditava que uma mulher menstruada tinha o poder de enfeitiçar com o olhar (habilidade que dialoga diretamente com o mito de Medusa). O filósofo Plínio, o Velho, creditava ao sangue menstrual todo tipo de poderes mágicos, em sua maioria maléficos: ao seu contato, o vinho azedaria, as colheitas estragariam, o brilho do mármore se perderia, as colmeias morreriam. As crenças deste pensador mantiveram-se em voga durante a Idade Média, citadas por inúmeros eclesiásticos para reafirmar o caráter impuro do sangue menstrual e, assim, interditar as mulheres à participação nas funções rituais.

Glenda Hufnagel (2012) sublinha a importância do tripé religião, saber médico e indústria como responsável pela construção cultural da menstruação. A religião define a experiência da menstruação pautada pela vergonha mas, a partir do século XIX, o saber médico a constrói como patologia e, no século XX, a indústria de produtos menstruais traz o apelo da higiene. No que concerne o discurso médico, Ehrenreich e English (2005) observam que a medicina vigente na época vitoriana colaborou para constituir a feminilidade como uma doença, e no centro deste argumento estava a menstruação: o repouso absoluto era prescrito neste período. Conservar as mulheres permanentemente como pacientes pelo simples fato de serem mulheres era o que, segundo as autoras,

colaborava para garantir clientes cativos para os médicos e também manter as mulheres afastadas do exercício da medicina.

A menstruação também foi utilizada como argumento para que mulheres não estudassem, de maneira geral. Em 1873, Edward Clarke, um professor de medicina de Harvard, publicou um ensaio no qual fornecia motivos ditos científicos para manter mulheres fora das universidades e sua racionalidade se tornou muito conhecida e influente (seu livro teve dezessete edições em treze anos). Como muitos outros médicos de sua época, invocava a ideia de que o corpo, como a máquina, continha uma quantidade limitada de energia. E, no caso das mulheres, ela deveria ser preservada e focada no útero e nos ovários. O esforço mental excessivo desviaria para o cérebro a energia necessária para as funções reprodutivas, o que deixaria estéril a mulher culta. (HUFNAGEL, 2012).

De fato, a menstruação segue até os dias atuais mantendo estreita relação com a fertilidade feminina, o que atesta sua feminilidade. Há aí, contudo, uma contradição, pois a feminilidade, a seu turno, não combina com a realidade corporal da menstruação. Susan Brownmiller (1984) lembra que a feminilidade prescreve como atributos necessários à mulher limpeza, ordem e delicadeza, virtudes que se colocam em claro contraste com a percepção do sangue menstrual como impuro, incontrolável e selvagem. Por mais que a menstruação deixe patente sua natureza feminina, para manter a feminilidade intacta, as mulheres são levadas a esconder que menstruam - fato que é altamente explorado nas propagandas de absorventes higiênicos.

Tais anúncios, como notam Courts e Berg (1993), apesar de não afirmarem de maneira explícita que as mulheres menstruadas sejam sujas, certamente o indicam, ao referirem-se continuamente à necessidade de sentir-se limpa, fresca e seca durante este período. Assim, as empresas se colocam como parceiras das mulheres nesta missão de passar incólume durante o período da menstruação - mas, para isso, dependem que elas sigam sentindo-se envergonhadas deste fato. Fabricantes de anticoncepcionais, por sua vez, auxiliam as mulheres que desejam parar de menstruar, prática, inclusive, chancelada por médicos (SARDENBERG, 1994). Deste modo, a indústria pauta um tipo de relação da mulher com a menstruação que é sempre acompanhada de uma inquietação: ou o sangue menstrual é visto como inútil, podendo ser descartado com o uso de drogas, ou leva-se adiante o destino biológico, mas de uma maneira marcada pela vergonha. Existe outro caminho possível?

4. A feminista monstruosa ou a mulher que não quer escapar do corpo

Edley e Wetherell (2001), ao analisar o discurso de homens sobre feminismo e feministas, notaram a tendência a uma polarização de opiniões, o que chamaram de lógica Jekyll e Hyde, em referência ao livro de R.L. Stevensonⁱⁱ. Como o Dr. Jekyll, as mulheres que desejam igualdade de oportunidades são consideradas racionais e sensatas, visto que grande parte dos homens entrevistados acredita que a igualdade é um valor positivo. Este desejo não pode, contudo, ser extremo, ou elas se transformam em Hyde: coléricas, perigosas e monstruosas, sendo descritas por eles de formas altamente teatralizadas e com referências corporais: feias, cabelo curto, lésbicas, mal-amadas. Nas publicações analisadas, esta lógica aparece de maneira semelhante, como no exemplo abaixo.

Figura3 –Foto de tela da publicação da página "Moça, você não precisa do feminismo".



Fonte: Acervo da autora.

Mulheres militares, que persistem em uma carreira majoritariamente masculina a partir do esforço e da meritocracia, são vistas em luz positiva, racionais como o Dr. Jekyll. Elas contrastam com as militantes que pintam o corpo, seguram cartazes e bradam gritos de ordem, o que seria o comportamento negativo associado ao personagem Mr Hyde. É interessante destacar, porém, que a pesquisa de Edley e Wetherell detectou a oposição binária acerca de feministas especificamente: a “feminista boa” e a “feminista má”. Já o conteúdo antifeminista analisado cria um novo par de diferença: as mulheres que “fazem por merecer sua carreira” e aquelas que “não sabem fazer outra coisa além de agir com histeria”. É uma oposição entre mulheres que lutam pelo próprio destino de maneira individual e mulheres que acreditam e se alinham

a um movimento coletivo em busca de modificações na sociedade. Nesta lógica, não há espaço para uma militante sensata como o doutor Jekyll – já está decidido que todas as feministas são o monstro, Mr Hyde.

A publicação abaixo corrobora esta visão. Nela, pode-se observar um personagem se preparando para uma luta. Ao perceber que seu oponente é um ser de aspecto monstruoso, corpulento, que apresenta pelos desgrenhados, presas afiadas e pele esverdeada, o lutador, então, exclama: “uma feminista!”. A legenda da foto corrobora a mensagem: “Melhor representação de uma feminista”. Que fatores compõem esta construção imaginária da feminista como figura monstruosa?

Figura4 –Foto de tela da publicação da página "Moça, você não precisa do feminismo".

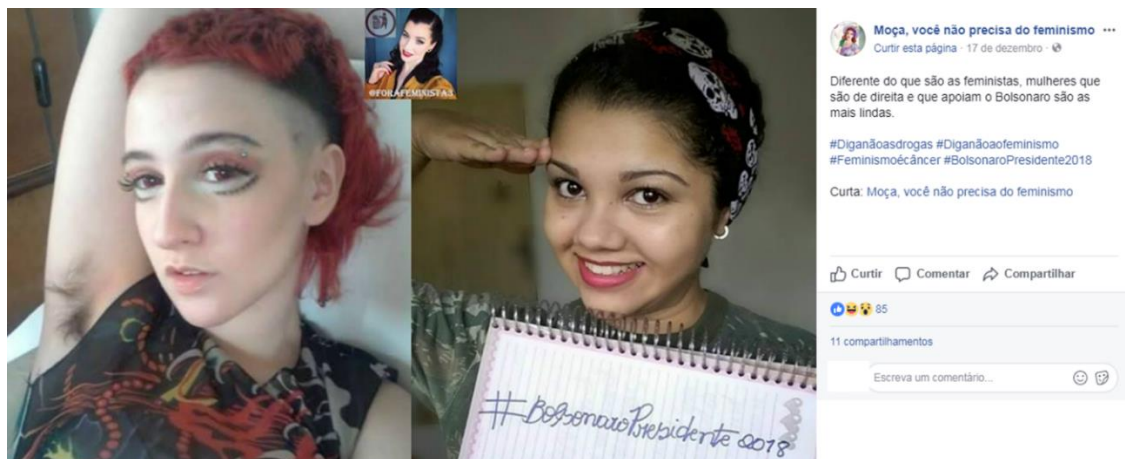


Fonte: Acervo da autora.

De acordo com Tucherman (1999), os monstros imaginários surgem a partir de hibridações de humanos com seres de outra natureza, diferentes espécies de animais ou até mesmo deuses. O fator que causa incômodo é justamente que o monstro está afastado do padrão, mas ainda está inserido, de alguma forma, no que se considera humano. O monstro assusta porque sabemos que não somos iguais a ele, mas também não somos totalmente diferentes. Afinal, se fosse simplesmente um animal, não seria monstro: esta confusão do outro com o mesmo é justamente o que o qualifica. Deste modo, ele esgarça os limites da humanidade e ostenta nossas dúvidas sobre o que nos mantém nesta condição e até onde podemos nos modificar e, ainda assim, continuarmos humanos.

A feminista, percebida como uma figura monstruosa, também representa este dilema, sobretudo em relação à feminilidade. Ela é uma mulher porém se apresenta, na ótica de seus opositores, animalizada – tanto por sua atitude considerada irracional, feroz e perigosa, quanto pela sua aparência corporal que foge aos detalhados padrões atribuídos à fêmea humana. A despeito de todas estas anormalidades, seus adversários sabem que ela ainda é uma mulher, e é precisamente este fato que faz com que seja interessante para eles compará-la com outras mulheres, como ocorre na publicação abaixo:

Figura5 –Foto de tela da publicação da página "Moça, você não precisa do feminismo".



Fonte: Acervo da autora.

A imagem também apresenta uma contraposição entre o corpo monstruoso pautado pelo excesso e o corpo adestrado do humano comum. Assim, a feminista representada possui maquiagem pesada, cabelos vermelho-vivo e pelos corporais abundantes, enquanto a outra jovem sorri, porta maquiagem leve, roupa com motivos militares e, inclusive, realiza uma continência. A moça com axilas consideradas escandalosas representa a natureza selvagem e o medo de que esta animalidade destrua toda a razoabilidade e sofisticação culturais apresentadas por suas rivais, um devir que precisa ser evitado. O fato de que a feminista monstruosa ainda apresente algo em comum com as mulheres “de direita” traz a apreensão de que estas mulheres ainda possam ser arrastadas para o outro lado, metamorfoseando seu corpo.

Estabelecer essa comparação dicotômica, deste modo, acaba funcionando como uma defesa, uma vez que demarca uma fronteira entre o mesmo e o outro. A exclusão do diferente permite a afirmação da identidade dos iguais, no caso, das mulheres “de

direita”. A imagem monstruosa da feminista, apesar de enojar suas antagonistas, serve como um lembrete de quais são os parâmetros aceitáveis dentro do grupo e uma advertência sobre a gravidade de não cumpri-los: perda da feminilidade e – como, para elas, é inconcebível o corpo que nega o sexo e o gênero atribuídos – da humanidade. O monstro é necessário para construir e reforçar as regras que definem o que seria um corpo considerado normal.

Do ponto de vista feminista, as militantes que escolhem manter os pelos corporais, como no exemplo acima, podem ser incluídas no fenômeno que Tucherman (1999) chama de “novos freaks”, isto é, tendência que se iniciou com o movimento da contra-cultura na década de sessenta e conferiu um novo sentido ao termo “freak”, como uma atitude de resistência e desafio exercida no corpo. Assim, a palavra que, antes, designava uma pessoa portadora de deformações passa a ser utilizada como bandeira para expressar corporalmente a contrariedade diante das normas estabelecidas e das maneiras convencionais. A afirmação da diferença a partir do bizarro, do grotesco visível no corpo, passa a indicar uma possível fuga dos sistemas disciplinares. A autora destaca, entretanto, que esta tática foi, em muitos casos, absorvida pelo consumo, o que diluiu sua potencialidade para questionar as normas.

Na conjuntura aqui analisada, entretanto, sobretudo ao que se refere ao questionamento em torno do sangue menstrual e dos pelos corporais, nota-se que a polêmica ainda permanece. Os corpos das feministas que desafiam estes tabus ainda são ridicularizados e vistos como grotescos. O mercado de artigos voltados ao corpo das mulheres, apesar de se apropriar de conceitos como “poder feminino” e “liberdade” em suas campanhas, ainda permanece apostando nos mesmos absorventes higiênicos e produtos depilatórios e na relação da mulher com seu corpo pautada pela vergonha e pela abjeção.

5. Observações conclusivas

Sangramentos periódicos, pelos excessivos, pele que envelhece. A feminilidade é uma construção subjetiva que não se alinha com os inconvenientes da carne. Nesse sentido, o corpo inadequado e pecaminoso se apresenta como prisão da alma feminina: ele dificultaria a permanência das mulheres no paraíso perfumado que lhes seria devido. Este corpo, portanto, precisaria ser remediado, aperfeiçoado e gerenciado. Lutar contra o corpo, contudo, se mostra uma tarefa contínua, uma guerra que não será ganha porque sua permanência é o que permite a ação dos mecanismos de poder.

Em realidade, como Foucault nos esclarece, é a alma que aprisiona o corpo, na medida em que é “efeito e instrumento de uma anatomia política” (FOUCAULT, 2004:29). Os diversos tabus nos quais o corpo feminino ainda está envolto são efeitos de certas formações de saber e poder, e também instrumento para ridicularizar mulheres publicamente e, assim, manter o status quo. Quando mulheres percebem que não é o corpo exatamente o que as aprisiona e decidem transformá-lo em um desafio às regras, não quer dizer que elas ficarão livres dos mecanismos de poder. Ainda assim, um novo caminho se abre e ele, talvez, permita mais liberdade de movimentação. Nem deusas, nem monstros, apenas mulheres que vivem um corpo.

Referências

ROCHA, E.; ARAUJO, F.F.; SCHULZE, M.F. Ação entre Amigos: um estudo sobre as representações de consumo no seriado Friends. **Alceu** (PUC-Rio), v. 14, p.62-88, 2014.

BARTKY, Sandra Lee. **Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression**. New York: Routledge, 1998.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BROWNMILLER, Susan. **Femininity**. New York: Ballantine Books, 1984.

COLLING, Ana Maria. **Tempos diferentes, discursos iguais: a construção histórica do corpo feminino**. Dourados: Editora UFGD, 2014.

COURTS, L. Block & BERG, D. H.. The portrayal of the menstruating woman in menstrual product advertisements. **Health Care for Women International**, v. 14, 1993.

EDLEY, Nigel & WETHERELL, Margareth. Jekyll and Hyde: Men's Construction on Feminism and Feminists. **Feminism Psychology**, v. 11, 2001.

EHRENREICH, Barbara & ENGLISH, Deirdre. **For her own good: two centuries of the experts' advice to women**. New York: Anchor Books, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

HOLLAND, Jack. **A Brief History of Misogyny: The world's oldest prejudice**. London: Robinson, 2006.

HUFNAGEL, Glenda. **A History of Woman's Menstruation from Ancient Greece to the Twenty-First Century: Psychological, Social, Medical, Religious and Educacional Issues**. Lewinston: The Edwin Mellen Press, 2012.

KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

LAQUEUR, Thomas. **Making sex**: body and gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

OLIVEIRA, Cristiane. Higiene matrimonial, sexualidade e modos de subjetivação no Brasil do Século XIX (1847-1870). **Revista EPOS**, v.4, 2013.

SARDENBERG, Cecilia M. B.. De Sangrias, tabus e poderes. **Estudos Feministas**, n. 2, 1994.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**: The Making of Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press: 1989.

TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e de seus monstros**. Lisboa: Ed. Veja, 1999.

WILK, Stephen. **Medusa**: solving the mistery of the gorgon. New York: Oxford University Press, 2000.

ⁱ Estas versões sobre o mito de Medusa foram coletadas em: WILK, Stephen. *Medusa: solving the mistery of the gorgon*. New York: Oxford University Press, 2000.

ⁱⁱ A obra, lançada no Brasil com o título “O médico e o monstro”, narra as experiências de um cordial e respeitado médico, Dr. Jekyll, que descobre, por meio da química, uma maneira de separar de seu corpo suas más inclinações. Seu lado selvagem e desregrado, antes adormecido sob a égide do homem civilizado, encarna na forma de Mr. Hyde.

Brinquedos para quem?*

**Marcell Carrasco David

Resumo

Os brinquedos acompanham transformações históricas do sentimento de infância. Neste sentido, o objetivo deste artigo é investigar quais os tipos de crianças que são representadas nas embalagens de brinquedos infantis no Brasil, especialmente a quantidade de crianças negras que aparecem nelas. A partir de uma investigação nas lojas *ToyBoy* e *Lojas Americanas*, ambas localizadas no Rio de Janeiro. A ideia é analisar o processo de falta de valorização e de criação de uma representação das crianças afro brasileiras, e quais as consequências para evolução delas nos seus processos de aceitação.

Palavras-chave: Crianças; Crianças negras; Brinquedos; Representação;

Introdução

*“Toda criança no mundo
Deve ser bem protegida
Contra os rigores do tempo
Contra os rigores da vida (...)*

*(...) Tem direito à atenção
Direito de não ter medos
Direito a livros e a pão
Direito de ter brinquedos (...)*”

O direito das crianças - Ruth Rocha

* Trabalho apresentado no GT 1 – Corpo, Identidade e Comunicação, durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

** Mestrando em Comunicação Social pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), pós-graduado lato sensu no Curso de Especialização em Jornalismo Cultural pela UERJ e graduado em Comunicação Social pela Universidade da Cidade (UniverCidade).

O brinquedo pode ser considerado uma ponte, uma conexão entre a criança e sua imaginação, onde através dessa junção ela expressa suas emoções e criações. “As crianças aplicam no brinquedo toda sua sensibilidade em duvidar daquilo que é dado, daquilo que é aparente. Com a brincadeira ela nega o empirismo comum nos adultos.” (OLIVEIRA, 1984, p.11). Para Walter Benjamin (2002), o brinquedo tem o poder de carregar em suas estampas figuras onde a criança pode se reconhecer ou até mesmo se espelhar, e que evocam as formações do social como objetos que revelam em sua configuração os traços da cultura em que se inscreve. Sendo assim, é importante ressaltar que os brinquedos sempre acompanharam as transformações históricas do sentimento de infância. Ainda que para o sociólogo Roland Barths (1980), eles apenas representem um microcosmo e de um universo das funções adultas, entretanto, supõe-se que, como artefatos culturais, colaboram na construção de sentidos que canalizam essas transformações (BENJAMIN, 2002). Para o autor, o poder do brinquedo na formação de um imaginário e estímulos é inegável, porém, de certa forma, a partir do momento que são feitas transformações poderosas no campo da comunicação, não se deve deixar de lado questões como o poder da indústria, que vai impor uma série de determinações de ordem mercadológica e comunicacional que certamente serão decisivas na compreensão das configurações da infância contemporânea. É nessa interação entre o elo do brinquedo e a criança, e a influência que a cultura tem sobre ela, que esta investigação vai se construir. Principalmente com o imaginário das crianças negras.

Esta pesquisa parte da ideia de um imaginário construído por uma criança que chega a uma loja de brinquedos e olha um produto que está em uma prateleira. A caixa que esse produto está acomodado é o primeiro contato visual que essa criança terá com ele. Quando ela se depara com outras crianças que se apresentam nessa imagem, que brincam e sorriem, automaticamente se cria uma imagem positiva da mesma. Se as pessoas que compõem essa propaganda estão associadas positivamente aos produtos é possível dizer que existe uma valorização de ambas. Então fica a reflexão desta pesquisa: Quem são essas crianças que aparecem nas propagandas das embalagens de brinquedos e que representam a população infantil? Existe diversidade nessa comunicação? O que isso é capaz de caracterizar?

Nesta investigação, talvez não seja possível responder a esses questionamentos por completo, mas este trabalho tem como objetivo principal chegar a uma conclusão se existe uma diversidade quanto à escolha das crianças que vão estampar as propagandas que são exibidas nas capas de divulgação, além de analisar a quantidade de crianças negras que aparecem nelas. A partir disso, buscam-se como objetivos secundários

entender como isso pode refletir para o desenvolvimento de um imaginário no mundo infantil, onde grande parte das crianças negras brasileiras passa por um processo de exclusão, marcada pelo racismo na sociedade.

Para determinar essas propostas, acho essencial contextualizar os conceitos de representação e identidade, ambas trazidas pelo sociólogo Stuart Hall (2016). Essas duas questões se combinam, obviamente, “na medida em que fazem parte de uma mesma tentativa de renovar os saberes, de reabrir a imaginação bloqueada e desvalorizada e de deselitizar, social, étnica e racialmente, as nossas formas de representações” (HALL, 2016).

A linha abordada nesta pesquisa também traz como pontos fundamentais o imaginário, o brinquedo e a criança, intrincados através das relações de consumo, de comunicação e das subjetividades, ao ajustar-se em um estudo de relações entre a infância e todo um ambiente social que a envolve. Por isso, para propor somar conceitos e ideias, ao contrário de quantificar informações, foi necessário uma abertura à flexibilidade.

O universo não democrático do brinquedo

Em uma breve pesquisa pelos shoppings do Rio de Janeiro, é possível perceber que ainda existem muitas lojas voltadas para o público infantil, ou melhor, para os pais que pretendem consumir tais produtos. São lojas com uma quantidade imensa de variedades de brinquedos, expostos para diversos públicos, principalmente relacionadas a diferenças de gênero e idade. Porém, existem poucos lugares que tenham a preocupação de direcionar brinquedos para crianças negras. Tal fato motivou a escrita deste artigo, especialmente quando foi divulgado em 2016 um vídeo nas redes sociais, pelo site italiano *Fanpageit*, intitulado “O Teste da boneca”¹. No vídeo crianças negras são colocadas frente a duas bonecas, uma de cor clara e a outra de cor escura, e são feitas perguntas do tipo “Qual é a mais bonita?”, “Quem é a má?”, “Qual é a feia?” “Qual boneca te representa?” as respostas são sempre negativas para a de cor escura, enquanto todas as características positivas são relegadas exclusivamente para a boneca branca.

¹Teste da Boneca é um experimento psicológico realizado nos anos 40 nos EUA para testar o grau de marginalização sentido por crianças afro-americanas e causado por preconceito, discriminação e segregação racial. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CdoqqmNB9JE>>. Acesso em 04 de jul. 2018

Isso vai contra toda uma questão que tem sido debatida exaustivamente nas mídias e em outros setores, que fala sobre a representatividade negra. Hoje grandes marcas relacionadas à moda, beleza, estética e entretenimento, já têm, minimamente, se posicionado para mudarem seus produtos e investirem em projetos voltados para a diversidade. Mas isso não acontece de forma proporcional no mercado de brinquedos infantis. Dito isto, vale ressaltar a pesquisa feita pela ONG Avante, que promoveu uma grande campanha na internet chamada "Cadê nossa boneca?"², com o objetivo de divulgar dados alarmantes sobre ofertas de bonecas de pele escura disponíveis no mercado brasileiro. A ONG fez um levantamento entre os meses de abril e julho de 2016, nos sites das maiores fabricantes de brinquedos do Brasil, e conseguiram chegar a um número assustador, no qual um total de 1.945 modelos de bonecas encontradas, apenas 131 eram negras. Isso pode ter consequências sérias para o desenvolvimento de crianças negras no futuro, justamente por não se reconhecerem em objetos de afeto, como as bonecas. Pois segundo a professora de sociologia do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) SherryTurkle (2008), os objetos, assim como os brinquedos, são capazes de estimular as crianças para escolhas que elas possam ter no futuro.

O que as crianças têm a dizer atesta a importância dos objetos no desenvolvimento delas. Existem muitos caminhos para a isso, e um deles é a imaginação que é preenchida por um objeto. As crianças descobrem objetos que podem mexer com o imaginário: um quebra-cabeça, um pônei de brinquedo, um rádio quebrado, um conjunto de engrenagens, um origami. E como os muitos aspectos do eu estão profundamente enredados, os relacionamentos com objetos tem muito a ver com família, amizade, lar, amor e perda. (TURKLE, CANDLIN;GUINS, 2009. p.297, tradução minha)

Ainda que grandes marcas de brinquedos como a *RiHappy* e *Estrela*³, já estejam em um processo de modificar suas bonecas, que geralmente são brancas, loiras e de olhos claros, através de coleções específicas com bonecas negras e de cabelo crespo. Existe outro campo dentro desse mercado que precisa passar por diversas reformulações, que são as representações das crianças que aparecem nas propagandas de embalagens e caixas de brinquedos. Essa investigação se torna importante a partir da necessidade de entender um processo de resistência e performance de um corpo negro na cidade. A performance como ideia de fuga para estigmas criados sobre o corpo negro e a desconstrução dessa ideia, que deve ser entendida como a tentativa de reorganizar, de certa maneira, o pensamento ocidental (DERRIDA, 2004). E com isso tornar

²Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/apenas-3-das-bonecas-venda-em-lojas-virtuais-no-brasil-sao-negras-aponta-estudo/>>. Acesso em 04 de jul. 2018

³ Ambas as empresas se juntaram em 2017 para lançar uma coleção só de bonecas negras. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/01/16/estas-empresas-estao-juntas-para-lancar-uma-colecao-so-de-boneca_a_21698502/> Acesso em 04 de jul. 2018

possível ressaltar a dimensão histórica do racismo para entender suas consequências na sociedade brasileira hoje.

Dito isto, para a psicanalista Ana Marta Meira (2003), os brinquedos tem uma trajetória importante e longa, visto que ela incorpora em seu artigo conceitos relevantes de Walter Benjamin, ao apontar interessantes transformações que ocorreram desde o surgimento da ideia contemporânea de brinquedos.

Na Europa, inicialmente elaborados em pequenas oficinas, os brinquedos de madeira, estanho e outros materiais eram confeccionados a partir de especialidades que se diferenciavam a partir das formas e materiais utilizados. Quando, no decorrer do século XVIII, afloraram os impulsos iniciais de uma fabricação especializada, as oficinas chocaram-se por toda parte contra as restrições corporativas. Estas proibiam o marceneiro de pintar ele mesmo as suas bonequinhas; para a produção de brinquedos de diferentes materiais obrigavam várias manufaturas a dividir entre si os trabalhos mais simples” (BENJAMIN; MEIRA, 2003, p.80).

Porém, segundo Meira, Benjamin aponta para uma transformação a partir da segunda metade do século XIX, que é percebido através da mudança nos formatos dos brinquedos que passam a ter outras funções e formatos. Essa mudança, segundo Benjamin, tem como principal característica o efeito da industrialização (MEIRA, 2003). Que é também uma das principais críticas feitas por Barthes (1980), que lamenta a transição dos brinquedos à base de madeira para a frieza do metal e do plástico, uma vez que ele acredita na importância do material na vida da criança, já que o produto de plástico tem durabilidade menor e uma vez “morta”, não tem mais utilidade para as crianças. "Atualmente muitos são moldados em massas complicadas: a matéria plástica tem assim uma aparência simultaneamente grosseira e higiênica, ela mata o prazer, a suavidade, a humanidade do tato" (BARTHES, 1980, p.41). Sendo assim, para Barthes o brinquedo perde toda sua característica, vira um objeto do não prazer. Para ele, os brinquedos morrem rapidamente, e quando isso acontece, esses brinquedos não têm para a criança nenhuma vida póstuma. (BARTHES, 1980, p.41).

Ainda para Barthes (1980), pelo fato dos brinquedos caracterizarem funções ou significâncias inteiramente socializadas e constituídas pelos mitos ou pelas técnicas da vida moderna adulta, o brinquedo também perdeu toda sua significância.

O fato de os brinquedos franceses prefigurarem literalmente o universo das funções adultas só pode evidentemente preparar a criança a aceitá-las todas, construindo para ela, antes mesmo que possa refletir, o alibi de uma natureza que, desde que o mundo é mundo, criou soldados, empregados do Correio, e vespas. O brinquedo fornece-nos assim o catálogo de tudo aquilo que não espanta o adulto: a guerra, a burocracia, a fealdade, os marcianos, etc. Alias, na realidade, não é tanto a imitação que constitui o signo da abdicação, mas sim a literalidade dessa imitação: o brinquedo francês é, em suma, uma cabeça mirrada de índios Jivaro – onde se reencontram numa cabeça com proporções de uma maçã, as rugas e os cabelos adultos. (BARTHES, 1980, p.41)

Ainda que Barthes seja muito desiludido em relação aos brinquedos, existe muita coerência em sua crítica. É uma geração que ainda precisa lidar com problemas sociais, raciais e de gênero, haja vista os embates na separação de brinquedos e brincadeiras feitos uns para meninas e outros para meninos. Meninas são condicionadas a brincar com brinquedos que incentivem e levem para o consumo, o embelezamento, a maternidade e a domesticidade. “Existem bonecas que urinam: possuem um esôfago, e se lhes dá mamadeira, molham as fraldas; sem dúvida, brevemente, o leite transformar-se em água, em seus ventres. Pode-se, desta forma, preparar a menininha para a causalidade doméstica” (BARTHES, 1980, p.41). Enquanto que para os meninos, tais brinquedos apresentem outras peculiaridades como a competitividade, a agressividade e o machismo.

Pois ainda que exista uma luta para quebra de estereótipos, é notado que o Brasil ainda caminha a passos curtos para trabalhar essas questões. E o ponto principal que esta investigação procura chegar, é no racismo institucional que ocorre dentro do mercado de propagandas de brinquedos. Que mesmo em um país onde mais da metade da população se autodeclara negra, segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) ⁴, é muito nocivo que não se crie uma política de valorização dessa cultura desde a infância, que normalmente são marcadas por uma invisibilidade, e assim romper com uma cultura colonial que insiste em assolar os jovens de hoje.

Dito isto, o sociólogo Stuart Hall (2016), ajuda a entender os problemas expostos nesta análise, por falar sobre uma questão crucial e que pode parecer muito básico, mas é o que liga uma pessoa a outra: a representação. Hall permite a percepção de que o sentido das coisas é o que possibilita ter noção da própria identidade, e que este sentido é continuamente reelaborado de acordo com o período que vivemos, as experiências que temos e pela interação social. Para o autor, é a elaboração destes sentidos que irão regular as práticas e condutas na sociedade a qual se pertence, já que os sentidos são criados e perpassados por intermédio da linguagem, que podem ser dos mais diversos tipos, escrita, falada, imagens, objetos, expressões faciais, linguagem corporal, música. Hall aponta que a comunicação com o outro é entendê-lo de alguma forma e isso pode acontecer de maneiras diferentes que não a linguagem das palavras. “O papel da representação e a associação com a linguagem é muito simples, as línguas operam por sistemas de representações e é a representação que liga o sentido e a

⁴Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>> Acesso em 05 de jul. 2018

linguagem à cultura” (HALL, 2016). Neste sentido, a linguagem visual que a criança vai ter com as propagandas de brinquedos, pode ser determinante para a organização de suas ideias e imaginário.

Pode brincar, mas não pode representar

A venda de brinquedos pela *internet* teve um crescimento muito grande nos últimos anos, porém a venda feita nas lojas físicas continua sendo um setor de grande aposta das empresas. Isso ocorre porque as lojas não oferecem apenas produtos, mas sim uma experiência, uma criação de imaginário. Porém, é necessário colocar que o conceito de imaginário aqui pode ser bastante difuso, ao possuir diversas conceituações dentro de um universo amplo de estudiosos. Portanto, foi preciso colocar que o conceito de imaginário nesta proposta parte de uma relação direta com o objeto, ideia trazida pelo psicanalista Donald Winnicott (1952) ao apontar para a importância fundamental dos objetos para o desenvolvimento do indivíduo e da cultura. Dito isto, as lojas físicas continuam sendo um setor do qual crianças podem criar todo um mundo dentro do seu próprio contexto. Não à toa as lojas de brinquedos têm uma representação muito forte, por exemplo, no campo do cinema, como nos filmes “A loja mágica de brinquedos” (2007), “Um herói de brinquedo” (1996), “Quero ser grande” (1988) e “Esqueceram de mim 2” (1992), as duas últimas com cenas filmadas na tradicional loja de brinquedos nova-iorquina *FAO Schwarz*⁵.

Por isso, esta pesquisa se baseou em duas lojas referências em brinquedos infantis no Rio de Janeiro, que são as lojas *ToyBoy*, localizada em um *shopping center*, e a Lojas Americanas. Portanto, aqui segue uma vasta, porém, “superficial”, busca por representações de crianças negras nas propagandas de brinquedos:

Toyboy

A *ToyBoy* é uma rede de lojas exclusivamente de brinquedos, e que possui várias unidades espalhadas pelo Rio de Janeiro. Esta pesquisa foi realizada apenas na loja da região da Tijuca. Logo na entrada da loja já é possível avistar uma variedade imensa de brinquedos onde todos são organizados por diversas categorias, como jogos, bonecas, cenários, educativo, carrinhos, entre outras. A trajetória dentro do espaço foi feita com muita calma, para não ser parcial e injusto no final do itinerário. As

⁵A *FAO Schwarz* era considerada a loja de brinquedos mais famosa do mundo e ficava localizada no GM Building, na Quinta avenida em Nova York, perto do Central Park. Mas por problemas financeiros, teve que fechar suas portas em 2015.

atendentes foram solícitas, e também ajudaram na busca por caixas que continham crianças nas propagandas.

Eram muitos brinquedos e muitas caixas, fora as que estavam no estoque. Vale ressaltar que não foi possível analisar todos os brinquedos, mas foi feito o possível para buscar o máximo de produtos que estavam a vista. No total, foi feita uma pesquisa em 50 caixas, do total de crianças que apareciam em suas propagandas, 59 eram crianças de pele clara (Figura 1) e apenas 06 eram negras. No geral, os produtos dessa loja também tinham uma média de preços bem altos, o que leva a consequência do público alvo que ela quer alcançar, provavelmente para classe média e classe média alta. Outra observação importante foi feita durante o período de pesquisa dentro da loja, que durou aproximadamente uma hora, onde absolutamente nenhuma pessoa negra entrou nela, seja para observar, pesquisar ou comprar.



Figura 1

Lojas Americanas

A segunda loja pesquisada foi a rede Lojas Americanas, que é uma varejista com grande quantidade de unidades espalhadas pelo Brasil. Ela atua com produtos de

diversos segmentos, mas percebe-se uma grande oferta da loja no setor de brinquedos. A loja analisada foi a localizada na Praça SaensPeña, também na região da Tijuca. É uma loja que conta com dois amplos andares e uma área apenas para brinquedos. Por ser uma loja mais popular, existem outras ofertas de produtos a preços mais baixos, porém, nas embalagens dos produtos encontrados, do qual também apresentavam modelos infantis, o resultado foi quase o mesmo da *Toyboy*. Do total de 10 brinquedos, 23 crianças brancas aparecem nas propagandas e apenas 01 criança negra estampava a caixa de um produto. É importante ressaltar que a pesquisa nessa loja foi feita apenas em brinquedos diferentes da primeira.

Pequenas análises

O principal ponto discutido aqui, não será apenas a quase insignificante quantidade de crianças negras que aparecem nas propagandas, mas também as formas como elas se destacam. O ponto que mais chamou a atenção nesta pesquisa foi a análise feita na loja *Toyboy*. Das únicas seis representações negras que apareceram, quatro delas estampavam propagandas de armas de brinquedo (Figuras 2). Coincidência ou não, é muito problemático sempre associar crianças negras a esse tipo de atividade. Em um país extremamente colonial, com raízes fincadas nos conflitos raciais que persistem (velados ou não) em impactar gerações de jovens negros, através de atritos por questões de cor, gênero e classe social, é de enorme e fundamental importância para transformação dessa realidade que se crie uma imagem justa, democrática e favorável do negro na sociedade brasileira, desde a infância, desde o ato de brincar. Logo, surgem diversos fatores que são indispensáveis, como a criação e fortalecimento de representatividades positivas e a formação de autoestima. Em um mercado onde existem poucas crianças negras atuando, elas configurarem, em sua maioria, propagandas de armas só alimenta um estereótipo criado.



Figura 2

Também foram analisadas as lojas virtuais da varejista *Ri Happy* e da fabricante Estrela. Essas apenas para dar uma checada em outras diversidades de produtos, já que o *e-commerce* oferece uma variedade maior que as lojas físicas. Ainda assim, não houve muita diferença nos produtos e a representação das crianças que apareciam em sua propaganda. A proporção, talvez, continue sendo a mesma, já que são os mesmos fabricantes e as mesmas empresas que distribuem para as lojas físicas. Também foi feita uma busca pelas propagandas televisivas desses brinquedos que estão nas lojas. Foi encontrado um vídeo no *Youtube*⁶, no qual aparece um compilado de propagandas de 35 marcas de brinquedos infantis televisionados no Brasil em 2015. São propagandas de diversos setores, como brinquedos de super heróis, de filmes, de marcas de *fastfood*, de bonecas, de fabricantes nacionais, entre outros. E o resultado foi ainda mais assustador, pois das 62 crianças que aparecem nos comerciais, 59 eram brancas e apenas 3 eram negras. Foi possível perceber que os brinquedos destinados para crianças acima de cinco anos, como jogos educativos e de tabuleiro, foram as que mais utilizam modelos reais em suas capas. A maioria sempre representada por crianças brancas. Porém, várias

⁶Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3LKzCZylpmw>>. Acesso em: 05 de jul. 2018

utilizavam a proposta de colocar apenas uma criança negra em meio a um grupo de crianças brancas, provavelmente com o intuito de afirmar uma diversidade.

Durante a pesquisa, dois pontos também chamaram atenção; a primeira a escolha das crianças negras que atuaram como modelos dos produtos, tanto nas caixas dos brinquedos quanto nas propagandas televisivas, ainda que sejam bem poucas, quase todas não possuíam traços retintos⁷ (Figura 3). Isso cabe uma investigação longa e profunda sobre colorismo, que não será possível nesta pesquisa por diversas questões, mas que deixa clara a necessidade de investigação de uma temática que abrange muitas indagações dentro de um sistema racial da sociedade contemporânea. O segundo ponto; em nenhum dos comerciais apareceu mais de uma criança negra junta.



Figura 3

Considerações finais

O brinquedo é um importante e marcante objeto na vida das crianças. É através dele que também se percebe a passagem das fases da vida de um jovem. Brincar representa criar um imaginário e o brinquedo também pode possibilitar expandi-lo. Mudanças estruturais que ocorreram no mundo modificaram bastante a forma e a relação que esses brinquedos tinham na sociedade. Mesmo não concordando com todas as ideias de Roland Barthes, essa pesquisa se guiou um pouco pela sua crítica, possivelmente por ver nos brinquedos a necessidade de expansão de consciência, de imaginário, de representação.

⁷Que tem a cor escura e carregada.

Foi possível perceber nesta pesquisa um abismo colossal nas propagandas de brinquedos infantis. Assim como na televisão, revistas e jornais, os brinquedos também fazem parte de um mercado que exclui crianças negras nas suas representações. Dito isto, é um grande desafio para um pesquisador negro se deparar com dados tão assustadores, mesmo sabendo o que era possível encontrar. Mais alarmante ainda é o tipo de propaganda que essas crianças negras são colocadas e principalmente por serem excluídas de um nicho no qual o imaginário pode ser determinante para suas escolhas futuras.

Diante esses pontos colocados, cabe futuramente fazer uma investigação mais detalhada, com apresentação de gráficos, planilhas e com apresentação de dados mais minuciosos. Não foi possível fazer isso nesta pesquisa por diversos motivos, e um agravador foi a necessidade de colher mais informações com especialistas da área.

Referências Bibliográficas:

BARTHES, Roland. “Toys” In: CANDLIN, Fiona & GUINS, Raiford. The Object Reader. Sight: Visual Culture. 1st Edition. Routledge, 2009

BENJAMIN, Walter. “Reflexões sobre o brinquedo, a criança e a educação”. SP, Ed. 34, 2002.

DERRIDA, Jacques. 2004b. “O que é a desconstrução?”. Le Monde, suplemento especial, Outubro de 2004.

HALL, Stuart. “Cultura e Representação”. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

MEIRA, A. M. “Benjamin, os brinquedos e a infância contemporânea” Rio Grande do Sul: UFRGS, 2003.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. O que é brinquedo. São Paulo: Brasil, 1984.

TURKLE, Sherry. Objects inspire. (p. 255- 304) In: CANDLIN, Fiona & GUINS, Raiford. The Object Reader. Sight: Visual Culture. 1st Edition. Routledge, 2009

WINNICOTT, D. W. Transitional objects and transitional phenomena; In: CANDLIN, Fiona & GUINS, Raiford. The Object Reader. Sight: Visual Culture. 1st Edition. Routledge, 2009

As belas mortes do herói: * corpo, emoções e imaginário do câncer em narrativas de quadrinhos

Marcos Fábio Medeiros Vieira **

Resumo

Neste artigo discutiremos como a abordagem do câncer em histórias em quadrinhos de super-heróis contribui para a construção do imaginário social da doença. A partir das trajetórias de dois personagens de quadrinhos da Editora norte-americana *Marvel Comics*, a Poderosa Thor e o Capitão Marvel, publicadas entre 1982 e 2018, discorreremos sobre a emergência do câncer na cultura de massas, onde o corpo é meio para a expressão das emoções e para a construção de sentidos e de imaginários mitológicos sobre a doença. Abordaremos, ainda, o imperativo médico nas sociedades ocidentais e sua influência no modo de ser no mundo e no controle dos corpos.

Palavras-chave: corpo; herói; câncer; emoções; imaginário

Introdução

Inspirado no deus do trovão da mitologia nórdica, o personagem de histórias em quadrinhos Thor tem suas aventuras publicadas pela editora *Marvel Comics*. Como seu homônimo mitológico, o herói carrega o martelo místico *Mjolnir*, que lhe confere habilidades sobre-humanas, força descomunal, capacidade de voar e de controlar tempestades. Forjado a mando do deus Odin, pai de Thor e senhor dos deuses da mitologia nórdica, o martelo traz em si um feitiço que dá a seu possuidor a imortalidade e os poderes do deus do trovão. Segundo a inscrição na lateral da arma, “aquele que segurar este martelo, se for digno, possuirá os poderes de Thor”.

Em história recente, Thor tomou ciência de um segredo que o fez sentir indigno e, portanto, incapaz de erguer o martelo místico. Posteriormente, a humana Jane Foster, uma médica com quem Thor tivera um romance no passado, encontrou *Mjolnir* e, sendo considerada digna, recebeu os poderes do deus do trovão. Embora não tenha sido a primeira personagem a erguer o martelo, Jane teria, nesse momento, um diferencial: estar acometida de um câncer de mama.

* Trabalho apresentado no GT X – Corpo, identidades e comunicação durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018.

** Doutorando no PPGCOM/UERJ. Mestre em Comunicação Social pelo PPGCOM/UERJ (2009). E-mail: marcosfv@inca.gov.br

Outro herói que teve sua história marcada pelo câncer foi o Capitão Marvel, cuja morte, em 1982, inovou ao incluir a doença nas narrativas de super-heróis.

Este artigo visa a compreender estas narrativas ficcionais sobre a experiência do câncer e suas relações com a construção social das emoções e do imaginário mitológico sobre a doença. Abordaremos cinco edições de *The Mighty Thor*, publicadas nos Estados Unidos entre 2016 e 2018, e a *graphic novel A Morte do Capitão Marvel*, publicada originalmente em 1982.

Será discutido o papel da comunicação de massa na construção de significações acerca da ciência e as tensões entre o saber biomédico e o mítico-religioso. No centro da narrativa, o corpo, lugar onde se desenvolve o drama dos heróis e onde se manifestam emoções e significações simbólicas, é também instrumento por meio do qual o homem interage com o mundo e a partir do qual produz saberes sobre a sociedade.

Corpo, ciência e o imperativo da saúde

A fim de compreender as construções simbólicas sobre o câncer nos quadrinhos de super-heróis, partiremos da abordagem do corpo, primeiro instrumento de contato do homem com o mundo. É nele que nascemos, vivemos, adoecemos, envelhecemos e morremos. No corpo experimentam-se afetos, prazeres, dores, sofrimentos, medo e angústia e todos os dramas cotidianos. O corpo é o palco da tragédia e da comédia humanas.

Para Marcel Mauss (2017), o corpo seria o primeiro e mais natural instrumento do homem. Na visão do sociólogo e antropólogo, é por meio das técnicas corporais que os homens, de sociedade a sociedade, sabem servir-se de seus corpos. O corpo, assim como seus usos, adquire assim espaço privilegiado na cultura e nos saberes sobre o homem e suas formas de estar no - e em relação com - o mundo.

O corpo comunica, é meio e mediador da comunicação, como observa Siqueira (2015). Para a autora, o sentido sobre o corpo não é dado, mas culturalmente construído, assim como a expressão das emoções. O corpo é, portanto, meio para a construção de discursos e sentidos que variam de sociedade a sociedade.

Embora hoje ocupe espaço privilegiado nas discussões sobre saúde e doença, nem sempre o corpo foi objeto das ciências. Pode-se dizer que o corpo começa a ser elaborado a partir das necessidades de saberes em emergência, como a medicina, que teve, a partir do século XVIII, papel importante na vida das sociedades ocidentais.

Segundo Augusto Bozz, “o corpo não ‘apareceu’ simplesmente na medicina, mas se tornou objeto problemático, estranho e pouco familiar em uma determinada região do saber” (BOZZ, 2016: 36).

Na visão de Foucault (2018), foi com o advento da modernidade que o corpo se tornou objeto de estudo das ciências biológicas e alvo de cuidados, de um modo quase médico. A nova ênfase no corpo da sociedade, e não no do monarca, viria acompanhada de receitas e terapêuticas cujo objetivo seria o controle das doenças e, portanto, dos corpos dos doentes, dos pobres, dos contagiosos e dos delinquentes.

Foucault discorre sobre o controle e a vigilância investidos de forma densa, rígida e meticulosamente sobre os corpos, “daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias...” (FOUCAULT, 2018: 237). O corpo, especialmente o dos pobres, deveria ser não só beneficiado pelos serviços de assistência, mas também submetido a vários controles médicos, a fim de evitar a propagação de doenças contagiosas e de se tornar produtivo.

Com o avanço das tecnologias médicas e do controle de doenças, práticas cotidianas passaram a ser associadas à ideia de risco e, por conseguinte, a valores morais e de culpa. Na visão de Mary Douglas, citada por Lupton (2005), o controle do corpo é uma expressão do controle social, estando associado à ideia de “poluição social” e a transgressões morais e culturais. As ideias de presságio ou de culpa estariam ligadas a escolhas morais e a mecanismos de culpabilização, a partir dos quais precisa-se sempre apontar um “culpado”. Lupton observa a substituição do conceito de culpa, em sociedades secularizadas, pelo do risco, característicos do discurso moderno, sanitizado.

Irving Zola (1972) acrescenta a inclusão de práticas cotidianas no *hall* dos riscos para a saúde e a importância conferida à saúde como valor social, assim como seu controle restrito à profissão médica.

From sex to food, from aspirins to clothes, from driving your car to riding the surf, it seems that under certain conditions, or in combination with certain other substances or activities or if done too much or too little, virtually anything can lead to certain medical problems. In short, I at least have finally been convinced that living is injurious to health. This remark is not meant as facetiously as it may sound. But rather every aspect of our daily life has in it elements of risk to health. (ZOLA, 1972: 498)

A ideia de risco, contida em atividades do dia a dia, contribui para legitimar o poder das ciências médicas sobre a vida das sociedades, ditando inclusive

comportamentos e práticas corporais vistos como fatores de risco ou de prevenção de doenças, como comer, dormir, caminhar, banhar-se, fazer sexo, entre outras.

Para Nikolas Rose (2007), as práticas médicas desempenham papel definidor na concepção das sociedades, modificando a própria forma do homem contemporâneo. Alterações no ambiente, nas interações e usos dos espaços urbanos e nas formas de alimentação, higiene, locais de vida e de trabalho, motivados pela autoridade médica, modificaram não só os hábitos, mas também nossa aparência física, nossa longevidade e morbidade. Para o autor, a autoridade médica participa das formas de governo dos homens, não só ao diagnosticar e tratar doenças, mas ao instituir políticas de cuidado e de promoção da saúde que modificam as práticas corporais e de saúde e os hábitos individuais e coletivos dos homens. A medicina estaria diretamente relacionada com a maneira como experimentamos e damos sentido ao mundo.

Nos discursos dos *media*, como as revistas de moda, *sites*, *blogs* e com o reforço das mídias sociais, as tecnologias de dominação do corpo, seja para fins estéticos, seja para o controle de doenças ou do seu risco, afirmaram-se como meios de produção de identidades e de utopias do corpo. O corpo é, hoje, na visão de David Le Breton,

(...) remanejado por motivos terapêuticos que praticamente não levantam objeções, mas também por motivos de conveniência pessoal, às vezes ainda para perseguir uma utopia técnica de purificação do homem, de retificação de seu ser no mundo. O corpo encarna a parte ruim, o rascunho a ser corrigido. (LE BRETON, 2013: 16).

Diante da crença na onipotência da ciência, supostamente capaz de resolver todos os sofrimentos e fragilidades do corpo, tornando-o uma espécie de máquina cujas partes podem ser dissecadas, substituídas ou aperfeiçoadas, o corpo “deixa de fazer sentido, ‘funciona’ ou manifesta uma ‘pane’, é obstáculo” (idem, p.74). Torna-se assim, *alter ego*, um duplo, um outro de si mesmo, sujeito a modificações de todos os tipos e suporte de identidades maleáveis, provisórias. A intervenção da medicina, segundo o autor, ultrapassa os limites do cuidado e busca por meio de intervenções controlar a própria genética do corpo, dominar a vida e, por que não, a morte, tornando o corpo mero objeto da ciência. Na visão de adeptos de movimentos como o pós-humanismo, o corpo, lugar de morte e doenças, é alvo de suspeitas do qual a humanidade deve se liberar em direção a um futuro brilhante onde a mente possa, enfim, trocar de pele quantas vezes for necessário, em busca da imortalidade.

Mito, ciência e espetáculo nos quadrinhos

Embora criticada, a partir dos anos 1940, pelos estudiosos da Escola de Frankfurt e em obras como *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord (2017), a cultura dos *mass media* constitui um vasto campo para a produção de sentidos e para expressão de imaginários e valores nas sociedades contemporâneas. Debord, entretanto, alerta para o predomínio do sentido da visão para o espetáculo midiático que, “como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como sentido privilegiado da pessoa humana – que em outras épocas fora o tato” (DEBORD, 2017, p. 42). Para o autor, o espetáculo, ao transformar o mundo real em imagens a serem contempladas, consumidas, seria uma forma de negação da vida enquanto afirmação das aparências.

Compreendemos, hoje, que o espetáculo midiático, presente em aspectos variados da vida cotidiana, e com sua crescente expansão potencializada pelas tecnologias virtuais, está sujeito a negociações envolvendo atores diversos, e os sentidos, especialmente o da visão, atuam como mediadores entre o homem e o mundo. Como observa Le Breton (2016), ver não é um ato passivo nem inocente, mero reflexo ou retenção fisiológica do mundo, mas um registro do olhar, uma cultura construída a partir de representações.

As histórias em quadrinhos privilegiam o espetáculo visual, levando ao extremo as características corporais de seus personagens. O real cede lugar à simulação, que, como observa Baudrillard (1991), não é obrigatoriamente racional, não tenta reproduzir o real, mas sim adequá-lo a modelos que não se ancoram em representações ou imaginários, tornando-se referências em si mesmos. A simulação, para o autor, se refere a uma ausência: ao simular corpos e modelos imaginados, desligados do “real”, os quadrinhos tornam presente um hiper-real, que está ausente no homem. Modelos espetaculares, da ordem do mítico, do divino, que, ao destruírem qualquer referência racional, reafirmam sua não-existência.

As construções em torno da ciência e da medicina, nas histórias em quadrinhos, envolvem tensões entre o razão e mito, conflitos morais e modelos estereotipados, simulados, de bem e mal. Conrad (1992) destaca a “perturbadora e horripilante” colaboração entre médicos e nazistas, na Alemanha, sob o pretexto de “erradicar defeitos genéticos”. Longe de ser uma visão unicamente pessimista da colaboração entre médicos e instituições de poder, o exemplo do autor procura ressaltar os dilemas morais do uso do saber médico e suas consequências para as sociedades.

Mesmo no imaginário dos *comics*, é perceptível a interferência do saber médico, na reprodução de estereótipos do “cientista maluco” ou do “médico-deus”. Essas construções, que não se referem a qualquer instância “real”, criam uma atmosfera mítica em torno da doença e legitimam a autoridade do médico e do profissional da ciência, como veremos no contexto das narrativas de Mar-Vell e Jane Foster.

A Morte do Capitão Marvel

A publicização do câncer na mídia se intensificou, segundo Lerner (2015), com o surgimento de um novo contexto sanitário, influenciado pelo aparecimento da Aids e pelo aumento da incidência de doenças crônico-degenerativas. Além disso, os debates em torno da saúde pública, por volta dos anos 1970, trouxeram maior visibilidade à doença, que ganhou espaço nos meios de comunicação de massa, emergindo como “assunto de interesse público”.

Além da crescente presença do câncer nos debates da imprensa, a partir da década de 1980 a doença também emerge como tema de outras mídias, inclusive as voltadas para o público jovem, como as histórias em quadrinhos. O lançamento, em 1982, da história *A Morte do Capitão Marvel* trouxe aos quadrinhos uma abordagem inovadora, ao mostrar um super-herói que, após diversas batalhas contra inimigos superpoderosos, sucumbe ao câncer.

Na história, o alienígena Mar-Vell, nascido de uma raça hostil, os Krees, é enviado à Terra em missão de espionagem e conquista. Mas, ao aprender sobre a humanidade, deserta de seu povo e decide se tornar o protetor cósmico da Terra. Nas palavras do herói, “quanto mais aprendia sobre o planeta, mais repugnado ficava com a ideia de os tiranos Krees estragarem esse mundo adorável e escravizarem sua população indefesa” (STARLIN, 2017: 66). Ao assumir a missão de proteger a Terra e seus habitantes de ameaças cósmicas, o herói tem seu nome, Mar-Vell, ressignificado para Capitão Marvel, “vítima de uma língua alienígena”.

Em uma de suas aventuras, Mar-Vell, salva a vida de milhares de inocentes da exposição a um gás venenoso, mas acaba exposto à substância, que anos depois lhe causa um câncer letal. Em um diálogo com um de seus aliados, o titã chamado Mentor, Mar-Vell expressa suas emoções em relação à doença: “Já estudei uma montanha de tomos médicos, procurando uma cura pro meu problema específico... e **falhei**. Não pedi sua ajuda antes porque não fui capaz de expressar meu **medo**” (idem, p. 78). A resposta

de Mentor complementa o caráter trágico do momento da revelação da doença: “posso compreender... é uma doença terrível. Em Titã, nós a chamamos de **decomposição interna**. Vocês, Krees, batizaram de **fim negro**. Os terráqueos chamam de **câncer**” (idem, ibidem).

Os nomes dados à doença, em diferentes culturas, reforçam sua aura de mistério e fatalidade, servindo para a construção social do câncer como um destino terrível. Na visão de Langdon, (1995), a cultura, como sistema simbólico, media e expressa-se nas interações sociais por meio de significados, instituições e relações produzidas, reproduzidas e legitimadas pela própria sociedade. A autora cita o conceito defendido por Clifford Geertz de cultura como um sistema de símbolos que fornece um modelo *de* e um modelo *para* a realidade.

Para Rosenberg (1992), a doença tem início na percepção da manifestação física dos sintomas. Segundo o autor, a origem histórica da medicina estaria na busca dos enfermos por aconselhamento e explicação para seu infortúnio. Da mesma forma, um dos papéis da medicina residiria na função de dar nome à dor e desconforto do paciente: “even a bad prognosis can be better than no prognosis at all; even a dangerous disease, if it is made familiar and understandable, can be emotionally more manageable than a mysterious and unpredictable one” (ROSENBERG, 1992: 310). A essa ação de nomear a doença, o autor associou o conceito de enquadramento, pelo seu caráter explicativo. A doença, vista como experiência, cristalizada como uma entidade específica e manifesta em certos indivíduos, participa do processo de estruturação social, como ator e mediador da vida social. A partir do diagnóstico, o paciente é capaz de reconstituir sua própria trajetória pregressa à doença, analisando os fatores que possivelmente levaram a ela, assim como redefinir sua vida a partir dela. O doente torna-se ator e autor de sua própria história. A narrativa do câncer, em seu aspecto de construção e reconstrução do eu, caracteriza-se como um devir: “*we are always becoming*” (idem: 313).

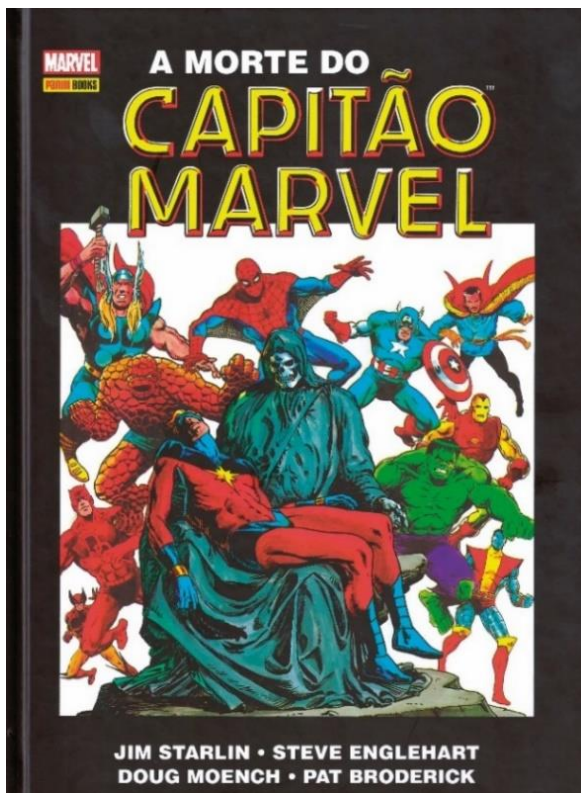
A dramatização dos relatos sobre o câncer reproduz e legitima o imaginário trágico da doença nas sociedades ocidentais contemporâneas. A ideia de morte iminente é representada em expressões como “marcha para a escuridão” e em falas do herói carregadas de sentimentos de resignação, como “lutar contra uma doença terminal está um pouco fora do meu alcance. Sou um **guerreiro**, não um **médico**” e “acho que minha hora finalmente chegou. Nunca esperei que fosse assim, mas estou aprendendo a conviver com isso” (idem: 80).

A emergência do câncer como uma nova ameaça de morte para o herói evidencia o caráter simbólico da doença, bem como sua associação às ideias de finitude e de sofrimento, e sua prevalência no imaginário científico e leigo, conforme Lerner (2015):

A doença, ainda que adquira existência no corpo individual e tenha um fundamento biológico, é construída e partilhada socialmente. Ela torna-se inteligível a partir não apenas de um discurso médico-científico (que por sua vez já é uma construção sociocultural de um campo de saber instituído), mas também pela forma como ela está culturalmente apreendida numa dada sociedade. (LERNER, 2015: 2).

O sofrimento do herói e a reação de seus companheiros e aliados diante da doença corroboram o estigma do câncer e o seu potencial de gerar empatia. O relato autobiográfico torna-se meio de expressão das emoções no imaginário dos quadrinhos, onde nem mesmo os superpoderosos heróis e sua ciência avançada são capazes de evitar a iminência da morte.

Figura 1: A fatalidade da doença em imagens carregadas de emoções e referências artísticas, como à Pietá, de Michelangelo.



Fonte: Adaptada de Starlin (2017)

Embora, ao longo dos anos, outros personagens tenham enfrentado e vencido o câncer, de formas muitas vezes fantásticas, a morte do Capitão Marvel alcançou notoriedade entre leitores e críticos pelo fato de não ter apresentado uma solução “mágica” para o destino do herói. Após uma vida de grandes feitos e batalhas heroicas,

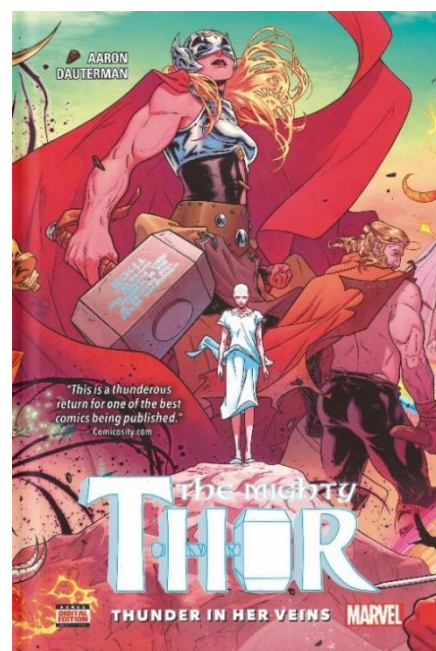
a morte do herói, em decorrência do câncer, o humaniza e aproxima da história de vida de um homem comum.

A paixão de Jane Foster

A partir da saga de Jane Foster como a Poderosa Thor discutiremos o imperativo da medicina e o câncer como experiência que modifica as relações entre indivíduos e sociedades. Embora trate de uma personagem de ficção, a história da Poderosa Thor a aproxima dos relatos de mulheres que experienciaram o câncer, muitas vezes representadas como “guerreiras”.

As semelhanças entre as tragédias do Capitão Marvel e a de Jane Foster vão além da materialidade da doença. Nas histórias, onde a emoção é elemento mediador, ambos tiveram que lidar com a frustração e revolta em relação ao corpo. Para Susan Sontag (2007), o câncer foi por muitos anos carregado de metáforas e de uma aura de mistério, temido de modo tão agudo a ponto de ser considerado contagioso (SONTAG, 2007). A autora cita o medo de muitas pessoas de até mesmo falar o nome da doença, tida como capaz de matar alguns pacientes. A ideia de doença “maligna” e “misteriosa” dá ao câncer uma espécie de poder mágico, de maldição, de inimigo destruidor e invencível, e não simplesmente uma doença que pode ser tratada e até mesmo curada.

Figura 2: A história de Jane reforça as tensões entre o corpo imaginado, mítico, e o mortal.



Fonte: Adaptada de Aaron (2016-2018)

Sontag destaca a ideia de traição pelo próprio corpo e o câncer como fonte de corrupção do caráter:

(...) o que se sabe mais comumente sobre as epidemias é que a doença tem principalmente um efeito devastador sobre o caráter. Quanto mais brando é o preconceito de que a doença é um castigo pela maldade, mais provável é a ideia que acentua a corrupção moral manifesta diante da propagação da doença. Mesmo que a doença não seja considerada um julgamento na comunidade, ela se torna um julgamento - retroativamente - na medida em que põe em movimento um inexorável colapso da moral e dos costumes. (SONTAG, 2007: 27)

A autora discute a relação, romantizada, da doença com a ideia de resignação: tanto o câncer poderia ser uma consequência dela, como uma causa. A doença como metáfora da morte passiva, inevitável, carrega em si o estigma de uma suposta sublimação dos sentimentos. Além disso, a imagem do câncer como sentença de morte afeta as relações e a vida sentimental dos doentes que, temendo o escândalo ou mesmo a perda de relacionamentos ou empregos, assumem uma postura melindrada e reservada em relação à doença (idem: 6). O câncer não afeta apenas o corpo biológico, mas o sujeito como um todo, constituindo um momento de ruptura, um antes e um depois.

A representação da doença em seu caráter disruptivo, de ruptura com a vida pregressa e início de um período novo na vida do doente, caracteriza as narrativas de câncer, tanto nos relatos de pacientes, como observou Michael Bury (1982), como no drama dos personagens de quadrinhos. Bury analisa como doenças crônicas, como o câncer, constituem experiências que alteram as estruturas do cotidiano dos doentes. Segundo o autor, as doenças crônicas promovem um reconhecimento da dor, do sofrimento e da ideia de morte, até então tidas como algo distante ou destinado a outros sujeitos (BURY, 1982: 169). A doença não só nos confronta com a nossa mortalidade como altera nossa própria maneira de estar no mundo.

A impotência de heróis e deuses nas narrativas de Marvel e Jane Foster caracteriza a força estético-emocional do câncer. Edgar Morin (2017) ressalta o papel redentor da tragédia nas artes, a exemplo do teatro grego clássico, a partir do conceito de catarse, segundo Aristóteles, como forma de libertação ou purgação dos males.

Lowenberg e Davis (1994) discutem o conceito de medicalização e a interferência da medicina em cada vez mais áreas, inclusive no livre arbítrio e na tomada de decisão por parte dos pacientes. Os autores destacam obras de ficção, como *Admirável mundo novo*, de Huxley, 1984, de Orwell e *Laranja Mecânica*, de Burgess, como exemplos de representações das tiranias terapêuticas “managed by coldly calculating, white-coated scientists in the act of bending hapless subjects to the purpose of a totalitarian state” (LOWENBERG & DAVIS, 1994: 580). Além disso, chamam

atenção para projeções, na ficção científica, de visões de futuro onde a intrusão do modelo médico na liberdade de pensamento, na independência e na responsabilidade individual trariam graves consequências social e individualmente.

Na saga da Poderosa Thor, Jane é confrontada repetidamente com o imperativo médico da saúde, sendo constantemente alertada por seus médicos e colegas sobre a necessidade de submeter-se ao tratamento, uma vez que seu corpo não está se recuperando. O que alguns deles não sabem, e que Jane narra em seus pensamentos, é o efeito da magia do martelo *Mjolnir* sobre seu corpo:

Passei a manhã toda no hospital, injetando veneno no meu corpo, de propósito. Produtos químicos tóxicos projetados para matar as células cancerígenas que crescem dentro de mim. Mas assim que eu peguei o martelo ... isso foi tudo por nada. A transformação neutraliza os efeitos da quimioterapia. Purga o veneno do meu corpo. Mas não o câncer. Porque o câncer é apenas outra parte de mim agora. Uma parte que continua ficando maior... e está me matando um pouco mais... cada vez que eu me transformo de volta. (AARON, 2016-2018, tradução nossa)

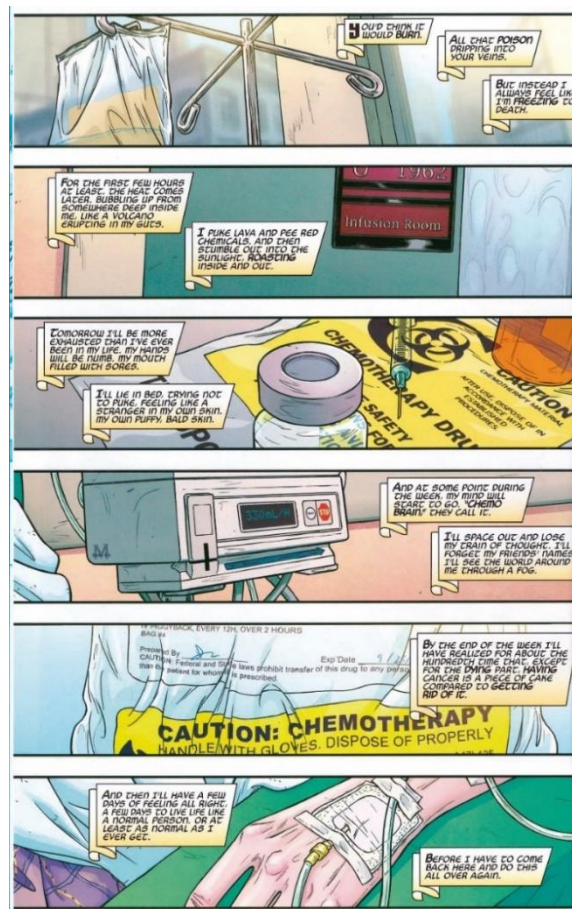
O relato de Jane traz à narrativa a tensão entre o corpo e as terapias de cura, muitas vezes tão dolorosas quanto a própria doença, e a revolta tanto em relação ao tratamento quanto ao próprio câncer, que ela não dissocia do seu corpo. A imagem que a heroína faz da doença reforça uma ideia de oposição entre o saber arcaico (representado pela magia do martelo) e o científico: a transformação mística expulsa do corpo o “veneno” da ciência, a quimioterapia, mas não o tumor, que é reconhecido como parte do próprio corpo.

A visão da doença como punição por algum ato que ofende a moral é apontada nos estudos de Lowenberg e Davis (1994) com pacientes de serviços de terapias holísticas. Enquanto, por um lado, esse tipo de terapia procura uma desmedicalização na relação entre o profissional e o paciente, por outro, “it can also be argued that the holistic views simultaneously emphasize a connectedness of self and environment, which again reinstates the self as central in the attribution of causality of illness” (LOWENBERG & DAVIS, 1994: 587). Essa visão daria ênfase a um sentido de causalidade que poderia levar pacientes a um sentimento de culpa no caso de não terem seguido corretamente os hábitos de vida recomendáveis para a manutenção de uma boa saúde. A estigmatização resultante da culpa auto atribuída seria derivada de agentes externos, como os profissionais médicos mais tradicionais, a mídia e a própria literatura sobre medicina holística, interpretadas de maneira simplista ou equivocada.

Ao longo da saga, vemos o declínio físico de Jane, em oposição ao crescimento do mito da deusa do trovão. Enquanto, na figura da Poderosa Thor, Jane inscreve-se na mitologia dos quadrinhos como a guerreira virtuosa, capaz de proteger homens e deuses

de ameaças terríveis, ao retornar à forma humana seu corpo sofre com o avanço da doença e a ineficácia do tratamento.

Figura 3: A angústia da heroína e os sofrimentos decorrentes do tratamento



Fonte: Adaptada de Aaron (2016-2018)

Ao final da história, Jane é obrigada a enfrentar uma criatura destruidora de deuses, que nem mesmo Odin é capaz de derrotar. Para salvar o povo de Asgard, a Poderosa Thor sacrifica o martelo *Mjolnir*, arremessando-o, junto com a criatura, dentro do sol. Com a destruição do martelo, Jane é restaurada uma última vez a sua forma humana, moribunda, e sucumbe à doença.

O drama da Poderosa Thor se encerra em batalha, com o sacrifício heroico, que Jean-Pierre Vernant (1978) descreve como a “bela morte”: “transformar sua morte em glória imperecível, fazer do lote comum a todas as criaturas sujeitas ao traspasso um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu” (VERNANT, 1978: 31). Vernant observa que a bela morte, nas orações atenienses, *kalòs thánatos*, relaciona à pessoa do herói caído em batalha a qualidade de “homem valoroso, homem devotado”. A essas qualidades somam-se o estado de glória, “e o fulgor dessa celebridade, *kléos*,

que adere doravante ao seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, seu ápice, a *areté* realizada” (idem: 32).

Na história do Capitão Marvel, mesmo em seu leito de morte, em coma, o herói recebe a visita, de seu maior adversário, o titã Thanos, que dá a ele uma morte grandiosa, em batalha. Na mente de Mar-Vell, o herói termina sua vida lutando contra seu mais poderoso inimigo, que o conduz ao além, entregando-o ao beijo da Morte. Mar-Vell, como Jane, tomba em batalha, reforçando o imaginário mítico e de combate à doença. A morte honrosa é o mínimo que se espera do herói.

A bela morte, na narrativa de câncer, reafirma as questões morais relacionadas à doença, de culpa (o que eu fiz para merecer?) ou de moralização dos hábitos e costumes (se eu levar uma vida controlada, livre de riscos, terei mais saúde), assim como a elevação moral do doente a herói de sua própria história que, registrada, torna-se um bem comum, como benefício trazido à coletividade após a vitória ou morte gloriosa.

Assim como Mar-Vell, 36 anos antes, expressara seu pesar e apego à vida, Jane, ao ver-se diante das portas do Valhalla, lugar mitológico para onde são levadas as almas dos heróis mortos em batalha, hesita, dizendo ainda não estar pronta.

A vida é aterrorizante. E terrivelmente dolorosa. E dura como o inferno, mesmo no melhor dos momentos. E aqui... Este lugar é como estar em casa. Como conforto. Então... Por que não posso dar esse passo? Por que não posso deixar a dor para trás? Eu acho... que é porque... eu sei que tinha mais para oferecer. Porque eu não terminei de escrever minha história. (AARON, 2016-2018, tradução nossa)

Em resposta ao questionamento da heroína, e em reconhecimento por seu sacrifício, Odin e seu filho usam o poder da tempestade que dava vida ao martelo para ressuscitar Jane, concedendo-lhe, assim, uma segunda chance de enfrentar – e vencer – o maior dos inimigos: o câncer. Jane tem sua morte gloriosa, *eukleès thanatós*, revertida pelos deuses, não por ser menos merecedora, mas sim por mostrar-se, novamente, digna. Enquanto, para a Poderosa Thor, a narrativa é fechada, com início e um final glorioso, a de Jane Foster prossegue, dando a ideia de que a maior de suas batalhas, contra o câncer, ainda está para ser travada.

Considerações finais

Neste artigo tratamos de narrativas sobre o câncer, no universo fictício das histórias de quadrinhos, como formas de construção de sentidos e do imaginário sobre a doença. Por meio do estudo das histórias de adoecimento e morte de dois super-heróis de quadrinhos, a Poderosa Thor e o Capitão Marvel, pudemos elaborar algumas

observações acerca da construção espetacular da doença nos *comics*. Foram abordadas questões relativas ao corpo e à experiência social do câncer e a influência do imperativo médico na sociedade e na cultura de massas.

Desde a morte do Capitão Marvel, em 1982, até a da Poderosa Thor, em 2018, o conhecimento científico trouxe avanços significativos no tratamento e detecção do câncer, bem como mudanças nas formas de conceber a doença, cujo forte apelo midiático contribuiu para sua emergência como assunto de “interesse coletivo”, como observou Lerner (2015). Esse interesse fez com que autores de histórias em quadrinhos incluíssem o câncer na lista de “vilões” e na construção das trajetórias trágicas do herói. Em um universo mítico onde os próprios conceitos de vida e morte são flexíveis e no qual o corpo é palco de representações de força e poder, o câncer emerge como “inimigo” invencível, ameaçando a ideia de imortalidade e de superioridade física do herói. Além disso, a abordagem trágica da doença adiciona novos contornos dramáticos à narrativa, onde as emoções transbordam de maneira espetacular.

Palco de construções simbólicas e de afetos, o corpo, como visto em Foucault, emergiu a partir do século XVIII como objeto de estudo das ciências biológicas e alvo de cuidados para um saber médico em formação.

A partir da leitura de autores como Nikolas Rose, discutimos a influência das práticas médicas na concepção das sociedades, das políticas de saúde e na própria forma do homem contemporâneo. Le Breton observa, ainda, a exploração exaustiva, no discurso da comunicação de massa, das técnicas e tecnologias de manipulação do corpo, que se constituem como meios de produção de identidades e de utopias do corpo, tanto para fins estéticos quanto para o controle de doenças – ou do seu risco. Lupton associa ainda as práticas de controle social da doença e de seus riscos a valores e escolhas morais e a mecanismos de culpabilização.

A leitura das trajetórias da Poderosa Thor e do Capitão Marvel abre espaço para discussões sobre o papel do mito e sobre a influência do saber médico e científico na cultura de massa. Elementos trazidos dos relatos de doentes de câncer, e introduzidos no drama dos heróis, reforçam o imaginário de sofrimento, medo e tragédia relacionado à doença. Ao promover uma ruptura na história pessoal dos personagens, o câncer põe em questão a ideia de mortalidade – mesmo numa realidade fantástica onde a morte é reversível – e a influência dos saberes médicos, dos mitos e das representações na maneira de estar no mundo.

A trajetória do herói com câncer assemelha-se aos modelos e representações midiáticas da doença. Assim como nas histórias de celebridades que enfrentam o câncer, nos quadrinhos o corpo é meio para a construção de sentidos. Como observa Denise Siqueira, “assim como a existência é afetiva, ela é também corporal. O corpo, seus gestos e as palavras materializam a emoção” (SIQUEIRA, 2015: 17).

Na figura do herói que se sacrifica pelo bem da coletividade, constroem-se modelos exemplares e de moralização dos costumes. Mesmo quando duvidam de si mesmos, Mar-Vell e Jane Foster colocam o bem comum acima de suas necessidades. Mas isso não os afasta das angústias do homem comum, do medo da morte e do sofrimento e da revolta contra o corpo, contra a ciência ou contra os deuses.

A morte gloriosa do herói afigura, na narrativa mitológica, valores de honra e caráter, contribuindo para a construção moral da experiência do câncer. A negação da bela morte, na história da Poderosa Thor, dando à heroína uma segunda chance de buscar a cura, denota um julgamento moral, ligando a doença a questões de merecimento e ao estigma de castigo ou maldição. A arte, por meio da catarse, expressa anseios da humanidade e procura, na figura do herói, redenção e fuga dos sofrimentos e angústias da vida cotidiana.

Referências:

- AARON, J. *The Mighty Thor* (1-5). New York: Marvel Worldwide, 2016-2018.
- BARTHES, R. *Mitologias*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BOZZ, A. F. C. *Cartografias do câncer: biossociabilidade, comunicação e subjetividade* (dissertação de mestrado). Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2016.
- BURY, M. *Chronic illness as biographical disruption*. *Sociology of Health and Illness* Vol. 4 No. 2 July 1982
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CONRAD, P. *Medicalization and social control*. *Annu. Rev. Sociol.* 1992 18:209-32, 1992.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- LANGDON, E. J. *A doença como experiência: A construção da doença e seu desafio para a prática médica*. UFSC. Palestra oferecida na conferência 30 anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 23/08/1995.

- LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas, SP: Papirus, 2013.
- LOWENBERG, J. S.; DAVIS, F. *Beyond medicalization-demmedicalization: the case of Holistic Health*. *Sociology of Health & Illness* Vol. 16 No. 5 1994.
- LUPTON, D. *Risk: key ideas*. New York: Routledge, 2005.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MORIN, E. *Sobre a estética*. Rio de Janeiro: Pró-Saber, 2017.
- ROSE, N. *Beyond medicalisation*. *Lancet* 2007; 369(9562):700-702.
- ROSENBERG, C. *Framing disease: illness, society and history*. In: Rosenberg, Charles. *Explaining epidemics and other studies in the history of medicine*. Cambridge: Cambridge University Press. p.305-318. 1992.
- SIQUEIRA, D. C. O. *Comunicação e ciência: estudo de representações e outros pensamentos sobre mídia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- _____. *A construção social das emoções: corpo e produção de sentidos na comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- SONTAG, S. *Doença como metáfora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- STARLIN, J. *A morte do Capitão Marvel*. Barueri: Panini Brasil, 2017.
- VERNANT, J. P. (1978). *A bela morte e o cadáver ultrajado*. *Discurso*, (9), 31-62.
- ZOLA, I. K. *Medicine as an Institution of Social Control*. *Soc. Review* 1972; 20(4):487-504.

A retórica feminina no rap: gênero e sexualidade no contexto brasileiro das rodas de rima *

Tayanne Fernandes Cura **

Resumo

Procuramos discutir conceitos elaborados em estudos de gênero e sexualidade aplicados ao movimento das rodas de rima, manifestação pulsante derivada da matriz cultural e urbana do *hip-hop*¹. Em termos de estrutura textual, trazemos notas genealógicas acerca da emergência do *hip-hop*, conferindo destaque à presença feminina em diferentes momentos e posições, bem como às relações de protagonismo/invisibilização no contexto midiático e local do *rap*. Propomos verificar que tipo de narrativas são (re)produzidas nas batalhas brasileiras de rima, especialmente quando há mulheres participando. Como suporte empírico, recorreremos a alguns vídeos de casos que se tornaram emblemáticos no meio, além de entrevistas com MCs e produtoras sobre suas perspectivas a respeito da cena. Epistemologias de gênero e sexualidade serão basilares para a análise.

Palavras-chave: gênero; sexualidade; rodas de rima; *rap*.

6. O rap por elas: protagonismos e perspectivas

De início, precisamos nos desfazer de certas premissas essencialistas que têm marcado algumas formulações do feminismo e dos estudos de gênero em geral (PISCITELLI, 2009). Para se buscar as *origens* da dominação masculina, mas sem perder de vista um porvir ético, é preciso ter em conta que as relações de subordinação, corpos, discursos, práticas e sujeitos são dados contingenciais, mediados por fatores históricos e culturais, ou seja, construídos socialmente. Ao mesmo tempo, devemos entender de que forma marcadores sociais da diferença (como raça, classe, sexualidade, geração, região, história política, por exemplo) se articulam e se interseccionam na estruturação de relações e na produção de sujeitos e contextos de desigualdade.

O sistema *sexo-gênero* – que consiste na separação conceitual e arbitrária entre *sexo* (natureza fisiológica) e *gênero* (elaboração cultural do sexo), onde *fêmeas* são

* Trabalho apresentado no GT 1 – Corpo, identidades e comunicação durante o XV Póscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

**Mestranda em Comunicação e Cultura na UFRJ-ECO (2017). E-mail: tayannecura@gmail.com

¹Entende-se o *hip-hop* como um movimento social, filosófico, político, estético e cultural protagonizado por jovens latinos e afrodescendentes e originário dos subúrbios de Nova York no início dos anos 1970. A cultura *hip-hop* foi consolidada sob a manifestação de quatro elementos ou princípios básicos: o DJ (ou *beat*), o MC (ou *rap*), *b-boy/b-girl* (ou *breakdance*) e o *graffiti*. Focamos no *rap* e no surgimento do MC para a realização da pesquisa.

convertidas em *mulheres domesticadas* – marca o início dos estudos feministas (RUBIN,

1993), no propósito de explicar a subordinação histórica das mulheres. Dentro desse arranjo social, *gênero* é entendido como "um sistema de relações sociais, simbólicas, psíquicas no qual homens e mulheres estão diferentemente alocados" (HARAWAY, 2004: 235), preservando, assim, o *sexo* como estrutura inquestionável. Por muito tempo, a construção dicotômica de *sexo-gênero* nesses termos foi primordial para a luta política feminista, até, enfim, receber novas acepções com a historicização do sexo (LAQUEUR, 2001) e, a partir de 1990, com a teoria da performatividade e a regulação de gênero (BUTLER, 2003, 2014).

Pela ideia de *performatividade*, entendemos que sexo e gênero são pensados juntos, sendo tanto o gênero quanto o sexo constructos sociais, materializados através da linguagem e de práticas regulatórias, no interior de um regime de inteligibilidade. O gênero se realiza pela sequência de atos estilizados e reiterados do corpo, onde através da interpelação e citação de normas previamente delimitadas, produz-se o sexo como efeito natural no contexto corporal, ou seja, como uma operação pré-linguística, um *fora* do domínio discursivo. O ato performativo constitui prática discursiva, na medida em que ocorre a internalização de marcos regulatórios muito rígidos que se materializam no corpo, dando uma aparência substancial do sexo.

Mais que uma simples constatação, o gesto de destacar o *rap* como um meio majoritariamente masculino busca revelar que relações de gênero e poder não só perpassam, mas fundam toda a matriz discursiva de uma cultura popular que rapidamente ganhou contornos globais. Para tanto, ainda é preciso assinalar que as mulheres estão presentes desde o início do *hip-hop*, mas que há um contínuo esforço de apagamento de suas trajetórias² nas narrativas produzidas sobre o movimento. Por mais que o *rap* não seja exclusivamente formado por homens, o parâmetro tem sido a figura e ótica masculinas, tanto na realização e participação de projetos, como na qualificação de trabalhos musicais³. O sexismo, a estereotipação da imagem da mulher e a

²Sha Rock (do grupo Funky 4+1) e Lisa Lee são apontadas como MCs pioneiras, tendo inspirado toda uma geração de mulheres como Debbie D, Lady B, RoxanneShanté, Paula (Paulett) & Tania Winley, MC Lyte, PebblyPoo e os grupos The Sequence e Mercedes Ladies. Mais tarde, nomes como Queen Latifah, Lauryn Hill, Salt-N-Pepa, Missy Elliott também formularam críticas ao sexismo predominante na cultura de rua – valendo-se dos mesmos códigos estéticos e morais – ao mesmo tempo em que celebravam a diversão e a livre sexualidade por um viés feminino (D'ALVA, 2014; ROSE, 1998).

³Nerie Bento nos lembra que "o machismo no rap possui um *modus operandi* que é utilizado em quase todas as situações. O discurso sempre está atrelado à qualidade do trabalho da mulher e sobre a forma como ela se expressa" (ALLUCCI, F.; ALLUCCI, R. R.; VALENCIO, K, 2016, p.08). Além da maioria prevalecente dos produtores de *rap* ser masculina, havia certa indisposição da indústria musical – instituída sob o mito de que *rappersmulheres não vendem* – em investir em vozes femininas, uma

hipersexualização de seus corpos são bastante recorrentes no *rap*, onde mulheres têm ocupado mais uma posição coadjuvante e auxiliar – como *backingvocals* – que de protagonistas e representantes de suas próprias realidades e perspectivas.

Se as mulheres são convidadas a participar, sua presença é conotada de doçura: as partes cantadas são sempre mais suaves do que as rimas duras do MC. A divisão de tarefas acaba por confinar as mulheres, quase sempre, num papel secundário e repetitivo. Mais que isso, na letra de muitos raps, as mulheres são chamadas de *vadias*, capazes de trair tudo e todos, interessadas em dinheiro e poder (TEPERMAN, 2015: 104-105).

Apesar da igualdade de gênero ainda ser um fato distante, notamos cada vez mais a presença e atuação de mulheres de forma mais ativa, centralizada e coletiva na cena brasileira. A partir dos anos 1990, ações direcionadas ao *rap* promovidas pelo Instituto Geledés – organização de mulheres negras mobilizadas na luta contra o racismo e o sexismo estruturais – foram de grande importância na problematização da hegemonia masculina no movimento e de posturas machistas observadas em letras de *rap*. Carreiras como as de Sharylaine⁴, Luna, Negra Li (também colaboradora da Família RZO), Rubia (fundadora do RPW), Dina Di (do Visão de Rua), Lady Rap (à frente com o Minas da Rima) e Ed Wheeler (formando o Damas do Rap no Rio de Janeiro) despontaram durante esse período.

O engajamento e fortalecimento de mulheres no movimento é perceptível pela fundação de coletivos femininos, como o Frente Nacional de Mulheres no Hip-Hop⁵ (FNMHP) que, desde 2010 e com representantes em 17 estados, atua promovendo a participação, produção, organização, divulgação e especialização de mulheres no *hip-hop*, por meio de eventos, debates, oficinas e lançamentos. Segundo Teperman (2015), houve um *pequenoboom* de mulheres MCs – Flora Matos, Lurdez da Luz, KarolConká, DrycaRyzzo⁶ – nos últimos anos, tanto no aumento proporcional de fãs do gênero quanto em termos de repercussão da crítica. Dos projetos autorais predominantemente produzidos sob a influência do *soul*, *R&B* e outros ritmos, percebemos algumas mudanças "no panorama geral de um estilo musical marcado por fortes clivagens de gênero", especialmente no que se refere à temática (Ibid.: 106).

realidade que vem se transformando na medida em que pautas feministas e de gênero adquirem destaque e relevância em discussões político-culturais.

⁴Sharylaine teve contato com a cultura em 1985 e no ano seguinte fundou o Rap Girls com Sweet Lee – primeira MC a lançar trabalho solo. Sharylaine também foi a primeira *rapper* gravada no Brasil. Sua faixa *Nossos dias* foi incluída no *Consciência Black*, coletânea de *hip-hop* lançada em 1989.

⁵O núcleo foi responsável pelo *Perifeminas*, uma coletânea de textos de mulheres que participam da cultura *hip-hop*.

⁶Também têm se destacado Livia Cruz, Luana Hansen, Issa Paz, Sara Donato, Preta Rara, MC Soffia, Drik Barbosa, Karol de Souza e Tássia Reis, as três últimas também integrantes do Rimas & Melodias, grupo de *cypher* formado só por mulheres.

Situações de discriminação, desigualdade, opressão e violência a que está submetida a população jovem, periférica e sobretudo negra têm sido os principais temas tratados no *rap*, que por sua vez tem se mostrado um espaço cultural dialógico e potente para se estabelecer críticas sociais contundentes e de reivindicação por direitos. Apesar disso, valores como misoginia, homofobia e consumismo ostensivo são frequente e simultaneamente reforçados, o que consiste em uma das principais contradições do *hip-hop*.

Muitas mulheres fazem coro à temática racial, mas complementam com as intersecções de gênero e sexualidade, fomentando discussões em torno do feminismo, do assédio, do empoderamento e visibilidade feminina – especialmente da mulher negra –, tanto no *rap* como na sociedade em geral. Similar à postura das cantoras de *blues* dos anos 1920 (DAVIS, 1998), grande parte dessas mulheres expõe as mazelas e dificuldades acarretadas por uma estrutura sexista e patriarcal, mas sem deixar de explorar assuntos em torno da liberação sexual e do desejo feminino, como formas de exercer autonomia sobre seus próprios corpos e liberdade como sujeitas emancipadas, historicamente marginalizadas e, há muito, impossibilitadas aos exercícios de criação subjetiva e de autorrepresentação na prática cultural. Norfleet (2006) demonstra que existe uma hierarquia de gênero no meio do *rap*, em que o homem viril é posicionado no topo, enquanto que a mulher – ou tudo que é identificado como *não-masculino* – encontra-se subordinada na base da estrutura social. Nesse contexto, mulheres tornam-se objetos a serem dominados pela ordem masculina e heteronormativa que, por sua vez, acaba determinando muitos dos valores e enunciados propagados na música.

7. *É sangue feminino escorrendo nas batalhas*

Mesmo em meio a um contexto de caos urbano instaurado e manifestado nos altos índices de criminalidade e descaso público – o que define a situação dos guetos nova-iorquinos durante a década de 1970 –, o *hip-hop* surge de forma improvável, dadas as circunstâncias: em uma grande festa de rua. A primeira *blockparty* que se tem notícia foi sugerida por Cindy Campbell, irmã de KoolHerc, um dos DJs que difundiu a técnica e o conhecimento da cena dos *sound systems*, além de ser considerado um dos fundadores da cultura *hip-hop*. À frente do som, o DJ também cumpria as funções de se comunicar com o público, adotando, sobretudo, a prática dos *toasts* – estilo de canto falado que remete às periferias jamaicanas e constitui uma das principais influências no surgimento do MC (D’ALVA, 2014).

A formação do MC no *rap* foi, em grande parte, inspirada na retórica poética e estética de líderes e ativistas políticos mobilizados na causa negra – como Angela Davis, Malcolm X, Martin Luther King – que, de certa forma, estariam ligados à primeira geração do *hip-hop*. O papel original do MC é coordenar as festas, articulando o *rap* de forma improvisada, engajada e persuasiva. Nesse sentido, podemos considerar as *blockparties* espécies de precursoras das batalhas de MCs, principalmente do movimento das rodas de rima no Rio de Janeiro.

As batalhas de *rap* – popularmente conhecidas como *freestyle* – são competições de rimas improvisadas, onde MCs se confrontam em um jogo poético e de egos, no qual o *poder da voz* é representado na posse do microfone – "elemento de poder, fálico e bélico" (Ibid.: 15) – e que, no final das disputas, são julgados pela plateia ouvinte. É consensualmente dado que para se ganhar reputação no meio do *rap* e se tornar um verdadeiro MC, deve-se ter a capacidade de improvisação ao vivo e participar de batalhas, premissa que exclui grande parte das mulheres envolvidas com o *hip-hop*, mas que se sentem incomodadas com a dinâmica das competições.

As *batalhas de sangue* caracterizam o formato mais tradicional e prestigiado por muitos adeptos da cultura, que as encaram como uma forma de entretenimento e fomento da autoestima de MCs iniciantes. As performances dos MCs – carregadas por *trocas de ofensas* e discursos muitas vezes irônicos e/ou depreciativos – são julgadas de acordo com o uso retórico da palavra na defesa de um ponto de vista, mas também pelo *impacto* e euforia que certas rimas causam junto ao público, especialmente quando há mulheres participando diretamente das disputas.

Os casos trazidos para a pesquisa são paradigmáticos e servem para ilustrar o teor das narrativas predominantes nesses tipos de batalha. O primeiro envolve Emicida, *rapper* paulistano que transita pelos circuitos comerciais do *rap*, e Negra Rê, MC carioca e pioneira nas rodas de *freestyle*. Geralmente, os ataques verbais miram os aspectos físicos do adversário e, nesse caso específico, pode-se considerar que as ofensas direcionadas à oponente do sexo feminino comportam uma série de agressões que tensionam questões étnico-raciais com gênero:

Se eu tô com o *mic* agora eu quebro mais um cabaço / A única lombriga aqui tá com cabelo falso / [...] Sua rima é falsa igual seu cabelo de *nylon* / [...] Você não representa / Quando pega o *mictenta* / Mas aqui e agora você se ausenta / Lauryn Hill representa / Dina Di representa / A Negra Rê não faz metade, então se aposenta / [...] É melhor cê ter continuado como diarista / Diarista, o seu negócio é lavar prato / O Emicida agora te pega e te dá um trato.

No improviso e de forma pejorativa, Emicida faz menção à aparência física de Negra Rê – principalmente em relação ao seu cabelo – e sugere que o "seu negócio é ser

diarista e lavar prato", o que acaba por reforçar valores conservadores de uma sociedade, ao mesmo tempo, sexista, classista e racista. Compreendemos que, em termos de violência estética, os corpos femininos (e negros) costumam ser os mais cobrados, pressionados e deslocados frente aos padrões ideais de beleza instaurados pela ótica da branquitude. Além disso, outra discussão confrontada na batalha toca em relações trabalhistas, estereótipos de gênero e espaços sociais ocupados por mulheres negras. Tais sujeitas se encontram na base da pirâmide social, compondo a maioria do contingente de trabalhadoras domésticas e a minoria nos círculos acadêmicos e em posições de liderança.

A perspectiva interseccional ganha relevância com a agenda política dos feminismos negros, que complexifica (e denuncia) o feminismo clássico, ao contemplar questões pontuais de mulheres negras, suas demandas e especificidades em torno de seus corpos racializados. Algumas feministas negras (hooks, 2000) atentaram-se para as diferenças de classe como pauta prioritária para se discutir as relações de gênero e a possibilidade de liberação para todas as mulheres. Enquanto o feminismo branco institucional questionava a separação generificada dos espaços – *público*, como domínio masculino, e *privado*, reservado à feminilidade –, a maioria das mulheres negras já eram trabalhadoras; o que na verdade feministas brancas estariam exigindo era equidade salarial com homens – igualmente brancos, considerando a escala hierárquica – e as mesmas oportunidades na ocupação de altos cargos e empregos mais bem remunerados. Constatou-se, com isso, que a liberação pela via do trabalho não libertaria, de fato, todas as mulheres, uma vez que muitas delas, quando emancipadas, podem incorporar posturas patriarcais em relação a tantas sujeitas que somam outros contextos e vetores de opressão.

No caso da batalha, por exemplo, os traços fenotípicos de Negra Rê automaticamente acionam discursos de uma ordem social altamente hierarquizada por parâmetros de cor e, por “não estar à altura para disputar” – de acordo com a fala de Emicida –, resta a ela o trabalho de diarista. Quando Negra Rê responde, ela subverte as ofensas em valores louváveis como o aspecto identitário de seu cabelo, seu lugar de origem e suas qualidades na rima:

É diarista você quer me contratar / Quer que eu trabalhe na sua casa pro meu *flow* eu te ensinar [...] / Fica falando de estética, da minha roupa, do meu cabelo [...] / Cabelo duro, cacheado, pixaim / Eu sou cria de favela, vou morrer assim.

Os outros casos indicados corroboram o discurso de cunho fortemente sexual e corrosivo onipresente nas clássicas disputas de sangue. Na tradicional Batalha do

Tanque, de São Gonçalo (RJ), Knust – conhecido no meio como *assassino de mulheres* – já começa sua rima dizendo "não seguir o respeito" contra a adversária Azzy e insinua que sua vitória só depende se ela mostrar seus seios para quem está presente. O ápice do *massacre* infligido pelo MC – que a cada verso era ovacionado pelo público hegemonicamente masculino – chega quando ele improvisa um dos versos que mais viralizaram no meio das batalhas: "Azzy fortalece na xereca e no boquete":

Eu não vou seguir o respeito, não vou seguir o respeito / Só ganha a batalha se tu amostrar [sic] o teu peito [...] / Chata pra caralho, não tem procedê / Hoje todo mundo vai lembrar do Emicida contra Negra Rê [...] / 'Ah, você não come ninguém', se fudeu / Se você dá pra todo mundo, Azzy, o problema é seu [...] / Azzy fortalece, Azzy fortalece, Azzy fortalece na xereca e no boquete.

A partir desse momento, Knust passa a recorrer a esse mesmo verso – ou testando variações dele – em outras disputas com Azzy ou mesmo com outras mulheres, conforme vemos replicado em alguns vídeos da Batalha do Tanque. Segundo os comentários postados em um desses vídeos⁷, Lya, outra MC que estava assistindo à disputa, acusa a repetição de um verso – uma tática desprezada por muitos que realizam *freestyle* –, porém é rapidamente repreendida pelos que estavam na roda.

Na lógica desse tipo de batalha, Azzy busca se defender e prevalecer diante o público, mas adotando as mesmas estratégias do *ataque* e terminando por reproduzir os mesmos discursos pautados no sexismo.

Olha só como é que é / Fala que é feia ou bonita, mano, isso é mulher / Se você não conhece, tu tem que aprender / Mulher é muito mais do que tu pensa, vai se fuder / [...] Ele fala que é *rapper*, legal / Improvisação? Não tem / Você não come ninguém / Respeito, mano, te falta / Não vai além / [...] Mano, olha só o papo que eu falo pra tu / Knust fortalece na hora de dar o cu [...] / Ah, se liga, mano, que a sua casa cai / Só vou ficar feliz quando você mostrar seu pai / Fica suave, aqui não tem estresse / Feio pra caralho / Nunca recebeu boquete.

O padrão ofensivo sustentado na argumentação da MC para reformular sua reputação junto à plateia sugere questionar a sexualidade de Knust. Narrativas de teor homofóbico são típicas nas batalhas, uma vez que esse ambiente é todo construído sob a valorização de uma ordem ultra masculina e heteronormativa. Nesse sentido, muitas mulheres acabam recorrendo ao mesmo ideal de masculinidade preponderante no *hip-hop*, seja no visual estético ou *dresscode*, seja na postura máscula. Podemos dizer que algumas delas chegam a adaptar estrategicamente seus estilos imagéticos e comunicativos nesses espaços, em busca de maior aceitabilidade e respeito por seus pares masculinos. Esse padrão é, inclusive, bastante evidente em duelos entre mulheres,

⁷Trecho da rima de Azzy: "Cê tá ligado, mano / Se liga, a vida é loca / Não sabe se dá o cu ou se usa logo a boca." Trecho da rima de Knust: "Azzy fortalece na xereca e no boquete / Ping-pong de piroca, ela faz o cu de raquete."

em que o rol de ofensas abarca desde críticas a aspectos físicos até advertências a condutas sexuais promíscuas sugestivamente direcionadas à oponente.

Nas rodas de rima eu tenho conceito / Você só tem boca pra fortalecer e peito [...] / Eu tenho respeito, mas você não tem conduta / Cê queria moral, porque quem tem moral é puta [...] / Olha, ela falou: Lili, é pra você falar na batalha que a gente tá transando de fato / Falei: cê é loco, todo mundo já tirou o seu cabaço⁸.

De certo modo, pensamos masculinidade em proximidade com Halberstam (1998), quando propomos ir além da vinculação compulsória de masculinidade ao corpo sexuado masculino, e Connell (2013, 2016), ao enfatizarmos a ideia de múltiplas masculinidades e feminilidades não-fixadas e relacionadas (em *oposição* ou em *cumplicidade*) entre si. "As masculinidades são padrões socialmente construídos de práticas de gênero" (CONNELL, 2016: 94) e, dentre essa multiplicidade de modelos, a *masculinidade hegemônica* (ou *heroica*) não se refere apenas a "uma série de expectativas de papéis ou uma identidade", mas atende a um "padrão de práticas" que se forjam como ideais normativos de conduta, incorporando "a forma mais honrada de ser um homem", ao mesmo tempo em que exige que todos os outros "se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens" (CONNELL e MESSERSCHMIDT, 2013: 245).

O conceito de masculinidade também não diz respeito a tipos determinados de homens e corpos essencializados, mas à forma como homens (ou mulheres) se posicionam através de um discurso normativo, em que modelos minoritários de masculinidade seriam fundamentais na formação de um perfil heroico, vivenciado por poucos. Observamos essa dinâmica se destacar no contexto das batalhas, onde o hegemônico se traduz como um tipo tóxico de masculinidade (*macho*) que propõe estabilizar a dominação de gênero e a verticalização entre modelos – ideais e cúmplices. No entanto, não pretendemos fixar o hegemônico à ideia de homem viril e dominador necessariamente, pois assim ignoramos um campo de conflitos e disputas sociais que o próprio termo pressupõe, disputas que envolvem jogos semânticos e contextos distintos, abrindo possibilidades para a geração de modelos de masculinidade positivados e mudanças estruturais mais profundas.

Percebemos durante a análise que há uma clara supremacia do olhar masculino na lógica competitiva das batalhas de sangue, onde é possível notar a predominância de enunciados que se estruturam na contínua objetificação do corpo feminino e em especificidades de gênero, inclusive articuladas à raça. O *sexo como premiação* faz parte da dinâmica de uma disputa discursiva em que a mulher é reduzida a um corpo passível de dominação, convertida em objeto sexual com a finalidade de enaltecer egos

⁸Trechos da rima final de Lili contra Azzy.

masculinos. Mulheres MCs são permanentemente desafiadas em sua condição de gênero e, a partir de uma perspectiva machista, destituídas de qualquer traço de subjetividade e competência intelectual para a improvisação.

Ainda hoje, as batalhas de rima operam como espaços produtores de masculinidades e de manutenção de uma estrutura hierárquica de gênero, nos quais o duelo de discursos parece acentuar práticas tóxicas de masculinidade, contrárias a políticas de igualdade e inclusão. Mas quais seriam as alternativas possíveis para *estancar* o sexismo verborrágico das tradicionais batalhas de ego?

8. A alternativa do conhecimento e algumas considerações

Os esforços femininos na busca pela autorepresentação de mulheres em meios culturais profundamente masculinizados não são nada recentes (NORFLEET, 2006). Como uma cultura dialógica, o *hip-hop* se encontra em constante processo de reformulação de seus conceitos e problematização de certas ambiguidades que cruzam o movimento das rodas de rima consideravelmente.

As *batalhas de conhecimento* são disputas em que um MC tenta superar o outro no fluxo do pensamento e domínio de um determinado tema (de cunho social e/ou político) proposto pelo público. Essa modalidade de competição visa restituir o *conhecimento* como alicerce da cultura, além de estimular o desenvolvimento do intelecto do MC. A produtora cultural Aline Pereira crê no potencial desse formato, sobretudo no questionamento de lógicas opressoras e valores capitalistas que acabam sendo reproduzidos nesses ambientes disputados semanticamente. Aline explica que a Batalha das Musas⁹ foi idealizada com o objetivo de quebrar o espírito competitivo que predomina nas rodas de rima, além de incentivar a desconstrução de estereótipos sexuais e de gênero que, segundo ela, seriam os principais fatores para a baixa aderência de mulheres no movimento.

É por causa da rigidez dos papéis de gênero. [...] o senso comum é: "mulher dentro de casa, protegida, não na rua", "rap é coisa de homem forte". Definitivamente, quando uma mulher nasce, metem um brinco em sua orelha, ela vai crescer toda princesa e o lugar dessa mulher não deveria ser em batalhas. É necessário desconstruir os papéis de gênero (Aline Pereira, em entrevista concedida por e-mail, em 20/06/2017).

⁹Batalha de conhecimento exclusivamente feminina, onde apenas mulheres participam dos duelos, o que não significa que o público seja formado só por mulheres. Aliás, é esperado (e até mesmo desejável) a frequência de homens nos eventos. Porém, são as mulheres que têm o poder de fala sobre si mesmas, um ponto de vista político e coletivo baseado na experiência de *ser mulher*. Sobrelugar de fala e *feminist standpoint*, ver Collins (2012).

O comportamento opressivo de homens, conforme sustenta Connell (2016), seria originário dos papéis sociais normativos, armações que generificam corpos e sujeitos através da socialização, pressupondo papéis de gênero distintos. As próprias posições e leis simbólicas afixadas pela psicanálise, estruturantes na formação da linguagem no inconsciente, contribuem na criação de ficções reguladoras acerca de masculinidades, feminilidades e papéis sociais desejados, tratados como critérios de normatização de corpos sexuados (BUTLER, 2014). Podemos pensar, por exemplo, que quando mulheres se mostram mais empoderadas de sua sexualidade, elas parecem desafiar (ou reverter) o padrão de um grupo que têm tratado mulheres como bens materiais, ao invés de sujeitos de direitos.

Aline complementa dizendo que é necessário haver equilíbrio no movimento e que, portanto, é fundamental que haja cada vez mais mulheres encorajadas a ocuparem espaços de batalhas no esforço de desconstruir mecanismos sexistas de opressão operados dentro do *hip-hop* e que, por sua vez, reflete toda uma estrutura social. Mesmo após o formato de conhecimento se estabelecer como uma contraproposta válida às batalhas de sangue, muitas mulheres ainda se sentem intimidadas ou incapazes no *freestyle*. MC Dall Farra diz preferir a dinâmica dos *slams* de poesia e enxerga os dois movimentos como muito próximos, com a diferença que nas batalhas de poesia não se admite "coisas como o machismo" e "as partes ruins do *rap* são censuradas".

[...] o receio por parte das MCs ainda faz com que a gente não se sinta totalmente segura para qualquer tipo de batalha, a gente não aprendeu a batalhar porque esse direito nos foi tirado quando bastou ser mulher no início do movimento [...] o *slam* não tem um histórico machista que me cause algum receio por ser mulher [...] a não existência de um espaço para que essas mulheres que foram muito silenciadas possam falar é a existência de mais silêncio e poemas morrendo nas gavetas. Então esse reconhecimento de importância é o que motiva [...] não é competir com a outra [...] diferente das batalhas de *rap*, no *slam* sou eu contra eu, eu contra tudo que guardei dentro por um bom tempo (MC Dall Farra, em entrevista concedida por e-mail, em 12/10/2017).

Por fim, compreendemos a preferência de muitas mulheres às batalhas de conhecimento e aos *slams* por enxergarem esses espaços como mais acolhedores e propícios a discussões relativas a gênero no sentido de desnaturalizar mecanismos de poder, uma vez que as batalhas de ego parecem apenas reforçar certas narrativas de opressão. Na esteira de Butler e outros teóricos, entendemos que o corpo é político e abrange múltiplas possibilidades de agência nas performatizações de gênero, mas, por outro lado, os discursos e enunciados reproduzidos em dados contextos socioculturais atuam estratificando e reiterando certas normas e lógicas que constituem corpos generificados, hierarquizados e de difícil desconstrução.

O *hip-hop* – lido como movimento ideológico de crítica a desigualdades étnico-sociais – não deixa de apresentar também suas incongruências, na medida em que é comum vermos a reprodução de valores patriarcais e misóginos, sendo inclusive incorporados e replicados por algumas MCs mulheres que se inserem na estrutura competitiva das batalhas sangrentas. Até mesmo a interpretação desses textos exige algum cuidado para evitarmos cair em generalizações e acusações simplistas, sem de fato considerarmos as diferenças como categoria analítica (BRAH, 2006) de uma discussão que demanda maiores níveis de complexificação. Somente no rompimento de certas formações polarizadas e essencialistas de gênero que as batalhas se tornarão ambientes menos hostis, mais inclusivos para outros corpos e sujeitos, e que um horizonte de transformação social se fará possível.

Referências

- ALLUCCI, F.; ALLUCCI, R. R.; VALENCIO, K. *Mulheres de palavra: um retrato das mulheres no rap de São Paulo*. São Paulo: Allucci& Associados, 2016.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu* (26). Campinas: Unicamp, 2006.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. Regulações de gênero. In: *Cadernos Pagu* (42). Campinas: Unicamp, 2014.
- COLLINS, P. H. Rasgos distintivos do pensamento feminista negro. In: Jabardo, M. (Ed.). *Feminismos Negros: uma antologia*. Madrid: Traficante de sueños, 2012.
- CONNELL, R.; MESSERSCHMIDT, J. Masculinidades hegemônicas: repensando o conceito. In: *Revista de Estudos Feministas* 21(1): 424. Florianópolis, 2013, pp. 241-282.
- CONNELL, R. Homens e masculinidades. In: *Gênero em termos reais*. São Paulo: nVersos, 2016.
- D'ALVA, R. E. *Teatro hip-hop: a performance poética do ator-MC*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DAVIS, A. I Used to Be Your Sweet Mama: Ideology, Sexuality, and Domesticity. In: *Blue Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. Nova York: Pantheon Books, 1998.
- HALBERSTAM, J. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 1988.
- HARAWAY, D. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: *Cadernos Pagu* (22). Campinas: Unicamp, 2004.
- hooks, b. *Feminism is for Everybody: passionate politics*. London: Pluto Press, 2000.

LAQUEUR, T. Da linguagem e da carne. In: *Inventando o Sexo*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

NORFLEET, D. M. Hip-Hop and Rap. In.: BURNIM, M. V.; MAULTSBY, P. K. (Org.). *African American Music: An Introduction*. Nova York e Londres: Routledge, 2006.

PISCITELLI, A. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, H. B.; SZWAKO, J. E. *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis&Vertecchia, 2009.

ROSE, T. Bad Sistas: Black Women Rappers and Sexual Politics in Rap Music. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. NH: University Press of New England, 1994.

RUBIN, G. *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a economia política do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

TEPERMAN, R. *Se liga no som: as transformações do rap no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

Vídeos analisados:

Emicida x Negra Rê (Completo). *YouTube*, 06 abr. 2015. Disponível em: <<https://goo.gl/BYNUVz>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

Knust x Azzy - 4x4 198ª Batalha do Tanque - São Gonçalo - 2016. *YouTube*, 30 abr. 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/NPVb2u>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

Knust x Azzy - 2 fase - 222ª Batalha do Tanque - São Gonçalo - 2016. *YouTube*, 20 out. 2016. Disponível em: <<https://goo.gl/zHmVd1>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

Jhonyvs Lili vsAzzy - [Azzyvs Lili BAIXARIA TOTAL] FINAL Tabacaria. *YouTube*, 03 abr. 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/qFilcy>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

As migrantes da Praia de Ramos: uma colher de sopa de cultura alimentar, subjetivações, memórias e resistência*

RONI F. DUTRA FILGUEIRAS**

Resumo

O presente artigo examina fragmentos, táticas (CERTEAU), discursos e saberes de migrantes nordestinas, de várias gerações, da Favela de Ramos, Zona Norte do Rio de Janeiro, que evidenciam processos de subjetivação e resistência (FOUCAULT, MARTÍN-BARBERO) de uma cultura regional (HALL) por meio de receitas típicas. Reunimos ainda vestígios das memórias que influenciam práticas de solidariedade (MAFFESOLI) que contagiam comportamentos desse grupo e que envolvem o fazer e o consumo alimentar (LE BRETON, STENGEL), o imaginário da terra natal e da memória (LE GOFF, NORA) desse grupo diaspórico, a partir da etnografia, por meio de observação participante (GOLDENBERG) e entrevista narrativa (GUERRA).

Palavras-chave: consumo alimentar; memória; cotidiano; processo de subjetivação; comunicação.

1. Cultura alimentar, proxemia e espiralidade do tempo

Este artigo abordará a construção do imaginário de uma “nordestinidade”, de territórios e da memória (LE GOFF, NORA) de cinco mulheres migrantes nordestinas, da Favela de Ramos, no bairro da Maré, Zona Norte do Rio de Janeiro. Pretendemos conhecer quais as mediações subjetivas feitas por meio da comida regional, como elemento comunicacional, em entrevistas qualitativas, em profundidade. E como as práticas da cozinha de nossas entrevistadas estreitam e contagiam uma solidariedade territorial na periferia da cidade.

Esses laços da comunidade – entendida como “unidade do pensamento e da emoção, pela predominância dos laços estreitos e concretos e das relações de solidariedade, lealdade e identidade coletiva” (MARTÍN-BARBERO, 1984: 51) – e estilos de vida são detectáveis nas micropolíticas cotidianas, como vimos na Favela de Ramos: o repartir as refeições com vizinhos, agregados e pessoas mais vulneráveis de Hilda Nascimento dos Anjos (HNA); a ampliação vertical das casas para acolher a segunda e terceira gerações da família, como fez Maria Letícia Farias Silva (MLFS); a rede de cuidados criada pelas moradoras para uma idosa sem família – que se revezam na ajuda para checar se ela se alimentou, se precisa de remédios, reparos em casa ou

* Trabalho apresentado no GT1 - Corpo, identidades e comunicação, durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018.

**Doutoranda no PPGCOM ECO UFRJ. Mestre PPGCOM UERJ. E-mail: roni.filgueiras@gmail.com

fraldas geriátricas –, da qual participa Josefa da Conceição (JC) e Carmen Lúcia; o empreendedorismo de Maria Eliane Soares Correia (MESC), a partir das receitas herdadas da mãe e que lhe possibilitou abrir sua pensão e atrair outros migrantes saudosos do sabor da terra; a preparação de pratos típicos do Nordeste numa cozinha comunitária na pastoral dos Vicentinos Grupo União da qual participa ativamente Edileuza Ferreira de Paula (EFP).

A proxemia e espiralidade do tempo de Maffesoli (2006) são conceitos que se aproximam da territorialidade e do tempo esférico de Martín-Barbero (2002) como fundamentos desses laços tribais que se tecem em conversas de bar, salões de beleza, barbearias, missas, trabalhos voluntários religiosos ou para levantar uma laje na favela.

O lugar continua feito do tecido e da proxemia de parentescos e vizinhanças. O que exige esclarecer que o sentido de local não é unívoco: pois um resulta da fragmentação, produzida pela desterritorialização imposta pelo global, e outro muito diferente que assume o lugar nos termos de Michel de Certeau ou Marc Augé. Qual é o lugar que introduz o ruído nas redes, distorções no discurso do global, através do qual surge a palavra dos outros, de muitos outros. [...] E o uso que dessa mesma rede fazem muitas minorias hoje e comunidades marginalizadas ou grupos de anarquistas. [...] Romper com toda a dependência local é ficar sem a indispensável *perspectiva temporal*. E hoje assistimos à “emergência de um tempo *mundial* capaz de eliminar a referência concreta do tempo *local* da geografia que faz História”. Primeiro foi o tempo *cíclico* das origens, depois o *linear* da história cronológica, agora entramos em um tempo *esférico* que ao desabilitar o espaço liquida a memória, sua espessura geológica e sua carga histórica. (2002: 268-269, tradução nossa)¹

Antes desprezados, a vida cotidiana, a cultura material, as mentalidades, o corpo, a unidade familiar e a finitude viram foco de estudos e de ponte para evidenciar dinâmicas “aparentemente congeladas dos tempos para se revelarem na dialética da sua transformação e da sua permanência como noções plásticas, sujeitas a mudanças, mesmo que elas apareçam como imperceptíveis para os próprios protagonistas” (CARNEIRO, 2003: 89). Nosso objetivo é analisar de que forma se estabelecem as práticas, as táticas e os discursos das cinco nordestinas da Favela de Ramos em seu dia-a-dia, fomentando o debate na sociedade, mais e profundas investigações no meio acadêmico desse paradigma de representações sociais, comunicacionais e culturais.

De que forma práticas, táticas e discursos impactam a manutenção e reelaboram a configuração de uma “nordestinidade”? Que valores desse patrimônio subjetivacional

¹el lugar sigue hecho del tejido y la proxemia de los parentescos y las vecindades. Lo cual exige poner en claro que el sentido de lo local no es unívoco: pues uno es el que resulta de la fragmentación, producida por la deslocalización que impone el global, y otro bien distinto el que asume el lugar en los términos de Michel de Certeau o de Marc Augé. Que es el lugar que introduce ruido en las redes, distorsiones en el discurso de lo global, a través de las cuales emerge la palabra de otros, de muchos otros. [...] Y los usos que de esa misma red hacen hoy multitud de minorías y comunidades marginadas o grupos de anarquistas. [...] Romper toda dependencia local es quedarse sin la indispensable perspectiva temporal. Y hoy asistimos a “la aparición de un tiempo mundial susceptible de eliminar la referencia concreta del tiempo local de la geografía que hace la historia”. Primero fue el tiempo cíclico de los orígenes, después el lineal de la historia cronológica, ahora entramos en un tiempo esférico que al desrealizar el espacio liquida la memoria, su espesor geológico y su carga histórica.

permanecem nessa memória coletiva? Como ressignificam e passam a tecer novas memórias de seus antepassados por meio de antigas receitas regionais de família? E quais são os discursos simbólicos desse patrimônio cultural, memória e tradição que emergem: como definiu Joan Scott, “a palavra aplicada a práticas que reproduzem ou desafiam o que é às vezes rotulado de ‘ideologia’” (1992: 66-67)?

Nunca a comida ganhou tanta atenção na mídia nacional. Por meio da comida ganha-se, entre tantas coisas, o corpo dos sonhos e se mantém a doença a léguas: essa é a grande bandeira do individualismo meritocrático. De *reality shows* a programas de culinária, de revistas especializadas a livros, de comida de rua a restaurantes estrelados, ingredientes e pratos comuns e regionais ganharam visibilidade, novos significados, interpretações e técnicas de preparo. Mas queremos nos dedicar ao uso da comida como resistência, como aquilo que cimenta afetos de socialidade e laços de pertença.

Cabe aqui delimitar o conceito de identificação e identidade a partir de Maffesoli, em que encontramos similaridades com as discussões sobre subjetivação de Hall (2000). Para o sociólogo, há uma “origem” comum – seja linguística, territorial, valorativa ou de ideal – compartilhada, mas instável, em falta, impermanente, mutável, pois é um processo nunca completado: “Embora tenha suas condições determinada de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é [...] alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença” (2000: 106). Conceito que encontra eco com a ideia de Maffesoli, que vê na identidade uma marca da Modernidade, vista como uma entidade monolítica, atada a instituições como trabalho, família, religião. O que se contrapõe a esse bloco imóvel ligado à racionalidade da ciência seria a identificação, um estágio que se encontra a meio caminho dessa identidade fossilizada e individualista da modernidade e a cambiante e anti-individualista dos novos tempos tribais da pós-modernidade (para Hall, modernidade tardia; para Sodré, contemporaneidade; para Crary, capitalismo tardio; para Bauman, modernidade líquida). Identificação como performatividade, que possibilita à pessoa humana dispor de várias “máscaras”, de acordo com o aqui e agora. Uma identificação submetida, então, ao espaço e ao tempo imediato.

A esse novo emergente da lógica da identificação, Maffesoli (1996) associa a pessoa humana. Esse devir “identificante” possibilita à pessoa humana vestir e despir várias “identidades” ao longo das experiências vividas. “O eu é apenas uma ilusão ou, antes, uma busca um pouco iniciática; não é nunca dado, definitivamente, mas conta-se progressivamente, sem que haja, para ser exato, unidade de suas diversas expressões”

(1996: 303). De uma mãe de família preocupada com seu labor reprodutivo e de cuidados com a prole à trabalhadora precarizada ou empreendedora dona de um bufê de comida típica nordestina à voluntária religiosa que participa de encontros de apoio aos vizinhos na Favela, a pós-modernidade acolhe esses diversos “sujeitos” e suas máscaras.

Se a comunicação – “no senso lato do termo “comunicar”, isto é, coabitar e intercambiar, coexistir e circular, coabitar e falar, coabitar e vender e comprar” (FOUCAULT, 2008: 453) – é a ação de pôr em comum tudo aquilo que não deve permanecer isolado, encontramos nessas dinâmicas do território o lugar por excelência desses processos de socialidade, de estar-junto, como energia vital, maffesoliniano: “à socialidade correspondem a solidariedade orgânica, a dimensão simbólica (comunicação), o não lógico, a preocupação com o presente” (2009: 100). Sendo assim, a identificação é uma tensão entre o cultural –como expressão de códigos, sistemas, valores que interpretam, organizam, dão sentido a ações, regulam a conduta de si para si e para o outro, comunica e dá significado subjetivo ao agir humano – e a resposta (consciente ou inconsciente) de coincidir ou não com significados dados e identificar-se com eles.

A experiência (contato entre o ser humano que cria e algum objeto cultural) é a tônica de toda vida social, comunitária, compartilhada, o avesso da vivência, mais superficial, fugaz, isolada, privatizada. “Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1987: 115).

Reforçando a ideia também percebida por Benjamin, Maffesoli (1998) classificou como fenômenos representativos do tribalismo a convivência estreita dada pelo arranjo de um território e de laços de afetos e de táticas de sobrevivência que, no nosso campo, ensinam almoços de domingo em família e festas de bairro. Reapropriação e experimentação são também conceitos-chave em Certeau (1999) aplicados a ações do cotidiano (conjunto de atos, práticas e ações de um sujeito/sociedade que o definem) e que observamos no processo de mediação social.

2. O campo e o método

No começo do século XX, a aproximação da administração pública com a favela se deu para gerar um conhecimento ferramental para gerir sua população. A prática, segundo Valladares (2000), que começou com profissionais da imprensa, engenheiros, médicos e urbanistas, desaguou mais tarde nas métricas biopolíticas do Estado: “A ciência a serviço da racionalidade e da ordem urbana, da saúde do país e de sua população” (2000: 7). Levariam ainda cinco décadas até esses aglomerados urbanos cariocas ganharem um estudo mais rigoroso com o inédito Censo das Favelas da

Prefeitura do Distrito Federal e do Censo Demográfico, realizado pela primeira vez em 1950. Ou seja, como objeto de pesquisa acadêmica, a favela vira um novo *locus* primordial da representação da pobreza urbana, antes ocupado apenas pelo cortiço.

Na realidade, sempre houve uma tendência de repressão às favelas, como mostra Parisse: “A Cidade olha a favela como uma realização patológica, uma doença, uma praga, um quisto, uma calamidade pública. Estas expressões encontram-se em todos os jornais, sob a pena de jornalistas, professores, intelectuais, quer eles expressem sua hostilidade à favela, ou declarem seus bons sentimentos, suas boas intenções” (VALLADARES, 1975: 22).

A favela herdou do cortiço não só suas representações da miséria e fonte primária de todos os males que ameaçavam a ordem social, urbana, saúde pública e moral, mas as ampliou na contemporaneidade, ainda que avanços nas políticas públicas de bem-estar social tenham promovido melhorias nas últimas décadas no Rio de Janeiro e no país. O migrante nordestino foi um de seus primeiros moradores assim como os escravos libertos. Desde que a política higienista de Pereira Passos foi posta em marcha, no início do século XX, eliminando os cortiços na região central da cidade, o que deu origem à favela, a parcela mais pobre dos residentes têm sido alvo de reiteradas medidas de remoção, contenção, repressão e até assimilação desde então.

As moradias na Favela de Ramos, até os anos 70, eram como o samba *Chão de estrelas*, de Sílvia Caldas: “porta do barraco era sem trinco. Mas a lua, furando o nosso zinco”. Segundo Valladares (1975), as primeiras edificações usaram material tirado do bota-abaixo da Cabeça de Porco do Centro da cidade, no início dos anos 10, na administração de Pereira Passos. O próprio prefeito deu a ideia de reuso das tábuas.

Com o tempo, esse material frágil e desgastado deu lugar à alvenaria. Mas as palafitas ainda existem e reforçam o imaginário social que ainda representa as favelas com essa antiga base material. Basta ver a iconografia que vingou nos meios de comunicação e produtos culturais de massa. Por processos históricos e socioeconômicos, a favela se torna cada vez mais verticalizada, compacta, feita de materiais mais perenes e agigantada a suscitar ao mesmo tempo a desconfiança e interesses conflitantes, com variadas aproximações, de diferentes segmentos urbanos.

Quanto ao método, decidimos pelo qualitativo, em que a etnografia (GOLDENBERG) exploratória, por meio da observação participante sistemática (GUERRA), nos possibilitou mapear esse viver em um cômodo que representou durante séculos locais exclusivos e de confinamento de mulheres: a cozinha e seus anexos, a despensa, a sala de jantar, a copa, o quintal, a área de serviço. Um labor que, como definiu Perrot (2009), é caracterizado como “invisível, fluido, elástico. É um trabalho

físico, que coloca em jogo o corpo, é pouco qualificado e pouco mecanizado apesar das mudanças contemporâneas” (2009: 98). Não é pequeno nem desimportante esse ato de nutrir e ao mesmo tempo cozer/coser saberes/sabores em uma teia que remonta aos antepassados.

Nessa ambiência racional-sensitiva, afetos e *logos* (na perspectiva aristotélica, o homem é um ser político dotado de *logos*, ou seja, linguagem, aquilo que é próprio do homem e que diz sobre o local que ocupamos no cosmos) se dão as mãos. Nesse sentido, conhecemos quais as mediações das relações subjetivas feitas por meio da memória e comida em 20 entrevistas qualitativas, em profundidade e presenciais, de fevereiro a dezembro de 2017. E como as práticas domésticas dessas migrantes reconfiguram uma “nordestinidade” na periferia carioca. Para melhor compreensão das trajetórias de cada entrevistada, a seguir, descrevemos resumidamente por meio do quadro dados biográficos e locais, data e duração das cerca de 20 entrevistas no campo.

Depoimentos					
Nome	Idade	Ocupação	Local	Data	Duração total
HNA	88	Aposentada	Cemitério de Irajá e casa	Fev., mai, jun, nov. e dez./2017	Cerca de 7 h
MLFS	67	Comerciária horista aposentada	Casa	Mai., jun. e nov./2017	Cerca de 3h
JC	48	diarista	Casa	Mai., jun. e nov./2017	Cerca de 4h
EFP	60	diarista	Casa e Capela N.S. Aparecida	Jun., nov. e dez./2017	Cerca de 6 h
MESC	44	Microempresária	Pensão da Nana	Nov. e dez./2017	Cerca de 4h

3. Os relatos e as memórias

Quando Le Breton (2006) afirma que “a cozinha permanece como o último traço da fidelidade às raízes, quando tudo o mais desaparece” (ibidem, p. 277), ele se refere às migrações nacionais e internacionais de causas diversas, mas com efeito semelhante em quem se desloca: mesmo que hibridizando a nova cultura, o migrante mantém com seu patrimônio alimentar um elo forte. Uma herança do passado que se estabelece em ininterrupto processo e mediação com o presente e que marcará o futuro: é assim que a cozinha alimenta duplamente indivíduos, restituindo suas forças e imprimindo marcas

simbólicas e de identificação. Um ponto de vista compartilhado por Stengel (2014), que acredita que a tradição culinária sela o inextricável binômio memória-patrimônio.

Importa reabilitar, no seu imaginário, o prazer culinário cotidiano em casa [...]. Reter a memória gastronômica de seus avós e também nossa, nos reconecta com uma via alimentar digna de uma *art de vivre*. Enfim, numa sociedade mundializada, o olhar sobre seu patrimônio alimentar é uma valorização de sua origem por meio de produtos de origem. O produto de origem quer dizer do *terroir*, um *savoir-faire* artesanal, valores culturais, identidades locais. (2014: 26 e 29)²

O que salta nos relatos de nossas migrantes é a lembrança reificada no fogão, algo que as liga à terra, às famílias de origem e aos parentes, a uma tradição memorialística renovada e repassada às novas gerações, com acréscimos e “modernizações”. No entanto, essas receitas e as formas de preparo são passíveis de valorações conflitantes. Le Goff (1990) chama a atenção para a materialidade da memória, como algo vivo, sujeito ao nascimento, reprodução e morte, à permanência e ao esquecimento, submetendo-se à dinâmica dentro do grupo. Como uma “substância viva e movente”, Nora (1993) destaca o potencial de manipulação, para o bem e para o mal, a que está sujeita essa materialidade:

Entre uma memória integrada, ditatorial e inconsciente de si mesma, organizadora e todopoderosa, espontaneamente atualizadora, uma memória sem passado que reconduz eternamente a herança, conduzindo o antigamente dos ancestrais ao tempo indiferenciado dos heróis, das origens e do mito – e a nossa, que só é história, vestígio e trilha. [...] Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. (1993: 8-9).

Ou seja, ao mesmo tempo que essas memórias as religam a grupos de outras migrantes da Favela em ocasiões de festas e no auxílio aos mais vulneráveis também remetem a um estigma de falta, atraso e precariedade autovalorados (HNA: “Eu sou velha assim, mas não gosto de verdura, legume”; MESC: “Sopa de feijão carioquinha mãe fazia com o que sobrava do almoço. Fazia com o que tinha na horta. Pegava o caldinho do feijão, botava arroz, chuchu e folhas meio rasgadas de couve”; JC: “Quem já se viu fazer bolo com palha em cima de pedra? Aqui não faço”).

Essas memórias do deslocamento de suas terras de origem se mesclam à construção das favelas (JC: “E quando cheguei, fui morar com minha cunhada e meu

²Il importe de réhabiliter, dans votre imaginaire, le plaisir culinaire quotidien à la maison [...] Puis, la mémoire gastronomique de vos aïeux et de vous-même vous rétablira sur une voie alimentaire digne d'un art de vivre. [...] Enfin, dans une société mondialisée, le regard sur son patrimoine alimentaire est une valorisation pour le compte de ses origines à travers les produits d'origine. Quid il “produit d'origine” d'ailleurs, savoir-faire artisanal, valeurs culturelles, identités locales. (p. 26 e 29 tradução nossa).

irmão José Arnaldo da Silva, no Morro do Alemão”) e da resistência por meio da construção de um território de pertença, seja no espaço público (HNA: “João Gordo era o principal e trazia o povo do Norte de ônibus para trabalhar. Nós viemos no ônibus dele. Tinha retrato dos quatro lá (na feira), agora fui lá e tiraram. Cadê os retratos? A prefeitura tomou a feira e agora é tudo pago”) seja na religiosidade (EFP: “Na festa junina fiz tapioca com goiabada e leite condensado, com coco e com queijo coalho. Vendi tudo”).

E práticas antigas são reafirmadas por nossas migrantes num arranjo que Maffesoli definiu como o espírito da tribo, a volta do comum, da espiralização do tempo, o retorno do mesmo, em que as temporalidades se fundem. Esse comum como um vínculo, tarefa (*munus*) com o outro, como definiu Sodré:

Toda ética supõe a partilha de uma regra comum (pública) a todos os membros de um determinado grupo. Mas em vez do Estado, depende da força de uma comunidade, quer dizer, da ordem vinculativa, responsável pelo reconhecimento do comum, necessário à constituição de indivíduos e instituições. (PAIVA *apud* SODRÉ, 2002, p. 194)

A percepção do tempo vivido mais perto da natureza também é apreendido em contraste com a aceleração urbana (MESC: “Era outro tempo de cozimento. Era isso que a gente comia. Quando a gente era menor, a gente achava [a comida] mais gostosa”; EFP: “Elas passavam o dia inteiro no barreiro, lavavam, estendiam e botavam a roupa pra quasar. Nessa lida, elas comiam pão com cocada, banana d’água com farinha, pão com banana.”).

Maffesoli (1996) denomina de tribalismo, algo que considera inclusive superior ao Humanismo, ao movimento em que a solidariedade e um ânimo juvenilizante (uma vez que pleno de potência para realizar o novo) marcam a pós-modernidade. Um saber não mais apartado do sensível, mas que conjuga razão e sensibilidade, em que a unidade subjetivada não é mais compreendida fora do conjunto social. O individualismo perde terreno para o coletivo. Essa socialidade tribal surgida de uma “solidariedade social elaborada a partir de atrações, de repulsões, de emoções e de paixões” (ibidem, p. 15) norteia muitas das ações de nossas mulheres migrantes e se propaga por contágio, reverbera ao redor como as marolas que transmitem suas ondulações até chegar à terra.

Seus descendentes replicam essa tradição do compartilhamento de comida e afetos, como no trabalho da pastoral dos Vicentinos Grupo União que distribui, juntamente com a paróquia de Santa Rita, cestas de alimentos e organiza cafés da manhã comunitários às famílias mais vulneráveis e em risco alimentar da Favela. Seria a retomada de um saber coletivo, “sensibilidade intelectual”, da emergência da intuição,

como defendeu Maffesoli (1996). Esta ação destacada do material em relação ao social, como um sobrevoo sobre o mundo, seria uma ação estética (do grego *aísthêsis*, que significa “faculdade de sentir” ou “compreensão pelos sentidos”, sendo assim, próprio do humano, e como tal comum a cada um e a todo humano).

Esse narcisismo coletivo, sem deixar de ser individual, põe a tônica na estética, pois o que ele promove é esse estilo particular, esse modo de vida, essa ideologia, esse uniforme vestimentário, esse valor sexual, em suma, o que é da ordem da paixão partilhada. Nem que seja por um instante, é preciso insistir sobre esse último ponto que, em particular, faz compreender, in fine, a estreita conexão que estabeleci entre a ética e a estética. O valor tribal que fundamenta o narcisismo coletivo é a causa e efeito do que a filosofia alemã [...] chamou de *Lebenswelt*, um mundo de vida. [...] o próprio desses *Lebenswelten* é serem inconscientes [...]. Nesse sentido, o *Lebenswelt*, o mundo da vida é o que une de um modo não consciente. É uma ética no sentido forte do termo: isto é, o que permite que a partir de algo que é exterior a mim possa se operar um reconhecimento de mim mesmo (1996: 38-39).

O sociólogo defende então sua plataforma de uma ética da estética, cada vez mais imbricada pela emoção, intuição e afetos compartilhados. O campo do simbólico e sua conexão com a proposta libertária para esse corpo dócil, aprisionado a uma lógica de mercado na sociedade de controle (Deleuze, 1992), seria uma primeira etapa de reelaboração de táticas para a volta ao campo político.

Tática é [...] o modo de operação, de luta, de “quem não dispõe de lugar próprio nem de fronteira que distinga ao outro como uma totalidade visível”, o que faz da tática um modo de ação dependente do tempo, muito permeável ao contexto, sensível especialmente à ocasião. [...] É a prática das populações do nordeste brasileiro introduzindo no discurso religioso astutamente fatos da vida, da atualidade, o que converte a narração do milagre do santo em uma forma de protesto contra a inalterabilidade da ordem, que deixa assim de ser ordem da natureza e se torna história. São os modos de ler-ouvir das pessoas não-letradas interrompendo a lógica do texto e refazendo-a em função da situação e das expectativas do grupo” (MARTÍN-BARBERO, 1997: 114).

Esse conceito que opera num espaço-tempo determinado e sempre no agir comum também é enfatizado por Certeau (1999):

A prática do bairro é um sinal de uma tática que só ocorre em conjunto com "ladelotro". Tudo o que o utilizador obtém quando "realiza" o seu bairro não pode ser quantificado ou representado numa troca que exija uma relação de forças: a experiência contribuída pelo costume nada mais é do que a melhoria do "modo de fazer", da caminhada, para fazer o seu caminho, para o qual o usuário verifica sem cessar a intensidade de sua inserção no meio social. (1999: 12, tradução nossa)³

³ la prácticadel bairro es signo de una táctica que sólo ocurre junto con "lá delotro". Todo lo que el usuario obtiene al "poseer" verdaderamente su barrio no puede cuantificarse ni representarse en un intercambio que requiera una relación de fuerzas: la experiencia aportada por la costumbre no es más que el mejoramiento de la "manera de hacer", de pasearse, de hacer su camino, por lo que el usuario verifica sin cesar la intensidad de su inserción en el entorno social. (ibidem, p. 12)

Ao mesmo tempo, as práticas dessas mulheres não são avessas à boa parte do que se convencionou classificar como os tradicionais papéis e representações do feminino: a consumidora de moda e de rituais de beleza e a de mãe que reivindica o direito de gerir o número da prole. Um aspecto que não vamos tratar de maneira pormenorizada, mas que pode vir a sê-lo em futuras pesquisas, e nos chamou a atenção é o lugar que nossas mulheres diaspóricas e mais velhas ocupam no trabalho reprodutivo: um papel de prestígio junto à família e à comunidade.

Ao contrário do que pratica o mercado de trabalho, elas são tão mais visíveis na esfera doméstica quanto mais são invisíveis na esfera pública. Não só participam com sua renda (de trabalhadoras intermitentes ou pensionistas) no sustento da família, mas cuidam da terceira geração de modo a possibilitar a entrada de filhos e filhas no mercado de trabalho. E mais: por representarem a experiência encarnada, o saber do tempo. A vida de nossas migrantes na Favela de Ramos marcada pela solidariedade contrasta com a falta dessa mesma rede de proteção para as mulheres da classe média, assoberbadas na solidão da maternidade, pressionadas por desempenho em múltiplas funções e papéis e isoladas numa sociedade individualista. Não se trata mais de uma oposição que reduz a mulher a mero aparelho reprodutor, mas a de ressignificar a maternidade como opção e de promover a proximidade do tempo maternal e cíclico com o linear, como definiu Kristeva (2014): “isso nos permite tentar devolver ao erotismo materno sua complexidade biopsíquica – para o bem-estar da criança, não menos do que para a emancipação da mulher – e através da maternidade”⁴ (2014: 71, nossa tradução).

Essas mulheres percebem sua vida como obra de arte (FOUCAULT, 2006; MAFFESOLI, 1996) porque foi uma vida vivida, que fez sentido quando vista em perspectiva (Hilda dos Anjos: “Criei meus filhos tudo aqui na favela, nenhum deu pra coisa ruim. Não morreu ninguém. Tá tudo vivo aí”) e pode ser transmitida às gerações que vão sucedê-las.

A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que “artística”. Esta ética exige exercícios, regularidades, trabalho; porém sem efeito de coerção anônima. A formação, aqui, não procede nem de uma lei civil nem de uma prescrição religiosa: O governo de si, com as técnicas que lhe são próprias, tem lugar ‘entre’ as instituições pedagógicas e as religiões de salvação. “Não é uma obrigação para todos, é uma escolha pessoal de existência”. Logo veremos que esta escolha pessoal não é uma escolha solitária, mas implica uma presença contínua do Outro, e sob múltiplas formas. (FOUCAULT, 2006: 643).

⁴“it allow us to attempt to give back to maternal eroticism its biopsychical complexity - for the well-being of the child no less than for the emancipation of the woman – in and through the maternal” (Reliance, or maternal eroticism, *American Psychoanalytic Association*, vol 62, number 1, February 2014, p. 71).

4. Conclusões em fogo brando

A noção de vida cotidiana como obra de arte (Maffesoli, 1996) aqui configura-se como uma ética, ação orientada de si para si, mas que contempla sempre o Outro. É a resistência da experiência, como vista por Benjamin (1987), contra a vivência na velocidade do capitalismo cognitivo, anódino, insípido e a que tudo quer capturar. Essa fruição do presente, com pegadas passadas e com vistas para o devir, o futuro perspectivado, constrói uma autorreferência, solda laços, como a gambiarra dos telhados da favela.

A forma como nos alimentamos faz parte da nossa cultura e deveria ser tão valorizada quanto outras formas de expressão como as artes e a língua. Fazer da imensa diversidade de receitas tradicionais brasileiras – daquilo que inventamos e recriamos a partir de matrizes das várias etnias que nos caracterizam como um povo mestiço – um manifesto para a nossa projeção no cenário gastronômico mundial, com o desenvolvimento de políticas públicas que levaram, por exemplo, a França e a Itália a serem reconhecidos no planeta como países de culinária única e exportadores de insumos, saberes e técnicas e cobiçados destinos de turismo gastronômico.

Pesquisar a sistematização de seus saberes, difundir suas práticas, dar visibilidade à sua história e analisar a memória desses moradores, em tudo periféricos, é uma forma vigorosa de fazer política no cotidiano. Como sugeriu Sennett (2009) sobre as fronteiras e limites invisíveis da cidade:

Este desafio fecha o círculo do problema com que começamos, tentando localizar a “zona de resistência”. A expressão tem dois significados: denota uma divisa, resistindo à contaminação, excluindo, amortecendo, ou uma fronteira, lugar de separação e ao mesmo tempo de troca. Nas cidades, as muralhas tiveram ambos os significados. No contexto de uma cidade multicultural, o segundo tipo de zona é ao mesmo tempo mais desafiador e mais necessário. (2009: 257).

Uma forma de estar nesses territórios, conhecer suas dinâmicas e formas de vida e resistência é resistir e fazer resistir. Entre brasileiros, o que importa é o jogo que se brinca com o Outro. Afetos contam. Regras são relativizadas, são de “menor importância”. Vale o brincar, o pôr em jogo, o relacionar-se. Kant aqui “não se cria”, como diriam jocosamente os atores dessa dinâmica social.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. 87p.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I: Magia, técnicaArte e Política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. 257p.

CARNEIRO, Henrique Soares. **Comida e sociedade: uma história da alimentação**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. 130p.

CERTEAU, Michel de. **La invención de lo cotidiano 2habitar, cocinar**. Cidade do México:UniversidadIberoamericana, 1999. 272p.

CRARY, Jonathan. **24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016. 144p.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. 110p.

DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992. 232p.

FOUCAULT, Michel.**Segurança, território e população**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008. 572p.

_____. **Ditos e escritos IV Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 396p.

GUERRA, Elaine Linhares de Assis. **Manual de pesquisa qualitativa**. Belo Horizonte: Ânima Educação, 2014. 52p.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar Como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004. 110p.

HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade**, in SILVA, Tomaz Tadeu (organizador). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. 136p.

KRISTEVA, Julia. **Reliance, or maternal eroticism**. American Psychoanalytic Association, vol 62, number 1, February 2014, p 70-71.

LE BRETON, David.**La Saveur du monde. Une anthropologiedessens**. Paris, Métailié, coll. Traversées, 2006. 452p.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990. 476p.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político – A tribalização do mundo**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005. 230p.

_____. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 1998. 196p.

_____. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996. 350p.

_____. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006. 297p.

_____. **O conhecimento comum – Compêndio de Sociologia compreensiva**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. 295p.

_____. **O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2002. 458p.

NORA, Pierre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. In: *Leslieux de mémoire*. **Projeto História**, revista do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP. São Paulo, v. 10, 1993. Jul./dez. p. 7-28.

PERROT, Michelle. **Mi historia de las mujeres**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A., 2009. 148p.

SCOTT, Joan. **História das mulheres**. In: BURKE, Peter. **A escrita da História – Novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 1992. 354 p. Disponível em: <<http://bit.ly/29GczOv>>. Acesso em: jul. 2015.

SENNETT, Richard. **O artífice**. Rio de Janeiro: Record, 2009. 360p.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho – Uma teoria da comunicação linear e em rede**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. 268p.

_____. **O terreiro e a cidade: a formação social negro brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988. 167p.

STENGEL, Kilien. **Hérités Alimentaires et Identité Gastronomique – Suis-je réellement ce que je mange?**. Paris, L'harmattan, 2014. 122p.

VALLADARES, Licia do Prado. A gênese da favela carioca – A produção anterior às ciências sociais. **RBCS**. Vol. 15, nº 44, outubro/2000. Disponível em: <<http://hilaineyaccoub.com.br/wp-content/uploads/2016/06/Licia-Valladares-A-genese-da-favela-carioca.pdf>>. Acesso em: ago 2017.

_____. **Passa-se uma casa – Análise do Programa de Remoção de Favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. 144p.

Restos e rastros do nascimento:^{1*}

Eternizando a gravidez e os primeiros meses do bebê

Bianca Dramali^{2**}

Resumo

Este artigo tem por objetivo propor uma análise inicial, dentro do contexto de pesquisa de minha tese de doutorado, do consumo de serviços e produtos que envolvam elementos do corpo da gestante do bebê como itens de recordação. A partir de pesquisa realizada na rede social Instagram, identifiquei imagens que representam algumas formas de eternizar a gestação. Nesse artigo especificamente, atendo-me a *souvenirs* a partir do que, para algumas pessoas, seriam restos ou rastros corporais da gestante ou do bebê, mas que, para outras, são formas de tornar perene esse momento da vida da mulher.

Palavras-chave: gravidez; corpo; consumo; antropologia; comunicação social.

1. A objetificação da trajetória gestacional

A gestação em todas as suas etapas até o parto vem passando por transformações cada vez mais significativas. E pensar os opostos pode nos ajudar a entender um pouco esse movimento. Assim, se pensarmos a morte como oposto do nascimento – que marca o fim da gestação – podemos perceber que enquanto o fim da vida se privatiza (RODRIGUES, 1983/2006), a gravidez e o nascimento tornam-se momentos da vida cada vez mais públicos.

Desde a descoberta da gravidez – ou até mesmo antes para aquelas mulheres que se intitulam como “tentantes”, ou seja, que estão tentando engravidar – até o nascimento, cada etapa é publicizada, compartilhada, vivenciada coletivamente. Até mesmo algumas mulheres que optam por ter seu parto no ambiente privado de suas casas, depois compartilham as suas experiências em relatos, fotos e vídeos. Nas maternidades, os partos também são cada vez mais filmados, fotografados e até mesmo transmitidos ao vivo em uma espécie de sala de cinema, como acontece no Cineparto da Maternidade São Francisco em Niterói, Rio de Janeiro.

^{1*} Trabalho apresentado no GT 1 – Corpo, identidades e comunicação durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018.

^{2**} Doutoranda em Comunicação Social pela PUC-Rio. Mestre em Comunicação Social pela PUC-Rio (2011). E-mail: professorabiancadramali@gmail.com

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

Figura 1: Cineparto



Fonte: imagem do site da maternidade mostra família que comemora o nascimento do bebê em transmissão ao vivo em sala de cinema na própria maternidade. www.cineparto.com. Acesso em 10/08/18.

Essa publicização da gestação vem marcada por uma infinidade de objetos, que vão desde o teste de gravidez, passando pelas imagens de ultrassonografia ou ainda a própria barriga da gestante como corpo objetificado, representando o filho que está por vir.

Os objetos ao mesmo tempo em que podem ser a lente que nos auxiliam na leitura de uma dada cultura, também afetam a cultura da qual fazem parte, como afirma Arthur Asa Berger (2009). No caso da gravidez vemos esse impacto de maneira extrema e exemplar: duas gestantes podem viver esse momento de formas completamente diferentes a depender das escolhas, permeadas por objetos, que cada uma delas fizer, durante e após a gestação. Ainda segundo o autor, a forma pela qual usamos os objetos proporciona algum tipo de gratificação pessoal. No caso da gravidez, essa gratificação pessoal pode ser verificada em diversas práticas mediadas por objetos.

Neste artigo, podemos identificar como a forma com que gestantes lidam com partes ou marcas do seu corpo durante a gestação ou no pós-parto pode se tornar essa gratificação pessoal. Nos exemplos trazidos aqui, o corpo se objetifica, e ganha contornos de souvenir ou espécies de objetos rituais que marcam a passagem do papel de gestante para o papel de mãe.

Como propõe José Carlos Rodrigues (1983/2006) quando analisa a intenção significacional dos cemitérios contemporâneos, podemos pensar também na intenção significacional desses objetos gestacionais.

“No cemitério contemporâneo cada objeto é um signo a desempenhar um papel significacional preciso em favor do imenso projeto de congelar o tempo. (...) O tempo se petrifica também nas flores, que agora são de plástico, que não murcham mais, que permanecem sempre idênticas a si (...). O tempo se solidifica em nossa obsessão pela fotografia: na vida, fixando momentos; na morte, conservando a imagem.” (RODRIGUES, 1983/2006)

A comparação entre fenômenos associados à morte e à gestação a princípio pode parecer estranha. Mas veremos em vários exemplos que trago nesse artigo que a intenção significacional de ambos converge em um ponto: a conservação da vida – ou da memória desta. Mesmo que esse fragmento ou simulacro do corpo grávido não mais exista em sua função biológica.

Converter em objetos esses fragmentos corporais presentes na trajetória da gestação parece ter como objetivo parar o tempo, eternizar o momento para que possa vir a ser revivido sempre que aquele objeto for visto ou tocado. Trata-se de um processo de sacralização daquele objeto ritual.

Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. (DURKHEIM, 1996, p.24)

Na sociedade de consumo, o que sacraliza esse bem, esse objeto, é a representação, o simbolismo atribuído ao mesmo, o que lhe concede uma aura mágica. E qual seria o elemento catalisador dessa representação? Seria o potencial de tornar esse objeto publicizado, registrado, fotografado, divulgado.

Em tempos de redes sociais digitais, nunca essa afirmação foi tão pertinente: “as pessoas aprenderam a conhecer o real através de fotografias e por isso precisam fotografar a vida para senti-la real” (RODRIGUES, 1983/2006). Assim, mesmo momentos tão íntimos quanto a gestação e o parto - que seriam restritos à gestante, à família e a alguns amigos mais próximos - passam hoje por um processo de espetacularização e são divulgados, passo a passo, nos mais diversos canais digitais.

2. Gravidez como rito de passagem

A gravidez tem sido motivo de rentabilização de diversos negócios, desde a concepção até o parto. Assim como no caso da morte, que se transforma em transação comercial (RODRIGUES, 1983/2006), a gravidez é marcada pela oferta de diversas soluções em produtos e serviços que visam a aprimorar a experiência desse momento de vida, da futura mãe, do bebê e muitas das vezes da família que o irá receber.

No entanto, mesmo que no processo de mercantilização dos produtos argumente-se com uma possível eficácia instrumental e utilitária, a magia do consumo

só se dará no campo do simbólico. Há uma busca pela eficácia simbólica – conceito apoiado nas ideias de Edmund Leach(1961/2001) – característica das práticas rituais.

Como afirma Vitor Turner (2005), o ritual é transformador. Entender rituais é entender as entrelinhas, o subentendido, o que não está explícito, declarado.

Podemos identificar as práticas rituais com base na obra de Lévi Strauss (1974/2008) que nos traz três condições para haver ritual:

- a) O “ator” deve acreditar minimamente na doutrina que ele está “representando”, conhecer o seu papel
- b) A sociedade precisa acreditar na eficácia do ritual
- c) A pessoa que está sofrendo os efeitos do ritual precisa acreditar na eficácia ritual

Aplicando essas condições à gestação e ao parto, o profissional que está conduzindo o parto seria o ator, seja ele médico, enfermeiro ou doula. A sociedade estaria representada por pessoas que já estiveram ou estão envolvidas no universo da gestação, com suas crenças e valores acerca desse momento de vida. E a pessoa que está sofrendo o ritual seria a gestante.

Ritos de passagem são teorizados por Van Gennep em sua obra que carrega o mesmo nome. Nesta obra, VanGennep destaca que é importante, ao estudar esses ritos, que sejam observadas as suas fases: separação – representada pelos momentos que antecedem a passagem; margem – o rito em si –; e agregação – a conclusão do rito. Aplicadas à gestação essas fases podem ser assim analisadas.

- a) Separação: representada pelo seu estado especial como gestante;
- b) Margem: representada pelo tempo que permanece neste estado especial, que culmina no parto;
- c) Agregação: representada pelo retorno à situação inicial ou, no caso da gestação, pelo ingresso no novo status. O feto torna-se um bebê e a gestante, mãe.

Para que se dê sentido ao contexto cultural de uma dada sociedade, é necessário que haja rituais, a fim de haja um mínimo consenso social, contendo a flutuação de significados por meio de convenções, muitas vezes permeadas por bens. Afirma Mary Douglas que “viver sem rituais é viver sem significados claros e, possivelmente, sem memória” (DOUGLAS, 2006, p.112).

O consumo seria um processo ritual que hoje marcadamente produz uma profusão de significados. Quanto mais rico em bens é o ritual, mais forte seria a intenção de fixar esses significados. A multiplicidade e complexidade do sistema de bens que hoje nos cerca só reforçam a importância ritual dos mesmos. Por serem parte

visível de nossa cultura, tornam inteligível e possível a nossa convivência social através de um mínimo de fixidez de convenções sociais. Assim, com a multiplicidade e complexidade cada vez maior de bens que cercam esse ritual de passagem da gestação, podemos entender também a crescente intenção de fixar significados. Essa intenção se torna efetivamente concreta e realizada por meio dos mais diversos objetos e práticas, como veremos a seguir, nos diversos exemplos colhidos na rede social Instagram.

3. A gravidez objetificada em seus rastros e restos

Sabemos que os bens são investidos de valores atribuídos socialmente, mesmo quando se verificam concretizados na esfera do indivíduo. Por isso, como afirma Mary Douglas (2006) – em *O mundo dos bens* – “a teoria do consumo tem de ser uma teoria da cultura e uma teoria social”. A autora afirma ainda que “os bens (...) são acessórios rituais: o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto de acontecimentos”.

Os bens seriam marcadores sociais, que comunicam valores acerca do indivíduo ou da sociedade que os possui ou consome, dando sentido às constantes trocas rituais de nossa vida social. Através deles, podemos visualizar um mapa de integração social, criando pontes e muros, como pretende a autora, ou seja, os bens afirmam e negam posições e valores sociais por meio do que comunicam. Assim como nos rituais primitivos, marcam suas funções e dão sentido a momentos e práticas sociais marcadas na esfera individual. Os objetos carregam histórias, relacionam-se entre si e “falam” sobre nós, configurando uma dada gramática.

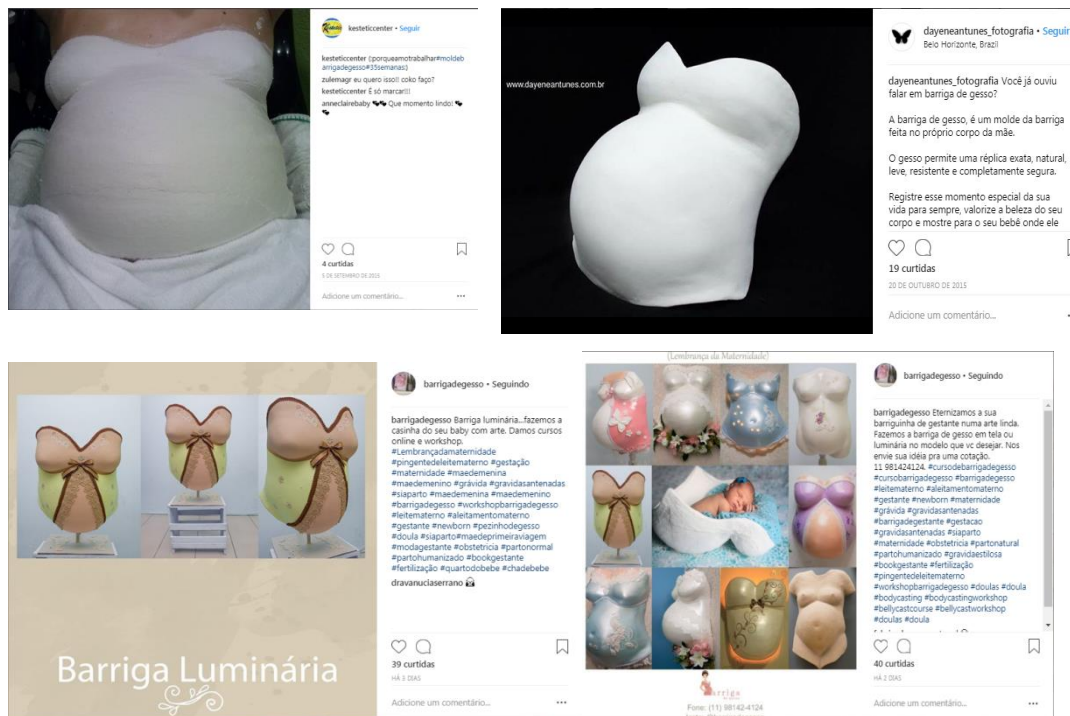
Assim, iniciamos a análise dos exemplos coletados por um objeto repleto de significados e história. Como a gravidez pode ser vista como um rito de passagem, fotos podem ajudar a perpetuar as memórias desse momento. Mas para algumas gestantes a sensação e a relação com a sua barriga grávida é algo tão prazeroso e sublime que sentem necessidade e imortalizar a sua forma corporal grávida, como pude observar em alguns relatos de campo, em expressões como “acho que vou sentir falta da minha barriga”, e ainda em alguns comentários e declarações observadas em redes sociais, principalmente Instagram, Facebook e Youtube, e a comunidade de gestantes Baby Center.

Inspirada nessa relação com o corpo grávido, recentemente surgiu uma prática de reproduzir em gesso os seios e barriga da gestante. Tal prática, como está em um dos posts reproduzidos abaixo, convida que se “registre esse momento especial da sua vida

para sempre”. A partir de exemplos como esse podemos reforçar que “tudo é metáfora ou metonímia do corpo” (RODRIGUES, 1983/2006).

Interessante notar que se busca dar um aspecto funcional para além do mero fato da recordação: a sua barriga em gesso pode se tornar uma luminária ou então “cenário” para o ensaio fotográfico *newborn* do seu bebê.

Figura 3 – Molde em gesso da barriga de grávida



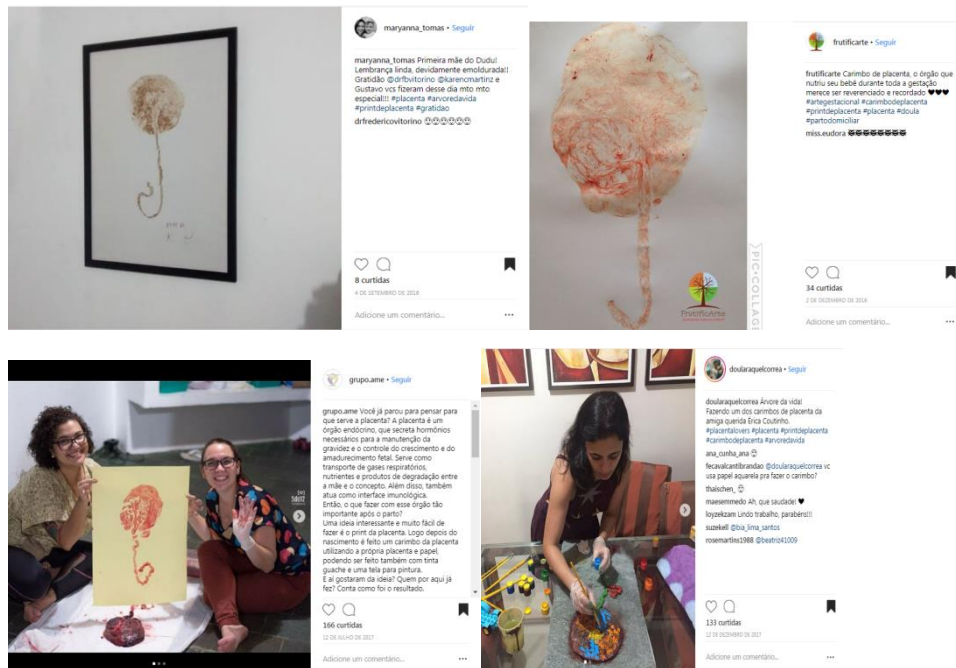
Fonte: Resultados de busca #barrigadegesso no Instagram no dia 10/08/2018

Como em todo rito de passagem, a gravidez lida com o limiar, com os limites, como dentro e fora do corpo, por exemplo. Os próximos exemplos retratam bem essa realidade. A placenta e o cordão umbilical são partes do corpo da gestante (e do bebê, nessa relação dupla do corpo mãe-bebê). Após o nascimento, parte do cordão umbilical se mantém no bebê como coto umbilical.

Já a placenta, que alimentou o bebê durante toda gestação, normalmente era descartada após o parto. Recentemente, porém, a relação com a placenta vem sendo ressignificada. Chamada por alguns de “árvore da vida”, a placenta pode ser também “carimbada” em papel para ser eternizada. Como diz uma das imagens de um dos *prints* de placenta, “o órgão que nutriu seu bebê durante toda a gestação, merece ser reverenciado e recordado”. Em outra podemos ler uma manifestação que confere autonomia para o órgão, afirmando que a placenta teria sido “a primeira mãe de seu filho”. Como se ela não pertencesse ao corpo da mãe propriamente dita. Como se fosse uma entidade autônoma, residente em seu corpo, mas não pertencente ao mesmo.

No post que vemos abaixo, busca-se justificar o aspecto simbólico da placenta por seu aspecto funcional, fazendo um convite: “você já parou para pensar para que serve a placenta?”

Figura 4 – Print de placenta



Fonte: resultados de busca pela #printdeplacenta no Instagram no dia 06/07/2018

Algumas gestantes mantêm a placenta ligada externamente ao corpo do bebê, até que ela seque.

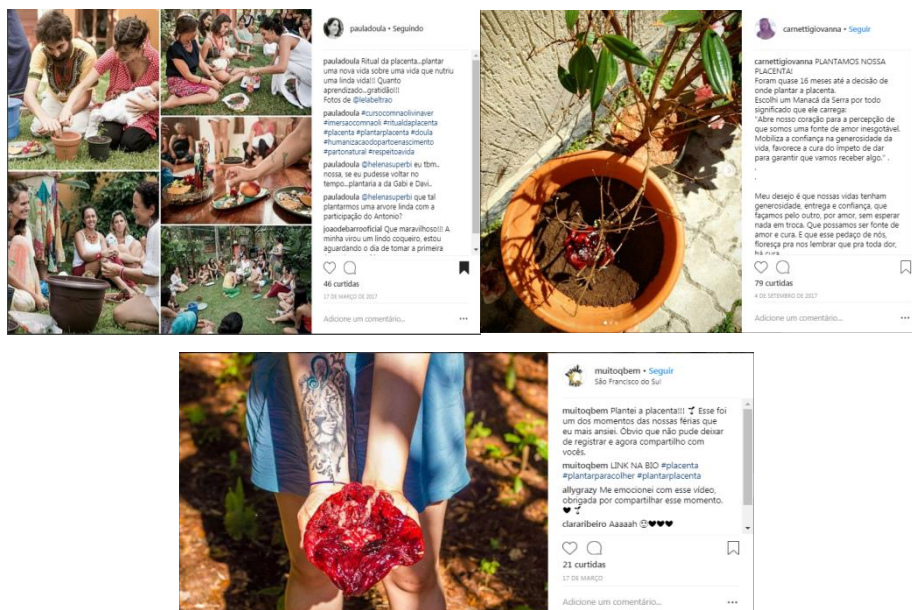
Figura 5 – Placenta ligada ao bebê



Fonte: resultados de busca pela #placenta no Instagram no dia 09/08/2018

Com a mesma intenção de eternizar a vida representada pela placenta, outra prática que vem ganhando espaço no universo da gestação é o de plantar a placenta para simbolicamente gerar outra vida.

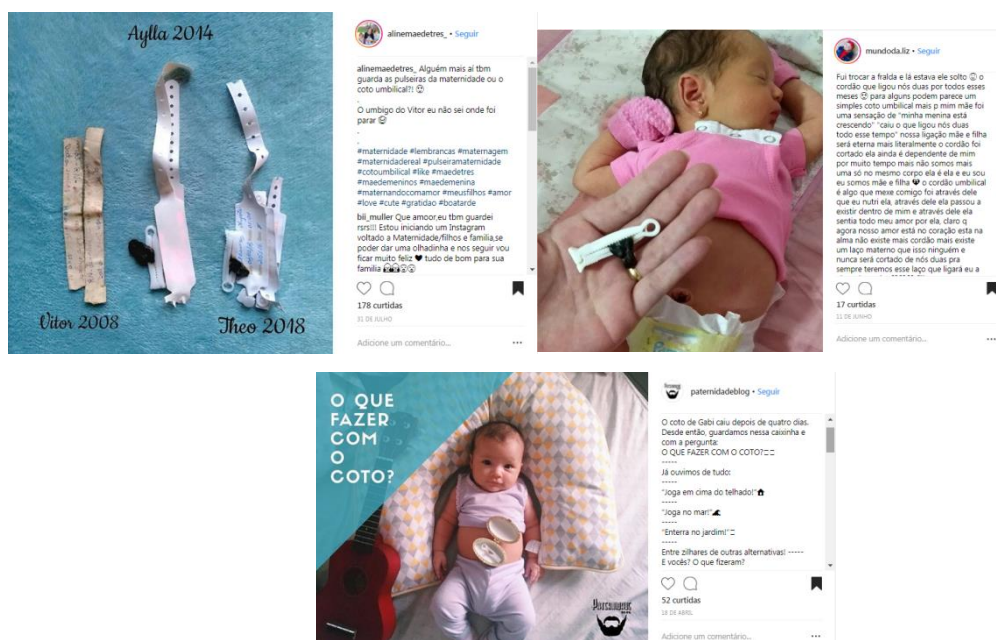
Figura 6 – Placenta plantada



Fonte: resultados de busca pela #placenta no Instagram no dia 09/08/2018

Já o coto umbilical, que já era guardado nos livros de bebê de uma dada geração, hoje pode se tornar um pingente, por exemplo. Interessante notar que, assim como a metonímia da placenta, a pequena parte do cordão umbilical, quando cai do corpo do bebê, representa para mãe uma nova separação dela e do filho, como é colocado no relato em um dos posts.

Figura 7 – Lembrança do coto umbilical



Fonte: resultados de busca pela #cotoumbilical no Instagram no dia 09/08/2018

A fim de responder à dúvida de um dos posts acima, “o que fazer com o coto?”, há alguns produtos como pingentes que podem ajudar a eternizar esse pequeno pedaço da extensão que ligou o corpo da mamãe e o do bebê durante a gestação.

Figura 8 – Lembrança do coto umbilical



Fonte: resultados de busca pela #cotoumbilical no Instagram no dia 09/08/2018

Como podemos ver em um dos posts acima, além do coto, algumas mães se assim decidirem podem também guardar o seu leite em forma de pingentes ou as chamadas joias de leite. As peças podem reunir de uma só vez leite, cabelo e coto em uma só peça, eternizando a trajetória da gestação ao aleitamento e acompanhando o crescimento do bebê.

Interessante notar o nome de alguns dos fornecedores dessas peças: “pingo de amor” como se essa fosse uma maneira de tornar material esse sentimento. E ainda “reciclando baby”, em alusão à ressignificação da vida do bebê em forma de lembranças eternas desse momento de sua vida. Além disso, reciclamos o que não seria mais utilizável, seria descartado. E símbolos da vida, do crescimento e do amor não precisam ser descartados, se podem ser eternizados em diversos formatos e usados no dia a dia.

Figura 9 – Pingente de leite materno





Fonte: resultados de busca pela #pingentede leite no Instagram no dia 09/08/2018

A fim de analisar esses exemplos da produção de objetos a partir de partes do corpo e de fluidos corporais, os mesmos podem representar objetos rituais, que transformam placenta, coto e leite materno, por exemplo, em metáforas ou metonímias do bebê e da gestação.

Para finalizar os exemplos que visam a fazer conhecer e analisar o conjunto inicial de representações e práticas do consumo relativos à gestação, trago aqui algumas imagens de mulheres em seus pós-partos e os sentidos que elas dão a esse momento. Percebe-se um movimento em busca de certa autenticidade das imagens presentes nas redes sociais digitais. Com a gestação não seria diferente. Mulheres começaram a retratar-se em suas verdades pós-partos, com as marcas em seus corpos e os rastros da gestação.

Figura 10 – Em busca da autenticidade



Fonte: resultados de busca pela #pós parto no Instagram no dia 09/08/2018

Algumas mostram a sua cicatriz da cesariana com orgulho, defendendo-se dos possíveis julgamentos sobre o porquê de não ter conseguido um parto normal ou natural.

Figura 11 – Rastros da gestação - cesariana



Fonte: resultados de busca pela #pósparto no Instagram no dia 09/08/2018

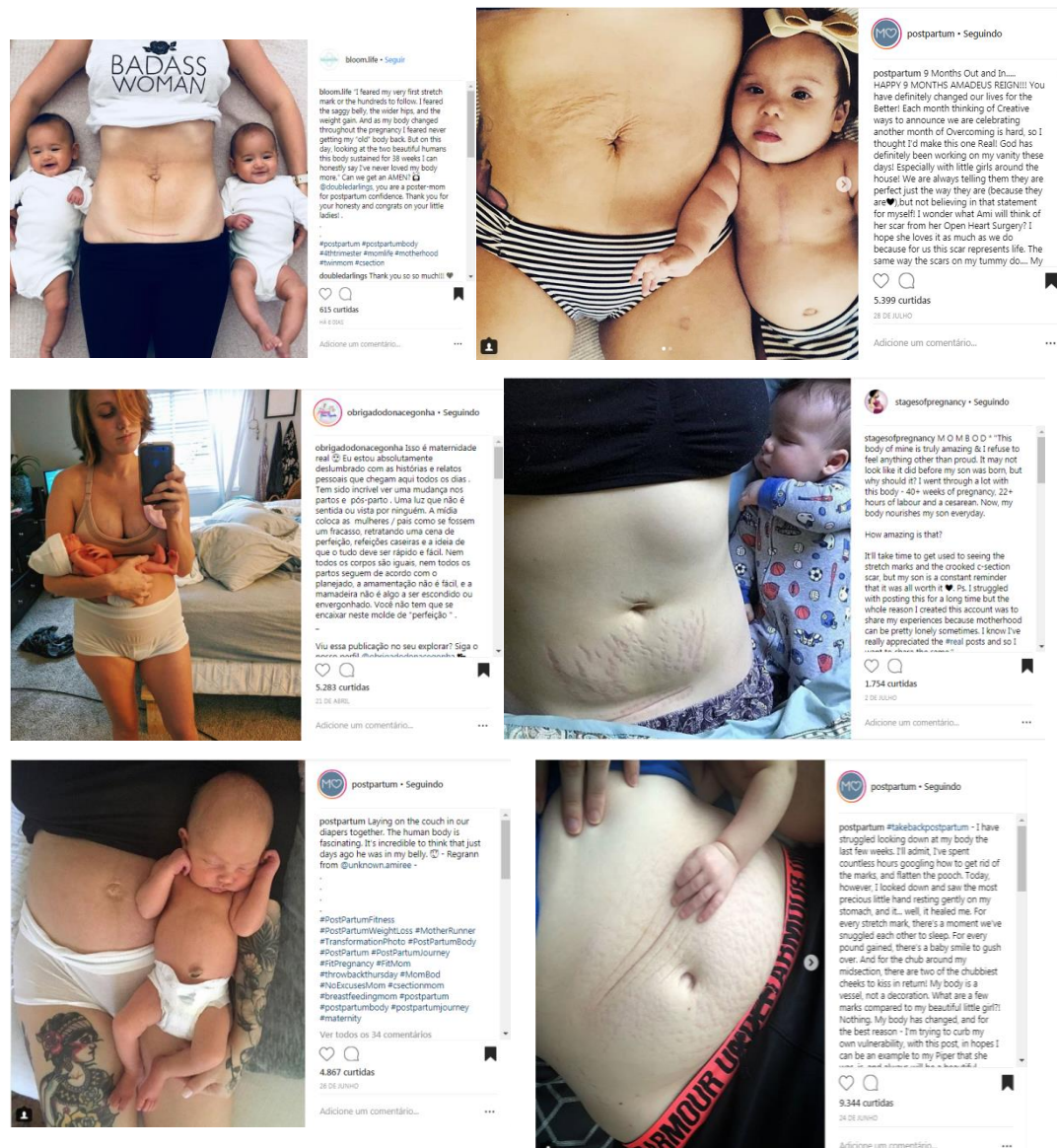
O relato do primeiro post reproduzido acima merece ser apresentado aqui na íntegra. Porque reproduz um discurso que vem se intensificando cada vez mais sobre a valorização das mulheres que conseguem ter um parto natural e a consequente desvalorização ou julgamento das mulheres que precisam – ou preferem – a prática da cesariana. Como afirma José Carlos Rodrigues (1975) “a origem dessas práticas [corporais] é social, não havendo outro fundamento: são signos de pertinência ao grupo e de concordância com os seus princípios”. Essa pertinência ao grupo fica clara na forma como a autora do post se dirige no início de sua fala “Cesarean Mamas”. Cria-se, assim uma categoria de mãe pela forma que traz seus filhos ao mundo.

Mamães de Cesárea...você usa sua cicatriz com orgulho? Eu sei que, para mim, eu estava ressentida com o meu corpo por precisar de uma cesariana, senti que tinha falhado. Levei muito tempo para estar em paz com a minha cicatriz e com a minha experiência de parto e para me orgulhar disso. Minha cicatriz é uma lembrança diária do momento em que me tornei mãe. Minha cicatriz é um símbolo de uma das coisas mais difíceis que já sofri e prova de que sobrevivi. Minha cicatriz salvou minha vida, porque sem ela nem minha filha nem eu estaríamos aqui. Encontrar paz e gratidão na minha experiência de parto me levou muito tempo. Mas eu não sou menos mãe por causa da minha cicatriz. Minha cicatriz é parte de quem eu sou e tenho orgulho.(TRADUÇÃO DE POST INSTAGRAM PERFIL POSTPARTUM)³

Outras mulheres retratam-se com seus filhos, suas marcas gestacionais e seus corpos modificados pela gestação.

³Texto original do post: Cesarean Mamas... do you wear your scar proudly? I know, for me, I was resentful to my body for needing a cesarean, I felt that I had failed. It took me a long time to be at peace with my scar and my birth experience, and to be proud of it. My scar is a daily reminder of the moment I became a mother. My scar is a symbol of one of the hardest things I had ever endured, and proof that I survived. My scar saved my life, because without it, neither my daughter or I would be here. Finding peace and gratitude in my birth experience took me a long time. But I am no less of a mother because of my scar. My scar is part of who I am, and I am proud. (POST INSTAGRAM PERFIL POSTPARTUM)

Figura 12 – Em busca da autenticidade



Fonte: resultados de busca pela #pósparto no Instagram no dia 09/08/2018

Há relatos em que mães contam que enquanto estavam grávidas preocupam-se muito em como teriam “o seu corpo de volta”. Mas que depois que veem seus bebês, amam o seu “novo corpo” mais do que nunca. Curioso notar que o corpo transformado pela gestação assemelha-se a um corpo estranho, um corpo que não pertence àquela mulher. É como se esta mulher estivesse vestida em uma pele de outro alguém, por isso ela busca o seu corpo de volta. De certa forma, o corpo da gestante não é mesmo dela. Não por conta do ganho de peso ou da mudança de forma, mas por conta desse binômio mamãe-bebê que confere uma convivência de corpos, uma doação de um corpo para outro. Por isso, de fato, aquele corpo não é o corpo da gestante, o que causa esse desejo ou preocupação de ter seu corpo de volta.

O que se percebe é um movimento inicial, mas crescente, de retratar a maternidade real, até mesmo no que diz respeito ao corpo da mulher gestante. Interessante notar que o amor é a base do discurso que justifica a aceitação desse novo corpo pós-gestação. Em um dos relatos reproduzidos acima, vemos que apenas depois de buscar nas redes sociais digitais formas criativas de retratar a vida do seu bebê mês a mês, é que essa mãe decide, por exemplo, deixar a vaidade de lado e mostrar o seu corpo como parte do movimento da maternidade real.

4. Considerações finais

Assim, a gestação vem passando por uma ressignificação. Vem-se buscando eternizar cada detalhe desse rito de passagem, em objetos e práticas. Práticas que tornam antigos restos – como a placenta – como símbolo da vida. A barriga da gestante, que após o parto seria apenas uma lembrança a ser recordada em imagens, pode continuar sendo tocada em sua réplica em gesso. O leite materno, mesmo depois de parar de ser produzido pelo corpo da mãe, pode continuar existindo em forma de pingente, assim como o coto umbilical. E, as marcas da gestação, que antes eram escondidas, os rastros dos quais as mulheres se envergonhavam, como suas cicatrizes de cesariana ou ainda as barrigas flácidas e estriadas, começam a ser expostas como símbolos da maternidade real.

São símbolos, metáforas e metonímias de um rito de passagem repleto de novas práticas e representações de consumo que revela um vasto campo de estudo e pesquisa.

Referências

- BERGER, A. Arthur. *What Objects Mean: An Introduction to Material Culture*. NY: Left coast press, 2009
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LEACH, Edmund. E.R. Leach. Os aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: *Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983.
- _____. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, [1961], 2001

LEVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, [1974], 2008.

_____. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, [1974], 2008

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005

MILLER, Daniel. *Teoria das compras*. São Paulo: Nobel, 2002.

RODRIGUES, José Carlos. *O tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.

_____. *O tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

Transgeneridade:

Reflexões sobre a construção do corpo e da alma na sociedade*

Lalo Nopes Homrich**

Resumo

O artigo apresenta reflexões em torno dos estudos de gênero, principalmente no Brasil, ampliando a discussão para além da compreensão de “feminino” e “masculino”, priorizando pensamentos que evidenciam o tamanho dos dilemas que envolvem a transgeneridade, a aceitação do eu, na cultura e na sociedade ocidental – a que vivemos. Se ser “homem” ou “mulher” dentro deste contexto social já é uma missão difícil e cheia de dificuldades, mesmo que não haja conflitos sexuais (homossexuais, por exemplo), imaginemos o fardo de quem decide revelar para o mundo que nasceu no “corpo errado”. Para tanto, recorreu-se a um diálogo entre autores que já escreveram sobre a construção social do corpo e da alma em diferentes campos.

Palavras-chave: Transgeneridade; Gênero; Corpo; Alma; Sociedade;

1. Introdução

Tudo o que representa o insólito, o estranho, o anormal, o que está à margem das normas, tudo o que é intersticial e ambíguo, tudo o que é anômalo, tudo o que é desestruturado, pré-estruturado e antiestruturado, tudo o que está a meio caminho entre o que é próximo e “predizível” e o que está longínquo e fora de nossas preocupações, tudo o que está simultaneamente em nossa proximidade imediata e fora do nosso controle é germe de insegurança, inquietação e terror: converte-se imediatamente em fonte de perigo. (RODRIGUES, 2006, p. 22)

Para fazer sentido, peço permissão para começar a introdução deste trabalho falando em primeira pessoa. Lembro bem de quando tinha uns sete ou oito anos em que eram freqüentes as visitas de amigos *gays* de minha mãe em nossa casa lá na Praia dos Ingleses, em Florianópolis, a Capital de Santa Catarina. Eles viviam por lá, como se naquele espaço tivessem um lugar para eles serem eles mesmos. Riam alto, dançavam, contavam suas mais curiosas histórias. No entanto, eram comuns os relatos de preconceito e de dificuldade que enfrentavam fora desse “mundo encantado” que minha mãe proporcionava. Na rua arcavam ódio, discriminação, humilhações, entre outras

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Artigo apresentado no GT1 - Corpo, identidades e comunicação durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018.

**Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUC-Rio. Mestre em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (2015). Possui graduação em Jornalismo (2011), Publicidade e Propaganda (2013) e Especialização em Gestão Empresarial – MBA (2014) pela Faculdade Estácio de Sá de Santa Catarina. E-mail: lalojornalismo@gmail.com

dores. Parecia algo muito comum para uma sociedade do início dos anos 1990 que viu muitos *gays* morrerem de *Aids*, sendo levados a “outro plano” por conta de suas “escolhas sexuais”. Eu, sem consciência sobre as dificuldades do mundo adulto, pensava: “- Por que eles não mudam, por que escolheram o caminho mais difícil?”. Bem, só depois de um tempo é que eu fui entender que não se tratava de uma escolha. Eles tinham nascido assim. A alma deles era assim. O assunto/problema, com o passar dos anos, se tornou algo mais natural. Já era em minha casa, mas a mídia, televisão brasileira, principalmente, começou a desmistificar essa questão, mostrando através das telenovelas que em relacionamentos entre homossexuais também há amor e que ter *Aids* não era de cunho, exclusivo, dessa “minoria”. Com o tempo, de fato, as coisas avançaram, a sociedade mudou.

Eis, então, que por volta de 2015, eu já parcialmente amadurecido sobre os enigmas da auto-responsabilidade, me deparo com uma situação ainda mais difícil: compreender os que não acolhiam seu sexo de origem. Se aceitar o fato de gostar de uma pessoa do mesmo sexo já era complicado, imagina para aqueles que não se reconheciam no corpo biológico.

Nesta época eu, já jornalista, não conseguia traduzir no trabalho, redações de programas de televisão em que eu atuava como roteirista, o que isso significava essa situação. Foi então que comecei a ler e pesquisar sobre o assunto: transgeneridade.

Mais uma vez, foi o audiovisual que tornou público para boa parte do mundo sobre o que se tratava esse complexo tema. O filme *The Danish Girl*, traduzido como A Garota Dinamarquesa no Brasil, foi inspirado na vida das pintoras Lili Elbe e Gerda Wegener. O filme dirigido por Tom Hopper, baseado no romance homônimo de David Ebershoff, recebeu quatro indicações ao Oscar em 2016 - a maior premiação de cinema do mundo.

A trama conta a história de Lili Elbe, nascida Einar Wegener em 1882, uma artista de sucesso e conhecida, provavelmente, por ser a primeira pessoa do mundo a se submeter a uma cirurgia de redesignação sexual em 1931, em Viena, na Áustria. Depois do procedimento, Lili adotou a identidade social e abandonou a pintura, pois entendia que a arte fazia parte de sua existência anterior, deixada para trás, e assim não se via mais nas memórias de vida como Einar, casado com Gerda. Lili Elbe faleceu em consequência de complicações pós-operatórias que surgiram depois de sua quinta cirurgia de readequação sexual aos 48 anos de idade.

A partir desse momento, metade do século XX, uma parte da área médica se volta a estudar como poderia ser feita a readequação sexual segura em pessoas

transgêneras, ou seja, trazer a verdade para aqueles que se identificam como “nascidas no corpo errado”.

Assim, para compreender esse assunto, é preciso, *a priori*, conhecer os conceitos que estão sendo refletidos em estudos de gênero em universidades do país e do mundo. Goldenberg (2004, p. 7) diz que o termo *gênero* é definido e utilizado como um conceito que serve para “desnaturalizar os papéis e as identidades atribuídos ao homem e à mulher. Assim, diferencio o sexo (dimensão biológica dos seres humanos) do gênero (uma escolha cultural, arbitrária, um produto social e histórico).” Vale ressaltar que, no Brasil, ainda não há um consenso sobre o termo “transgênero”.

Há quem se considere transgênero, como uma categoria à parte das pessoas travestis e transexuais. Existem ainda as pessoas que não se identificam com qualquer gênero, não há consenso quanto a como denominá-las. Alguns utilizam o termo *queer*, outros, a antiga denominação “andrógino”, ou reutilizam a palavra transgênero. (JESUS, 2012, p. 10)

De modo amplo, são considerados transgêneros as pessoas “que não são identificam com o gênero que lhes foi determinado”, quer dizer, nasceram homem ou mulher, mas não se reconhecem como tal. (JESUS, 2012, p. 11)

Trazer essa discussão à tona, significa um grande avanço para que se continue a esclarecer os muitos conflitos envolvendo a população transgênera num país que, segundo Jesus, é historicamente estigmatizada, marginalizada e perseguida devido à crença de que o “natural” é que o gênero atribuído ao nascimento seja aquele com o qual as pessoas se identificam e, portanto, espera-se que elas se comportem de acordo com o que se julga ser o “adequado” para esse ou aquele gênero.

De acordo com o autor (2012), o espaço reservado aos transgêneros no Brasil ainda é o da exclusão extrema. São cidadãs e cidadãos que têm de lutar muito para terem garantidos os seus direitos fundamentais, tais como o direito a vida: violências físicas, psicológicas e simbólicas são constantes. Dados da organização internacional Transgender Europe (TGEU), apontam que no período de três anos, entre 2008 e 2011, trezentas e vinte e cinco pessoas *trans* foram assassinadas no Brasil. E a estatística preocupante só aumenta. Uma pesquisa do Grupo Gay da Bahia, divulgada pelo programa jornalístico Globo Repórter da TV Globo, em abril de 2017, diz que o Brasil é, hoje, o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. Em 2016, foram 127 casos, ou um a cada três dias. Sendo que a expectativa de vida deles é de 35 anos, menos da metade da média nacional, que é de 75 anos.

Dentro deste contexto, o presente artigo visa compreender apontamentos de estudiosos sobre a construção do corpo na sociedade, principalmente com observações a

partir de textos do professor, Doutor em Antropologia, José Carlos Rodrigues, visando acrescentar com pensamentos que levem a reflexões sobre a interferência social na aceitação da imagem dos transgêneros na atualidade, para si e para o mundo.

2. O corpo na história

Aceitar o corpo, quem você é, como você nasceu, não é uma missão fácil. Para nenhum ser humano, homens, mulheres, transgêneros, principalmente nos povos dos países do ocidente. Os padrões instituídos pelo ambiente aristocrático-capitalista têm grande influência nisso e pode-se ter quase certeza que refletem nos comportamentos e na insegurança pessoal de quem se vê.

O corpo medieval, segundo Rodrigues, era totalmente diferente. Era um corpo de orifícios dotados de liberdade de expressão, de aberturas que falam, que podem usar de sinceridade.

Era o corpo da boca que cospe, que vomita, que arrota, que exala hálito. Era corpo do ânus que expele gases, do nariz que escorre... Não era um corpo contido pela musculatura. Nada dessa couraça muscular que oprime os orifícios para que não se manifestem em público, para que se retenham, para que se escondam. Nada de uma rigidez que separa o interior corporal do exterior. (RODRIGUES, 1999, p. 84)

Ao contrário do nosso, em que quase todos os orifícios estão escrupulosamente vedados, não era, o medieval, um corpo do qual se eliminassem as manifestações de vida íntima (Bakhtin, 1987). O autor diz que a Idade Média foi época em que não apenas não havia uma moralidade específica de controle do corpo, como também não se aplicavam sobre ele os tabus lingüísticos que conhecemos. Naquele tempo, segundo Rodrigues (1999, p. 85), a verbalidade relativa ao corpo ainda não havia sofrido a separação puritana e iluminista que inventou, para falar do corpo, uma língua respeitável (de elite) e outras bastarda (popular). O corpo medieval ainda não era objeto de um discurso moralista: era referido por uma fala singela, rica em conteúdos míticos, mas pobre de ‘isto-é-certo-isto-é-errado’ ou de ‘pode-não-pode’.

No medieval valorizavam-se, sobretudo, as partes baixas: as nádegas, a barriga, os órgãos genitais, as coxas. Na sensibilidade corporal de então, de acordo com Bakhtin, o baixo corporal é o que despontava. O belo, o atraente e o importante estavam mais embaixo do que em cima. Para Rodrigues (1999, p. 86), não se pretende sugerir com isso que o estético estivesse ausente nas partes superiores do corpo – como o rosto, por exemplo, no entanto, a beleza priorizada não estava ali: a ênfase que hoje emprestamos à face intensificou-se apenas depois da emergência do moderno individualismo.

Foi, justamente, a construção da individualidade, segundo o autor, que representou uma mudança radical na conduta, nos modos de pensar e nos sentimentos humanos. Essas transformações se deram fundamentalmente em uma direção muito específica, conveniente a um determinado sistema social e político. Em medida bastante considerável, a reorganização dos relacionamentos humanos que permitiu o surgimento disto, que chamamos de indivíduo, não aconteceu de repente, nem com facilidade. Ao contrário, faz-se acompanhar da estruturação antropológica de um tipo muito particular de homem: um humano dificilmente encontrável alhures. Rodrigues diz que o resultado, ao menos provisório, desta estrutura foi a nossa maneira contemporânea de entender e de sentir o que seja ‘humano’, de vivenciar, para nós mesmos, a nossa própria humanidade, de nos relacionar, em decorrência, com os outros e conosco mesmos. Derivou daí a tendência atual de não considerar como (ou como menos) humano tudo o que discrepar desse modo de definir o que seja ‘homem’. Como a história nos ensinou, uma das marcas fundamentais da construção desse conceito do ser humano que somos reside no autocontrole corporal, afetivo e cognitivo, assim como no crescimento correlativo do espaço privado. Veja.

A característica básica deste conceito de ser humano é o espelhamento de si em si mesmo. É o cuidado de si, o olhar voltado sobre si, para dentro de si. É a atenção e o policiamento dos próprios gestos e pensamentos. É o trabalho constante, infatigável e sempre mais aplicado das relações entre o íntimo e o social, entre o cultural e o natural. (RODRIGUES, 1999, p. 178)

Dito, segundo Rodrigues, de outro modo: o indivíduo independente, autônomo e livre, absorve a água quando pensa respirar e acaba se afogando no oceano das regras de um sistema político e econômico, de uma cultura, enfim, que o escraviza e que o obriga a ser exatamente assim: alguém que desempenha compulsoriamente o papel de ser livre, autônomo e independente.

3. A construção social do corpo

Os processos que envolvem as reflexões sobre o corpo são muito complexos, pois segundo Rodrigues (2006) a construção da identidade pessoal relacionada ao corpo está ligada, diretamente, a modelos sociais instituídos.

É a sociedade em sua globalidade e cada fragmento social em particular que decidem o ideal intelectual, afetivo, moral ou físico que a educação deve implementar nos indivíduos a socializar, e, tanto quanto no espírito, uma sociedade não pode sobreviver sem fixar no físico de suas crianças algumas similitudes essenciais que as identifiquem e possibilitem a comunicação entre elas. (RODRIGUES, 2006, p. 40)

Levando em consideração os apontamentos colocados por Rodrigues nos livros *O Corpo na História* e *Tabu do Corpo*, compreendem-se as problemáticas que envolvem a construção de um corpo dentro das sociedades, principalmente, ocidentais, devido à forte interferência cultural que tem como propósito ser “um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social.” (RODRIGUES, 2006, p. 19)

Desta forma, para o autor, viver em sociedade é viver sob a determinação dessa lógica e as pessoas se comportam segundo as exigências dela, muitas vezes sem que disso tenham consciência. Podemos, então, inferir que se a vida coletiva, como a vida psíquica dos indivíduos, se faz da representação, ou seja, das configurações mentais de seus componentes.

O fato é que, uma vez construídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de modo a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe, garantindo dessa maneira uma certa homogeneidade para o sistema social. Essas categorias do pensamento coletivo são, pois, verdadeiras instituições fixadas em nossas almas pelo processo de socialização. (RODRIGUES, 2006, p. 19)

Como consequência, para Rodrigues (2006, p. 28), “a própria concepção de natureza humana torna-se variável culturalmente”. De acordo com o autor, quase todos nós temos dificuldade de admitir que comportamentos que sempre associamos à “natureza humana” não são absolutamente da natureza humana, mas comportamentos apreendidos. Crenças para nós fundamentais, como os nossos conceitos de masculinidade e feminilidade são mostradas pela antropologia como susceptíveis de variar largamente de uma cultura para a outra, conforme demonstrou Margareth Mead (1969). Enquanto para a cultura hispano-americana o homem encontra-se submetido à natureza, os americanos crêem o inverso e os chineses dos séculos mais recentes postularam uma integração: enquanto para umas culturas a natureza humana é boa, para outras ela é má, enquanto outras consideram o problema imprecendente e não cogitam absolutamente do mesmo.

A socialização é então o processo por meio do qual uma criança torna-se membro da sociedade: uma pessoa pode ser considerada socializada quando abre mão de sua autonomia fisiológica em controle social e quando se comporta a maior parte do tempo como as outras pessoas, seguindo rotinas culturalmente estabelecidas. (RODRIGUES, 2006, p. 37)

Além disso, segundo Rodrigues (2006, p. 69), o fato de um indivíduo ser do sexo masculino ou do sexo feminino não significa apenas que ele possui uma determinada conformação anatômica e fisiológica, significa também que ele possui um

status social cujos limites, direitos e obrigações estão devidamente convencionados e em relação aos quais a comunidade mostra determinadas expectativas.

Como observou Lévi-Strauss (1969), o sexo é duplamente social – por um lado, é o único instinto cujo funcionamento implica o estímulo do outro, por outra via, como a alimentação, o sexo é fundamentalmente uma atividade natural, e as leis a que está submetido iludem o esforço social de controlá-las. Eis a razão central, segundo Rodrigues (2006, p. 75), da preocupação que as sociedades de uma maneira ou de outra manifestam com referência ao sexo: ambigualmente situado dentro do controle social e fora dele, põe em perigo as possibilidades de existência de um universo simbólico estruturado e de uma taxa de naturalidade adequada à estrutura social.

Sendo assim, de acordo com o autor, não se pode compreender a natureza do homem apenas em termos de natureza, pois na mesma matéria coexistem um corpo biológico e um corpo social.

O que chamamos de “necessidades naturais” só nos é acessível após ser traduzido e retraduzido por todo um conjunto de normas e valores que constituem a lente sem a qual somos todos cegos e insensíveis. Portanto, a percepção do corpo é função da organização da sociedade e do modo de relações do corpo com as coisas – e as práticas corporais são atualizações de representações mentais. Consciente ou inconscientemente, o corpo expressa essas práticas e essas representações, desencadeando um processo de redundância que as fazem sempre mais vivas e mais reais. (RODRIGUES, 2006, p. 113)

Neste contexto, Lévi-Strauss percebe que é a sociedade que impõe o sentimento de identidade pessoal (1990, p. 2016): “Se não houvesse essa pressão social, não estou certo de que o sentimento de identidade pessoal fosse tão forte como o que a maior parte das pessoas pensa em experimentar.”

4. A luta de gêneros: mulheres e negros

A construção social do corpo, voltada neste artigo para a problemática da transgeneridade, também interfere em outras questões abordadas há mais tempo: o feminismo e o racismo, por exemplo. A persistente luta das mulheres e dos negros dentro do âmbito de pertencimento em determinadas sociedades, principalmente relacionados aos privilégios dos homens brancos, faz com que se torne, por ora, inesgotável a discussão de gênero dentro destes aspectos.

Se a mulher se enxerga como o inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno. Os proletários dizem “nós”. Os negros também. Apresentando-se como sujeitos, eles transformam em “outros” os burgueses, os brancos. As mulheres — salvo em certos congressos que permanecem manifestações abstratas — não dizem “nós”. Os homens dizem “as

mulheres" e elas usam essas palavras para se designarem a si mesmas: mas não se põem autenticamente como Sujeito. (DE BEAUVOIR, 1970, p. 13)

A citação acima, disposta no livro *O Segundo Sexo* de Simone De Beauvoir, publicado pela primeira vez em 1949, evidencia o fato de que as questões de gênero precisam ser tratadas com importância, tendo em vista que um texto com quase 70 anos pareça algo contemporâneo. Segundo a autora (p. 14), a necessidade biológica — desejo sexual e desejo de posteridade — que coloca o macho sob a dependência da fêmea não libertou socialmente a mulher. A mesma lógica funciona para os negros: o senhor e o escravo estão unidos por uma necessidade econômica recíproca que não liberta o escravo. É que, na relação do senhor com o escravo, o primeiro não *põe* a necessidade que tem do outro, ele detém o poder de satisfazer essa necessidade e não a mediatiza, ao contrário, o escravo, na dependência, esperança ou medo, interioriza a necessidade que tem do senhor, a urgência da necessidade, ainda que igual em ambos, sempre favorece o opressor contra o oprimido. É o que explica, de acordo com a autora, que a libertação da classe proletária, por exemplo, tenha sido tão lenta.

Na primeira metade do século XX, De Beauvoir (1970, p. 14) diz que “a mulher sempre foi, senão a escrava do homem ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições; e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado *handicap*”. Reforço: este “ainda hoje”, que parece algo no presente ^{***}, se refere a 1949.

Em quase nenhum país, seu estatuto legal é idêntico ao do homem e muitas vezes este último a prejudica consideravelmente. Mesmo quando os direitos lhe são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão concreta. Economicamente, homens e mulheres constituem como que duas castas; em igualdade de condições, os primeiros têm situações mais vantajosas, salários mais altos, maiores possibilidades de êxito que suas concorrentes recém-chegadas. Ocupam na indústria, na política etc, maior número de lugares e os postos mais importantes. Além dos poderes concretos que possuem, revestem-se de um prestígio cuja tradição a educação da criança mantém: o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita pelos homens. (DE BEAUVOIR, 1970, p. 14)

Observando a personalidades de cada sexo em três grupos primitivos, Margaret Mead, discute em *Sexo e Temperamento*, publicado pela primeira vez em 1935, os conceitos tradicionais sobre o masculino e o feminino, abrindo caminho, pioneiramente, para a moderna revolução de mentalidade no modo de encará-los. Segundo a autora, na

^{***} Um estudo do site de empregos Catho de 2018, com quase oito mil profissionais, mostra que as mulheres ganham menos que os colegas do sexo oposto em todos os cargos, áreas de atuação e níveis de escolaridade pesquisados no Brasil. A diferença salarial chega a quase 53%. A disparidade salarial entre raças também é uma realidade em nosso país: a média de salário entre negros formados é de R\$ 3.777,39 contra R\$ 5.589,25 de brancos, ou seja, 47% maior. A informação é da pesquisa Características Do Emprego Formal da Relação Anual De Informações Sociais (Rais) de 2014.

divisão do trabalho, no vestuário, nas maneiras, na atividade social e religiosa – às vezes apenas em alguns desses aspectos, outras vezes em todos eles – homens e mulheres são socialmente diferenciados, e cada sexo, como sexo, é forçado a conformar-se ao papel que lhe é atribuído.

Em algumas sociedades, estes papéis socialmente definidos são expressos especialmente, nas roupas ou na ocupação, sem qualquer insistência nas diferenças temperamentais inatas. As mulheres usam cabelos compridos e os homens, curtos; ou os homens usam cachos e as mulheres raspam suas cabeças, as mulheres usam saias e os homens, calça; ou as mulheres vestem calça e os homens, saias; As mulheres tecem e os homens não; ou os homens tecem e as mulheres não; Vinculações simples como estas entre roupa ou ocupação e sexo não facilmente ensinadas a toda criança e não suscitam hipóteses a que uma dada criança não se adapte com facilidade. (MEAD, 1969, p. 24 e 25)

A história da definição social das diferenças de sexo reflete não só no campo intelectual e artístico, mas no emocional, também. Mead diz que em virtude da suposta congruência entre sexo fisiológico e dotação intelectual, temos sido menos capazes de reconhecer que uma similar seleção arbitrária é feita também entre traços emocionais. Por exemplo: admitimos que, por convir a uma mãe o desejo de cuidar de sua criança, se trata de um traço com que as mulheres foram mais prodigamente dotadas por um cuidadoso processo teleológico de evolução. Admitimos que, pelo fato de os homens caçarem, uma atividade que requer arrojo, bravura e iniciativa, eles foram dotados com estes proveitos como parte de seu temperamento de sexo.

De acordo com Mead, se uma sociedade insiste em que a guerra é a ocupação mais importante para o sexo masculino, estará, por conseguinte, insistindo em que todos os meninos demonstrem bravura e belicosidade. Mesmo que a acentuação da bravura diferencial de homens e mulheres não tenha a articular-se, a diferença em ocupação torna implícito este ponto. Quanto, entretanto, uma sociedade vai adiante e define os homens como corajosos e as mulheres como medrosas, quando aqueles são proibidos de demonstrar medo e a estas se perdoa a demonstração mais flagrante de medo, introduz-se um elemento mais explícito. Coragem, ódio a qualquer fraqueza, ao recuo diante da dor ou do perigo – esta atitude, que é um dos componentes tão fortes de alguns temperamentos humanos, foi escolhida como chave do comportamento masculino. A franca demonstração de medo ou do sofrimento, que é congênial a um temperamento diferente, foi convertida em chave do comportamento feminino:

Originalmente, duas variações do temperamento humano, um ódio ao medo ou desejo de exibí-lo, viram-se socialmente traduzidos em aspectos inalienáveis das personalidades dos dois sexos. E nessa definida personalidade do sexo toda criança será educada, se for menino, para suprimir o medo, se for menina, para demonstrá-lo. Se não houver uma seleção social com respeito a este traço, o temperamento altivo, que é avesso a qualquer frouxidão de sentimentos, manifestar-se-á,

independentemente do sexo, pela dureza do queixo. Sem uma taxativa proibição de tal comportamento, o homem ou a mulher francos e expressivos, hão de chorar ou comentar o medo e o sofrimento. Tais atitudes, fortemente marcadas em certos temperamentos, podem por seleção social ser padronizadas ou proibidas para todos, ignoradas pela sociedade, ou convertidas no comportamento aprovado e exclusivo de um único sexo. (MEAD, 1969, p. 273 e 274)

E se você é diferente, como faz para sobreviver neste mundo cheio de padrões sociais instituídos para os gêneros? O uso de máscaras para se proteger, talvez, seja a única alternativa. Ou a mais fácil.

5. Máscaras: sobrevivência social

A teatralidade social nos aconselha, segundo Rodrigues, nesses casos de proximidade corporal, um estranho e bizarro fingimento, que pode até mesmo nos obrigar a parar de sentir, a fim de não demonstrar sentimento. Movido pela precaução de evitar aborrecimentos posteriores, ou pelo medo de uma dor futura, às vezes o indivíduo se habitua a tal ponto a inibir suas emoções, que não é mais capaz de qualquer forma de expressão. Cada ser humano, pode assim dizer, passa a ter que se enfrentar a si mesmo: a ter que disfarçar suas paixões, a rejeitar os ditames do coração, a evitar agir sob emoção.

Por este meio, deve-se reciprocamente fazer de conta que o que vale é uma extrema e ambivalente indiferença ao outro, como se ele não estivesse lá. No limite desse fingimento, as máscaras acabam se transformando em rostos e fica difícil distinguir a insensibilidade que se finge da insensibilidade que se vive. (RODRIGUES, 1999, p. 184)

Rodrigues diz que (1999, p. 187) o indivíduo que permite a si e a seu corpo fale livre ou indisciplinadamente demonstra ter fracassado no mais sagrado dos trabalhos de si sobre si. Dá mostras de não ter absorvido a mais fundamental das normas de existência na nova sociedade, que consiste na habitalidade de subjetivar o coletivo macroscópico no individual mais íntimo. Evidencia sua incompetência em se portar como um ‘sujeito’ sujeito. Termina, por conseguinte, punido.

Desta forma, pode-se dizer, de acordo com o autor, que a sensação de “ser livre”, fundada pelo capitalismo, é ilusória, pois seu imaginário faz crer que cada ser humano é uma espécie de proprietário privado de si mesmo e de sua biografia: é ele quem decide seu destino, é ele quem pode tudo salvar ou pôr tudo a perder, é ele, enfim, que pode fazer ou desfazer a sua vida. No entanto, Rodrigues (1999, p. 161) aponta que não se pode esquecer que é exatamente sobre essa ilusão de propriedade de si, de posse do próprio corpo e da própria vida que o capitalismo se articula.

No livro “A representação do eu na vida cotidiana”, Goffman diz que quando um indivíduo desempenha um papel, implicitamente solicita de seus observadores que levem a sério a impressão sustentada perante eles.

Pede-lhes para acreditarem que o personagem que vêem no momento possui os atributos que aparenta possuir, que o papel que representa terá as conseqüências implicitamente pretendidas por ele e que, de um modo geral, as coisas são o que parecem ser. Concordando com isso, há o ponto de vista popular de que o indivíduo faz sua representação e dá seu espetáculo “para benefício de outros”. (GOFFMAN, 2002, p. 25)

As evidências sobre a “ilusão da liberdade social” podem ser exemplificadas em estudos que envolvem os comportamentos de gênero. Sair do padrão social de determinado gênero, torna-se um problema coletivo, pois o sujeito acredita estar “ferindo” a sociedade por não se sentir representado pelas características instituídas por seu determinado grupo de origem, ou seja, a mulher e o homem que não seguem os comportamentos sociais de “mulher” ou “homem” são julgados e têm, na maioria das vezes, seus valores questionados, como se estivessem fazendo algo errado por serem diferentes do contexto pré-estabelecido. Essa questão de ser “homem” ou “mulher” abre caminho para outros problemas como as escolhas sexuais e a própria da construção da identidade pessoal que não são, de forma alguma, relacionadas ao gênero de origem, e desta forma, sair desse contexto pode ser dolorido não só para o corpo, mas, principalmente, para a alma desses indivíduos.

O reflexo desse aprisionamento capitalista aparece na necessidade dos sujeitos em usar “máscaras” para se esconder, impedindo que os traços fisionômicos e distintivos de seu usuário sejam reconhecidos. Como apontado em livros de psicologia e psiquiatria, metafórica ou simbolicamente, a máscara é uma forma de o homem não expor os traços mais íntimos de sua personalidade a qualquer um, de modo a preservá-los para si mesmo e a permanecer seguro, em sua interação com outros seres humanos.

O fato é que para sobreviver no convívio social, sempre marcado pela hostilidade e pela competitividade, a “máscara” se tornou, em certo aspecto, algo positivo e necessário, entretanto, não é um fenômeno natural. Até mesmo os “julgadores” usam máscaras para suportar seus dilemas existenciais construídos por imagem/semelhança de terceiros.

O homem precisa usar várias máscaras porque necessita de uma série de artifícios para conseguir suportar as várias fases de sua vida, para poder desempenhar os vários papéis que lhe serão impostos ao longo do tempo da sua existência, para dar conta de enfrentar as inúmeras cobranças que lhe serão feitas. A máscara disfarça, não mostra, ou mostra o que não é, como se fosse. Na verdade, é como se o homem não pudesse encarar a vida de frente, caso não usasse máscaras. Como se, sem as máscaras, ele estivesse vulnerável, indefeso, despreparado, desprotegido. (CUSCHNIR, 2001, p. 29)

Então, é o caso de perguntarmos: mas, afinal, do que as máscaras o protegem? De alguma forma, segundo Cuschnir (p. 29), as máscaras protegem da “contaminação do mundo”, permitindo-lhe, a menos na aparência externa, que ele não sofra os seus efeitos cruéis e perversos. Em outras palavras, as máscaras dão ao homem as condições de enfrentar o “mundo mau” como um gladiador, um batalhador, um guerreiro.

De acordo com o autor, o uso de máscaras no homem começa ainda na infância, quando nas primeiras manhãs ou tardes no maternal, ou na pré-escola, começa a delinear-se a diferenciação entre meninos e meninas. Crianças do sexo masculino e feminino podem estar freqüentando as mesmas classes, brincando com os mesmos brinquedos, no entanto, de alguma forma, o menino receberá informações do mundo à sua volta e começará a entender que ele é diferente da menina, que há coisas que elas podem fazer, mas que eles não.

A entrada na escola, e o conseqüente afastamento do lar e dos cuidados maternos, é difícil e dolorosa. Na perspectiva da criança ela permanecerá onde estava, sem compreender por que deve abandonar sua segurança e compreender por que deve abandonar sua segurança e conforto. Aliás, não lhe é dado o direito de fazer uma opção. Não lhe é permitido permanecer em casa pelo tempo de que internamente necessita, de modo a realizar a separação por si mesma, no seu tempo. (CUSCHNIR, 2001, p. 31)

Cuschnir (2001) diz que a máscara não é negativa o tempo todo. A máscara permite que o homem tenha diversas experiências na vida, porque ela poderá deixá-lo menos vulnerável internamente em determinadas situações, funcionando como uma espécie de “amortecedor”.

No entanto, chega uma hora, que a consciência sobre o “não existir” sem a máscara torna-se um dilema inquietante. Ao partir para a ação, após a revisão e o abandono de várias máscaras, o homem descobrirá que, com elas, tem muito menos chances de sentir. O fato de estabelecer contato mais primordial com situações e pessoas, de ter sensações mais intensas, mais profundas e mais delicadas, recolocam-no no mundo.

Sem as máscaras, o homem percebe que poderá ter mais prazer e, até com as pessoas mais próximas, notará que não está tão insensível. Não é raro que depois de um longo tempo com as máscaras, o homem não se lembre mais do que estar com elas. Não reconhece o que é ele mesmo e o que é disfarce. Agora, o novo homem descobre que tirando o disfarce ele começa a sentir o frescor da pele. (CUSCHNIR, 2001, p. 211 e 212)

Sendo assim, o que eu gostaria de esclarecer com esse trabalho é, justamente, o tamanho da dificuldade de um transgênero em assumir sua real identidade dentro de

uma sociedade capitalista ocidental como a nossa, levando em consideração os encontros e as pressões sociais do próprio “homem branco heterossexual” que rege as “leis” dessa mesma sociedade, ou seja, se ser um “homem branco heterossexual” tem seus desafios, imagine ser uma “mulher trans negra” neste mesmo espaço de convívio social.

Desta forma, não seria ousado demais, encerrar esse artigo com uma afirmação de Rodrigues (1999, p. 121), sobre uma das maiores dificuldades que os antropólogos encontram para se entenderem com seus auditórios “Mostrar a indivíduos que suas idéias e sentimentos individuais não são assim tão individuais e, que, representam respostas a determinadas condições sociais e históricas”.

Referências

- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. Brasília: UNB, 1987.
- DE BEAUVOIR, Simone. **O sexo segundo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- CUSCHNIR, Luiz. **O homem e suas máscaras** / Luiz Cuschnir, Elyseu Mordegan Jr. Rio de Janeiro: Corpus, 2001.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1988.
- GOLDENBERG, Mirian. **De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. v. 1. 189 p.
- GOLDENBERG, Mirian. **Mulheres & Militantes**. Revista Estudos Feministas, v. 1, n. 2, p. 349- 364, 1997.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Las Estructuras Elementares Del Parentesco**. Buenos Aires: Paidós, 1969.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.

RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

RODRIGUES, José Carlos. **Os corpos na antropologia**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=3_eWPkejWxMC&oi=fnd&pg=PA72&dq=os+corpos+na+antropologia&ots=CpOWW0onQP&sig=sgeE6IgM1rff8WSXT9_kC7sIAk#v=onepage&q=os%20corpos%20na%20antropologia&f=false

Referências da internet:

BARCELLOS, Caco. **Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo, diz pesquisa**. Site Profissão Repórter, 26/04/2017. Disponível em: <http://g1.globo.com/profissao-reporter/noticia/2017/04/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-travestis-e-transexuais-no-mundo-diz-pesquisa.html> Acesso em: 05 de abril de 2018.

CAVALLINI, Marta. **Mulheres ganham menos que os homens em todos os cargos e áreas, diz pesquisa**. Site G1, 07/03/2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/mulheres-ganham-menos-que-os-homens-em-todos-os-cargos-e-areas-diz-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 05 de abril de 2018.

MARTINS, Raphael. **Entre graduados, brancos ainda ganham 47% mais que negro**. Site Exame, 21/10/2015. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/entre-graduados-brancos-ainda-ganham-47-mais-que-negros/> Acesso em: 05 de abril de 2018.

Hipersexualização midiaticizada¹: A construção do amadurecimento feminino*

Luciana Aparecida Carlos Ribeiro**

Rodrigo Moraes Bittencourt Scisínio Alonso***

Resumo

Neste artigo pretendemos debater de que maneira o processo de midiaticização influencia o pensamento coletivo sobre padrões de moral e comportamento atribuídos às adolescentes, tendo como base a lógica do mercado de entretenimento que promove a hipersexualização de atrizes mirins. Para tanto, utilizaremos revisão bibliográfica a fim de identificar algumas etapas da construção social reafirmada pela produção midiática que apresenta crianças do sexo feminino como indivíduos capazes de amadurecer “espontaneamente” mais cedo. Tal discurso pode legitimar que as adolescentes exibam maior responsabilidade por seus atos do que os meninos da mesma idade ou até mais velhos, contribuindo, em longo prazo, para a desigualdade de gênero.

Palavras-chave: midiaticização; hipersexualização; gênero; erotização infantil; cotidiano.

1. Introdução

Diversos autores têm se debruçado sobre o fenômeno da midiaticização na tentativa de realizar uma reflexão sobre os efeitos desse processo nas dinâmicas sociais e simbólicas. O uso de meios digitais, como a internet, tem se tornado prática cotidiana dos cidadãos, transformando o modo de se relacionarem com as demais instituições sociais e em suas relações pessoais. A mídia não deve ser analisada como um elemento distinto das instituições, pois “a sociedade contemporânea está permeada pela mídia de tal maneira que ela não pode mais ser considerada como algo separado das instituições

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

* Trabalho apresentado no GT 1 – Corpo, Identidades e Comunicação durante o XV Poscom PUC-Rio, de 6 a 9 novembro de 2018.

** Mestranda em Mídia e Cotidiano (PPGMC) – Universidade Federal Fluminense. E-mail: lacrelowe@gmail.com.

*** Mestrando em Mídia e Cotidiano (PPGMC) – Universidade Federal Fluminense. E-mail: rodrigomoraes431@gmail.com.

culturais e sociais.” (HJARVARD, 2012). Para referir-se a esse fenômeno pelo qual, instituições midiáticas e demais instituições sociais e culturais influenciam-se e são influenciadas mutuamente, tem-se utilizado o termo *mediatização*. O conceito, ainda em processo de definição, é amplo e utilizado para se referir às novas formas de produção e circulação de conteúdos midiáticos, assim como às novas práticas do cotidiano, as quais passaram a inserir a mídia em suas ações.

Uma parte significativa da influência que a mídia exerce decorre do fato de que ela se tornou uma parte integral do funcionamento de outras instituições, embora também tenha alcançado um grau de autodeterminação e autoridade que obriga essas instituições, em maior ou menor grau, a submeterem-se a sua lógica. (Hjarvard, 2012, p.54)

Nesse sentido, não se pode suprimir o contexto social e as inúmeras transformações permeadas pelo uso dos meios de comunicação. A influência dos meios de comunicação se sobrepõe ao sentido de imposição de uma normatização da sociedade, mas são as instituições que configuram novas formas de interação social, as quais, segundo Hjarvard (2012) promovem a transformação social e cultural. Para o autor, a *mediatização* é um conceito central em uma teoria sobre a importância e transformação dos meios de comunicação em uma cultura e sociedade. Diretamente relacionada à noção de transformação social e cultural, a *mediatização* da sociedade pode ser compreendida como o processo pelo qual a sociedade se encontra cada vez mais submetida ou dependente da mídia e de sua lógica. A “mídia não apenas coloca lógicas institucionais variadas em contato umas com as outras, ela se torna uma instituição semi-independente que leva suas lógicas institucionais a quase todo espaço social.” (HJARVARD, 2014).

Neste artigo, pretendemos discutir de que maneira o processo de *mediatização* - a partir da lógica do mercado de entretenimento que promove a hipersexualização de atrizes mirins -, influencia o pensamento coletivo sobre padrões de moral e comportamento atribuídos às adolescentes. Para tanto, utilizaremos revisão bibliográfica a fim de identificar algumas etapas da construção social reafirmada pela produção midiática que apresenta meninas como pessoas que amadurecem mais cedo e, portanto, teriam maior discernimento em suas atitudes do que os meninos da mesma idade ou até mais velhos. Consideramos que este discurso, repetido a exaustão, pode ser a semente que corrobora em instâncias mais graves a culpabilização da vítima em caso de violência sexual, por exemplo.

2. Amadurecimento feminino: uma construção mediatizada

No cotidiano, a necessidade de realizar várias tarefas em um curto espaço de tempo leva o indivíduo a funcionar em uma espécie de “modo automático” no qual as decisões são tomadas com base na “regra provisória de comportamento” (HELLER, 2001). Ou seja, torna-se mais simples reproduzir conceitos naturalizados em sociedade do que refletir sobre eles. Agnes Heller conceitua este padrão de comportamento social como “ultrageneralização”, algo “inevitável na vida cotidiana”:

De duas maneiras chegamos à ultrageneralização característica de nosso pensamento e de nosso comportamento cotidianos: por um lado, *assumimos* estereótipos, analogias e esquemas já elaborados; por outro, eles nos são “*impingidos*” pelo meio em que crescemos e pode-se passar muito tempo até percebermos com atitude crítica esses esquemas recebidos, se é que se chega a produzir-se uma tal atitude. Isso depende da época e do indivíduo. Em períodos estáticos, passam-se frequentemente inteiras gerações sem que se problematizem os estereótipos de comportamento e pensamento. Em épocas dinâmicas, esses elementos podem tornar-se problemáticos até mesmo várias vezes em uma só geração. (HELLER, 2001, p. 44)

Desde o nascimento o indivíduo é submetido a uma série de crenças e costumes que contribuem para sua formação. Participam deste processo as instituições sociais, políticas, sociais e culturais. Isso se expressa nas diferentes formas de linguagem, nas crenças religiosas, e no respeito destinado ao outro. Enfim, na maneira como a pessoa se coloca no mundo e também no modo como é vista pela sociedade da qual faz parte. Essa dinâmica, embora complexa, é embasada em mecanismos tão intrínsecos ao cotidiano que por muitas vezes passam despercebidos. Assim se solidificam os comportamentos em geral, mas também a construção social que encaminha os indivíduos para a repetição de situações de abuso naturalizadas.

Ao longo do tempo, cunhou-se o mito de que as meninas amadurecem mais cedo. Parte desse imaginário pode estar atrelado às responsabilidades atribuídas às crianças do sexo feminino, geralmente, incumbidas nas famílias mais pobres de cuidar da casa e dos irmãos para que os adultos possam trabalhar e garantir o sustento da família. Segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea)ⁱ, entre as crianças de 5 a 9 anos de idade que gastam algum tempo com tarefas domésticas 24% são meninas que consomem, em média, seis horas semanais nessas atividades. Entre os meninos da mesma faixa etária a proporção é de 14,6% com tempo médio de cinco horas. A diferença persiste entre os adolescentes:

Entre as faixas etárias investigadas, tem-se que as crianças e adolescentes de 10 a 15 anos de idade gastavam, em média, 20 horas semanais com afazeres domésticos, sendo que os meninos despendiam 10 horas e as meninas, 25 horas semanais. Cabe destacar que, entre os meninos nessa faixa etária, 49% afirmaram realizar afazeres domésticos, ao passo que 88% das meninas tinham este trabalho. Estas informações revelam, portanto, que desde muito cedo se estabelece a atribuição feminina pelas atividades domésticas. Não se trata, portanto, do fato de estar mais presente em casa – tendo em vista o menor nível de atividade e de ocupação entre as mulheres – ou sequer o fato de ter filhos. Meninas e meninos de tenra idade já apresentam grandes diferenciais no uso do tempo, como demonstra este indicador. Trata-se, portanto, mais uma vez, das tradicionais convenções de gênero, que desde muito cedo vão se reproduzindo na

socialização das crianças, gerando impactos na forma como meninos e meninas se percebem, se colocam na sociedade e gastam seu tempo. (Ipea, 2012, p. 10)

O que se observa nesses padrões é a edificação do que é experimentado na prática da vida adulta, onde o serviço doméstico se constitui como uma atribuição feminina.

Devido às convenções de gênero existentes em nossa sociedade, que estabelecem lugares, papéis e identidades femininas e masculinas, cabe às mulheres a realização dos afazeres domésticos. Apesar de todas as transformações em processo em variados campos sociais, como a educação e o mercado de trabalho, esta convenção se mantém praticamente inalterada. As informações levantadas pela Pnad neste campo confirmam esta perpetuação. Em 2009, 90% das mulheres brasileiras com 16 anos ou mais de idade afirmaram realizar afazeres domésticos, comparados a 50% dos homens. Desde 1995, podem ser percebidas suaves oscilações tanto entre os homens como entre as mulheres. Há uma tendência de estabilidade na proporção de pessoas que realizam afazeres domésticos, sendo que as mulheres mantêm-se em torno dos 90% e os homens oscilam entre 46 e 50% (Ipea, 2012, p. 4)

Ao receber responsabilidades do mundo adulto, essas meninas podem desenvolver comportamentos incompatíveis com a respectiva faixa etária. Ao assumirem posturas que, socialmente, deveriam ser destinadas aos adultos, inicia-se a construção de um imaginário onde estas adolescentes passam a ser vistas como “maduras” em relação à sua idade biológica. Na verdade, trata-se de crianças e adolescentes sobrecarregados pelas imposições do sistema social que, em parte, reserva o privilégio da infância para aqueles pertencentes a determinada classe.

Para além desta questão do trabalho doméstico – realidade nas famílias mais pobres – há também a erotização infantil que não faz distinção de classe. Esse processo de naturalização da “transformação” precoce de meninas em mulheres pode estar sendo incentivado e potencializado pela produção cultural. Músicas, filmes, novelas reforçam no imaginário popular a “adultização” infantil.

Exemplo recente desta dinâmica pode ser observado na transformação da atriz mirim Millie Bobby Brown, estrela do seriado *Stranger Things*ⁱⁱ. Nascida em 2004, Millieⁱⁱⁱ tinha 12 anos na época do lançamento da primeira temporada da série (Figura 1). Um ano depois, na estreia da segunda temporada, a atriz mirim surgiu com uma aparência mais adulta (Figura 2). Aparentemente, não se trata apenas de uma mudança de estilo originada na vontade da adolescente, mas uma orientação de adequação ao mercado, pois além das vestes a postura corporal também se modificou. O tênis deu lugar a sapatos de salto; bordados e babados cederam espaço ao vestido de corte reto de couro que, embora não apresente nenhum decote, remete a um estilo mais adulto. O meio sorriso infantil também foi substituído por um ar mais sério.

Figuras 1 e 2 – Millie Bobby Brown antes e depois – 2016/2017



Fonte:

https://conteudo.imguol.com.br/c/entretenime nto/4a/2017/11/08/millie-bobby-brown-1510173387238_v2_450x600.jpg Acesso: 18/06/2018.



Fonte:

https://conteudo.imguol.com.br/c/entretenime nto/11/2017/11/08/millie-bobby-brown-1510173135566_v2_450x600.jpg Acesso: 18/06/2018.

Tais mudanças não têm respaldo na construção da personagem ou trama da série visto que não há indícios de sexualização dos atores mirins do sexo masculino que compõem a produção (Figuras 3 e 4).

Figuras 3 e 4 – Elenco mirim antes e depois – 2016/2017



Da esq. para dir.: Caleb McLaughlin, Noah Schnapp, Millie Bobby Brown,

Gaten Matarazzo. Fonte: <https://goo.gl/images/ZX83gm> Acesso: 18/06/2018.



Da esq. para dir.: Noah Schnapp, Caleb McLaughlin, Millie Bobby Brown, Gaten Matarazzo, Finn Wolfhard. Fonte: <http://hauteliving.com/2017/10/stranger-things-2-premieres/645908/> Acesso: 18/06/2018.

Essa legitimação cotidiana da apresentação de adolescentes como mulheres fortalece no imaginário coletivo a ideia de que as meninas amadurecem mais cedo e, portanto, estariam aptas para relacionamentos sexuais com homens adultos. Assim, se estabelece a cultura da pedofilia nutrida há décadas pela produção midiática. A erotização de atrizes mirins é algo recorrente. Emma Watson^{iv}, atriz que estreou no cinema aos onze^v anos (Figura 5), interpretando Hermione Granger na franquia cinematográfica *Harry Potter*, também passou por situação similar e aos 14 anos já participava de ensaios fotográficos que a apresentavam de forma sexualizada (Figura 6).

Figuras 5 e 6 – Emma Watson antes e depois – 2001/2004



Fonte: <https://www.quien.com/fotogal>



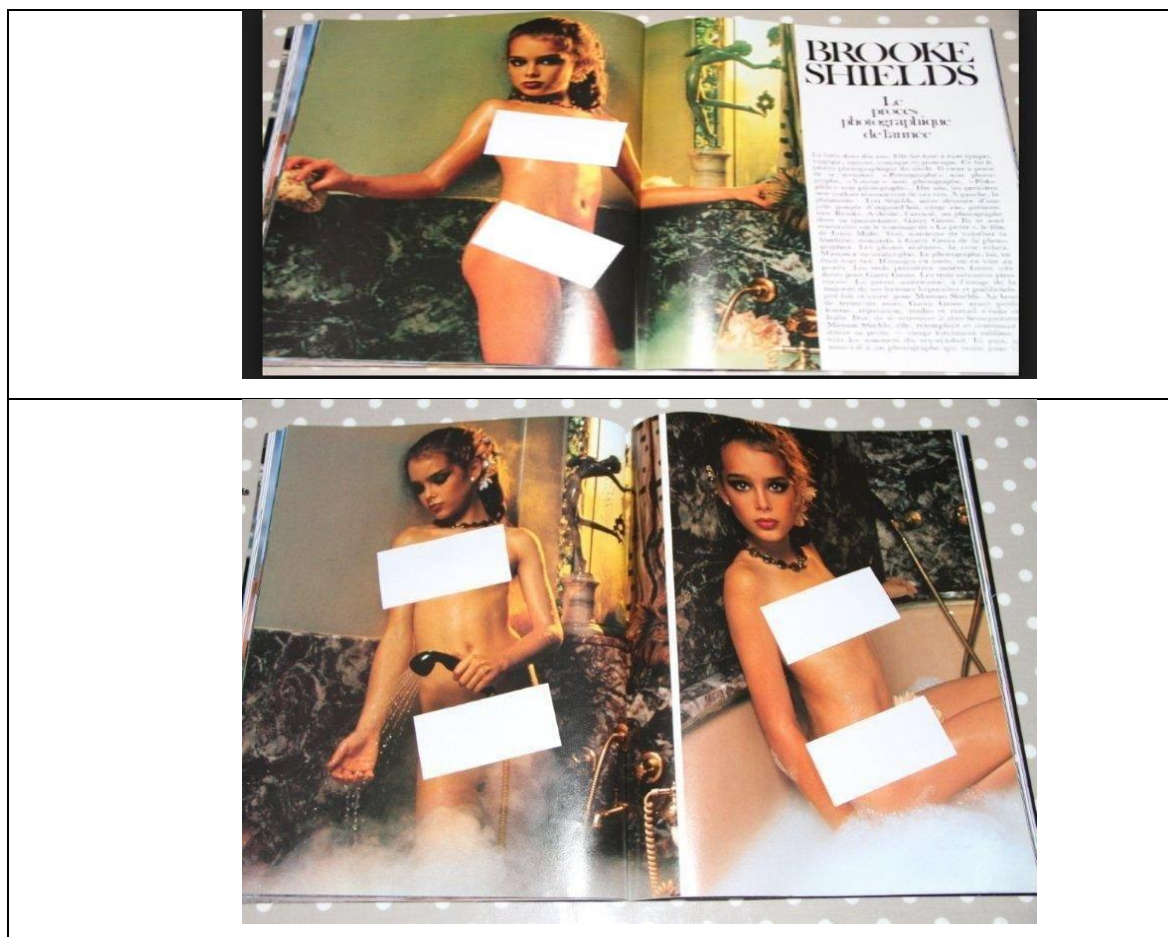
Fonte: <http://nodeoito.com/wp-content/uploads/2016/11/3-600x326.jpg> Acesso:

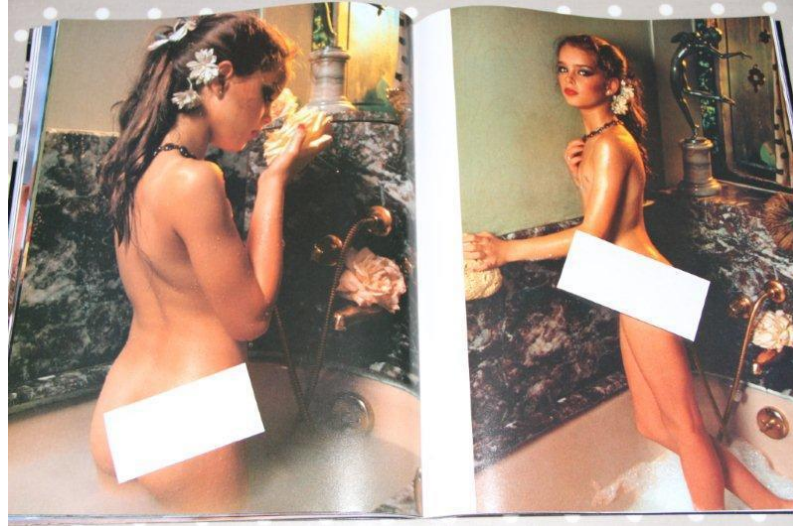
[erias/2013/04/15/la-transformacion-de-emma-watson#&gid=1&pid=slide-1](https://www.youtube.com/watch?v=erias/2013/04/15/la-transformacion-de-emma-watson#&gid=1&pid=slide-1)
Acesso: 18/06/2018.

18/06/2018.

Mas, talvez o caso mais explícito de erotização infantil na mídia tenha acontecido com Brooke Shields aos 10 anos de idade, em 1975, quando foi fotografada por Garry Gross para a revista “*Sugar & Spice*”^{vi} (Figura 7). Anos mais tarde, a atriz tentou impedir juridicamente o uso das fotografias, mas não obteve sucesso, pois a corte americana entendeu que havia consentimento nos termos do contrato assinado pela mãe de Brooke e que as fotos não representavam pornografia infantil.

Figura 7 – Brooke Shields - 1975





Fonte: <https://www.freeandfearless.org.uk/hugh-hefner-paedophile/> Acesso:
18/06/2018.

De modo geral, quando atrizes mirins surgem sexualizadas é comum encontrar posicionamentos que defendam a autonomia das mesmas, alegando que concordaram com uma exposição erotizada e sabem o que fazem, pois se adéquam ao trabalho, apresentando trejeitos sensuais. Vale lembrar que a objetificação feminina é tão presente na sociedade que crianças, de ambos sexos, são expostas frequentemente a fotos e cenas de teor sensual. Portanto, não é surpreendente que uma pré-adolescente saiba reproduzir poses e gestos *sexys*, vistos tantas vezes em campanhas publicitárias impressas nas revistas disponíveis na sala de espera do pediatra ou no comercial exibido na TV no intervalo da novela. Como considera Muniz Sodré (2002), a mídia é a principal responsável pelos processos de interação social, bem como pela construção social em si. Ela tem o poder de iluminar fatos, permear os discursos sociais e influenciar as decisões dos indivíduos. É um jogo de aparências sociais que se constrói pela heterogeneidade de ideias apresentadas, cujos fatos se tornam cada vez menos lineares e o sentimento de indecisão cresce entre os indivíduos, completando a sensação de fragmentação de opiniões.

Desta maneira a mídia deixa de ser um instrumento e passa à qualidade de produtora de sentidos sociais, capazes de transformar os modos de sociabilidade e influir na constituição das representações e formação da identidade do sujeito caracterizando, assim, a sociedade midiaticizada. Ou seja, as meninas são doutrinadas pelo poder hegemônico para valorizar sua beleza e sensualidade em detrimento de virtudes como a capacidade de raciocínio lógico. Embora seja possível valorizar os dois

aspectos, observamos durante a pesquisa que a construção social edificada a partir da produção midiática promove uma ruptura entre estas duas possibilidades, o que implica em uma escolha em prol da sensação de pertencimento.

Para Stuart Hall (2000), a identidade é desenvolvida e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados, nos sistemas culturais que nos rodeiam. Hall explica que damos significados a objetos/pessoas/eventos “por meio de paradigmas de interpretação que levamos a eles”; em outra instância, “damos sentido às coisas pelo modo como as utilizamos ou as integramos em nossas práticas cotidianas”; e, por fim, “concedemos sentido às coisas pela maneira como as representamos”. Sendo o feminino representado continuamente com enfoque sexual é natural que as meninas vinculem sua existência social à aparência, o que reflete diretamente na vida adulta, inclusive no reconhecimento de possibilidades de carreira profissional. Desta forma, a midiaticização, traz consequências para as identidades. Os sujeitos deixam de viver em um tempo linear e passam a participar de uma realidade onde o tempo é circular, na qual as identidades são construídas pela negociação do reconhecimento pelos outros. Assim, as programações presentes nas mídias refletem uma sociedade que revalida alguns paradigmas, ao mesmo tempo em que se desfaz de outros.

3. Desigualdade de gênero: da midiaticização ao cotidiano

A diferença entre o acúmulo de responsabilidades domésticas atribuídas a meninas e meninos durante a infância; a necessidade de pertencer a uma sociedade que nutre a supervalorização da sexualidade feminina e a constante exposição a produções culturais que promovem a objetificação da mulher; são elementos que podem fundamentar identidades, corroborando padrões de comportamento caracterizados pelo gênero. Neste aspecto, percebe-se também uma distinção numérica que retoma a ideia de que a midiaticização trás consequências para as identidades entre mulheres e homens nas áreas do conhecimento.

Em 2013, Tracy Chow, engenheira de *software*, lançou o projeto ‘*Women in software eng*’, no qual solicitava que as empresas de tecnologia divulgassem o número de engenheiras de software contratadas. Os resultados refletiram a realidade do mercado de trabalho pautada pela distinção de gênero. Na Apple apenas 20% da equipe de

desenvolvedores de softwares era do sexo feminino; no Google, 17%; Facebook, 15% e Twitter, 10%.^{vii}

Entre os motivos apontados para o número reduzido de mulheres na área tecnológica, os profissionais ouvidos pelo documentário “Mulheres HTML” destacaram a falta de incentivo dos adultos para que as meninas despertem o interesse por matemática e ciências; a valorização exacerbada da beleza feminina em detrimento do intelecto; a discriminação das jovens durante a graduação e o assédio moral e sexual nas empresas.

Em suma, ainda que durante a infância uma menina seja estimulada a investir em sua capacidade intelectual e obtenha bons resultados, ao longo da vida acadêmica terá que superar os obstáculos inerentes à “invasão” de um ambiente masculino. Já não se trata mais do seu desempenho profissional e sim da necessidade de superar a reprodução de conceitos machistas passados de geração a geração. São os preconceitos naturalizados no primeiro núcleo social da criança, a família – que presenteia a menina com panelinhas de brinquedo e o menino com ferramentas -, que iniciam a divisão dos papéis de gênero. São esses preconceitos que irão, paulatinamente, legitimar as práticas desiguais entre os gêneros. Nas palavras de Heller:

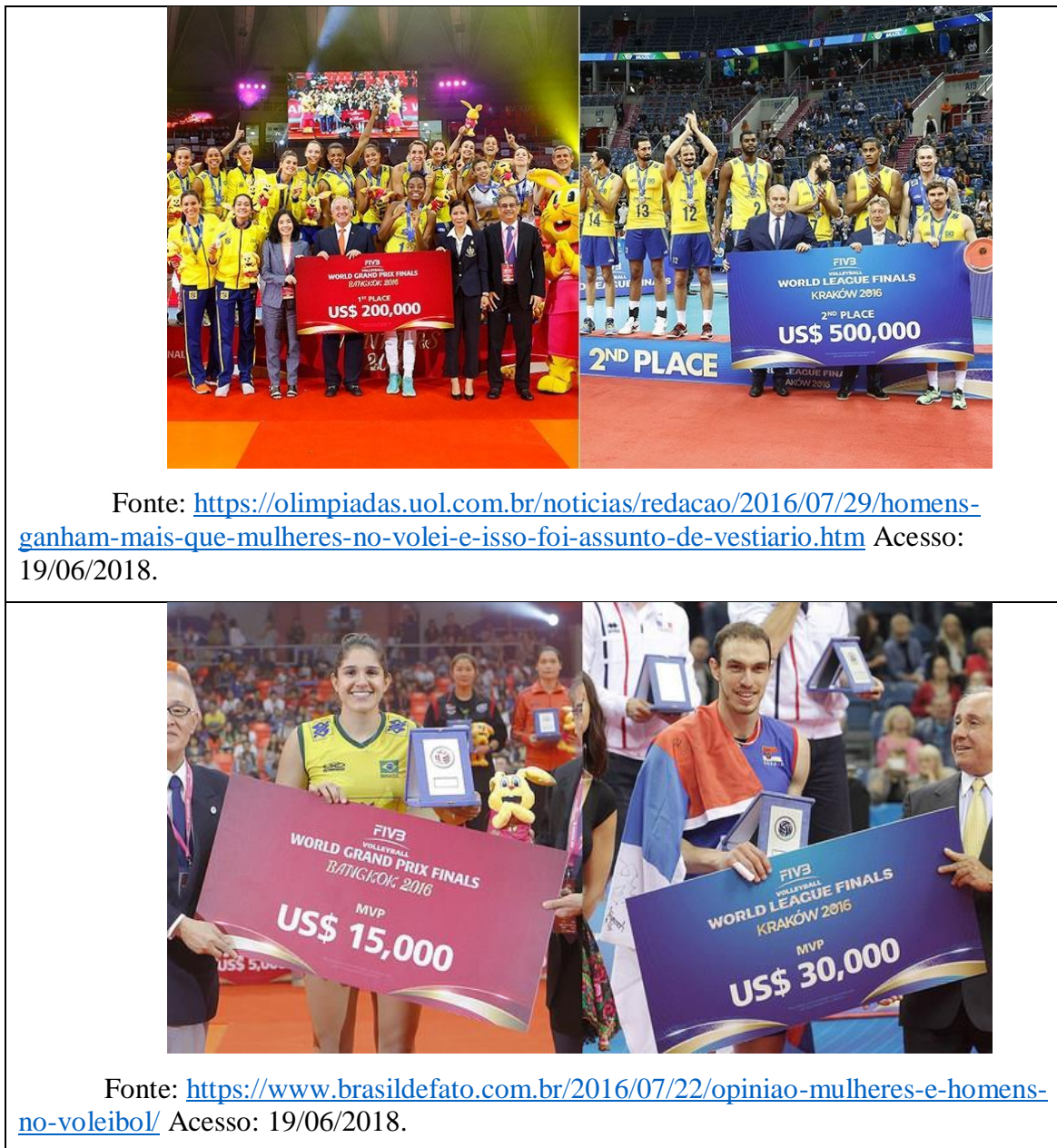
A maioria dos preconceitos, embora nem todos, são produtos das classes dominantes, mesmo quando essas pretendem, na esfera do para si, contar com uma imagem do mundo relativamente isenta de preconceitos e desenvolver as ações correspondentes. O fundamento dessa situação é evidente: as classes dominantes desejam manter a coesão de uma estrutura social que lhes beneficia... (HELLER, 2001, p. 59)

Tais preconceitos além de dificultarem a entrada e ascensão feminina em profissões da área tecnológica, como já citado, repercutem também em áreas nas quais as mulheres já têm o reconhecimento público de talento e bom desempenho. É o caso, por exemplo, da diferença salarial que atinge vários segmentos profissionais, mas se tornou mais evidente na comparação entre campeonatos esportivos.

Em julho de 2016, foi realizada no Brasil mais uma edição da Liga Mundial de Vôlei. Como prêmio pelo 1º lugar na competição, a seleção brasileira de vôlei feminino recebeu a quantia de US\$ 200.000. Já a seleção brasileira de vôlei masculino, que conquistou o 2º lugar, foi premiada com US\$ 500.000. Uma representação do que podemos observar rotineiramente nos mais distintos ambientes de trabalho. Vale ressaltar que durante as transmissões ao vivo do *GrandPrix*, a seleção feminina obteve maior audiência do que a masculina^{viii}. A diferença financeira se manteve também na

premiação dos melhores jogadores em quadra: a atleta brasileira Natália Pereira recebeu metade do valor do prêmio do esportista sérvio Marko Ivovic.

Figura 26 – Premiação de voleibol



A diferença salarial observada nesta premiação esportiva não é fato isolado, apenas ilustra um dos problemas gerados pela desigualdade de gênero, perpetuado e naturalizado por ações constantes e aparentemente inofensivas. Quando há menor representatividade feminina em uma área profissional, a “ultrageneralização” desenvolve uma percepção de incapacidade e inferioridade, o que legitima a diferença salarial quando mulheres passam a ocupar esses espaços. E essa trajetória rumo aos

lugares masculinos se contrapõe ao discurso vigente que cobra da menina que se “sente direito”, “fique quieta” e “se comporte como uma mocinha” para evitar problemas.

No discurso vigente em minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da manha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los. (BUTLER, 2003, p. 7)

Neste trecho, Judith Butler resume com maestria o significado do ativismo feminista ao longo dos anos. Em situações de poder cabe ao mais fraco não criar problemas, manter-se subalternizado, mudo, invisível para não piorar sua já deteriorada situação. Assim, a sociedade patriarcal mantém as mulheres sob controle mediante o uso da força: bruta, legislativa, cultural e/ou política. As diferenças nos padrões de comportamento que são transmitidas por gerações atrasam os avanços, propõe retrocessos, mas não cessam o pulsar inerente à história: a mudança. São ações aparentemente isoladas e incipientes que dão o início a longos processos de transformação social.

Neste contexto, o processo de midiaticização apresenta pontos positivos, pois o indivíduo tem a possibilidade de se apropriar/transformar o que recebe, devolvendo à sociedade em rede um novo olhar sobre os acontecimentos. Nestas atitudes persiste a esperança de mudança, uma construção lenta e gradual de novas possibilidades mais inclusivas e igualitárias. Segundo Eliseo Verón (2001), a midiaticização é um processo em marcha na sociedade contemporânea. Trata-se do resultado da evolução de processos midiáticos instaurados nas sociedades industriais, em que os meios de comunicação possuem papel central na formação cultural e na produção de sentido. Em uma sociedade em processo de midiaticização, todas as práticas culturais e sociais se transformam em uma relação direta com os media. A midiaticização apresenta-se como uma interação difusa, e ao mesmo tempo uma técnica de construção da realidade.

Devemos salientar mais uma vez que os meios de comunicação não são apenas dispositivos de reprodução da realidade social que copiam mais ou menos fielmente o contexto sociocultural; eles são também dispositivos de produção e construção de sentido.

Considerações

Se por um lado as ferramentas tecnológicas passam a oferecer possibilidades mais democráticas, pois abrem a produção da notícia aos agentes, indivíduos, e também oferecem maiores possibilidades interpretativas, como o ocorrido nas redes sociais, e de *feedback* por parte da grande mídia, por outro, evidencia-se uma mídia tradicional, inserida obviamente nos meios digitais, que de maneira geral opera em uma lógica mercadológica, afastada portanto, da práxis política efetiva, visto que visa a interesses individuais e não coletivos.

Grande parte do discurso midiático continua reafirmando práticas nocivas à igualdade de gênero, porém é possível perceber pequenas mudanças em relação ao que é considerado publicamente correto pela sociedade. Atualmente, uma revista conceituada não publicaria fotos de uma menina de 10 anos nua em uma banheira com receio da opinião pública, e isso pode ser considerado um avanço. Em contrapartida, exemplares da revista com a Brooke criança são disponibilizadas para venda na internet. O discurso moral vigente execra a pedofilia, enquanto consome os produtos anunciados por meninas hipersexualizadas e condena crianças e adolescentes vítimas de abuso. Nos bastidores do cotidiano, o termo “novinha” segue como o mais buscado em sites pornô^{ix}.

Referências Bibliográficas

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

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro. DP.& A. 2000.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a História**. São Paulo: Paz & Terra, 2001.

HJARVARD, Stig. **Midiatização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural**. Matrizes, São Paulo, v.5, n.2, p. 53-91, jan./jun., 2012.

HJARVARD, Stig. **Midiatização: Conceituando a mudança Social e Cultural**. Revista Matrizes v. 8 (1), 2014, p. 21-44

SODRÉ, Muniz. **O ethos midiaticado. In: Antropológica do Espelho. Por uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

VERÓN, Eliseo. **El cuerpo de las imagenes**. Buenos Aires, Norma, 2001.

ⁱ Trabalho para o mercado e trabalho para casa: persistentes desigualdades de gênero – Comunicado do Ipea nº 149 – 23 de maio de 2012. Disponível em

http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/120523_comunicadoipea0149.pdf

Acesso: 18/06/2018.

ii Stranger Things é uma série americana de ficção científica distribuída mundialmente pela plataforma Netflix. Disponível em <https://www.netflix.com/br/title/80057281> Acesso: 18/06/2018.

iii Disponível em <https://www.biography.com/people/millie-bobby-brown-9302016> Acesso: 18/06/2018.

iv Disponível em <http://nodeoito.com/meninas-adultizacao/> Acesso: 18/06/2018.

v Quando foi selecionada para o papel a atriz tinha 9 anos, portanto, a imagem que o público vê no primeiro filme da franquia é de uma criança de 9 anos.

vi Disponível em <https://www.freeandfearless.org.uk/hugh-hefner-paedophile/>. Acesso: 18/06/2018.

vii Documentário Mulheres HTML exibido no canal GNT em 4 de junho de 2016.

viii Disponível em <http://www.saqueviagem.com.br/noticia/selecao-de-bernardinho-da-menos-audiencia-que-meninas-de-ze-roberto-na-tv> Acesso: 25/09/2016.

ix Disponível em: <https://www.tecmundo.com.br/internet/87350-brasil-lista-termos-buscados-pais-no-pornhub-divulgada.htm> Acesso: 21/11/2018.