

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Programa de Pós-Graduação em Letras:
Estudos da Linguagem (POSLETRAS)

Dissertação

A linguagem como performance nas identidades de mulheres negras e gordas

Amanda Ribeiro Silva



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS DA LINGUAGEM

**A LINGUAGEM COMO PERFORMANCE NAS IDENTIDADES DE MULHERES
NEGRAS E GORDAS**

AMANDA RIBEIRO SILVA
(@me.amandaribeiro)

Mariana – MG

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS DA LINGUAGEM

**A LINGUAGEM COMO PERFORMANCE NAS IDENTIDADES DE MULHERES
NEGRAS E GORDAS**

Amanda Ribeiro Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Kassandra Muniz

Mariana – MG

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S586a Silva, Amanda Ribeiro .
A linguagem como performance nas identidades de mulheres negras e gordas. [manuscrito] / Amanda Ribeiro Silva. - 2021.
121 f.: il.: color..

Orientadora: Profa. Dra. Kassandra da Silva Muniz.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem.
Área de Concentração: Estudos da Linguagem.

1. Peso corporal. 2. Raça negra. 3. Mulheres. 4. Redes sociais. I. Muniz, Kassandra da Silva. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 81'232

Bibliotecário(a) Responsável: Edna da Silva Angelo - CRB6 2560



FOLHA DE APROVAÇÃO

Amanda Ribeiro Silva

"A Linguagem como Performance nas Identidades de Mulheres Negras e Gordas"

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos da Linguagem.

Aprovada em 30 de junho de 2021

Membros da banca

Profa. Dra. Cassandra da Silva Muniz - Orientadora - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP
Prof. Dr. Clézio Roberto Gonçalves - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP
Profa. Dra. Denise Maria Botelho - Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE

Profa. Dra. Cassandra da Silva Muniz, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 30/06/2021.



Documento assinado eletronicamente por **Bernardo Nascimento de Amorim, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 30/06/2021, às 11:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Kassandra da Silva Muniz, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 20/08/2021, às 12:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0187394** e o código CRC **74DBC10F**.

*A todos (as) nós que amamos a negritude,
Que ousamos criar no dia a dia de
Nossas vidas espaços de reconciliação e,
Perdão onde deixamos vergonhas,
Medos e mágoas do passado, e nos seguramos
Uns nos outros, bem próximos.*

*Somente o ato e a pratica de amar a negritude
nos permitirá ir além e abraçar o mundo sem
A amargura destrutiva e a raiva coletiva corrente.*

*Abraças uns aos outros apesar das diferenças,
Além do conflito, em meio à mudança,
É um ato de resistência.*

bell hooks

DEDICATÓRIA

Dedico essa dissertação a todas as pessoas que desejam estar em uma sociedade na qual a equidade social seja o principal norteador de nossas organizações e instituições políticas. Que todos os corpos possam romper com as paredes de vidros sociais e que mulheres negras e gordas sejam vistas em todas as posições de sucesso, poder e amor.

A todas as mulheres negras, por serem o alicerce de grandes transformações, em especial à minha orientadora Kassandra Muniz, que desperta em todes a sua volta o desejo de conhecimento. Você é rara!

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus orixás, meu pai Xangô e minha mãe Oxum, que lutaram junto comigo para manter meu orí focado, me senti amada do início ao fim. A Exu, que sempre abriu meus caminhos para que todas as etapas desse mestrado fossem concluídas. Kaô Kabecilé Kaô meu pai, Oraiêiêo minha mãe e Laroyê Exu.

À minha Vó Dona Hercília, a quem apelido carinhosamente de Cecil, por ter regado amor por toda sua vida e nos ensinado a amar, sem seu amor não chegaria até aqui. À minha mãe por todo suporte nesse processo e por seu amor incondicional, obrigada por ser minha mãe e amiga. À minha irmã Adila, por seu ombro amigo, conversas, risadas, comidinhas e bons drinks em meio ao caos rsrs. Ao meu irmão Anderson pelas viagens no seu carro. À minha prima Carol, por ser minha companheira de vida, fofocas, conselhos, vivências e por ter aguentado a barra comigo no meio do processo de escrita, quando tive Covid-19. Ao meu primo Gabriel, que conheço desde os primeiros dias de existência e que é meu aliado fiel nessa vida loka. À minha tia Maria Zilda por cada comidinha baiana feita com carinho, cada conversa e abraços. Agradeço a luz de vocês nesse processo. Eu nasci numa família que mesmo com tantas diferenças sabe amar. Gratidão por acreditarem nesse sonho comigo.

Aos meus comparsas desde que me entendo por gente Mateus Barbosa e Tatiane Cavalcante, vocês são meus amigos mesmo quando nem eu me aguento e sabem que se fosse escrever a presença de vocês nesse processo ficaria muitas horas aqui rsrs, obrigada por tudo. À Paula Delfino, Felipe Pascucci, Allissa Perdigão, Lazaro Teodoro, Vitor Aquino, Fabricio Mattos, Priscila Maciel e Juliana Rosa por cada palavra de incentivo. Ao meu irmão de vida e de santo Felipe Datt por sempre estar comigo. À amiga que ganhei durante a graduação e me mostrou como é bom ter por perto alguém que admiramos e nos admire de volta Maria Conceição.

À minha orientadora Kassandra Muniz, por sua amizade, cuidado e amor que alcançam laços além da relação de orientação, você é luz em terra e nossos caminhos foram destinados a se encontrar, te amo. Foi um privilégio inenarrável ser orientada por você. Aos colegas de pesquisa do Grupo de Estudos sobre Linguagens, Culturas e Identidades – GELCI – por cada momento em que juntos praticamos epistemologias

que contribuíram muito para escrita desse texto, em especial Luana Lima, Viviane Moreira, Barbara Guerra e Ingrid Silva, que nesse processo de mestrado tornaram-se grandes amigas.

À minha banca, Dr. Clézio Gonçalves e Dr^a. Denise Botelho, agradeço o carinho em disponibilizar tempo para ler o meu texto, desde a qualificação vocês contribuíram diretamente para meu crescimento enquanto pesquisadora. É um prazer incrível ter vocês na minha formação.

E, por fim, mas não menos importante, agradeço à UFOP/CAPES pela bolsa concedida depois do meu primeiro ano de estudos, a qual permitiu que o caminho percorrido durante o mestrado fosse mais ameno em meio ao caos pandêmico. Esperançosamente aguardo ansiosa o dia em que o POSLETRAS (UFOP) terá bolsas para todes seus pesquisadores.

São 31 anos contrariando as estáticas sendo fiel a mim e leal a quem eu amo. Essa conquista também é da minha quebrada. Mais uma mestra, da ponte pra cá. Um SALVE para quem é do Capão Redondo. AQUI É MAIS UMA DA SUL MANO!

Asè para quem é de Asè.

RESUMO

A cibercultura tornou-se um lugar de infinitas possibilidades de criação e reprodução de linguagens, inclusive é um cenário recheado de performances. As linguagens disponíveis para nos expressarmos perante o mundo ampliaram nossa capacidade de se comunicar, e com a utilização das redes sociais conseguimos conexões com pessoas a todo o momento em qualquer lugar do mundo que tenha acesso à internet. As redes sociais estabelecem conexões entre como as pessoas se veem enquanto seres sociais e como elas fazem suas escolhas imagéticas e identitárias, criando uma vitrine online de suas subjetividades. Sendo assim, analiso a plataforma *Instagram* como ferramenta para evidenciar que somos sujeitos (as) formados (as) na e pela linguagem e nossas identidades, assim como nossas performances, estão em constante movimento. Nesse sentido, essa dissertação movimenta reflexões acerca da performance corporal de mulheres negras e gordas e discute gordofobia, racismo e gênero de forma intrínseca. O propósito dessa análise é discutir os atos performativos de mulheres negras e gordas que produzem conteúdos de forma pública na rede social *Instagram* e investigar quais são os métodos e caminhos que as mulheres que se autodeclaram negras e gordas escolheram para se inscreverem performaticamente através de legendas e fotos disponibilizadas no *Instagram*. As escolhidas para análise são a Bielo Andrade, Erica Almeida e Luana Carvalho. Pois, ao realizarem a exibição de suas identidades na internet elas estão inserindo suas inscrições performáticas no mundo expandindo novos horizontes para percorrermos caminhos que são múltiplos quando nos debruçamos sobre a complexidade entre linguagens, corpos e identidades.

Palavras-chaves: Gordofobia; Raça; Gênero; *Instagram*; Performance.

ABSTRACT

Cyberculture has become a place of infinite possibilities for the creation and reproduction of languages, it is even a scenario full of performances. The languages available to express ourselves to the world have expanded our ability to communicate, and with the use of social networks, we can connect with people anytime, anywhere in the world that has internet access. Social networks establish connections between how

people see themselves as social beings and how they make their imagery and identity choices, creating an online showcase of their subjectivities. Therefore, I analyze the Instagram platform as a tool to show that we are subjects formed in and by language and our identities, as well as our performances, are in constant movement. In this sense, this dissertation moves reflections on the corporal performance of black and fat women and discusses fatphobia, racism and gender in an intrinsic way. The purpose of this analysis is to discuss the performative acts of black and fat women who produce content in a public way on the Instagram social network and to investigate the methods and paths that women who declare themselves black and fat chose to performatively subscribe through captions and photos posted on Instagram. Those chosen for analysis are Bielo Andrade, Erica Almeida and Luana Carvalho. Because, by exhibiting their identities on the internet, they are inserting their performative inscriptions in the world, expanding new horizons to travel through paths that are multiple when we focus on the complexity between languages, bodies and identities

.Keywords: Fat phobia; Breed; Genre; *Instagram*; Performance.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Print do Perfil do *Instagram* da Bielo Andrade (@hellobielo) do dia 27/12/2020

Figura 2: Print do Perfil do *Instagram* da Erica Almeida (@negritaalmeida) do dia 27/12/2020

Figura 3: Print do Perfil do *Instagram* da Luana Carvalho (@negritaalmeida) do dia 27/12/2020

Figura 4: Print da foto da Luana Carvalho 31 de julho 2020

Figura 5: Print da foto da Luana Carvalho 3 de setembro de 2019

Figura 6: Print da foto da Luana Carvalho 6 de junho de 2020

Print da foto da Bielo Andrade 26 de junho de 2020

Figura 7: Print da foto da Luana Carvalho 29 de setembro de 2020

Figura 8: Print da foto da Luana Carvalho 5 de junho de 2020

Figura 9: Print da foto da Bielo Andrade 8 de junho de 2020

Figura 10: Print da foto da Bielo Andrade 4 de junho de 2019

Figura 11: Print da foto da Bielo Andrade 26 de junho de 2020

Figura 12: Print da foto da Bielo Andrade 27 de junho 2020

Figura 13: Print da foto da Bielo Andrade 19 de junho 2020

Figura 14: Print da foto da Erica Almeida 27 de junho de 2019

Figura 15: Print da foto da Erica Almeida 8 julho de 2020

Figura 16: Print da foto da Erica Almeida 3 de dezembro de 2020

Figura 17: Print da foto da Erica Almeida 10 de dezembro de 2020

Figura 18: Print da foto da Erica Almeida 20 de junho de 2020

1. INTRODUÇÃO	1
2. CAPÍTULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	9
2.1 LINGUAGENS, IDENTIDADES E PERFORMATIVIDADES.....	9
2.1.1 O que as identidades e as linguagens têm a ver com o corpo?	9
2.1.2 O corpo como inscrição performática no mundo.....	16
3. CAPÍTULO II: GÊNERO E RAÇA.....	25
3.1 Raça e racismo	25
3.2 Movimento feminista negro	32
4. CAPÍTULO III: CORPOREIDADES NEGRAS E GORDAS NO IMAGÉTICO CULTURAL	44
4.1 A imagem como construção identitária: o mito da beleza.....	45
4.2 O sexismo, o racismo e a gordofobia.....	49
5. CAPÍTULO IV: PERCURSO METODOLÓGICO.....	60
5.1 Apresentação metodológica: etnografia virtual e a cibercultura como campo de pesquisa.....	60
6. CAPÍTULO V: ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS	70
6.1 Sobre a amostra de pesquisa.....	70
6.2 Análise da amostra de pesquisa	73
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

1. INTRODUÇÃO ¹

“Foda-se a imagem que vocês criaram
Não sou legível, não sou entendível
Sou meu próprio Deus, meu próprio santo
Meu próprio poeta
Me olhe como uma tela preta, de um único pintor
Só eu posso fazer minha arte
Só eu posso me descrever
Vocês não têm esse direito
Não sou obrigado a ser o que vocês esperam
Somos muito mais” – Baco Exu do Blues (trecho da música BB King).

A sociedade contemporânea utiliza a internet para o ato de se comunicar acontecer mais rapidamente e em grande escala. Vivemos uma época marcada pelos *smartphones* e pelas redes sociais, que permitem a atual cultura midiática funcionar através da difusão extremamente rápida de imagens e de outros tipos de linguagens das mais diversas formas possíveis.

O interessante é observar que os conteúdos da internet são disponibilizados por pessoas do cotidiano comum que compartilham, no âmbito das redes sociais, suas vidas. Portanto, a internet cria um espaço imaginário e ao mesmo tempo real em que os sujeitos depositam o que querem com o mundo compartilhando suas crenças, valores, culturas, linguagens e etc.

Neste cenário de incessantes possibilidades de comunicação, as imagens representativas disponíveis de forma abundante nas grandes mídias de representação do social, como revistas, filmes, outdoors, livros, novelas, séries, jornais, etc., criam o imaginário do cidadão que representa o sucesso. Geralmente essa visão é eurocêntrica, branca e ocidental. Entretanto, a linguagem permite a todos nós o poder de influenciar e ser influenciado. De criar e ser criado. Cada pessoa possui uma maneira única e singular de vivenciar seu corpo no mundo, então os sujeitos

¹ Essa dissertação foi escrita durante o período trágico e crítico de pandemia que assolava o mundo. Fui afetada diretamente pelo covid-19 durante o período de escrita e até a finalização desse texto permaneço com sequelas dessa doença.

performam suas identificações representativas de diferentes maneiras, inclusive contrárias às que são impostas pelas grandes mídias de circulação, mas que nas redes sociais performam suas singularidades agenciadas por si mesmos.

As redes sociais configuram as interações entre diferentes perfis de pessoas e criam um cartão de visita dos indivíduos na internet, pois comportam diferentes sujeitos que estão vivendo suas vidas e performando suas identidades de diferenciadas formas. Essas redes sociais apresentam cotidianamente diversas possibilidades de existência, mostrando que somos seres plurais e em movimento, e não fixos e imutáveis.

As nossas marcações identitárias definem nossas performances como únicas, pois somos entrelaçados por diversos fatores que ocorrem na interação entre corpo e mundo, mas que são selecionados por escolhas pessoais referentes ao que cada sujeito tem acesso durante seu tempo de vida.

Pensando nas conexões entre **Gordofobia, Gênero e Raça** essa dissertação propõe analisar os atos performativos presentes nas identidades de mulheres negras e gordas disponibilizados na rede social *Instagram* de forma pública. Identidades essas que não são geralmente apresentadas nas circulações de conteúdos da hegemonia midiática, mas que encontram nos espaços virtuais formas de fazer suas inscrições performáticas no mundo.

As mulheres escolhidas para fazerem parte da amostra dessa dissertação são as criadoras de conteúdo Bielo Andrade, Erica Almeida e Luana Carvalho que tem seus perfis apresentados de forma mais detalhada na parte de análises da pesquisa e se enquadram nas influencers que apresentam novas formas de se inscrever no mundo carregando identidades negras e gordas em seus corpos.

Quando me refiro à inscrição performática é seguindo o raciocínio de que, ao relacionar a linguagem com o corpo e identidades, os indivíduos deixam suas singularidades marcadas no mundo. É como se a performance daquele indivíduo que se mostra de forma pública na internet evidenciasse sentimentos, pensamentos, ações, etc., existentes de forma plural, isto é, dizendo algo sobre o outro ao mesmo tempo em que também diz algo de si. Desse modo, a produção de conteúdo na internet torna-se uma forma de exteriorizar publicamente conflitos que são silenciados de maneiras perceptíveis e imperceptíveis.

Essa dissertação está dividida em três capítulos com o intuito de percorrer um caminho teórico que possibilite a análise da amostra de pesquisa em relação às questões de gênero, raça, gordofobia e identidades, utilizando como direcionamento as performances das sujeitas que são usuárias do *Instagram* e produzem conteúdo para plataforma. O primeiro capítulo contém o referencial teórico da pesquisa e está subdividido em três subtópicos. O segundo contém o percurso metodológico, a apresentação e os objetivos da pesquisa. E, no terceiro, faço a discussão e análise das amostras de pesquisa.

Os subtópicos do primeiro capítulo carregam a conceituação teórica da pesquisa e estão divididos em três partes. No primeiro subtópico, chamado “Linguagens, Identidades e Performatividades” desenvolvi perspectivas de análise que compreendessem os atos performativos como uma forma de realizar ações. Nessa perspectiva, a visão performativa da linguagem considera o dizer e o fazer como integrantes inseparáveis do discurso, negando radicalmente a separação entre mundo e linguagem (BUTLER, 2002) e evidenciando, assim, como os atos performativos conectam intrinsecamente as identidades dos sujeitos formados na e pela linguagem com o contexto sociocultural contemporâneo.

No segundo subtópico, chamado “Gênero e Raça”, investiguei como a raça, o racismo e o gênero estão interligados na organização dos corpos, passando também pelo viés do feminismo negro. Pois, o fato de mulheres negras teorizarem sobre tal questão contribui para uma visão mais racializada das questões de gênero, bem como para uma ampliação da visão performática de corpos que carregam identidades que vivem às margens dessa sociedade brancocêntrica e heteropatriarcal.

Por último, mas não menos importante, o subtópico três, “Corporeidades negras e gordas”, abarca uma percepção sobre os corpos gordos de mulheres negras e as ficções de ideais de beleza. A intenção desse capítulo foi verificar como as mulheres – que além de serem negras são gordas – criam suas identidades, tendo em vista que a gordofobia cria um ambiente de hostilidade às pessoas de corpo avantajado (TOVAR, 2018). Nesse capítulo também foi minha intenção refletir sobre os nossos conceitos do que seja a beleza, e como isso interfere nas questões de gênero e raça que permeiam as performances identitárias das mulheres.

Muitas questões e possibilidades são estabelecidas para pensar a inscrição performática de corpos gordos e negros no mundo utilizando o método da etnografia

virtual nos ciberespaços, pois são os lugares onde múltiplas intersecções subjetivas formam identidades das mais diversas possíveis.

Sabemos que vivemos em uma sociedade que é permeada de linguagem, **somos linguagem** e vivemos através dela. E não há como pensar na linguagem sem pensar no seu PODER. Um poder de criação e transformação, mas que também possui a possibilidade de fermento e destruição.

Pensando nisso, essa dissertação investiga quais são os métodos e caminhos que as mulheres que se autodeclaram negras e gordas escolheram para se inscreverem performaticamente no mundo através de legendas e fotos disponibilizadas no *Instagram*, visto que vivemos em uma sociedade pautada pelas políticas de exclusão, donde o termo “**gorda**” seja visto pelo senso-comum como uma forma de enclausurar corpos grandes em mitos sociais que vinculam imagens negativas e de falta de saúde a esses corpos. Por esse motivo escolhi a palavra gorda para ser utilizada, no título e ao longo da escrita, como adjetivo dos corpos avantajados, com intuito de exprimir uma relação de empoderamento perante essa palavra, assim como há anos atrás aconteceu com a palavra ‘negro/a’.

O direcionamento teórico dessa pesquisa gira em torno da seguinte pergunta: Como os atos performativos, diante das repressões de gordofobia, raça e gênero, agem nas identidades construídas a partir da autoimagem de mulheres negras e gordas? Esse questionamento acompanha toda a estrutura da dissertação, pois ao estudar mulheres que se autodeclaram negras e gordas percebi que existem muitas possibilidades de se performar essas palavras, e os atos performativos atrelados a esses corpos podem ser diversos, executando o **poder** da linguagem em vários sentidos.

Os critérios de seleção dos perfis utilizados na análise foram:

- Ser uma mulher negra e gorda que tenha um perfil na rede social *Instagram*.
- Se posicionar no *Instagram* utilizando a autoimagem.
- Ser uma figura com perfil público na rede social *Instagram*.

A determinação em estudar a linguagem representativa de mulheres negras e gordas originou-se, a princípio, pelo fato dessas palavras fazerem parte da minha construção identitária. Essas palavras agem sobre mim e me fazem existir através delas, porque sou mulher, sou negra e sou gorda.

O fato de ter essas identidades atravessando meu corpo me trouxe indagações sobre o funcionamento das articulações sociais e sobre como, em alguns aspectos, nossas identidades não são firmadas numa única característica subjetiva. Por exemplo, quando era criança e fui para os meus primeiros anos na escola lembro-me como a palavra “GORDA” era pronunciada em relação ao meu corpo para me diferenciar dos outros coleguinhas, porque a maioria era de negros, o que era um aspecto em comum entre nós, mas a maioria também tinha corpos magros e, nesse contexto, a minha identidade de gorda sobressaía às outras identidades que me referi aqui: negra e mulher, mas todas estavam ali presentes e em determinados contextos uma era evidenciada e as outras deixadas de lado, em outros, todas eram convocadas.

Todas as minhas identidades estavam entrelaçadas e sempre em movimento, mas foi na escola que a palavra gorda foi usada para agir sobre meu corpo de forma negativa. A partir das minhas primeiras relações sociais além dos meus amigos e familiares, essa palavra foi usada para me ferir, para colocar meu corpo em um lugar diferente dos demais, não como uma simples constatação do tamanho do meu corpo, mas como classificação do mesmo. Isso também aconteceu em outros momentos com as palavras negra e mulher, às vezes todas as três juntas, às vezes separadas, mas com certeza usadas para me ferir como ser humano em alguns contextos.

Lembro-me até hoje de quando raramente era convidada para brincar de simulações sociais da vida adulta, e de como era negado o ‘papal’ de mulher pra mim, sempre representando a figura masculina nas brincadeiras. Inclusive, depois do fundamental I nunca mais foi permitido que eu esboçasse qualquer desejo em ser feminina. Em festas juninas, por exemplo, ao invés de dançar vestida de ‘garota’, sempre me colocavam no papel do ‘garoto’ para tapar os buracos dos colegas que se recusavam a dançar. Nessa época não compreendia o conceito de performatividade, mas o percurso de escrita dessa dissertação me fez entender que as performances do entendimento social do “ser mulher” não estavam conectadas a performatividade imagética que meu corpo – expressando minhas escolhas subjetivas – apresentava.

Com o passar do tempo percebi como o meu corpo foi obrigado a performar identidades que estão longe das performances femininas que se esperavam na década de 1990 e início dos anos 2000. Todo mundo ao redor parecia estar condizente com esses comportamentos acerca do meu corpo, inclusive os adultos que

presenciavam esses tipos de interações, mas ficavam absolutamente quietos, reiterando o ditado que diz: quem cala consente. Tem também os episódios do meu desejo do ano de ser a noiva da típica dança das festas juninas da escola, mas sempre fui impedida ao ser lembrada por professores que não poderia ocupar esse lugar. Hoje compreendo que o racismo e a gordofobia eram o motivo de não ser a “noivinha junina” da escola.

Percorri um longo caminho até compreender que todos nós carregamos coletivamente linguagens que são estabelecidas por hegemonias sociais para traçar nossas identidades. Existem atos que agem sobre nós e pressupõem que quem realiza a ação será entendido e quem recebe a ação terá a capacidade de poder entender. Entendi cedo que seria tratada diferente por ser menina, pelo tamanho do meu corpo e por ser negra.

Eu sabia que não era chamada pelos (as) coleguinhas pra pular corda, ou qualquer outra atividade que se exigia o movimento do corpo, porque elas (es) achavam que o meu corpo era incapaz. Sabia também que não me chamavam para dividir comida no intervalo porque achavam que, além do meu lanche, também comeria o deles (as). Então, logo na infância percebi que o tratamento que receberia de outras pessoas estava diretamente relacionado com a ausência de tudo aquilo que se esperava na performance do gênero feminino. Não só na infância, como também na adolescência e em todo meu caminho até a atual vida adulta, percebo como o tamanho do meu corpo, minha negritude e minha forma de performar o meu “ser mulher” exerce em algumas pessoas um certo incomodo.

Em 2005 ter acesso à internet era coisa das classes sociais mais altas. Lembro-me quando tive acesso pela primeira vez, com meus quinze anos, e achei revolucionário poder conversar com as pessoas sem que elas me julgassem pelo tamanho do meu corpo, pela minha raça, pelo meu gênero e também pela minha classe. Em pouco tempo estava trabalhando na *Lan house* do bairro periférico em que cresci (Capão Redondo - Zona sul de São Paulo) por ter dominado rapidamente as ferramentas disponíveis dessa nova tecnologia em rede. Foi nessa época que conheci um grupo de garotas brancas, através de uma comunidade da rede social *Orkut*², que

² Orkut foi uma rede social filiada ao Google, criada em 24 de janeiro de 2004 e desativada em 30 de setembro de 2014.

discutia a gordofobia. Então comecei a frequentar os espaços de discussão. Logo nos primeiros encontros me senti muito bem estando num lugar cheio de pessoas gordas que falavam sobre as opressões diárias que seus corpos eram envolvidos, me sentia parte de algo. Algo maior que eu e que me envolvia num possível nós.

Ao longo dos meses em que interagi com o movimento de garotas gordas fui percebendo que a realidade delas não era nada parecida com a minha. Apesar de todas serem gordas, as questões raciais começaram a me incomodar muito mais do que o debate sobre a gordofobia. Não somente as questões raciais que eram apagadas da discussão passaram a me fazer mal, mas as questões de classe também me fizeram questionar sobre o que significava meu corpo ali naquele espaço de garotas gordas, brancas e burguesas em um bairro nobre (do Itaim Bibi) da cidade de São Paulo. Mais uma vez o conceito de performatividade já me rondava, mesmo que teoricamente ainda não compreendia a performance das minhas identidades. Havia algo que meu corpo performava que, de alguma forma, incomodava aquelas garotas atendidas pela representação social, racial e econômica tida como exemplo de normalidade e sucesso: branquitude e burguesia.

Só para conseguir ter acesso àquela discussão me deslocava cerca de três horas e, quando chegava lá, os apontamentos que fazia sobre a fala daquelas garotas eram motivo de escárnio. Me via novamente como aquela garotinha da infância que era apelidada pelos coleguinhas e que sofria em não poder performar o que desejava perante o mundo. Passaram a colocar apelidos em mim, tais como “a militante sem causa”, “a Maria briguenta”, “marrom bombom GG”, “Tati quebra-barraco”, “Preta Gil”, entre outros. Todos esses apelidos soavam pra mim como pejorativos, mas aquelas garotas brancas, gordas e burguesas achavam que eram maneiras carinhosas de me chamar. Ao olhar para trás percebo como era abusiva a relação que meu corpo estabeleceu com aquele espaço e aquelas garotas. Não consegui permanecer mais que nove meses naquele espaço.

As minhas experiências de vida perante o desejo de responder por que as pessoas me tratavam de uma forma que fazia com que me sentisse mal foram só crescendo, e minha ânsia de compreender o mundo me levou a escolher caminhos maravilhosos para desvendar o funcionamento da linguagem. Em 2010 passei no vestibular para cursar Letras na Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP e novas formas de pensar o mundo surgiram para mim.

Os questionamentos identitários que construí ao longo dos anos ficaram mais evidentes no ambiente acadêmico. Principalmente porque o meu corpo também incomodava muito naquele espaço. Porém, os processos de questionamento da realidade na graduação se entrelaçaram com outras formas de enxergar o mundo que já habitavam em mim. De uma forma que nunca tinha percebido ser possível, passei a olhar a linguagem como algo que estava presente em todos os lugares e momentos da minha vida e compreendi que somos sujeitos de linguagem, que vivemos através dela. O famoso dizer “as palavras têm força” passou a ser um dos meus lemas de observação do mundo.

Somos feitos pela linguagem e nossas ações são realizadas por sua existência, isso é um ato comum a todos os seres humanos. De muitas formas, desde o momento em que nascemos até o fim de nossas vidas, aprendemos e reproduzimos diversas práticas de linguagem. É também através e na linguagem que construímos nossas identidades, nomeamos o mundo e temos um panorama das representações sociais em distintas formas e contextos. A linguagem age e modifica o mundo e a nós mesmos, ela nos movimenta e ao mesmo tempo é o próprio movimento.

Pesquisar sobre um assunto num dado momento histórico envolve o entrelaçamento de muitas questões que têm relação com a performatividade. É um trabalho de questionamento sobre diversos aspectos construídos historicamente. Essa pesquisa é uma das minhas manifestações de interesse em verificar como os atos performativos de mulheres negras e gordas se inscrevem no mundo, visto que, no meio acadêmico, não encontrei muitos trabalhos que configurassem a relação entre raça, gênero e gordofobia.

Portanto, essa pesquisa, intitulada “A Linguagem como performance nas Identidades de Mulheres Negras e Gordas”, tem início nas minhas identificações subjetivas. E depois parte para a necessidade de escrever e perceber que, apesar de existirem identidades que foram renegadas nos espaços de grande mídia, a possibilidade de performance dos corpos que fogem do padrão “brancocêntrico” estão cada vez mais reexistindo nos espaços em rede. A partir disso, os atos performativos nos permitem compreender como corpos de mulheres gordas e negras se inscrevem no mundo. Inscrever, aqui, nos sentidos de se fazer presente em atos e efeitos de se incluírem como sujeitas (os) na vida social.

O cenário para analisar como as linguagens se fazem presentes nas performances são os corpos. A partir disso, pensaremos a ideia de que o corpo é uma espécie de 'contexto-de-ocorrência' para os recursos semióticos – o lugar em que se constituem condições para se dizer certas coisas e o lugar que é constituído pelas coisas que se diz (PINTO, 2018.). Desse modo, ao propor a análise dos atos performativos disponíveis nas redes sociais de mulheres negras e gordas, estou observando como os modos de ação da linguagem podem constituir diferentes posturas em relação às identificações e estratégias para se fazer presente no mundo.

2. CAPÍTULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 LINGUAGENS, IDENTIDADES E PERFORMATIVIDADES.

2.1.1 O que as identidades e as linguagens têm a ver com o corpo?

As estruturas sociais estabelecem dinâmicas entre o sujeito e a linguagem de forma rápida e muitas vezes imperceptível. Com o aporte das tecnologias midiáticas, as possibilidades de exteriorizar nossos sentimentos tem se constituído de inúmeras maneiras. De acordo com Sonia Cristina Vermelho (et al., 2014, p.182):

As novas tecnologias permitiram a criação de meios de comunicação mais interativos, liberando os indivíduos das limitações de espaço e tempo, tornando a comunicação mais flexível. Com apenas um clique, qualquer pessoa pode acessar uma informação específica e manter contato com pessoas que estão distantes. Os jovens nascidos após 1995 são "nativos" da cibercultura, inseridos num modelo de comunicação com equipamentos que operam por meio da convergência de mídias. É a tradução da tecnocultura, definida por Muniz Sodré (2005), como um processo em que as trocas simbólicas que viabilizam a comunicação de qualquer natureza são mediadas por signos estritamente vinculados à evolução tecnológica.

As informações em espaços virtuais transitam com mais facilidade. Em apenas segundos uma mensagem pode chegar a vários lugares do mundo. A internet revolucionou os espaços de comunicação/socialização dos saberes, e, atualmente, as pessoas têm muito mais acesso a inúmeras formas de produzir linguagem do que há quarenta anos, por exemplo. Se pararmos para observar o uso de instrumentos tecnológicos em nosso cotidiano, podemos perceber que esses espaços comunicativos cibernéticos são cheios de significados, até mesmo as palavras mais simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não

sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós (ORLANDI, 2003).

A atual sociedade está sendo marcada pela uma revolução cultural em escala mundial: a organização em rede. Tal movimento somente é possível pela existência, aprimoramento e expansão das famosas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), pois permitem conexões em tempo real com qualquer parte do mundo a qualquer hora. Essa nova forma de organização social produziu transformações das mais diversas, sobretudo no que se refere à forma como as pessoas e organizações se relacionam, transacionam e se desenvolvem (FILHO, 2012). De acordo com HALL (1997, p.17-18):

A síntese do tempo e do espaço que estas novas tecnologias possibilitaram - a compressão tempo espaço, como denomina Harvey (1989) -, introduz mudanças na consciência popular, visto que vivemos em mundos crescentemente múltiplos e - o que é mais desconcertante - "virtuais". A mídia encurta a velocidade com que as imagens viajam.

Os indivíduos podem ter certa autonomia em relação a imagem que criam e projetam de si nesses espaços em rede, configurando suas identidades das maneiras mais diversas possíveis em uma velocidade que não existia antes. Para além disso, os sujeitos escolhem as identidades que serão evidenciadas no campo imagético dos atos performáticos em rede, que, de certa forma, são reproduzidos e criados no mundo real.

É como se a internet fosse uma extensão dos corpos físicos e da vida psicossocial, mas de forma intencionalmente selecionada. Todo conteúdo disponibilizado na internet é colocado pelo usuário que compartilha seus momentos e ideias através da disseminação de conteúdo. As interações imagéticas acontecem de forma muito rápida. Os sujeitos estabelecem formas criativas para expressar a própria experiência de vida em tempo real – e em escala mundial se assim desejarem –, disponibilizando suas imagens e textos acerca do que desejam performar a um ‘toque’ de seus seguidores. Pela internet, em vista dessa dinâmica, temos acesso a muitas identidades da sociedade contemporânea.

Pensando nisso, o entrelaçamento de identidades, corpos e linguagens como percepções sobre as performances corporais dos indivíduos e suas subjetividades, no âmbito das redes sociais, são nessa dissertação a premissa para analisar as construções subjetivas das mulheres negras e gordas e seus corpos, através de atos

performativos disponibilizados no espaço virtual, mais precisamente na rede social *Instagram*.

Nesse sentido, torna-se necessário examinar como o espaço físico, e também virtual, interfere nas idealizações de quem somos, e como essas definições identitárias não são fixas, sendo sempre deslocadas de acordo com o espaço e o contexto cultural que estamos inseridos (as). De acordo com Hall 2009):

Falar de identidade na sociedade pós-moderna é falar de um sujeito, antes dono de uma identidade unificada e estável, agora fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Esse é o sujeito pós-moderno, sem uma identidade fixa, definida, essencial ou permanente, até porque o cenário contemporâneo, midiático e globalizado torna as mudanças cada vez mais rápidas e constantes.

Partindo do pressuposto de que nossas identidades não são inertes, pensar no poder das linguagens disponíveis, e como elas interagem com nosso corpo e nossas subjetividades, torna-se uma premissa para buscar compreender como a linguagem age em nossas vidas e como a utilizamos como ferramenta para nos lermos e lermos o mundo a nossa volta. A linguagem é utilizada para comunicar nossas ideias e sentimentos acerca do que nos afeta ou não, e pode acontecer de inúmeras maneiras, através de como a gente se veste, fala, escreve, usa o cabelo, gesticula, configurando, assim, a percepção de que as identidades são móveis, cambiantes, estão sempre em processo de construção (HALL, 2009).

Pensaremos, então, a partir do seguinte questionamento: como e através do que as construções das linguagens se efetivam no mundo? O ser humano se faz presente no mundo pelo seu corpo, este representando uma dimensão construtiva e expressiva da sua humanidade, sendo denominado de corpo próprio, corpo vivente. Um corpo vivente observa o mundo através de uma perspectiva que não tem outra igual, pois cada corpo carrega as especificidades que vão variar de acordo com cada subjetividade. Ao se deparar com outro corpo os atos performativos sempre produzem algum tipo de linguagem, constituindo uma situação comunicacional em que há troca e interação entre corpos com subjetividades que podem ser semelhantes ou não.

Por esse ângulo, as identidades apresentadas por esse corpo – que está vivo e sempre em movimento – em circunstâncias comunicativas podem ser performadas e apreendidas de várias formas, sem necessariamente ser ‘encapsulado’ em apenas uma compatibilidade de representação social que o indivíduo tenha acesso.

No momento dos atos comunicativos, a acessibilidade de compreensão do mundo por óticas que rompem com a singularidade de cada ser humano dá-se através da influência das ações de um corpo em detrimento de outro, perante as relações desenvolvidas socialmente em cada contexto interacional. Ou seja, podemos afirmar que o ser humano é um ser social e se constrói na/pela linguagem nas suas diferentes formas disponíveis e sempre em interação com o outro.

Nesse sentido, nos interessa observar as identidades vistas como relacionais, fragmentadas; uma noção de identidade que seja politicamente motivada, visto que (MUNIZ *apud* HALL, 2009, p. 38):

[...] ao invés de falarmos da identidade como algo concluído, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge, não tanto da plenitude da identidade, já presente dentro de nós enquanto indivíduos, mas da insuficiência da totalidade, que é 'preenchida' a partir do que nos é exterior, pelas formas como imaginamos sermos vistos pelos outros.

Em outras palavras, as identidades se constroem também nas ausências. Não há uma fórmula que diferencie uma pessoa da outra, mas as semelhanças e diferenças estimuladas pelo convívio social podem ou não formar grupos de acordo com as subjetividades de cada pessoa, uma vez que estão ligadas com o espaço, tempo, cultura, ideologia, religião, política, etc. de um contexto histórico com variadas especificidades.

Diante disso, o corpo é o cenário performativo das identificações que se movimentam junto com o mundo. Esse movimento social, possibilitado por diversas circunstâncias, constitui as identidades dos (as) sujeitos (as). Podemos observar isso ao longo da história em diferentes etnias, tribos, povos, civilizações, etc. Stuart Hall traz o pensamento que (HALL, 2006, p.07):

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Portanto, as movimentações das questões identitárias partem da socialização. A compreensão de quem somos afirma um processo que se dá através do corpo, das linguagens e constitui nossas identidades. A ressignificação da identidade negra brasileira, por exemplo, parte dessa concepção da “crise de identidade” e busca reestabelecer a imagem da população negra construída pela branquitude à custa de ideologias racistas.

Assim sendo, o corpo ocupa o lugar de interligação dos fenômenos da linguagem e das esferas sociais, sendo o cenário em que a cultura, o coletivo e o individual se relacionam intrinsecamente, formando uma identidade cultural única para cada sujeito. Desse modo, ao observar os fenômenos da linguagem, os fenômenos sociais e o corpo evidenciamos que (MUNIZ, 2009, p.04):

[...] não há como pensar a linguagem fora da sociedade ou como se o contexto sociocultural fosse um adendo, um penduricalho que adicionamos às nossas análises se conveniente. Pensar pesquisa científica desta forma é a mesma coisa que ao sentar em frente a um computador e começar a escrever, a pesquisadora (or) esquecesse que até segundos atrás estava envolvida em alguma prática social na qual o uso da linguagem estivesse intrinsecamente relacionado a esta prática.

Portanto, a dinâmica de interação linguística é realizada através do corpo presente na prática comunicacional em variados contextos sociais. Um corpo agindo, executando ações perante a realidade. Um corpo formado por diversas identidades. *“Cabe salientar aqui que o uso do termo ‘identidades’ para definir parâmetros culturais e linguísticos firma-se nos últimos dois séculos como um parâmetro de definição do sujeito”* (PINTO, 2002, p.90) e se movimenta constantemente diante das mudanças socioculturais.

Não há necessariamente uma estabilidade das identidades dos sujeitos, visto que as interações com as linguagens acontecem através do corpo e são instituídas num dado momento, numa dada cultura, e vão se transformando de acordo com o tempo. Para Hall (*apud* HOOKS, 2019 p. 37-38):

Identidade cultural [...] tanto é uma questão de “ser” quanto de “se tornar, ou devir”. Pertence ao passado, mas também pertence ao futuro. Não é algo que já exista, transcendendo o lugar, tempo, cultura e história. As identidades culturais provêm de alguma parte, tem histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformações constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela

eternidade, são os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionamos e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado.

Um mundo que se apresenta volátil nos permite, enquanto seres humanos, estarmos em constante modificação, possibilitando nossas identidades através das ações que fazemos com nossos corpos. Atribuir determinadas características a um grupo de indivíduos que possuem, de certo modo, aspectos comuns de vivência, mesmo que não sejam entrelaçados em todas as instâncias da vida, é atribuir identidades aos sujeitos (as). Entretanto, essas identidades podem ser temporárias e variam de acordo com as performances dos corpos, visto que um corpo se reconhece no outro mediante as interações que acontecem na/através da linguagem.

Nas ações que garantem as identidades, a linguagem é sem dúvida elemento fundamental, porque as ações não linguísticas que postulam o sujeito, quando descritas, são ao mesmo tempo repetidas nos atos performativos que as descrevem. A linguagem não reflete o lugar social de quem fala, mas faz parte desse lugar. Assim, identidade não preexiste à linguagem (PINTO, 2002). Cassandra Muniz (*apud* RAJAGOPALAN, 1998 p. 41-42) aponta que:

A identidade de um indivíduo se constrói na língua e através dela. Isso significa que o indivíduo não tem uma identidade fixa anterior e fora da língua. Além disso, a construção da identidade de um indivíduo na língua e através dela depende do fato de a própria língua em si ser uma atividade em evolução e vice versa. Em outras palavras, as identidades da língua e do indivíduo têm implicações mútuas. Isso por sua vez significa que as identidades em questão estão sempre num estado de fluxo. Colocando essa tese na sua formulação mais radical: falar de identidade; seja do indivíduo falante seja da língua isolada, é recorrer a uma ficção conveniente.

Pensar que as identidades são uma ficção conveniente nos propicia observar a criação imaginária dos sujeitos sob o ato e o efeito de performar aquilo que sua psique se apropriou como sendo sua identidade. Nesse fluxo contínuo entre linguagens e identidades, os atos performativos que estão disponíveis no ambiente virtual interferem significativamente para que o movimento entre os indivíduos e a constituição de suas subjetividades se amplie.

Nesse exato momento, temos várias mulheres negras e gordas produzindo conteúdos nas redes sociais e mostrando seus corpos em contextos que jamais foram evidenciados nas grandes mídias de comunicação até o surgimento da internet. Essa ação constitui a linguagem como uma força que age sobre as possibilidades

identitárias que por muito tempo foram apontadas como diferentes e até mesmo anormais.

Se pararmos para (re)pensar nossas práticas linguísticas, logo ficará evidente que a linguagem é antes de tudo uma atividade. Quando pensamos em língua, pensamos muito mais em uma noção de trabalho linguístico do que em um sistema abstrato (MUNIZ, 2009). Não há como dissociar a língua dos indivíduos. Ao performar nossas identidades estamos exercendo uma ação com intenção, e essa ação irá afetar o outro dentro do movimento do mundo social através das performances de seus corpos.

Por exemplo, ao apontar para um corpo e dizer: “– você é negra e gorda” estamos classificando a pessoa em identidades sociais que já estão estabelecidas por instâncias que vão além dos contextos de produção desses enunciados. Antes mesmo de essas palavras serem proferidas há uma atribuição de atividade classificatória do corpo que se dá por meio da linguagem e na linguagem. Dependendo do contexto, essas palavras podem ferir ou empoderar as pessoas que são nomeadas.

Portanto, no entrelaçamento entre identidades e linguagens para analisar mulheres negras e gordas exploraremos os atos performativos e como o caráter das palavras ‘negra’ e ‘gorda’ age sobre a linguagem performática dos corpos, *“acreditando que a linguagem é uma atividade, um trabalho, um processo que se realiza na interação entre sujeitos, atores sociais – por meio de ações coletivas – que ocorre em processos sociais”* (MUNIZ, 2009, p. 30). Não analisaremos o corpo dissociado da linguagem, nos interessa nessa dissertação o entendimento de que (MUNIZ, 2009, p. 40):

A língua (como o sujeito) está sempre a se constituir e a constituir algo. É um contínuo processo de busca pela completude, processo esse que vai se realizar nas interações verbais, na interação com o outro. Ao mesmo tempo em que faz, sofre a ação, ao mesmo tempo em que determina, é determinado. Somos sujeitos socialmente e historicamente constituídos e tal afirmação, acreditamos, implica duas coisas: 1) somos sujeitos agentes, partícipes de nossa história e 2) somos sujeitos interpelados pela história. Interpelados aqui no sentido de que tudo que houve antes de nós, o que há e o que está por vir, visto que o passado e o presente nos possibilitam certa “antecipação” ou projeção de futuro, nos constitui, influencia e determina também nossas ações.

Conseqüentemente, os conteúdos das sujeitas negras e gordas disponibilizados de forma pública na internet são evidências de mulheres que são

protagonistas de suas próprias narrativas dentro de um meio de comunicação hegemônico (no caso dessa pesquisa, a rede social *Instagram*), sendo agentes de constantes transformações que ocorrem através e na linguagem. Suas performances nos trazem de forma muito singular suas percepções sobre a sociedade e de como ela afeta nossos corpos e a constituição de nossas identidades.

Nesse sentido, os corpos e as linguagens são intrinsecamente ligados de formas multifacetadas, sendo que um não existe sem a complexidade do outro.

2.1.2 O corpo como inscrição performática no mundo

Através das práticas sociais e de nossos corpos somos capazes de transformar as palavras e outras formas de linguagem em ação. Qualquer ação de autodefinição e definição do outro implica em atos performativos que possuem cunho político e ideológico motivado por instâncias sociais que variam de acordo com o tempo e contexto sócio-histórico.

Partindo desse pressuposto, escolho nessa dissertação falar sobre corpos de mulheres negras e gordas em que o ato performativo de seus corpos carrega políticas identitárias de suma importância para pessoas que, nos grandes espaços midiáticos, são consideradas invisíveis ou representadas por estereótipos que reforçam a desumanização de seus corpos.

Para que uma ação aconteça necessitamos de um corpo que produza e reproduza sentidos através da linguagem, criando representações performativas que constituem as noções de humanidade no âmbito sociocultural. O corpo revela as identidades mediante a versatilidade de construir sujeitos que se expressam perante o mundo de acordo com seu contexto histórico-cultural. Portanto, as identidades são permeadas e expressadas por signos corpóreos mediados por atos enunciativos e performativos que circulam socialmente, sendo possível dizer que nossos corpos falam, não somente através da oralidade, mas também através das nossas performances corporais.

Desse modo, os atos que produzimos através de nossos corpos possuem a capacidade de realizar ações. Exercemos a força da linguagem mesmo quando achamos que conseguimos controlar as suas interpretações e representações, mas a linguagem age e age sobre nós mesmo quando achamos que podemos conter sua força (BUTLER, 1997). Por esse motivo, muitas vezes realizamos uma ação e cuja

interpretação pela pessoa que a recebe pode conter outro significado ou mostrar uma ausência daquilo que o enunciador queria de fato realizar ao se comunicar.

John L. Austin (1990) foi um dos percussores em falar da linguagem como ação para além dos moldes gramaticais, que compreendiam uma enunciação de forma isolada de seu contexto de ocorrência. Como consequência de suas indagações sobre as formas e usos da linguagem nasce a teoria dos atos de fala, que compreende que alguns enunciados não somente dizem algo, mas também praticam convictas ações, pois (AUSTIN, 1990, p.24-25):

[...] os enunciados não apenas descrevem, declaram ou praticam a língua, como também, podem realizar/fazer uma ação através de uma "força" ou uma marca nas locuções. Pode ser que alguns enunciados apenas "sirvam para informar", mas isso é muito diferente do que fazer com a palavra uma ação. Por exemplo, batizar um navio é dizer (nas circunstâncias apropriadas) as palavras "Batizo, etc.". Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., "Aceito", não estou relatando um casamento, estou me casando.

Essa realização da palavra como ação é o que o autor chama de "ato performativo", e indica que ao se proferir uma palavra está se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo. (Austin, 1990). A força enunciativa que Austin postula para pensar o enunciado performativo possui distintas formas de provocar, através da linguagem, uma ação seguida de uma consequência. Cabe salientar que a força da linguagem é um ato político e sua ação é intencionalmente escolhida por seus usuários. Nesse sentido, a força da linguagem é a consequência da tripartição do ato de fala: ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário. Como salienta Judith Butler (BUTLER, 1997, p.3) ³:

Austin distingue "ilocucionário" de "perlocucionário" nos atos de fala: os primeiros são atos de fala que, ao dizer o enunciado fazem o que eles dizem, e o fazem no momento em que dizem; os últimos são atos de fala que produzem certos efeitos como consequência; dizendo algo, segue-se um certo efeito. O ato de discurso ilocucionário é em si a ação que efetua; o perlocucionário apenas leva a certos efeitos que não são o mesmo que o próprio ato de fala.

³ Tradução feita por mim do seguinte trecho: "Austin distinguishes "illocutionary" from "perlocutionary" speech acts: the former are speech acts that, in saying do what they say, and do it in the moment of that saying; the latter are speech acts that produce certain effects as their consequence; by saying something, a certain effect follows. The illocutionary speech act is itself the deed that it effects; the perlocutionary merely leads to certain effects that are not the same as the speech act itself." Cf.: *Excitable Speech. A Politics of the Performatives*. New York: Routledge, 1997, p.3.

A teoria dos atos de fala determina que um enunciado não somente fala dos elementos que existem no mundo, como também realizam convictas ações. Qualquer delimitação ao ato total do discurso sem dúvida inclui uma compreensão de como certas convenções são invocadas no momento da expressão (BUTLER, 1997) e calculam que nem sempre a ação exercida pela força da linguagem será condizente com o efeito desejado do próprio ato de fala.

Portanto, a divisão de ocorrência dos atos performativos estabelecida por Austin (1990) analisa as conexões entre enunciação e ação, sendo que os proferimentos de caráter performativo não podem ser enquadrados em nenhum dos aspectos gramaticais reconhecidos, a não ser em caráter de declarações.

Logo, encontramos palavras que nada descrevem, nem relatam, nem constata e nem são verdadeiras ou falsas, e cujo proferimento da sentença é, no todo ou em parte, a realização de uma ação que não seria normalmente descrita como consistindo em dizer algo (AUSTIN, 1990). Dessa forma, de acordo com a teoria dos atos de fala, é cabível dizer que há como 'fazer coisas' utilizando as palavras (BUTLER, 1997, p.44) ⁴:

[...] o que significaria para uma coisa 'ser feita por' uma palavra ou, ainda, para uma coisa ser 'feita na' palavra? Quando e onde, em tal caso, algo tornar-se-ia desemaranhado da palavra pela qual é feita ou na qual é feita, e quando e onde a conjunção entre palavra e coisa tornar-se-ia indissolúvel? Se a palavra nesse senso pode ser dita para 'fazer' algo, então parece que a palavra não só significa a coisa, mas que essa significação também será uma encenação da coisa. Parece que o significado de um ato performativo deve ser encontrado nessa aparente coincidência de significar e encenar.

⁴ Tradução feita por mim do seguinte trecho: "Indeed, what would it mean for a thing to be "done by" a word or, for that matter, for a thing to be "done in" by a word? When and where, in such a case, would such a thing become disentangled by from the word which it is done or done in and where and When would that conjunction between word and thing appear indissoluble? If a word in this sense might be said to "do" a thing, then it appears that the word not only signifies a thing, but that this signification will also be an enactment of the thing. It seems here that the meaning of a performative act is to be found in this apparent coincidence of signifying and enacting. Cf.: Excitable Speech. A Politics of the Performatives. New York: Routledge, 1997, p.44.

Pensar que nossos atos – sejam enunciados através da oralidade ou performados pelos nossos corpos – executam algo é investigar como a palavra e o corpo produzem sentido na sociedade, bem como esse sentido impacta e influência na relação com o outro e na construção de nossas identidades. É também, de certa forma, perceber como as performances identitárias estão presentes no corpo, porque um ato performativo exige um corpo para dar sentido às ações que acontecem por meio da linguagem.

Por esse ponto de vista, o corpo marca a essência da linguagem e é o instrumento que capta os sentidos, as reproduções e produções das performances. Acreditar que o corpo é o ponto cego da fala – aquilo que age além do que é dito, mas que também atua dentro e através daquilo que é dito – é entender o ato de falar como um ato corporal, o que significa que o ato é redobrado no momento da fala: existe o que é dito e, então, há um tipo de dizer que o ‘instrumento’ corporal da expressão executa. Assim, esta declaração pode ser feita que, com base em apenas em análise gramatical, parece não ser uma ameaça. Mas a ameaça surge precisamente através do ato que o corpo realiza ao falar o ato. (BUTLER, 1997, p. 11) ⁵.

Mesmo durante nossos atos de fala nosso corpo, ao realizar uma enunciação, pode performar algo contrário ao que estamos dizendo, pois o ato corporal nem sempre condiz com a fala e uma falha comunicacional pode ser percebida através das expressões que o corpo executa/apresenta durante a performance do ato. Esses atos corporais que acompanham uma enunciação são os atos performativos do corpo e podem condizer ou não com o que é dito.

Por exemplo, uma pessoa pode estar com uma camiseta marcada com o símbolo do nazismo e enunciar que ela ‘luta pela igualdade’, entretanto, seu corpo está performando, naquele momento, uma performatividade corporal que não condiz com o enunciado, então o contexto dessa situação comunicacional pode ser entendido de várias formas que estão ausentes na enunciação em si. As ausências na linguagem também têm algo a nos dizer. Como é o caso da persistente ausência de

⁵ Tradução feita por mim do seguinte trecho: “The body is the blindspot of speech, that which acts in excess of what is said, but which also acts in and through what is said. That the speech act is a bodily act means that act is redoubled in the moment of speech: there is what is said, and then there is a kind of saying that the bodily “instrument” of the utterance performs. This a statement may be made that, on the basis of a grammatical analysis alone, appears to be no threat. But the threat emerges precisely through the act that body performs in the speaking the act”. Cf.: *Excitable Speech. A Politics of the Performatives*. New York: Routledge, 1997, p.11.

performances identitárias negras no campo das representações das linguagens contemporâneas⁶, que, de certa forma, interliga o político-social com o racismo. Mas, como assim? A falta da interseccionalidade de relações raciais com a linguagem mostra como a sociedade é racista ao tentar anular as possibilidades que estão além das performances do mundo ocidental dominado pela cultura branca. Tentar anular no sentido de impedir estruturalmente que nossos saberes sejam reconhecidos como parte constituinte da realidade, não somente constituinte como de suma importância para construção identitária do nosso país. Esse agir está situado também nos atos de linguagem que nos constituem e constituem os outros.

Estar no “*campo da linguagem e entender seu funcionamento com a percepção que ela age sobre nós antes de agirmos, e continua a agir a cada instante em que agimos, nos leva a pensar sobre a performatividade*” (BUTLER, 2018, p.64) e considerar que os estudos das metapragmáticas relacionados com a vida cotidiana amplia nossa visão do que é ‘contexto’, como também amplia as possibilidades de linguagem que somos capazes de reconhecer, podendo romper com o representacionalismo nas análises dos atos enunciativos.

Quando as mulheres negras e gordas são apontadas socialmente como performances de pessoas que não atendem às expectativas sociais da representação feminina é gerada uma ação que, dentro das estruturas da linguagem, cria um imaginário de como os corpos que possuem essas palavras atreladas à sua imagem devem ser retratados socialmente. Isso instiga a observação do contexto dessas palavras interagindo com seus corpos para compreensão de como essas sujeitas caracterizadas por sua raça, sua forma corporal e seu gênero constroem suas subjetividades através da linguagem.

Tais indagações refletem questões relacionadas com a pragmática, nos possibilitando verificar as ações da linguagem no mundo. Mas é na metapragmática que está o foco das análises apresentadas nessa pesquisa, visto que (POVINELLI, 2016, p.211):

⁶ Contemporânea pensando na experienciação prática temporal de cada indivíduo acontecendo de forma simultânea, mas que carrega singularidades no tempo que qualquer ato performativo está sendo realizado.

O discurso metapragmático remete aos discursos das pessoas (o que inclui o discurso acadêmico) sobre o uso da língua: trata-se nomeadamente de enunciados, localmente ou historicamente circunscritos, que têm tratado das regras específicas da etiqueta linguística; eles compreendem os discursos que especificam como se adquirem as diferentes etiquetas linguísticas, que julgam se tal aquisição é sustentável ou não e quais pessoas devem se submeter a ela, assim como os discursos que ditam os contextos de seu uso apropriado. Se a função pragmática remete aos aspectos da linguagem que codificam o contexto e a esse aspecto da natureza do uso linguístico que pressupõe o contexto e o que dele resulta, o discurso metapragmático inclui todas as referências implícitas e explícitas a tais codificações, usos e contextos, próprios ou impróprios.

Isso posto, pensar os atos de fala simplesmente através de análises gramaticais e representações simples da complexidade da linguagem, e não considerar as identidades que emergem nos corpos – e como eles escolhem suas performances no mundo –, é ignorar uma linguagem necessária antes mesmo dos atos de fala serem declarados.

Preocuparemos-nos nesse momento em “*considerar os aspectos do funcionamento da linguagem que nos tornam sujeitos humanos*” (PINTO, 2018, p.752). Pois, a partir do momento em que um enunciado é proferido, estamos atribuindo uma identidade ao sujeito, identidade esta que é sócio-historicamente construída.

Pode-se dizer que as políticas identitárias não são capazes de fornecer uma visão ampla do que seja, politicamente, viver em contato com as diferenças, de forma que permaneça a preservação das identidades em suas diferentes formas. Ela não exatamente presume ou produz uma identidade coletiva, mas um conjunto de relações com possibilidades e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade (BUTLER, 2018) diante das mais diversas influências socioculturais.

Ao analisar as identidades de qualquer ser humano é necessário ter em mente que ao dizer que o outro é isso ou aquilo estamos inserindo esse (a) sujeito (a) em crenças políticas e ideológicas, o que, como vimos, se configura como uma ação. Kassandra Muniz aponta que (MUNIZ, 2010, p.102) aponta que:

Quando identificamos alguém como “negro”, “mulato”, “morena”, “mestiço” ou “branco”, por meio do processo de nomeação, estamos seguindo essa mesma lógica; daí o grande problema dos estereótipos e de se inscrever as pessoas em identidades congeladas, imutáveis. É necessário que se tenha em mente que nenhum desses atos de fala, para usar a terminologia de Austin (1990), é simplesmente constatação que fazemos a respeito da

raça/cor das pessoas que estão sendo identificadas. Primeiramente, são “atos” porque, ao proferir “Você é negro (a)”, estamos realizando um ato de identificação e rendição da pessoa àquela condição na qual a enquadrados.

Os atos de fala nos inserem em determinadas identidades através da linguagem. Assim sendo, quando nessa pesquisa escolho questões de raça, gordofobia e gênero como direcionamento para estudar a linguagem como performance quero salientar que, ao dizer que alguém é uma mulher negra e gorda, estou, através dos atos de fala, confirmando ações que formam performances identitárias constituídas no âmbito sócio-histórico. E, ao se tornarem figuras públicas que expõem suas vivências no mundo, as sujeitas dessa pesquisa também estão a constituir e se auto constituindo nas ações que executam na/pela linguagem.

Dessa maneira, ao relacionar o corpo com sua performatividade analisamos os sentidos que dão vida às linguagens disponíveis na sociedade. “A performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência” (BUTLER, 2018, p. 32).

Identidades caricatas que circulam nas grandes mídias e são atribuídas à subjetividade de mulheres negras e gordas não condizem com a pluralidade de ter esses atos performativos atrelados à imagem de seus corpos. Autodeclarar-se uma mulher negra e gorda é afirmar que não somos brancas e magras, por exemplo, o que distingue a interação social a qual nossos corpos serão submetidos, e que trazem à existência ausências de representações sociais que não condizem com a diversidade das Performatividades dos sujeitos.

Portanto, nomear e ser nomeada (o) é, assim, uma forma de conferir e constituir existência, subjetividades e identidades a um ‘outro’. A questão é que a linguagem ao mesmo tempo em que confere, em que possibilita, uma existência, também a ameaça. (MUNIZ, 2010). Cabe a nós entender de que forma a linguagem pode se tornar uma ameaça. Se somos sujeitos sociais que se constroem na e pela linguagem, então estamos expostos ao seu poder de influência sobre nossas vidas.

Pensando nisso as nomeações que atribuímos ao mundo e a nós mesmos podem ser gaiolas de aprisionamento para constituição de nossas identidades, bem como um artifício para ferir pessoas que de alguma forma são consideradas fora do padrão, que no caso do Brasil, têm raízes brancocêntricas.

No livro *Excitable Speech: a politics of the performative* (1997), um dos principais apontamentos da autora no primeiro capítulo gira em torno da significação do posicionamento que tomamos quando somos feridos pela linguagem. Butler começa com a seguinte indagação: “quando afirmamos ter sido feridos pela linguagem, que tipo de reivindicação fazemos?”⁷ (BUTLER, 1997, p. 01). Esse início de texto dá margem para uma série de questionamentos que incluem a linguagem como forma de produzir sentidos e ferir os sujeitos nas constituições de suas identidades. Mas, como esses sentidos e ferimentos são produzidos através da linguagem? De acordo com Butler (1997, p.02)⁸:

A linguagem poderia nos ferir se não fossemos, em certo sentido, seres linguísticos, seres que requerem linguagem para ser? Nossa vulnerabilidade linguística é consequência de termos sido constituídos por seus termos? Se somos formados pela linguagem, esse poder formativo precede e condiciona qualquer decisão que podemos fazer sobre isso, insultando-nos começamos, por assim dizer, por seu poder anterior.

Quando a autora afirma que ao nos insultarmos começamos com a linguagem em seu poder anterior, podemos dizer que, quando utilizamos a linguagem para ferir alguém, só o fazemos porque somos constituídos por ela.

Ao atribuir palavras para os (as) sujeitos (as) estamos realizando uma ação que acontece na e pela linguagem. Esse poder anterior cria a possibilidade de reconhecer e ser reconhecido (a). Somos formados (as) através da linguagem, sendo que a mesma integra a significação do nosso corpo. Sem essa constituição intrínseca entre nossas identidades e a linguagem não seria possível sermos feridos por ela.

Nessa perspectiva, a performatividade pode ser entendida como algo que transforma os atos corporais em performativos e destaca a constituição das

⁷ Tradução feita por mim do seguinte trecho: “When we claim to have been injured by language, what kind of claim do we make?” Cf.: *Excitable Speech. A Politics of the Performatives*. New York: Routledge, 1997, p.01.

⁸ Tradução feita por mim do seguinte trecho: “Could language injure us if we were not, in some sense, linguistic beings, beings who require language in order to be? Is our vulnerability to language a consequence of our being constituted within its terms? If we are formed in language, then that formative power precedes and conditions any decision we might make about it, insulting us from the start, as it were, by its prior power.” Cf.: *Excitable Speech. A Politics of the Performatives*. New York: Routledge, 1997, p.02.

identidades através de atos, representações e gestos que são manifestados em signos corpóreos, os quais se constituem pelas marcas socioculturais determinadas por cada contexto histórico. Essas particularidades identitárias são formadas através da linguagem e atribuídas aos corpos nos processos de nomeações.

Portanto atribuímos e somos atribuídos por palavras. Um insulto, por exemplo, pode assumir uma proporção específica em um determinado contexto, mas em outros pode ser considerado uma forma ‘carinhosa’, por assim dizer, de se chamar. Como é o exemplo da palavra ‘viado’, que pode ser usada em vários contextos e em várias performances que demonstram as identidades dos (as) sujeitos (as) que nomeiam e são nomeados (as).

Ser chamado por um nome é uma das primeiras formas de ferimento linguístico que se aprende. Mas nem todo xingamento é prejudicial. Ser chamado por um nome também é uma das condições pelas quais um sujeito é constituído na linguagem⁹ (Butler, 1997). *“Consequentemente, os valores que se articulam na linguagem dão solo às interpretações cotidianas da performatividade, que por sua vez estão intrincadas na materialidade do ato de fala”* (PINTO, 2002, p.35).

Ponderar a função essencial na materialidade dos atos de fala é verificar como nosso corpo se inscreve performativamente no mundo. Mulheres negras e gordas possuem maior probabilidade de serem feridas com essas palavras, justamente porque tais atos de fala atrelados às suas identidades carregarem um significado na comunicação que é visto e interpretado como sendo ruim. De acordo com PINTO (2018, p. 752):

O corpo é o recurso semiótico (SCOLLON; SCOLLON, 2003) e performativo (BUTLER, 1997; FELMAN, 1980) com mais probabilidade de regulação por uma metapragmática¹⁰. Como primeiro índice de interpretação na interação face-a-face, o corpo é decodificado como performativo, mais evidentemente a voz (BAUGH, 2003), mas também a cor da pele, como argumenta Sales Jr. (2006, p. 232): “A cor da pele ocupa o lugar do significante central que

⁹ Tradução feita por mim: “To be called a name is one of the first forms of linguistic injury that one learns. But not all name-calling is injurious. Being called a name is also one of the conditions by which a subject is constituted in language.” Cf.: Excitable Speech. A Politics of the Performatives. New York: Routledge, 1997, p.02.

¹⁰ “Para fins da análise que apresento aqui, adoto a definição de metapragmáticas como o conjunto de recursos semióticos que orientam nossa interpretação, não apenas dos valores linguísticos do que é dito, para quem, por que e em que circunstâncias, mas também da ordenação indexical no qual o corpo que fala se projeta e projeta suas/seus interlocutoras/es” (PINTO *apud* POVINELLI, 2018, p. 752).

conecta, organiza e totaliza todos os demais elementos”. É essa exigência da semiose corporal que precisa ser qualificada na situacionalidade de cada evento comunicativo, como pressuposto ou como implicado/acarretado de algum estado de coisas contextual.

Assim sendo, o corpo certifica nossa presença nas situações de interação social projetando identidades que vão além dos recursos da fala e da escrita. O corpo se inscreve no mundo através de semioses¹¹ e atos performativos, por isso ele é uma inscrição performática. Perceber como o gênero, a raça e a gordofobia estão intrincados nas identidades de mulheres é analisar o corpo como inscrição performática no mundo e destacar a relação intrínseca entre linguagens, corpo e identidades.

3. CAPÍTULO II: GÊNERO E RAÇA

“O mundo é como o branco quer. Eu não sou branca, não tenho nada com essas desorganizações” – Carolina Maria de Jesus

3.1 Raça e racismo

O racismo marginalizou as pessoas negras, e essa marginalização é uma das raízes estruturais da nossa sociedade. Ainda não ultrapassamos, de forma hegemônica, os lugares que foram determinados pela dinâmica social colonialista e permanecemos com barreiras de silenciamento social, aos quais chamo de ‘portas de vidro’, pois mesmo que não as vendo a olho nu, sabemos que estão diante de nossas vidas através de diversos entrelaçamentos.

A população negra no Brasil carrega identidades marcadas pela história do período escravocrata e permanece vivendo sob a ótica social voltada, manipulada e contada através do olhar da branquitude, pois a população branca ocupa em grande maioria as esferas sociais de poder, comprometendo a representatividade das pessoas negras/não brancas. Memórias que perpassaram o tempo e são situadas em diversas esferas sociais – no âmbito coletivo e individual – continuam aprisionando as corporeidades negras em estereótipos. Nessa perspectiva, o racismo ainda hoje

¹¹ Processo capaz de produzir e gerar signos, partindo da premissa de que há uma relação recíproca entre significado e significante.

designa identidades sociais que estabelecem lugares para as pessoas negras e não brancas.

A população negra, mesmo após sua “emancipação”, está estigmatizada com identidades que circulam dentro do racismo estrutural, que, sem hesitar, manifesta-se de diversas maneiras em nossas práticas cotidianas. O fato, por exemplo, de sermos vistos como trabalhadores ruins, com sub-humanidade, sem alma, hiper sexualizados (as), programados para servir, desprovidos de conhecimentos, com crenças espirituais demoníacas, feios, sujos, preguiçosos, entre outras coisas, está diretamente ligado com a falsa democracia racial brasileira. Nesse sentido, a ênfase na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país levou a formulação da noção de democracia racial. “A consequência implícita desta ideia é a ausência de preconceito e discriminação raciais e, portanto, a existência de iguais oportunidades econômicas e sociais para negros e brancos” (GONZALES, 1982, p.84).

Mas afinal, o que o racismo tem a ver com a ideia de raça? Vivemos uma contemporaneidade em que a sociedade não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e racismo (ALMEIDA, 2018). De acordo com Silvio Almeida (2018, p.15-16):

[...] o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que procuramos demonstrar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para as formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea.

Nossa estrutura social está condicionada a uma organização pré-estabelecida por questões culturais e históricas. Essa sistematização, atualmente, ocorre através do que foi definido como raça. “*Há grande controvérsia sobre a etimologia do termo raça. O que se pode dizer com mais segurança é que seu significado sempre esteve de alguma forma ligado ao ato de estabelecer classificações, primeiro entre as plantas e animais e, mais tarde, entre os seres humanos*” (ALMEIDA, 2018, p.19). De acordo com Munanga (2004, p.02):

A variabilidade humana é um fato empírico incontestável que, como tal merece uma explicação científica. Os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento. É neste sentido que o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido. Infelizmente, desembocaram numa operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo. A classificação é um dado da unidade do espírito humano. Todos nós já brincamos um dia, classificando nossos objetos em classes ou categorias, de acordo com alguns critérios de semelhança e diferença.

A operacionalização de nosso pensamento através da classificação das coisas ao nosso redor criou margem para que a branquitude ocidental utilizasse o termo 'raça' para desumanizar as diferenças entre as pessoas, desse modo, por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (ALMEIDA, 2018).

Como qualquer critério de classificação do mundo que utilizamos para dar sentido às coisas e para nós mesmos, o sistema de elencar as semelhanças e diferenças tornou-se a base para articular as instâncias de poder social. De acordo com MUNANGA (2004, p.03):

Por isso, que a espécie humana ficou dividida em três raças estancadas que resistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela. Ora, a cor da pele é definida pela concentração da melanina. É justamente o degrau dessa concentração que define a cor da pele, dos olhos e do cabelo. A chamada raça branca tem menos concentração de melanina, o que define a sua cor branca, cabelos e olhos mais claros que a negra que concentra mais melanina e por isso tem pele, cabelos e olhos mais escuros e a amarela numa posição intermediária que define a sua cor de pele que por aproximação é dita amarela. Ora, a cor da pele resultante do grau de concentração da melanina, substância que possuímos todos, é um critério relativamente artificial.

No entanto, as discussões em torno da identidade racial brasileira buscam evidenciar que a cor da pele não é o principal apontamento fenotípico para observação das características físicas que englobam uma raça. Essa temática é ampla e possui inúmeros direcionamentos que muitas vezes prejudicam o entendimento da construção racial brasileira. Ainda hoje é comum, por exemplo, certa confusão mental emergir perante a pergunta: “– qual é a sua raça?”. Conforme Gomes (2005, p.44):

Alguns sujeitos ficam desconcertados, outros não sabem o que responder, alguns acham que é uma piada e outros reagem com agressividade. Nem sempre a reação é positiva e a pessoa questionada nem sempre responde imediatamente. Além disso, no campo complexo das relações entre negros

e brancos estabelecidas em nosso país, dependeremos do contexto em que tal pergunta é feita. Ela poderá ser realizada por um recenseador do IBGE; como forma de “piadinha racista”; com um sentido político, dentre tantas outras maneiras. A forma como recebemos e reagimos a essa pergunta dependerá, sobretudo, da maneira, da compreensão, da leitura e da construção da identidade étnico/racial do sujeito que é questionado.

Portanto, quando uma pessoa pergunta sobre a auto identificação racial de alguém, de certa forma ela está conferindo a aquele corpo – que está situado em uma determinada situação comunicacional - identidades raciais pré-estabelecidas socialmente. A condição racial desse corpo determinará como serão as relações com o contexto sociocultural. No caso da sociedade brasileira será um contexto permeado por culturas predominantemente racistas e excludentes. Contudo, diz Muniz (2009, p.34):

[...] a linguagem e o seu poder de agência estão sempre nos exigindo novos questionamentos, tais como: se os atos de fala produzidos por esses nomes são ofensivos, como então é possível a apreensão desses nomes pelos negros? Uma resposta a isso, além do fato de nem a linguagem nem os sentidos serem fixos, seja novamente lembrar que todo ato de fala é antes de tudo político. Essa questão da autoidentificação como “negro”, “preto”, “Black”, “afro descendente” por nós que pertencemos à raça, e principalmente por aqueles que estão envolvidos de alguma forma com os movimentos negros, academicamente ou não, adquiriu uma força política muito importante. Ser hetero ou autoidentificado de “moreninho claro”, “escuro”, “pardo”, “mulato” ou qualquer outra identificação que mascare a identificação negra é repudiado por muitos.

Utilizar como critério o termo ‘raça’ para demonstrar as lacunas sociais que a classificação dos corpos impôs em determinados espaços e situações pode gerar as mais diversas reações possíveis. Entretanto, é comum que somente sujeitos negros (as) e não brancos estejam sendo racializados perante a classificação que a linguagem confere às identidades. É como se o ‘ser branco’ não fosse uma raça em relação às outras, mas sim a norma, a plenitude humana que está situada como superior às demais humanidades constituídas, de forma que a branquitude classifica como diferente.

Nilma Lino (2005) postula ainda que essa reação tão diversa em relação ao uso do termo ‘raça’ para nomear, identificar ou falar sobre pessoas negras deve-se,

também, ao fato de que a 'raça' nos remete ao racismo, aos ranços da escravidão e às imagens que construímos sobre 'ser negro' e 'ser branco' em nosso país.

O racismo pode ser compreendido como um sistema político fundado sobre o direito de uma raça em detrimento de outras. O pensamento acerca da ideia de raça definiu a norma cultural, religiosa, etc. da dinâmica social do mundo ocidental, no qual as pessoas brancas são vistas como o exemplo a ser seguido para chegar ao ápice da humanidade. É através da raça que surgem as diferenças que foram fundadas com argumentações científicas e sociais construídas ao longo do tempo. A discriminação racial através do RACISMO foi uma delas. Lembra Munanga (2004, p.08):

Por razões lógicas e ideológicas, o racismo é geralmente abordado a partir da raça, dentro da extrema variedade das possíveis relações existentes entre as duas noções. Com efeito, com base nas relações entre "raça" e "racismo", o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas'.

Portanto, podemos compreender o racismo como uma discriminação que enfatiza a diferenciação entre os sujeitos que apresentam características distintas baseadas no olhar sobre os corpos a partir da supremacia branca. Uma pessoa pode ser discriminada por causa da sua raça, do seu gênero, da sua classe, da sua orientação sexual, da nacionalidade, da religião, da sua situação social, etc. No entanto, as discriminações de cunho racial são voltadas especificamente a um coletivo de indivíduos que carregam determinado fenótipo físico e ultrapassa o individual para englobar uma raça inteira, criando estereótipos sociais do tipo "todo preto é bandido"; "branca pra casar, mulata é pra transar, preta pra trabalhar", "preto quando não caga na entrada, caga na saída", etc.

A discriminação racial resulta em grandes diferenciações de tratamento social, político, religioso, etc., pois atribui um tratamento diferenciado a membros de grupos

racionalmente identificados. “Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça” (ALMEIDA, 2018, p. 25).

A colonialidade¹² ocidental estabeleceu parâmetros para que uma raça fosse colocada como superior às outras. Denominarei essa ação como a criação de um olhar supremacista branco, que consiste em evidenciar o homem branco europeu ocidental como norma para o ‘ser homem’, criando conflitos não somente raciais como também de gênero.

Esse sistema que discrimina pessoas negras é fundado em pensamentos filosóficos, teorias e práticas sociais criados historicamente por pessoas brancas com poder e privilégio social. As culturas dos povos roubados do continente africano e dos povos originários do Brasil foram roubadas pelos colonizadores, sofrendo um apagamento histórico de suas complexidades e de suas contribuições para construção do país como ele é hoje.

Perante as ideias aqui alavancadas sobre o termo raça, fica evidente a necessidade de descolonização de todas as instâncias sociais. Segundo Franz Fanon em seu livro *Condenados da terra* (FANON, 1968, p.26):

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está isto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono - foi levada a cabo com grande reforço de baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que "os" conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.

O Brasil é um país colonizado por pessoas brancas, ocidentais e europeias que além de roubarem nossa verdade, nossa cultura e literalmente nossas vidas, nos

¹² A colonialidade é entendida como uma dimensão simbólica do colonialismo que mantém as relações de poder que se desprenderam da prática e dos discursos sustentados pelos colonizadores para manter a exploração dos povos colonizados.

nomeiam como a raça inferior. Conferem violência de todas as formas à nossa existência e nos aprisionam em palavras e estereótipos que visam desumanizar nossa existência.

Nesse sentido, todas as práticas que envolvem nomeações em relação à negritude são ações que tentam aprisionar as identidades. Consequentemente, o racismo é fruto do pensamento da raça branca, enraizado através de estruturas sociais e da história que é contada por eles, cheia de apagamentos e violências que desumanizam pessoas não brancas.

Quando um sujeito não branco reconhece a violência racial sofrida cotidianamente nas estruturas sociais ele tem a possibilidade de ser inserido em uma nova realidade, pois a descolonização jamais passa despercebida. *“Ela atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores da nova história, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade”* (FANON, 1968, p.26).

Como se vê, a raça e o racismo têm sido incontornáveis no entendimento da constituição de nossas identidades enquanto sujeitos. Não há como pensar as identificações sociais sem falar sobre os discursos construídos através da história para marginalizar algumas identidades em detrimento de outras. Segundo Muniz (2009, p.28):

Butler (1997a) ao falar sobre o discurso do ódio, como é o racista, o homofóbico, entre outros, defende muito bem a ideia de que mais do que uma simples identificação, alguns nomes carregam uma Institucionalização, uma naturalização de uma ideia que não apenas comunica, mas age também, no sentido de que acabam por transmitir formas de conduta. Dessa forma, se auto ou hetero-identificar “negro” (a), não apenas comunica uma ideia como é, em si, uma forma de ação, acreditamos, politicamente motivada.

Portanto, quando identificamos uma pessoa como negra estamos classificando, dentro de uma estrutura racista, os níveis de desigualdade a que o seu corpo será submetido. Visto que (MUNIZ, 2009, P.33):

[...] quando nos referimos à questão do negro, estamos falando não apenas de diferenças, mas de desigualdades, isto é, a diferença dessa parte da população brasileira é transformada em desigualdade. Somos excluídos, “coisificados”, nos é tirado o direito de “ser” por nós próprios porque sempre quando somos vistos, não somos enxergados na nossa diferença apenas, mas no que temos de diferente de um “Eu”, ou seja, não é a diferença pela diferença que importa; não se está interessado em falar do sujeito tal como ele é, mas sim tal como o vemos.

A partir da reflexão apresentada aqui, nota-se que a raça e o racismo estão intrinsecamente conectados. *“Na reintrodução e ressignificação da noção de ‘raça’ no âmbito das reivindicações dos movimentos, o que presenciamos hoje é de um “essencialismo estratégico” por parte dos negros. Autoidentificar-se como negro hoje significa ao mesmo tempo uma questão de afirmação e orgulho pela raça como também uma reivindicação por direitos”* (MUNIZ, 2009, p. 35).

A raça é o fator determinante para que o racismo exista, mas o racismo estrutural/recreativo é o alicerce social que a supremacia branca determinou como realidade para pessoas negras e não brancas. A população negra sempre esteve em luta para desmitificar as identidades racistas criadas pelo olhar brancocêntrico. Vivemos em luto pela nossa história e por todos/todas que vieram antes nós, mas para nós luto também é verbo.

3.2 Movimento feminista negro

No âmbito das discussões históricas sobre questões identitárias um aspecto fundamental faz parte da constituição dos corpos: o gênero. Temos diversas categorizações dos corpos que permitem uma organização do social, de modo que as questões que envolvem o gênero são fundamentais para compreender o cerne dessas organizações.

Com o intuito de realizar uma condensação sobre tal discussão, que é bem ampla, utilizarei nesse momento as postulações de Pinto (2002) acerca dos estudos de gênero para dar ênfase à percepção de que ele é uma marca determinante para o tratamento social que um corpo irá receber. De saída (PINTO, 2002, p.102):

Num resumo bem geral, posso apresentar os estudos de gênero da seguinte forma: inicialmente, os estudos feministas procuravam compreender como a diferença entre os sexos está articulada aos diversos atos de nossas vidas e como, para que fins e em que momento da nossa história, ela adquire a aparência de natural e o estatuto de uma hierarquia. Ou seja, estava pressuposto que era preciso entender para combater as desigualdades sexuais. 'Sexo' foi designado, então, criticamente, como uma categoria de organização social, não mais como um desígnio biológico.

Dessa maneira, as performances disponíveis para os corpos são socialmente organizadas pela dualidade categórica entre o feminino e o masculino. O gênero como

performance torna-se um marcador nas construções identitárias dos sujeitos, entretanto a compreensão dessa definição, dentro do senso-comum social, está ligada ao órgão genital, enquanto que, dentro da perspectiva do gênero como performance, é o conjunto de comportamentos e as subjetividades do sujeito que determinarão seu gênero. Lembra Pinto (2002, p.103):

[...] essa primeira formulação resultaria em um par já conhecido: homem/mulher. Ambos no singular porque a percepção imediata do problema deu-se nos moldes essencialistas de uma diferença fundada e fundamentada no aparelho reprodutor, portanto numa heterossexualidade compulsória. Então haveria o homem que fecunda e a mulher que gera e dá a luz, e toda a organização em torno desses atributos (representações do feminino e do masculino, relações estabelecidas a partir dessas representações, etc.). E está instalada a armadilha de se pensar previamente os corpos, porque um dos efeitos do discurso hegemônico sobre os corpos é justamente o de tomar sua existência como um fundamento real incontestável do sujeito.

A ordenação sexual é um dos primeiros ‘moldes’ na constituição dos sujeitos e a categoria ‘gênero’ vem para analisar a organização social imposta aos corpos sexuados perante os paradigmas relacionados à definição do que seja ‘ser mulher’ e ‘ser homem’. *“Mas o gênero, tal qual ele se constitui atualmente nos estudos feministas, não pode ser confundido com uma distinção simples entre ‘feminino/masculino’”* (PINTO, 2002, p.103) porque existem outras interseccionalidades que determinam as identidades de gênero das maneiras mais diversas possíveis.

Scott (1990) diz que o termo ‘gênero’ parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’. O termo ‘gênero’ enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade e não necessariamente correspondia a real diversidade do feminino nas performances corporais.

Embora a categorização dos sujeitos seja algo que está ligado à configuração organizacional social, a palavra ‘gênero’ não estabelece conexões com todas as representações do feminino que estão disponíveis na sociedade. Aquelas pessoas que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas pretendem significar, têm

uma história (SCOTT, 1990). E a classificação dos corpos apenas através do gênero não é capaz de contar a história de todas as performances subjetivas dos sujeitos.

A categorização do gênero como critério de análise para entendimento da história causou uma reação na maioria dos/as historiadores/as não feministas. O reconhecimento da história das mulheres e, em seguida, seu confinamento ou relegação a um domínio separado (tais como 'as mulheres tiveram uma história separada da dos homens, em consequência deixemos as feministas fazer a história das mulheres que não nos diz respeito'; ou 'a história das mulheres diz respeito ao sexo e à família e deve ser feita separadamente da história política e econômica') não foram suficientes para comprovar que as mulheres tiveram participação direta na formação político social ao longo do tempo (SCOTT, 1990). Como diz a autora (*ibid.*, p.76):

Ainda que, nessa utilização, o termo "gênero" sublinhe o fato de que as relações entre os sexos são sociais, ele nada diz sobre as razões pelas quais essas relações são construídas como são, não diz como elas funcionam ou como elas mudam. No seu uso descritivo, o termo "gênero" é, então, um conceito associado ao estudo de coisas relativas às mulheres. "Gênero" é um novo tema, um novo domínio da pesquisa histórica, mas não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes.

Embora os estudos feministas tenham se empenhado nos últimos anos em fazer com que o gênero se torne uma categoria analítica social, como parte do passado, do presente e do futuro, as mulheres permanecem sendo invisibilizadas, sobretudo quando pensamos na constituição do social, justamente por não termos poder analítico considerado suficiente pelo patriarcado. "Mesmo que o feminismo seja uma luta pela liberdade das mulheres é necessário que o gênero seja redefinido e reestruturado em conjunção com uma visão de igualdade política e social, que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça" (SCOTT, 1990, p. 93).

Desde o surgimento do movimento feminista, que tem como principal recorte falar sobre as opressões das mulheres perante o patriarcado, a narrativa das mulheres brancas/burguesas é observada e priorizada nas esferas de poder social. Os problemas e dilemas específicos das esposas brancas da classe do lazer são questões reais e dignas de preocupação e mudança, mas não são as questões políticas prementes da maior parte da população feminina. A maior parte das mulheres

estava preocupada com a sobrevivência econômica, a discriminação racial e étnica etc. (HOOKS, 2019).

A existência de outras identidades femininas perante o ativismo social na luta pela igualdade de gênero amplia os nossos olhares diante da luta contra o racismo e o sexismo, seja dentro ou fora do ambiente acadêmico. Nesse sentido, pensar gênero e raça através da ótica de mulheres negras e não brancas é o impulso necessário para caminharmos para uma sociedade mais justa e igualitária. Segundo Muniz (2009, p.14):

É inegável a troca que existe entre o ativismo social e o ativismo acadêmico entre nós, mulheres negras especificamente. Se as questões de classe, muitas vezes, colocam uma parede invisível, porém tangível entre esses dois mundos, a política de identidade vem ao nosso socorro e nos faz reconhecer como um grupo extremamente heterogêneo, mas ainda assim como uma coletividade de mulheres negras que se veem atingidas pelo racismo e sexismo.

Por esse ângulo, somente a questão de gênero não é capaz de explicar as condições de opressão a que as mulheres negras foram submetidas historicamente. O gênero entendido como a binaridade entre homem e mulher deixa de lado muitas especificidades na idealização e materialização da realidade e pluralidade do 'ser mulher'. A experiência histórica da mulher negra precisa ser enfrentada de forma multifacetada, de modo a iluminar as opressões que reforçam a reprodução de desigualdades: esta é a grande contribuição do feminismo negro ao debate feminista (SANTOS, 2018).

Privilegiar uma narrativa feminina branca e burguesa é excluir as identidades das inúmeras mulheres que não estão dentro desse fenótipo e dessa classe social. É invisibilizar aquelas mulheres que não têm suas demandas existenciais levadas em consideração perante as pautas do movimento feminista das mulheres brancas.

Enquanto as mulheres brancas/burguesas/escolarizadas estão utilizando seu status de poder para questionar e tencionar o mundo em busca de mudanças sociais que as levarão a equiparar-se ao homem branco/burguês, todas as outras mulheres que não atendem a essa 'caixa' bem específica de classe e de raça estão sendo condicionadas a não buscar por uma equidade social, como é possibilitado para mulheres, às quais, apesar das opressões de gênero, ainda são privilegiadas por raça e classe.

Pelas adversidades que vão além do gênero e que, de certa forma, aprisionam as mulheres não brancas em identidades solidificadas por moldes comportamentais escravocratas fica evidente a predominância dos estereótipos que retratam a forma como somos vistas e não a forma como nos vemos. Dessa maneira, as mulheres negras têm uma dupla jornada – até mesmo mais jornadas – na construção identitária de gênero, longe dos limites de padrões brancocêntricos. *“Foi justamente por se recusar a ver e combater as hierarquias raciais que o feminismo do passado impediu que fosse feita a ligação entre raça, classe social e gênero”* (HOOKS, 2019, p. 30).

A luta pela construção de uma identidade mais livre e justa para todas as mulheres, assim como a reinvenção de novos olhares sobre o que seja ‘ser mulher’ numa sociedade machista, racista, classicista e excludente tem sido árdua. O movimento feminista, que teve início nas últimas décadas do século XIX, mundialmente consolidado com conquista do direito da mulher ao voto, alavancou constantes discussões nos mais diversos espaços. Dessa forma, novas questões e demandas são abordadas e discutidas, pois o movimento feminista negro usa a raça como fator determinante para observar as ações que um corpo feminino está submetido diante das interações sociais.

Pensar nas mulheres como um movimento uniforme e singular funda muitas lacunas que explicitam o privilégio de algumas em detrimento de outras. Mulheres com mais poder aquisitivo, com grau de escolaridade maior e brancas estão mais próximas de exercerem alguma forma de ‘poder’ social que as demais parceiras de gênero.

As mulheres que são mais violentadas pela opressão do machismo, de classe e de raça são, em grande maioria, silenciadas das mais diversas formas. Por esses, e outros, motivos muitas mulheres relutam em aderir ao feminismo porque não se sentem seguras quanto ao significado do termo. *“Mulheres de grupos étnicos explorados e oprimidos às vezes descartam o termo porque não querem ser vistas como apoiadoras de um movimento racista; o feminismo geralmente é associado à luta das mulheres brancas por direitos”* (HOOKS, 2019, p.55).

O feminismo – quando assume uma postura excludente e uma visão que privilegia a narrativa das mulheres brancas – nega a existência de mulheres negras, por exemplo. Essas mulheres são atingidas/feridas através dos atos de nomeação em muitos lugares que o movimento feminista clássico não se esforça para alcançar.

O gênero não comporta a diversidade de contextos que nós mulheres estamos inseridas. É muito comum as pautas das mulheres negras/não brancas serem silenciadas por parceiras de gênero, evidenciando assim que somente o gênero não comporta a opressão de todas as mulheres. *“As mulheres brancas sabem disso desde o tempo em que eram garotas assistindo à televisão e vendo somente imagens delas, e folheando revistas e vendo somente imagens delas. Elas sabem que a única razão para mulheres não brancas estarem ausentes é o fato de não serem brancas”* (HOOKS, 2019, p.89).

As imagens de controle surgidas na era da escravidão e ainda hoje aplicadas às mulheres negras atestam a dimensão ideológica da opressão, *“[...] quando falo em ideologia, refiro-me a um corpo de ideias que reflete os interesses de um grupo de pessoas”* (COLLINS, 2019, p.35). Pois, enquanto as mulheres brancas buscavam equiparar direitos civis com os homens brancos, mulheres negras carregavam nas costas o peso da escravatura, ainda relegadas à posição de subordinadas; porém, essa subordinação não se limitava à figura masculina, a mulher negra também estava em posição servil perante a mulher branca.

A veracidade dessas afirmações pode ser analisada em diferentes cenários ao redor do mundo. As mulheres brancas que preterem esses apontamentos, sem questionar as estruturas raciais pré-estabelecidas por questões sócio-históricas, encontram-se em estado de negação e isso não quer dizer que elas não saibam de seus privilégios, mas sim que sustentam muitos benefícios que herdaram de seus ancestrais escravocratas. Nenhum grupo de mulheres brancas conheceu melhor a diferença entre seu status e o de mulheres negras do que o grupo de mulheres brancas politicamente conscientes, ativistas na luta pelos direitos civis (HOOKS, 2019).

As *“ideologias racistas e sexistas permeiam a estrutura social a tal ponto que se tornam hegemônicas, ou seja, são vistas como naturais, normais e inevitáveis”* (COLLINS, 2019, p.35). O próprio pensamento de empoderamento¹³, que é uma das colunas que sustentam o movimento feminista clássico, se torna obsoleto quando o recorte racial é incluído como pauta de discussão. A feminista negra Ângela Davis em

¹³ Empoderamento é o ato de conceder poder de participação social às mulheres, garantindo que possam estar cientes sobre a luta pelos seus direitos, como a total igualdade entre os gêneros.

um discurso apresentado em 1998 enfatiza tais questões dizendo que (DAVIS, 2017, P.15):

O conceito de empoderamento não é novo para as mulheres afro-americanas. Por quase um século, temos nos organizado em grupos voltados a desenvolver coletivamente estratégias que iluminem o caminho rumo ao poder econômico e político para nós mesmas e para nossa comunidade. Ao longo da última década do século XIX, após serem repetidamente rechaçadas pelo radicalmente homogêneo movimento pelos direitos das mulheres, as mulheres negras formaram seu próprio movimento associativo.

Logo, o próprio empoderamento das mulheres – no feminismo branco clássico – é um caminho que as mulheres brancas acreditam que deva ser ensinado às mulheres não brancas, como se a luta por direitos fosse uma realidade aquém das mulheres que não estavam inseridas nesse movimento feminista branco, racista, classicista e burguês. Entretanto, as mulheres negras sempre adotaram essa estratégia como forma de erguerem-se perante esse sistema mais amplo de opressão que suprime as ideias das intelectuais negras e protege os interesses e as visões de mundo da elite masculina branca (COLLINS, 2019). De certa forma, afirma Davis (DAVIS, 2017, p.20):

O processo de empoderamento não pode ser definido de forma simplista de acordo com os interesses específicos de nossa própria classe. Precisamos aprender a ergue-se enquanto subimos. Se quisermos elevar a condição de toda nossa comunidade à medida que escalamos as alturas do empoderamento, devemos estar dispostas a oferecer uma resistência organizada contra as crescentes manifestações de violência racista por todo país.

Precisamos nos esforçar para nos erguer enquanto subimos. Em outras palavras, devemos subir de modo a garantir que todas as nossas irmãs, independentemente de classe social, assim como todos os nossos irmãos, subam conosco (DAVIS, 2017). Ao contrário do raciocínio ocidental, *“as mulheres negras evidenciaram destreza corpórea, insubmissão política em defesa do abolicionismo e sufrágio, preocupadas em superar toda e qualquer opressão, sem que, para isso, credenciais acadêmicas validassem este conhecimento”* (AKOTIRENE, 2019, p.29). Isso nos mostra que, independentemente de o quanto as pensadoras feministas brancas estavam equivocadas no passado, o desejo de mudança, o desejo de criar o

contexto para luta e libertação, permanece mais forte do que a necessidade de se segurar a crenças e pressupostos errados (HOOKS, 2019).

Pode-se entender opressão aqui como um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade. Raça, classe, gênero, sexualidade, nação, idade e etnia, entre outras, constituem as principais formas de opressão (COLLINS, 2019).

Nesse sentido, as sujeitas selecionadas para dar vazão às performances corporais destoantes desse movimento feminista clássico – leia-se branco – são exemplos de como existem minorias dentro das minorias. Pois, são mulheres negras, porém gordas que têm especificidades subjetivas diferentes umas das outras. Mesmo quando as categorizações de gênero e raça se entrelaçam, não há necessariamente o fechamento de suas identidades, pois as mulheres negras são plurais e distintas umas das outras.

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO, 2011). Somente o gênero não envolve as experiências, as ideias e as identidades compartilhadas por mulheres negras que contemplem interpretações, teóricas ou não, da realidade em que estão inseridas. Quanto a isso, Collins salienta (COLLINS, 2019, p.36):

Além disso, embora existam historiadoras, escritoras e cientistas sociais negras, até recentemente essas mulheres não ocupavam posições de liderança em universidades, associações profissionais, publicações impressas, veículos de rádio e teledifusão e outras instituições de validação do conhecimento. A exclusão das mulheres negras de posições de poder nas principais instituições levou à valorização das ideias e dos interesses das mulheres negras no mundo acadêmico tradicional. Além disso, essa exclusão histórica significa que imagens estereotipadas das mulheres negras permeiam a cultura popular e as políticas públicas.

Essas imagens estereotipadas ligadas a corporeidade das mulheres negras servem para mostrar como as experiências de gênero não contemplam todas as mulheres. A questão do desemprego, por exemplo, é uma das preocupações constantes na vida de mulheres não brancas, visto que a distribuição de vagas e

oportunidades não são as mesmas se comparadas às disponíveis para mulheres brancas.

Mesmo que as *“feministas brancas/burguesas estejam engajadas no empoderamento feminino não significa que se desapegaram da supremacia branca¹⁴, da noção de serem superiores às mulheres negras, mais informadas, mais educadas, mais preparadas para liderar o movimento”* (HOOKS, 2019, p. 90). Tem sido demasiadamente comum – tanto ao longo da história quanto na atualidade – que as líderes brancas do movimento de mulheres julguem que, quando nós mulheres negras elevamos nossa voz para falar sobre a tripla opressão que sofremos, nossa mensagem tenha uma relevância marginal para suas experiências (DAVIS, 2017).

De fato, o pré-requisito mais importante para o empoderamento é a possibilidade de obter um sustento adequado (DAVIS, 2017). Quando essa possibilidade é negada, a viabilidade de estar em situação de vulnerabilidade, no quesito de arranjar um sustento para si, se torna maior e comumente vemos corpos femininos negros em situação de servidão e exploração trabalhista, como também sexual.

No Brasil, por exemplo, mulheres intelectuais negras que ocupam cargos políticos que fomentem o pensamento da sociedade, como Doutoradas/Pesquisadoras/Docentes universitárias, somam menos de 3% da população acadêmica¹⁵. Sem contar a ausência de mulheres negras em outras esferas político-sociais de gestão de poder.

Durante muito tempo o movimento feminista clássico das mulheres brancas renunciou questões de raça, marginalizando e excluindo nossas vozes perante a possibilidade de a raça e o gênero serem pensados juntos. Desse modo (HOOKS, 2019, p.90):

Priorizar gênero significou que mulheres brancas podiam assumir o palco, dizer que o movimento era delas, mesmo ao convocar todas as mulheres para

¹⁴ Entende-se como supremacia branca não a ideologia da pureza racial, mas as condições relacionadas à ideologia racista e ao colonialismo, em que as narrativas culturais e a produção de conhecimento partem do ponto de vista de pessoas brancas.

¹⁵ **Menos de 3 % entre docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam racismo na academia.** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/menos-de-3-entre-docentes-da-pos-graduacao-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>. Último acesso em 29 de Novembro de 2019.

aderir. A visão utópica de sororidade¹⁶ evocada em um movimento feminista que inicialmente não considerava diferença racial ou a luta antirracismo séria não captou o pensamento da maioria das mulheres negras/não brancas.

Em contrapartida, o movimento feminista de mulheres negra age de forma inclusiva e com a intenção de não silenciar as pessoas nas suas mais diversas performances. A pauta do ativismo deve abranger uma gama ampla de demandas. Enquanto mulheres de minorias étnicas, continuamos a subir em direção ao empoderamento, erguendo conosco nossos irmãos de minorias étnicas, nossas irmãs e irmãos da classe trabalhadora branca e, efetivamente, todas as mulheres que sofrem os efeitos da opressão sexista (DAVIS, 2017). Indo ao ponto (HOOKS, 2019, p.48):

Mulheres e pessoas pobres, da classe baixa, normalmente não brancas, não costumam pensar a libertação das mulheres como um tipo de igualdade com os homens, pois, em seu dia a dia, são continuamente lembradas de que nem todas as mulheres partilham entre si o mesmo *status* social. Ao mesmo tempo, sabem que muitos homens de seu grupo social são explorados e oprimidos. Sabendo que esses homens não possuem poder político, econômico e social, elas não almejam a sua situação. E por tem consciência de que o sexismo também concede certos privilégios aos homens, terminantemente negados às mulheres, elas se tornam mais propensas a relativizar o machismo de seus pares, enxergando no comportamento deles o reflexo de um sentimento de impotência e inferioridade em relação àqueles grupos masculinos com privilégios de classe.

Portanto, o estudo das mulheres negras/não brancas desafia as ideias aparentemente hegemônicas da elite masculina branca e, por consequência, contesta também o feminismo ocidental brancocêntrico. Como salienta Collins (COLLINS, 2019, p.36):

Ironicamente os feminismos ocidentais também suprimiram as ideias das mulheres negras. Embora intelectuais negras há muito expressem uma sensibilidade feminista distinta, de influência africana, sobre a intersecção de raça e classe na estruturação do gênero, historicamente nós não temos sido participantes plenas das organizações feministas criadas por brancas. O resultado é que mulheres afro-americanas, latino-americanas, indígenas e asiático-americanas têm acusado os feminismos ocidentais de racismo e preocupação excessiva com questões relacionadas às mulheres brancas de classe média.

¹⁶ Relação de irmandade, união, afeto ou amizade entre mulheres, assemelhando-se àquela estabelecida entre irmãs.

Conseqüentemente, as mulheres brancas dificilmente questionam sua perspectiva sobre a forma coletiva de experiénciação da realidade de mulheres de outras raças. Quase nenhuma atenção é dada ao relacionamento entre garotas de raças diferentes (HOOKS, 2019). Ainda hoje, muitas mulheres acham que o feminismo ou a libertação das mulheres, como se diz com mais frequência, é um movimento que tem por objetivo tornar as mulheres socialmente iguais aos homens. Essa definição genérica difundida pela mídia e pela linha oficial do movimento levanta algumas questões problemáticas (*ibid.*, p.48).

Mulheres brancas permanecem, quando questionadas, dizendo que são as outras mulheres que possuem dificuldades em aceitar as pautas que são universais para todas as mulheres, mas bem sabemos que atendem somente às mulheres do movimento feminista branco. Segundo Collins (COLLINS, 2019, p.37):

[...] essa supressão histórica das ideias das mulheres negras teve importante influência na teoria feminista. Um dos padrões de supressão é a omissão. Teorias apresentadas como universalmente aplicáveis às mulheres como grupo parecem, após exame mais detalhado, bastante limitadas pela origem branca, ocidental e de classe média de suas proponentes.

Então, evidenciar as diferenças é um caminho para libertação de todas as mulheres, não somente das brancas que estão cansadas de ser objetos de decoração de casa e bonecas de base para famílias nucleares que ostentam poder e privilégios. Isso porque (HOOKS, 2019, p.48):

O que está implícito nessa definição simplista de libertação feminina é a desconsideração de raça e classe como fatores que, juntamente com o sexismo, determinam a forma e a intensidade com que os indivíduos serão discriminados, explorados e oprimidos. Mulheres brancas e burguesas interessadas nos direitos das mulheres se contentam com esse tipo de definição por razões óbvias. Apropriar-se retoricamente do discurso das mulheres oprimidas, colocando-se no mesmo patamar social que elas, é um ardil para camuflar seus privilégios de raça e classe.

O que, de fato, não passa de uma ilusão egoísta que mantém o poder de determinar como uma luta deve ou não acontecer a partir de pontos de vistas simplórios, pouco abrangentes e brancos. Enfatizando tais informações Oyèróké Oyèwùmí postula que (OYÈWÙMÍ, 2004, p.02):

Hoje, estudiosas feministas são a mais importante circunscrição com foco em gênero e a fonte de muito conhecimento sobre as mulheres e hierarquias de gênero. Como resultado de seus esforços, o gênero tornou-se uma das

categorias analíticas mais importantes na empreitada acadêmica de descrever o mundo e tarefa política de prescrever soluções. Assim, embora a nossa busca por entender não possa ignorar o papel das feministas ocidentais, devemos questionar a identidade social, interesses e preocupações das fornecedoras de tais conhecimentos.

Então sempre que as identidades sociais forem marcadas pelo feminismo ocidental branco, cabe refletir sobre quais interesses políticos e sociais essas identidades estão reivindicando, seus lugares de poder e como isso suprime sujeitas que deveriam estar incluídas na discussão. Refletir sobre questões de gênero a partir de mulheres negras/não brancas também faz nos debruçarmos sobre o seguinte questionamento: de que mulheres estamos falando?

Esse questionamento poderia ser simples, mas a realidade colonial, ocidental e branca em que vivemos não permite que a palavra 'mulher' seja posta no mundo sem que exista o imaginário da mulher branca como universal. Tenho a sensação que o ato enunciativo da palavra 'branca' atrelada a uma mulher tem um peso maior perante as relações sociais e comunicacionais as quais todos nós somos submetidos (as). Entretanto, feministas negras vêm se empenhando em construir uma narrativa em que todas as esferas de poder estejam relacionadas com as estruturas sociais de forma igualitária. De acordo com Carla Akotirene (AKOTIRENE, 2019, p.22-23):

Contrariando o que está posto o Feminismo negro, desde sua fundação, trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global. Indistintamente, seus movimentos vão, desde onde estejam as populações de cor acidentadas pela modernidade colonialista até a encruzilhada, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça. O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras.

Ou seja, as feministas negras estão empenhadas em lutar contra todas as opressões, inclusive as que são estimuladas pelo entrelaçamento das organizações sociais de poder. Ao conferir sujeições a qualquer tipo de indivíduo com características de imaginários socioculturais que violentam e aprisionam corpos, essa sociedade cisheteronormativa e branca viola o direito de cada sujeito viver sua experiência terrena de forma plena.

É nessa busca por uma sociedade mais igualitária que as feministas negras atuam. É nesse espaço de anti-colonialidade que as feministas negras instalam a visão de um futuro repleto de inclusão de todos aqueles que vivem às margens do sistema cisheteronormativo, classista e burguês que foi instaurado pelo mundo ocidental.

O feminismo negro tem um caráter questionador em relação ao feminismo supremacista branco, mas cabe salientar que existem minorias dentro das minorias e, mesmo no caso do feminismo negro, os espaços de visibilidade estão relacionados a padrões que aprisionam os corpos das mulheres negras em moldes estéticos e comportamentais.

E, pensando nas variedades de corpos das mulheres negras, ainda temos muitas problemáticas a serem resolvidas como, por exemplo, a erotização e endeusamento de mulheres negras cujo corpo atende ao padrão 'seios fartos, cintura fina, cabelos cacheados, barriga chapada e bunda grande' em relação às mulheres negras com características outras, tais como, quadril largo, corpo grande, barriga em evidência, cabelos crespos e etc.

Perante essas práticas de aprisionamento, a interseccionalidade correspondente às minorias políticas ou à diversidade para pensar as identidades femininas nas suas mais variadas formas. A interseccionalidade tornou-se uma teoria que abrange as rasuras entre as identidades que questões raciais ou de gênero, é até mesmo outras questões, não conseguem articular. É dentro da interseccionalidade que podemos, por exemplo, lançar o olhar para a relação entre um corpo gordo, feminino e negro.

Observar os estereótipos de beleza que giram em torno das mulheres como, por exemplo, a fragilidade feminina, a dona do lar, a musa dos poetas, a donzela virgem, a bela, a recatada, a santa, a princesa, a sensível, a Barbie, entre outros é verificar a classificação dos corpos através das performances identitárias das mulheres.

4. CAPÍTULO III: CORPOREIDADES NEGRAS E GORDAS NO IMAGÉTICO CULTURAL

4.1 A imagem como construção identitária: o mito da beleza

A estética negra é uma das construções identitárias existentes na sociedade contemporânea. É uma forma de subjetivação individual, mas também coletiva, que nos permite romper com padrões de beleza estabelecidos pelo racismo estrutural. A estética é a ciência que trata do belo em geral e do sentimento que ele desperta em nós¹⁷, e aqui será pensada como uma palavra relacionada aos cuidados do corpo em relação à representação de beleza.

Entre as dimensões da sociedade e seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder historicamente instituídas numa dada cultura, as estruturas que constroem e reconstróem as identidades resolvidas, ou não, descobertas, produzidas e reproduzidas pela dinâmica social (PACHECO, 2013) carregam uma estética que designa se seu fenótipo corporal atende às expectativas das imagens de sucesso.

A dinâmica social é uma das responsáveis pela criação de padrões estéticos atrelados à distribuição e disseminação de imagens que contribuem para a construção da nossa subjetividade, estabelecida, geralmente, pela história sociocultural de cada sociedade. Conseqüentemente, nossas identidades são permeadas pelos contextos culturais a que estamos submetidos.

O papel social que a cultura desempenha na construção das identidades é essencial para compreendermos os padrões de definições estéticas que estabelecem as relações entre os sujeitos e suas subjetividades. De acordo com Stuart Hall (HALL, 1997, p.17):

A cultura tem assumido uma função de importância sem igual no que diz respeito à estrutura e à organização da sociedade moderna tardia, aos processos de desenvolvimento do meio ambiente global e à disposição de seus recursos econômicos e materiais. Os meios de produção, circulação e troca cultural, em particular, têm se expandido, através das tecnologias e da revolução da informação.

Nesse sentido, nosso cenário cultural se desenvolve de maneira fluída, permanecendo em movimento em relação à circulação das linguagens que constituem

¹⁷ Segundo o dicionário Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021: <https://dicionario.priberam.org/est%C3%A9tica>, consultado em 11-06-2021.

os valores, significantes e significados de determinados grupos sociais. Desse modo, cada contexto sociocultural forma representações nas mais variadas esferas sociais. O próprio feminismo negro é um exemplo para se observar o constante movimento das trocas culturais, pois as mulheres negras enfatizaram a necessidade de pensar suas diferentes experiências históricas – inclusive o próprio feminismo ‘branco, de classe média e heterossexual’, que, como vimos, sustentava a tese de uma experiência única e universal feminina (PACHECO, 2013).

Essa capacidade do movimento feminista das mulheres negras de perceber as inúmeras vivências atribuídas entre as diferentes formas de ‘ser mulher’ movimentam caminhos e possibilita que, perante a cultura massiva que visa à padronização dos corpos, mais identidades sejam implementadas na representação social de beleza e humanização de mulheres negras/não brancas. Entretanto, *“estamos em meio a uma violenta reação contra o feminismo, empregando imagens de beleza feminina como uma arma política contra a evolução da mulher: o mito da beleza”* (WOLF, 2019, p. 26). De acordo com Naomi Wolf (WOLF, 2019, p.29):

O mito da beleza tem a seguinte história a contar. A qualidade chamada “beleza” existe de forma objetiva e universal. As mulheres devem querer encarna-la, e os homens devem querer possuir mulheres que a encarnem. Encarnar a beleza é uma obrigação para as mulheres, não para os homens, situação está necessária e natural por ser biológica, sexual e evolutiva. Mas a verdade é que a “beleza” não é universal, nem imutável, embora o mundo ocidental finja que todos os ideais de beleza feminina se originam de uma Mulher Ideal Platônica. O povo maori admira uma vulva gorda, e o povo padung, seios caídos.

A busca por um corpo que personifique a beleza afeta diretamente as mulheres. Entretanto, o mito da beleza não tem absolutamente nada a ver com as mulheres. Ele gira em torno das instituições masculinas e do poder institucional dos homens (WOLF, 2019). Ou seja, o que o mito da beleza está fazendo às mulheres hoje em dia é consequência de algo não mais elevado do que a necessidade da cultura, da economia e da estrutura do poder contemporâneo de criar uma contraofensiva contra as mulheres.

O mito da beleza age sobre os corpos femininos de forma tão bem articulada que, de certa forma, muitas de nós nem percebemos o quanto estamos presas aos seus rituais. Nossa imagem corporal vai ser apreciada ou não de acordo com padrões vigentes observados através de recortes temporais e culturais. São tantas as

exigências que está cada vez mais difícil se chegar a ter uma beleza que passe pelo termômetro social e, conseqüentemente, ficar satisfeito com o próprio corpo. Seguindo o que é imposto por esta sociedade a respeito de um corpo belo, saudável e alegre, essa condição passa-se a ser praticamente inactível (JIMENEZ, 2020).

A pressão estética que todos os corpos sofrem para acompanhar esse 'termômetro' social do que é considerado beleza pela sociedade ocidental, cujos padrões de referência são europeus, traz muitas cobranças pessoais. Entretanto, cabe salientar que nós mulheres sofremos muitos mais com a pressão estética, visto que vivemos numa sociedade em que aprendemos, desde crianças, a sermos belas e femininas, enquanto os homens aprendem a ser fortes e inteligentes. (JIMENEZ, 2020).

Para ilustrar a forma como a disparidade entre a preocupação estética das mulheres é diferente da dos homens, Naomi Wolf (2019) descreve situações hipotéticas de homens que estão morrendo por buscar um ideal de beleza alicerçado na imagem de um corpo magro. Essa busca ocorre pela inanição do corpo e escolha pela fome. A escolha desses homens é considerada uma moléstia que atinge, rapidamente, a maioria dos homens jovens que, por questões culturais, são considerados o futuro da nação. Nesse imaginário, políticas públicas são criadas para intervir com reações emergenciais para conter essa moléstia porque "os filhos do privilégio são o futuro e o futuro está cometendo suicídio" (WOLF, 2019, p. 263).

Acontece que essa situação hipotética que autora cria acontece com as **MULHERES** constantemente na sociedade contemporânea. Os distúrbios alimentares estão prendendo as mulheres em campos de concentração administrados por elas mesmas. Quando caem, não há cultos '*in memoriam*'; não surgem programas de conscientização, nenhum manifesto por parte de suas escolas e faculdades afirmando que a sociedade prefere que suas jovens comam e vicejem a que adoeçam e morram (WOLF, 2019).

É comum, no cenário atual, que mulheres desenvolvam distúrbios alimentares, pois ocorrem mais frequentemente no sexo feminino, representando 95% dos casos. Estudos têm demonstrado um aumento da incidência nas últimas duas décadas. Isso ocorre porque atualmente nossa sociedade tem aversão à gordura. Para as autoras (FIATES & SALLES *apud* BEATTY & FINN, 1995, p.06):

O sexo feminino de uma maneira geral é muito vulnerável à aceitação das pressões sociais, econômicas e culturais associadas aos padrões estéticos. A sociedade rejeita, discrimina e reprova pessoas obesas. Perante esta situação muitas mulheres encontram-se insatisfeitas com seu corpo. O medo da obesidade faz com que um número cada vez maior de mulheres faça dieta, controle neuroticamente o peso corporal, exercite-se de maneira exaustiva e faça uso de laxantes, diuréticos e drogas anorexígenas.

A gordura corporal contraria o imaginário cultural de beleza ocidental vigente no Brasil e torna-se a grande vilã na vida das mulheres. Nós não nascemos pensando que ser gordo é ruim e ser magro é bom. Nós aprendemos essas coisas por meio da cultura (TOVAR, 2019). Quando analisamos nosso contexto cultural não é necessário muito esforço para compreender que a magreza é bela e a gordura é feia. A constatação que Virgie Tovar faz acerca da gordofobia que permeia os corpos diz que (TOVAR, 2019, p.21-22):

Em nossa cultura, as pessoas gordas estão habituadas a servirem de bodes expiatórios para ansiedades em relação aos excessos, imoralidade e uma relação de impulso incontido com o desejo e o consumo. A maioria das pessoas cresce acreditando em uma miríade de crenças preconceituosas sobre a inferioridade de pessoas gordas – e vendo essa criação fictícia como uma verdade natural. Eles não veem essas crenças como política, cultural ou pessoalmente problemáticas. Elas geralmente mal sabem que têm esses sentimentos. Só veem a gordofobia como parte da vida, da mesma forma como o oxigênio ou as nuvens fazem parte da vida. A cultura concentra muita energia em forçar as pessoas a permanecerem nesta triste posição de gordofobia inquestionável.

Ter um corpo que não cabe na forma padronizada dos assentos públicos, na roleta do ônibus, nos vestiários de lojas de roupas, etc., é entender que, socialmente, as pessoas gordas precisam adequar-se ao tamanho corporal estabelecido por padrões de normalidades pautados em ideais de beleza preconceituosos, e ninguém precisa ser necessariamente gordo para compreender isso. O corpo das mulheres enfrenta cobranças externas sobre como esse corpo deveria ser, como deveria portar-se e se vestir, para assim enquadrar-se no formato ‘ideal’ do que passou a ser o corpo midiático, magro, alto e jovem (SOUZA, 2018).

Então o mito da beleza constrói amarras sociais atreladas às imagens das sujeitas que destoam dos padrões brancocêntricos de normalidade. Esse mito age sobre a performatividade dos corpos, afetando os sujeitos nas suas inscrições performáticas no mundo e dificultando, assim, a integração de suas existências à

sociedade contemporânea. Porém, as tecnologias de informação presentes na internet também possibilitaram a inserção de performatividades femininas que tinham, até então, suas representações sociais deturpadas e até mesmo invisibilizadas nos espaços da grande mídia. Como é o caso das mulheres negras e gordas que encontraram nas redes sociais um espaço para performarem suas identidades como quiserem.

4.2 O sexismo, o racismo e a gordofobia.

Há um pensamento coletivo que diz que tudo é construção social e que existem características que determinam lugares comuns na forma como agimos. Pensar sobre o que é denominado como lugar comum é fundar opiniões, pensamentos e discursos que estão acentuados em nossa sociedade e nos atinge constantemente; é pensar no senso-comum como uma ideia de repetição na qual, de certa forma, todos os raciocínios estão emaranhados e permanecem em um lugar de existência imagética comum à maioria dos sujeitos que estão inseridos numa determinada sociedade em determinado período de tempo.

De acordo com Hansen (2012), a noção retórica de “lugar-comum” pressupõe outros modos de definir a experiência do tempo que perpassam pela memória e pela verdade. Duas ideias aristotélicas fundamentam sua afirmação. A primeira é que só existe pensamento por imagens, entendendo-se pelo termo ‘imagem’ a forma dada ao conceito quando ele é figurado pelas palavras. A outra é que a memória se inclui na imaginação, ou seja, a memória é constituída por imagens e como imagem de lugares, pessoas, etc. Nesse sentido, podemos estabelecer que os discursos estão esquematicamente organizados no imaginário e distribuídos em lugares físico-mentais que são determinados pela memória, e que a linguagem é construída socialmente através do contexto cultural no qual os indivíduos estão inseridos.

As imagens constituídas por nossa memória são estipuladas por parâmetros culturais estabelecidos de acordo com tempo e espaço em que os indivíduos estão inseridos. Ou seja, tudo que acreditamos e tomamos como verdade para nós vem de estímulos externos através das linguagens e contribuem diretamente para construção das nossas identidades.

Isso posto, as conexões estabelecidas entre a forma como somos estimulados a olhar o corpo de mulheres negras e gordas a partir do discurso social que incide

sobre esses corpos, e a produção subjetiva de um contradiscurso que essas mesmas mulheres performam, se torna um campo de pesquisa riquíssimo para analisar como a linguagem vira uma ação e como, com suas inscrições performáticas no mundo, essas mulheres contribuem para uma sociedade menos excludente.

A disseminação de um “lugar comum” para criar imagens de representação do que seja ser humano, no Brasil e em outras partes do mundo, é totalmente racializada por uma supremacia branca que subjetiva o que é o ser normal e ser o outro. Conforme Hooks (HOOKS, 2019, p.66):

Dentro dos debates recorrentes sobre raça e diferença, a cultura de massa é o local contemporâneo que ao mesmo tempo declara publicamente e perpetua a ideia de que existe prazer a ser descoberto no reconhecimento e na apreciação da diferença racial. A comodificação da Outridade¹⁸ tem sido bem-sucedida porque é oferecida como um novo deleite, mais intenso, mais satisfatório do que os modos normais de fazer e de sentir. Dentro da cultura das comodidades, a etnicidade se torna um tempero, conferindo um sabor que melhora o aspecto da merda insossa que é a cultura branca dominante. Tabus culturais acerca da sexualidade e do desejo são transgredidos e tornados explícitos conforme a mídia bombardeia as pessoas com mensagens de diferença que não estão mais baseadas na premissa supremacista branca de que “as loiras se divertem mais”. A “verdadeira diversão” é trazer à tona todas aquelas fantasias e desejos inconscientes “obscenos” associados ao contato com o Outro, incrustados na estrutura profunda secreta [nem tão secreta] da supremacia branca.

Nessa perspectiva, as diferenças raciais criam um conflito de percepções do entendimento de normalidade e, perante a pluralidade de possibilidades existentes de performances das identidades dos sujeitos, viram combustível para que o racismo transite e se movimente livremente dentro das estruturas de poder sustentadas pela história escravocrata alimentada pela cultura ocidental branca. Com diz a autora (BITTENCOURT, 2013, p.25):

A cor da pele, o tipo de nariz e boca, a característica do cabelo são sinais diacríticos do corpo negro que informam sobre a identidade do negro no Brasil e a partir dos quais as relações, atributos, (des)valorização deste na sociedade são estabelecidas. A construção desta identidade se dá no âmbito coletivo e individual, pois a forma como cada indivíduo se relacionará com seus atributos físicos dependerá de como este reaja às manifestações coletivas sobre os mesmos e do grau de mecanismos internos para o enfrentamento de reações, que por ventura possam ser negativas ou de desvalorização. A família, em primeiro lugar, e a escola, enquanto primeiro espaço de socialização, assumem fundamental importância neste processo.

¹⁸ Aqui se trata de um “outro” que não é psicanalítico nem etnográfico (ao qual poderíamos nos referir falando em “alteridade”), mas de uma pessoa às vezes próxima, da nossa convivência, cujas diferenças que constituem em termos de raça/gênero são tratadas como algo exótico. (HOOKS, 2019, p. 66)

A naturalização com a qual se lida na sociedade brasileira com a desvalorização das características físicas das mulheres negras, através de piadas, músicas e brincadeiras, acaba por legitimar a ideia de superioridade branca, relacionada à feminilidade. Estabelece-se assim uma política anti-negritude, na qual a mulher negra é considerada um outro dentro da sociedade, inferior e indesejado, e pela qual a violência simbólica cometida contra essas mulheres é banalizada e a luta contra essa violência é deslegitimada.

Diante desses lugares comuns que funcionam através de imagens que permanecem no imaginário coletivo, as mulheres negras são marcadas por estereótipos que interferem no desenvolvimento de suas identidades e o discurso pregado no Brasil de “somos todos iguais” não dialoga com a realidade vivida por elas. Os espaços de circulação dos corpos negros femininos são delimitados pela sociedade e se você for uma mulher negra e gorda esses espaços são diminuídos ainda mais, visto que estamos inseridos numa sociedade racista e gordofóbica.

Partindo desses pressupostos, a intenção aqui será compreender como as imagens determinam o ideal de belo do corpo feminino a partir de uma sociedade sexista, racista e gordofóbica, como também pensar a beleza como a criação de uma sofisticação tecnológica que consiste na disseminação de milhões de imagens do ideal em voga (WOLF, 2019), visto que vivemos uma era em que as redes sociais desempenham um papel fundamental na propagação de imagens e contribuem para permanência e efetivação dos padrões estabelecidos pela supremacia branca, assim como possibilita novas rasuras sociais em torno de identidades consideradas às margens.

Por exemplo, a projeção que temos de mulheres brancas e negras de biquíni, numa análise simbólica da representação de seus corpos nesses trajes de banho, remete a inferências imagéticas socioculturais diferentes, visto que geralmente uma mulher branca ao estar de traje de banho na praia é apenas uma mulher em seu traje de banho, já uma mulher negra e gorda com seu traje de banho na praia está reivindicando seu direito de expor a imagem de seu corpo. Esses simples atos performativos são rasuras específicas que possuem recorte de raça e gênero perante a hegemonia das representações do feminino.

Com a luta feminista ganhando mais espaço e o patriarcado buscando novas ferramentas de controle perante a representação do feminino (BITTENCOURT, 2013, p.27):

[...] a mudança de papéis assumida pela mulher, a partir da década de 60, criou um paradoxo, na medida em que a mulher ao mesmo tempo em que se tornou autônoma, emancipada, passou a ser escrava do seu próprio corpo e dos atributos de beleza idealizados. Nenhum desses modelos de beleza era compatível com o tipo físico da mulher brasileira, mestiça, com corpos curvilíneos, muito menos com o biótipo da mulher negra, com nádegas grandes, tez escura, lábios carnudos e cabelo crespo. A estética valorizada era a das mulheres jovens, magras, loiras, devido à forte influência norte americana e europeia.

Dessa forma, nas mídias sociais brasileiras o padrão feminino estabelecido como ideal é o de ser branca e magra. As mulheres negras e não brancas dificilmente são representadas como maioria nas instâncias que estruturam em nossa sociedade o que é considerado belo. Ainda hoje, por exemplo, temos uma profissão chamada 'modelo' que tem como principal característica, na maioria das profissionais da área, a branquitude e a magreza. Ser branca é estar relacionada a vários adjetivos entendidos como belos.

Para indivíduos negros/não brancos esse padrão torna-se um desafio para a performance natural de seus corpos. É um resgate de autoconhecimento identitário reconhecer-se como uma pessoa negra. Nesse sentido, o cineasta senegalês Ousmane Sembene (1988) postula que (SEMBENE *apud* HOOKS, 2019, p.33):

Nós precisamos entender que, para pessoas como nós, não existem coisas como modelos. Somos convocados constantemente a criar nossos modelos. Para o povo africano da diáspora, é quase a mesma coisa. O colonialismo significa que nós sempre devemos repensar tudo.

Então, enquanto população negra, estarmos inseridos nesse contexto roubou nossas identidades, performances, línguas entre outras coisas. Isso nos faz repensar todas as formas hegemônicas de representação e nomeação de nossos corpos. De acordo com Bittencourt (BITTENCOURT, 2013, p.27):

o corpo negro esteve associado à inferioridade e pouco sucesso, devido ao passado histórico, no qual era tido como mercadoria, peça, desumanizado, objeto a ser avaliado para comércio e exploração, de acordo com suas características físicas. Por mais que tenha havido mudanças em relação ao lugar do sujeito negro na sociedade, o significado dos seus atributos corporais ainda está associado a este passado.

A população negra do nosso país foi historicamente desumanizada por longos anos de escravidão. Colhemos os frutos de uma exploração que ainda estreita as

possibilidades de estarmos em lugares sociais de poder e representação em conformidade com o nosso real número populacional.

O Estado promove de diversas maneiras o genocídio da população negra e o impacto social que isso tem afeta não somente os lugares que podemos ou não ocupar, mas também a forma como as nossas representações são construídas. De acordo com Bell Hooks (HOOKS, 2019, p.32):

Ao abrir uma revista ou um livro, ligar a TV, assistir a um filme ou olhar fotografias em espaços públicos, é muito provável que vejamos imagens de pessoas negras que reforçam e reinstituem a supremacia branca. Essas imagens podem ser construídas por pessoas brancas que não se despiram do racismo, ou por pessoas não brancas ou negras que vejam o mundo pelas lentes da supremacia branca – o racismo internalizado. É claro, aqueles entre nós comprometidos com a luta da libertação dos negros, com a liberdade e autonomia de todas as pessoas negras, precisam encarar todos os dias a realidade trágica de que, coletivamente, realizamos poucas revoluções em termos de representação – se é que fizemos alguma.

Permanecemos com foco nas representações da branquitude nas esferas da linguagem que disseminam imagens com o intuito de interferir diretamente nas conexões entre o ver e o ser visto e, por consequência, entre o normal e o outro. Ser uma mulher branca e magra é estar no “lugar comum” do imaginário coletivo de uma mulher normal. É estar contemplada pelo padrão da cultura ocidental e colonialista que impõe o que é beleza através da acumulação frenética das imagens. Automaticamente, o que não atende ou se aproxima da branquitude é considerado ser o ‘outro’, ser diferente, ser o oposto da beleza.

As reflexões de experiência subjetiva da população negra diante desse cenário é muito bem evidenciada pelo intelectual Stuart Hall quando diz que (HALL *apud* HOOKS, 2019, p.34):

As maneiras pelas quais os negros, as experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação surgiram como efeitos de um exercício crítico de poder cultural e normalização. Não só, no sentido “orientalista” de Said, fomos construídos por esses regimes, nas categorias de conhecimento do Ocidente como diferentes e outros. Eles tinham o poder de fazer com que nos víssemos, e experimentássemos a nós mesmos, como ‘outros’. Todo regime de representação é um regime de poder formado, como lembrou Foucault, pelo binômio fatal ‘conhecer/poder’. Mas esse tipo de conhecimento não é externo, é interno. Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeita-los a esse ‘conhecimento’, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a conformação subjetiva à norma.

Nesse sentido, as maneiras como as imagens dos indivíduos negros são constituídas promove a legitimação e naturalização da violência racial pautada na história escravocrata sociocultural do nosso país. Existe uma conexão direta e persistente entre a manutenção do patriarcado supremacista branco nessa sociedade e a naturalização de imagens específicas na mídia de massa, representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, a exploração e a dominação de todas as pessoas negras em diversos aspectos (HOOKS, 2019).

Embora a disseminação de imagens da população negra, como um todo, seja algo que devemos discutir de forma contínua e incessante, nesse momento vamos nos atentar à construção imagética do corpo das mulheres negras e gordas.

As representações de corpos de mulheres negras na cultura popular contemporânea raramente criticam ou subvertem as imagens da sexualidade da mulher negra, que eram parte do aparato cultural racista do século XIX e que ainda moldam as percepções de hoje (HOOKS, 2019).

Com frequência vemos representações de mulheres negras como um objeto de desejo da sociedade supremacista branca em oposição a um ideal de beleza europeu que consagra traços finos, corpo estreito e pele alva como a encarnação da própria beleza. Nesse aspecto, como os padrões de beleza assumidos predominantemente no país são eurocêntricos, as mulheres brancas são definidas como as belas e as negras como as sexuais (BITTENCOURT, 2013). Como salienta Hooks (HOOKS, 2019, p.136):

Bombardeadas por imagens que representam corpos de mulheres negras como descartáveis, as mulheres negras absorveram esse pensamento passivamente ou resistiram a ele como veemência. A cultura popular oferece exemplos incontáveis de mulheres negras se apropriando e explorando estereótipos negativos para garantir o controle sobre a representação ou, no mínimo colher seus lucros.

Embora essas imagens disseminadas de forma hegemônica afetem as performances das mulheres negras e gordas no mundo, a ação de seus corpos disponibilizados nas redes sociais age na construção de novas imagens sobre si e sobre outras e (BITTENCOURT, 2013, p.28):

[...] ressalta a importância de se explorar como as mulheres procuram desafiar esses valores estéticos anti-negritude e ressignificar a feminilidade

negra, através do corpo. Essa relação entre o processo de racialização da sociedade e a beleza é mais complexo do que afirmar simplesmente que as mulheres negras sofrem a opressão de um padrão hegemônico, como se isso acontecesse de forma passiva, sem uma reação positiva por parte das mesmas.

Para definir o conceito de raça como o entendemos hoje, o discurso científico ditou padrões de normalidade e anormalidade ao longo dos séculos através da ótica supremacista branca e heteropatriarcal. Janaina Damasceno (2008) postula que a medicina do século XIX foi uma dessas práticas discursivas que inscreveu o corpo como lugar de significação de diferença. As mulheres negras e gordas tiveram seus corpos ligados diretamente a essa classificação da diferenciação entre o feio e o belo.

O discurso científico médico construiu o conceito de negritude e de racismo a partir da diferenciação do corpo feminino negro gordo pensado como anormal, desviante em relação ao corpo masculino branco europeu. Naquele corpo se articulavam categorias de raça e gênero que, universalizadas, acabaram por criar uma iconografia de hiper sexualidade da mulher negra que impera até hoje. E, quando a mulher é negra e gorda essa diferenciação acontece de tal forma que esses corpos são vistos como o inverso da normalidade na cultura hegemônica.

Os estudos estabelecidos pelos europeus para afirmar como a raça branca era superior foi baseado, por exemplo, na *Vênus Hotentote*¹⁹: uma mulher negra e gorda que cientificamente foi colocada na representação da anormalidade em relação à brancura de homens europeus e teve sua identidade de raça e gênero violentada de inúmeras maneiras.

É como se o corpo da mulher negra e gorda fosse forçado a servir como ícone representativo da anormalidade, como a própria personificação do 'outro'. Sua presença no mundo é reduzida a uma exemplificação do que nenhum corpo deve performar. Por esse lado, e ainda pensando na *Vênus Hotentote*, Bell Hooks (2019) postula que (HOOKS, 2019, p.131):

[...] as mulheres negras cujos corpos nus eram expostos para os brancos em eventos sociais não tinham presença. Eram reduzidas a meros espetáculos. Pouco se sabe sobre suas vidas, suas motivações. Partes de seus corpos

¹⁹ Sarah Baartman, a *Vênus Hotentote*, era uma jovem khoi-san sul-africana exibida publicamente em freak-shows e espetáculos científicos europeus no século XIX. Foi pelo corpo de Sarah que nasceu o conceito moderno de raça (DAMASCENO, 2008, p.01).

eram apresentadas como evidências que embasavam ideias racistas de que pessoas negras eram mais próximas dos animais de que os outros seres humanos. Quando o corpo de Sarah Baartman foi exibido em 1810, ela foi apelidada ironicamente de “Vênus Hotentote”. Seu corpo nu foi exposto em inúmeras ocasiões durante cinco anos. Quando ela morreu, as partes mutiladas ainda foram objeto de estudo.

Portanto, a espetacularização dos corpos de mulheres negras e gordas foi construída sócio-historicamente para gerar a imagem identitária do que seja o ‘outro’. Um ‘outro’ que não é um ser humano completo, pois por uma questão racial bem arquitetada pelo imaginário branco-europeu a norma da idealização dos corpos perpassa por uma visão racista, excludente e gordofóbica.

Nesse sentido, as circunstâncias de dominação a que me ateno nesse momento possuem relação com o racismo e a gordofobia lançados sobre os corpos de mulheres negras. Buscando compreender como a naturalização desses corpos considerados desviantes da norma age e interage com uma sociedade que preferia que eles não fossem performados, visio salientar a pluralidade identitária de mulheres que carregam na imagem de seus corpos os atos enunciativos: negra e gorda.

Na imaginação da naturalização dos corpos criada pela branquitude, os corpos brancos podem ser vistos como representativos de todas as pessoas, mas em nossa cultura a mesma versatilidade não é concedida aos corpos negros e não brancos, quem dirá a corpos negros e gordos. O tamanho do corpo tem algumas conexões realmente convincentes com a ansiedade cultural em relação à classe, à raça e ao gênero. Na perspectiva de Tovar (TOVAR, 2018, p.90):

Há evidências convincentes de que o racismo mata pessoas. Há evidências convincentes de que viver com o estresse da pobreza leva a uma série de desafios à saúde mental. Há evidências convincentes de que a discriminação leva a níveis elevados de estresse e ansiedade que suprimem a função dos principais órgãos. E há evidências de que a gordofobia leva á diminuição da expectativa de vida. Mas o racismo, a pobreza e o preconceito baseado no peso são todos problemas sociais.

Além de pensar no racismo e sexismo que conferem pesar nas inscrições performáticas de mulheres negras, a culpabilização das pessoas que sofrem gordofobia perpassa pela construção imagética social do ódio à gordura e, por consequência, fomenta um enorme mercado econômico e de poder social em torno da padronização dos corpos. De acordo com Tovar (*ibid.*, p.17):

A gordofobia é uma ideologia intolerante que inferioriza pessoas gordas e as torna objeto de ódio e escárnio. Os alvos e bodes expiatórios da gordofobia são as pessoas gordas, mas ela acaba magoando todo mundo. Todos acabam em um dentre esses dois grupos: ou vivem a mordaz realidade do preconceito gordofóbico ou com medo de se tornarem alvo dele. Então a gordofobia usa o tratamento de pessoas gordas como uma forma de controlar o tamanho do corpo de todas as outras pessoas

A gordofobia é uma parte do mecanismo social que controla os moldes sociais corporais das pessoas, em especial das mulheres. Entrelaçado com a questão racial interfere ainda mais na relação sujeito-mundo, pois mesmo entre as mulheres gordas, existem variações no tratamento baseadas em comportamento e status social. *“A raça é um fator atenuante. Quanto mais leve, mais culturalmente valorizada você é. Então, a pele branca ou clara pode suavizar o viés negativo do sobrepeso, enquanto mulheres negras podem sentir maior hostilidade devido à combinação de racismo e gordofobia”* (TOVAR, 2018, p. 72).

Essa culpabilização em âmbito individual isenta a responsabilidade social de pensarmos em formas de transgredir as imagens que são construídas sobre a liberdade dos corpos negros e gordos. O sexismo e a misoginia determinam um papel de suma importância para compreendermos a hostilidade que o corpo de uma mulher negra e gorda sofre. A misoginia trabalha em conjunto com a supremacia branca para construir uma população de mulheres complacentes e fáceis de manipular a fim de satisfazer as necessidades opressivas da cultura (TOVAR, 2018).

Desse modo, conforme nos aprofundamos na observação da sistematização social através dos corpos, podemos compreender que ser uma mulher negra e gorda numa sociedade que manipula o discurso sobre um ideal de beleza é estar em constante busca por mecanismos de sobrevivência. Visto que o corpo que carrega tais identidades, para o padrão sociocultural brasileiro ele não deveria existir. Por causa da forma como as pessoas gordas são retratadas em nossa cultura, as pessoas aprendem a temer a gordura. Mas na verdade elas temem a discriminação e o ódio direcionados ao corpo gordo.

É normal sentir medo de pessoas te odiando. Não é normal que as pessoas odeiem alguém baseado em seu peso. Além de não ser normal, não é justo nem ético sentir que você tem que cumprir as expectativas de conformidade do corpo para evitar o ódio e a discriminação. Nós, como cultura, tratamos o ‘ser gordo’ como uma coisa inerentemente ruim, quando na realidade o tamanho do corpo não tem significado

algum e carece das associações boas ou más impostas pela cultura mais ampla (TOVAR, 2018). De acordo coma autora (JIMENEZ, 2020, p.03):

O que acaba acontecendo é um preconceito com pessoas gordas. A gordofobia é uma discriminação que leva à exclusão social e, conseqüentemente, nega acessibilidade às pessoas gordas. Essa estigmatização é estrutural e cultural, transmitida em muitos e diversos espaços e contextos sociais na sociedade contemporânea. Esse prejulgamento acontece por meio de desvalorização, humilhação, inferiorização, ofensas e restrições aos corpos gordos de modo geral.

Portanto, quando interseccionamos duas opressões conseguimos verificar que, no recorte racial, ser uma mulher gorda e negra é ter convicção de que – a através de uma estrutura bem articulada de opressão – sofreremos discriminação social, sexista, racial e gordofóbica. Os mecanismos de culpabilização pela discriminação que essas identidades performadas nas sujeitas sofrem são tão bem articulados que o problema é visto como de responsabilidade individual, e não coletiva.

Quando a identidade de gorda e negra faz parte dos atributos de uma mulher, as condições de sua existência serão induzidas por uma sociedade racista e gordofóbica que estimula publicamente as pessoas a terem repulsa de seus corpos, o que pode ser devastador para a construção da subjetividade de qualquer sujeita.

É muito cruel culpar alguém por não acompanhar um padrão sociocultural de corpo estabelecido pela norma da branquitude ocidental, principalmente porque quando sabemos que (JIMENEZ, 2020, p.03):

A gordofobia está em todos os lugares e é, muitas vezes, disfarçada de preocupação com a saúde, dificultando, dessa forma, seu entendimento e embate. Sustentada por discursos de poder, de saúde e beleza como geradores de exclusão, existem comportamentos diários que reforçam o preconceito/estigma em relação às pessoas gordas, corroborando os estereótipos que estabelecem situações degradantes, constrangedoras, marginalizando essas pessoas e as excluindo socialmente [...] Esses comportamentos acontecem na família, na escola, no trabalho, nas mídias, nos hospitais e consultórios, na balada, no transporte, nas praias, academias, piscinas, redes sociais, na internet, nos espaços públicos e privados, etc.

Portanto, nós temos duas fortes opressões – o racismo e a gordofobia – que marcam os corpos de mulheres negras e gordas. Assim sendo, relacionar as marcas identitárias com as representações imagéticas que a cor da pele e o tamanho do corpo põem em evidência é observar a fluidez das identidades negras femininas.

Ao analisar a subjetividade de uma mulher negra e gorda temos que ter em mente que há uma visão deturpada sobre seus corpos que marginaliza sua existência perante o recorte histórico e cultural contemporâneos. A gordura corporal evidencia ainda mais a pele negra quando interseccionadas ao gênero de uma pessoa. Butler nos chama atenção para essa reflexão quando pensa no significado do ‘ser mulher’ ao dizer que (BUTLER, 2016, p. 21):

Se alguém “é” mulher isso certamente não é tudo que esse alguém é; o termo não logra de ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidade *discursivamente construídas*.

Em outras palavras, ser mulher é apenas mais uma marca identitária na formação das identidades e as palavras atribuídas à feminilidade de cada uma irão agir diretamente nas suas relações com o social. A linguagem disponível para a constituição da identidade de mulheres negras e gordas parte de um discurso estimulado por questões socioculturais e produzem seus efeitos através do corpo. Esse com um caráter marcado mediante a performatividade temporal e coletiva que é acionada através da repetição de hábitos e disseminação de imagens que criam padrões sociais e interseccionam identidades mutáveis e em constante movimento. De acordo com Akotirene (AKOTIRENE, 2019, p.65):

Se, de um lado, nem todas as mulheres foram excluídas das indústrias e nem todas as mulheres e nem todos os negros foram excluídos do mercado de trabalho, somente a análise interseccional destacou a forma com que mulheres negras sofrem a discriminação de gênero, dando múltiplas chances de interseccionar esta experiência. Quando ausentes os letramentos interseccionais para abordagens feministas e antirracistas, ambos reforçam a opressão combatida pelo outro, prejudicando a cobertura dos direitos humanos.

Portanto, a intersecção entre gordofobia e raça é determinada por instâncias sociais de poder que criaram um padrão que transforma o corpo de uma mulher negra e gorda na personificação do que se entende como diferente. Mas um diferente que, ao invés de apenas ser entendido como em estado de ‘submissão’ por não estar de acordo com os marcadores sociais determinados pelo olhar da branquitude, dialoga

discursivamente com novas maneiras de produzir sentidos perante as práticas sociais que representam e criam suas identidades.

Nesse sentido, as sujeitas dessa pesquisa performam suas identidades rasurando a hegemonia cultural branca e seus padrões estéticos de beleza, pois ao criarem suas inscrições performáticas na rede social *Instagram* contrariam padrões que fomentaram, e ainda fomentam, a autodepreciação imagética de seus corpos. Essas mulheres estão no ciberespaço nos lembrando e mostrando cotidianamente que ser mulher, ser negra e ser gorda é apenas mais uma maneira de experienciar o mundo.

5. CAPÍTULO IV: PERCURSO METODOLÓGICO

5.1 Apresentação metodológica: etnografia virtual e a cibercultura como campo de pesquisa

Algumas indagações iniciais formaram a hipótese dessa pesquisa e transitam pelos seguintes questionamentos: como as estruturas sociais são organizadas e influenciadas pelas classificações de imagens corporais? Como é realizada a transposição do 'eu interior' para linguagem corporal? De que modo a vida psicossocial atinge o corpo gordo e negro no âmbito da linguagem e da performance das identidades? Como a gordofobia afeta as mulheres negras? Que papel social a corporeidade desempenha na construção social da nossa imagem subjetiva? Como a classificação dos corpos estabelece conexões com os atos de linguagem? Como a linguagem determina o ideal de belo do corpo feminino? Qual seria esse ideal e como ele afeta as mulheres negras e gordas?

Algumas dessas indagações permaneceram ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa, mas outras foram descartadas. Muitos caminhos se apresentaram no decorrer da escrita, formas de analisar e pensar a linguagem como performance na identidade de mulheres negras e gordas mostraram que esse objeto de análise é abundante e precioso. Em vista disso, o principal direcionamento para elaborar essa dissertação foi apreender como essas mulheres colocam suas subjetividades em prática na realidade da cibercultura.

Como sabemos, a internet é o universo revolucionário para observação dos fenômenos socioculturais e uma das ferramentas que constitui as estruturas midiáticas da cultura contemporânea. Nesse sentido, existe uma cultura que define padrões comportamentais na internet, a cibercultura. A cibercultura potencializa aquilo que é próprio de toda dinâmica cultural, a saber, o compartilhamento, a distribuição, a cooperação e a apropriação dos bens simbólicos que circulam socialmente por meio das reproduções de imagens no ciberespaço.

É no intercruzamento entre a cibercultura e a etnografia virtual que podemos observar 'o modo como o mundo é', pensando aqui no sentido de reafirmar a ideia de que os 'fatos são feitos', que o 'observado' é ao mesmo tempo real, social e efeito de narrativas (RIFIOTIS, 2016). Portanto, também é criado e realizado através de atos performativos de descrição de imagens, corpos, sociedades e etc. no ambiente virtual. Nesse ciberespaço (GOODMAN *apud* RIFIOTI, 2016, p.88):

Há muitas descrições verdadeiras igualmente diferentes e verdadeiras do mundo, e sua verdade é o único padrão de sua fidelidade. E quando nós dizemos delas que todas elas envolvem convencionalizações, nós estamos dizendo que nenhuma destas descrições diferentes é exclusivamente verdadeira, pois as outras também são verdadeiras. Nenhuma delas nos diz o modo como o mundo é, mas cada uma delas nos diz um modo como o mundo é.

Nessa perspectiva, a metodologia dessa pesquisa utiliza a etnografia virtual para compreender os fenômenos da linguagem disponíveis nas performances identitárias de mulheres negras e gordas. A etnografia é a ciência que estuda e descreve os indivíduos em relação a seus costumes, raças, língua, comportamentos, religiões, etc.; e nessa pesquisa tem a finalidade de compreender como as identidades dessas sujeitas descrevem modos de se existir em contraposição a uma sociedade racista e gordofóbica.

Esse método foi escolhido porque, de certo modo, a etnografia virtual continua sendo importante para resolver problemas de pesquisa relativos à necessidade de pensar a internet, por exemplo, como um espaço social no qual se pode legitimamente fazer pesquisa (RIFIOTI, 2016).

Portanto, a etnografia virtual é uma forma de encontrar uma maneira de levar a sério, como fenômeno sociológico, os tipos de coisas que as pessoas fazem na internet (RIFIOTI, 2018), mas ao mesmo tempo nosso desafio é observar as

performances identitárias sem presumir que ao nos debruçarmos sobre as inscrições performáticas das pessoas nas redes sociais estamos olhando para as representações completas das imagens do que é socialmente visto como verdade, quando na verdade é apenas mais uma forma de dizer como o mundo pode ser visto.

Por exemplo, mulheres gordas e negras que utilizam do ciberespaço para evidenciar suas performances possuem identidades que atendem a pluralidade do ser negra e do ser gorda e apresentam suas verdades subjetivas em relação às suas experiências sociais. Essa ação intersecciona pontos de vida e aspectos culturais que ligam suas subjetividades enquanto gordas e negras, entretanto as sujeitas que estão relacionadas por suas identidades nesse aspecto também se apresentam como completamente diferentes. As subjetividades de suas feminilidades se chocam com a ideia de personalização e individualização, produzindo performances únicas diferentes da obsessão de uma padronização dos corpos por apenas um ideal' de corpo (SOUZA, 2018) como está em voga na dinâmica social atualmente.

Nesse sentido, escolhi nessa pesquisa fazer a seleção de perfis de mulheres negras e gordas que utilizam a rede social *Instagram* para descrever os fenômenos da linguagem como performance utilizando os marcadores de gênero, raça, gordofobia e identidades para fazer referência às novas formas de enxergar as subjetividades dos indivíduos.

O motivo para a escolha da amostra de pesquisa ser a rede social *Instagram* – e não outras disponíveis – foi estabelecido pelo critério de que essa rede social possui características de plataforma de criação de conteúdo e de meio de comunicação, que possibilitaram o surgimento de uma nova classe de usuários chamados influenciadores digitais (BESSA, 2018), os quais utilizam a dinâmica da junção imediata de captação de imagens associada à velocidade de distribuição (BESSA, 2018) da plataforma para influenciar a sociedade nos segmentos que cada usuário deseja compartilhar.

O *Instagram* é uma rede social online de criação e compartilhamento de fotos e vídeos entre usuários cadastrados na plataforma. Foi criado em outubro de 2010 e é um aplicativo gratuito disponibilizado para celulares que possuem acesso à internet, mas que também pode ser acessado de um notebook/computador, porém com algumas limitações de recursos.

Na apresentação da página oficial do *Instagram* fica evidente que a rede social prioriza as imagens fotográficas e os vídeos como principal instrumento de interação. Os *slogans*²⁰ definem muito bem a intencionalidade da plataforma, sendo eles²¹:

- **Instagram** - “aproximando você das coisas e pessoas que você ama”;
- **Comunidade** - “Todos são bem-vindos. Nosso compromisso é promover uma comunidade segura e acolhedora pra todos”;
- **Recursos** - “Explore as novidades. Expresse-se de novas maneiras com os recursos mais recentes do *Instagram*”;
- **Criadores de conteúdo** - “Destaque-se no *Instagram*. Conecte-se com mais pessoas, conquiste influência e crie conteúdo atrativo que seja claramente seu”;
- **Negócio** - “Cresça conosco. Compartilhe e expanda sua marca com nossa comunidade global e diversificada”.

Os cinco tópicos mencionados acima deixam evidente que qualquer pessoa, marca, empresa, etc. podem ser a criadoras de seu próprio conteúdo na plataforma. Sendo assim, todas as identidades construídas pela linguagem são convidadas a performar de forma criativa e única seus protagonismos da vida real. Além disso, o *Instagram* criou uma (MANOVICH *apud* BESSA, 2018, p.23):

[...] plataforma única que representa um desenvolvimento notável na história da mídia moderna. Ela permite capturar, editar e publicar fotos, visualizar fotos de seus amigos, descobrir outras fotos através da pesquisa, interagir com elas (curtir, comentar, publicar em outras redes), entrar em conversas com autores de fotos e outros que deixaram comentários, criar coleções de fotos, alterar sua ordem de apresentação etc., tudo a partir de um único dispositivo.

Cada conta no *Instagram* produz um determinado tipo de conteúdo que tem a ver com a subjetividade de seus usuários. A interação entre as contas é realizada através de imagens, pelas quais o usuário rola um ‘*feed* de notícias’; o *feed* de notícias do *Instagram* é o lugar em que você compartilha e se conecta com as pessoas e mostra aos seus seguidores o que é importante para você. Ao abrir o *Instagram* ou

²⁰ Expressão concisa, fácil de lembrar, utilizada em campanhas políticas, de publicidade, de propaganda, para lançar um produto, marca, etc.

²¹ Categorias disponíveis no site oficial do *Instagram*: <https://about.instagram.com/> - Último acesso: 10/08/2020.

atualizar o *feed*, as fotos e os vídeos que o *Instagram* acredita ser mais importantes para você irão aparecer primeiro no seu *feed* – para ver fotos e vídeos das pessoas que seguem. Há ainda outros cinco recursos que permitem outras formas de interações:

1. **Stories:** que é uma forma rápida e fácil de compartilhar momentos e experiências usando música, figurinhas e GIFS;
2. **Direct:** que envia mensagens, fotos e vídeos aos amigos que estão conectados na rede e também permite o envio de publicações de outros usuários;
3. **IGTV:** que é um local dedicado a vídeos e não tem o limite de um minuto, além de ser disponibilizado em tela inteira;
4. **Compras:** que permite que o usuário encontre produtos no *feed* e no *Stories* que despertem sua curiosidade e são marcados com ‘tags’ do produto oferecido;
5. **Pesquisar e Explorar:** que oferece conteúdo novo com base nas pessoas que o usuário segue e nas publicações que o mesmo curte.

A característica principal dessa rede social é o conteúdo visual disponibilizado por usuários que criam perfis com o intuito de compartilhar fotos, legendas e vídeos. Os usuários seguem perfis de acordo com suas afinidades pessoais e recebem as atualizações de conteúdo da plataforma através da página inicial do aplicativo. É como se fosse um painel de informações dos interesses que cada usuário decide seguir.

As interações são marcadas por curtidas, comentários e marcações nas fotos e vídeos. Esse tipo de interação é responsável por selecionar e guiar a experiência na plataforma, sempre apresentando conteúdos que sejam de interesse do usuário com base nas interações que o mesmo tem com certa frequência. Essa comunicação e ação no *Instagram* gera um algoritmo que estabelece conexões entre o que sujeito gosta ou gostaria de visualizar baseado em suas curtidas mais recorrentes.

Atualmente o *Instagram* acumula muitas funcionalidades com o objetivo de agregar aos usuários registros de seus interesses integrando pessoas para que elas compartilhem momentos e se aproximem por afeições em comum.

O usuário com mais seguidores no *Instagram* ganha o status de Digital Influencer; – o/a digital influencer é a pessoa capaz de influenciar o comportamento e opinião de milhares de pessoas por meio do conteúdo que publica em seus canais de comunicação – o que torna o *Instagram* uma ferramenta incrível para estratégias de marketing digital de empresas de todos os tamanhos, para estratégias de influência da indústria em diversos seguimentos, como também uma ótima ferramenta de estratégias políticas para produção de conteúdo e influência em debates públicos utilizando a imagem do Digital Influencer contratado.

Com cunho qualitativo, essa dissertação baseia-se na análise subjetiva de três perfis públicos disponíveis na rede social *Instagram*, em busca de atos performativos que nos auxiliem a compreender o que as mulheres negras e gordas estão dizendo sobre si em suas performances no *Instagram*, e perceber como o gênero, a gordofobia e a raça aparecem em seus atos performativos. Além disso, observar a dinâmica que as usuárias estabelecem com a utilização da plataforma possibilita que novas identidades sejam descobertas diante da diversidade de performances de corpos femininos, negros e gordos.

A minha amostra é constituída de figuras e imagens de três blogueiras e da seleção de legendas e fotos disponíveis em seus perfis do *Instagram*. Essa seleção teve como norteador investigativo a inscrição performática de mulheres gordas e negras na plataforma. Para isso, foram selecionados cinco atos de linguagem de cada um dos três perfis totalizando quinze imagens que acompanham alguma frase ou texto.

Nesse sentido, a cibercultura – a definição de Cibercultura propõe vários sentidos. Ela pode ser entendida como o modelo sociocultural que surgiu na analogia entre as sociedades, como: a cultura e as novas tecnologias, por meio da convergência entre telecomunicações e informática – cria a possibilidade de observar os atos performativos de mulheres negras e gordas de forma coletiva, pensando as conexões e uniões que seus perfis conseguem alcançar, perante as inteligências individuais que agem pelos meios de comunicação disponíveis nos espaços em rede. Nessa dissertação a rede social *Instagram*, especificamente.

As mulheres selecionadas na amostra dessa pesquisa realizam uma conexão entre tecnologia e pensamentos que estimulam opiniões e conceitos diferentes dos

pregados pela hegemonia brancocêntrica e fornecem uma contribuição sociocultural que, antes das novas tecnologias de informação, não eram comumente vistas. Pela realização desses atos performativos no ciberespaço, essas sujeitas ganham o status social de *Digital Influencers*.

A busca por perfis que se encaixassem nos critérios estabelecidos nessa dissertação foi realizada através da averiguação de figuras públicas que possuem contas no *Instagram* e que falam abertamente sobre gordofobia, gênero e raça, e fazem de sua conta um espaço de democratização de seus corpos. Democratização no sentido de tornar a imagem de seus corpos como popular, normal e acessível para TODOS.

As selecionadas para evidenciar tais apontamentos são mulheres que estão entrelaçadas pela gordofobia, gênero e raça e produzem conteúdos na internet sobre seus corpos, bem como suas percepções de vida, de si mesmas, e do olhar que outras pessoas lançam ao conjunto de identidades que performam diante da realidade, etc. Sendo elas:

1. Bielo Andrade (@hellobielo)

A influencer Bielo Andrade é bigênera, empresária, apresentadora, dona de um podcast chamado @astiasdopave. Além dessas informações disponíveis em seu perfil da conta no *Instagram* ela também é modelo fotográfica e aparece em evidência reportagens de cunho político que falam sobre gordofobia e 'movimento corpo livre'²². Até a escrita dessa dissertação o perfil do *Instagram* da @hellobielo contava com 165 mil seguidores, 317 publicações e estava seguindo 2.378 perfis:

²² Reportagem disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/contra-a-gordofobia-movimento-corpo-livre-ganha-forca-na-internet/>



Figura 1: Imagem de domínio público. Print do Perfil do Instagram da Bielo Andrade (@hellobielo) do dia 27/12/2020.

2. Erica Almeida (@negritaalmeida)

A influencer Erica Almeida é modelo do autocuidado, amor interno e autoconhecimento, trancista e criadora da empresa @manas_trancas. Ela disponibiliza conteúdos em seu perfil que visam falar sobre amor próprio, carência afetiva, intensidade, migalhas de afeto, etc. Em seu perfil encontramos também vídeos de curta duração que formam um tipo de série na ferramenta de interação chamada IGTV. Ela mora na cidade de Salvador – BA e até o momento conta com 9.875 seguidores, 429 publicações e está seguindo 5.356 perfis.



Figura 2: Imagem de domínio público. Print do Perfil do Instagram da Erica Almeida (@negritaalmeida) do dia 27/12/2020.

3. Luana Carvalho (@lxccarvalho)

A influencer Luana Carvalho mora atualmente no Rio de Janeiro – RJ, mas é do Sul do país. Geralmente aborda assuntos sobre moda, liberdade corporal, corpo e autoestima, e reflexões na ferramenta IGTV do *Instagram*, que consiste em disponibilizar vídeos de duração entre um e quinze minutos com assuntos diversos. Ela também é idealizadora do perfil no *Instagram* chamado @carnavalsemgordofobia:

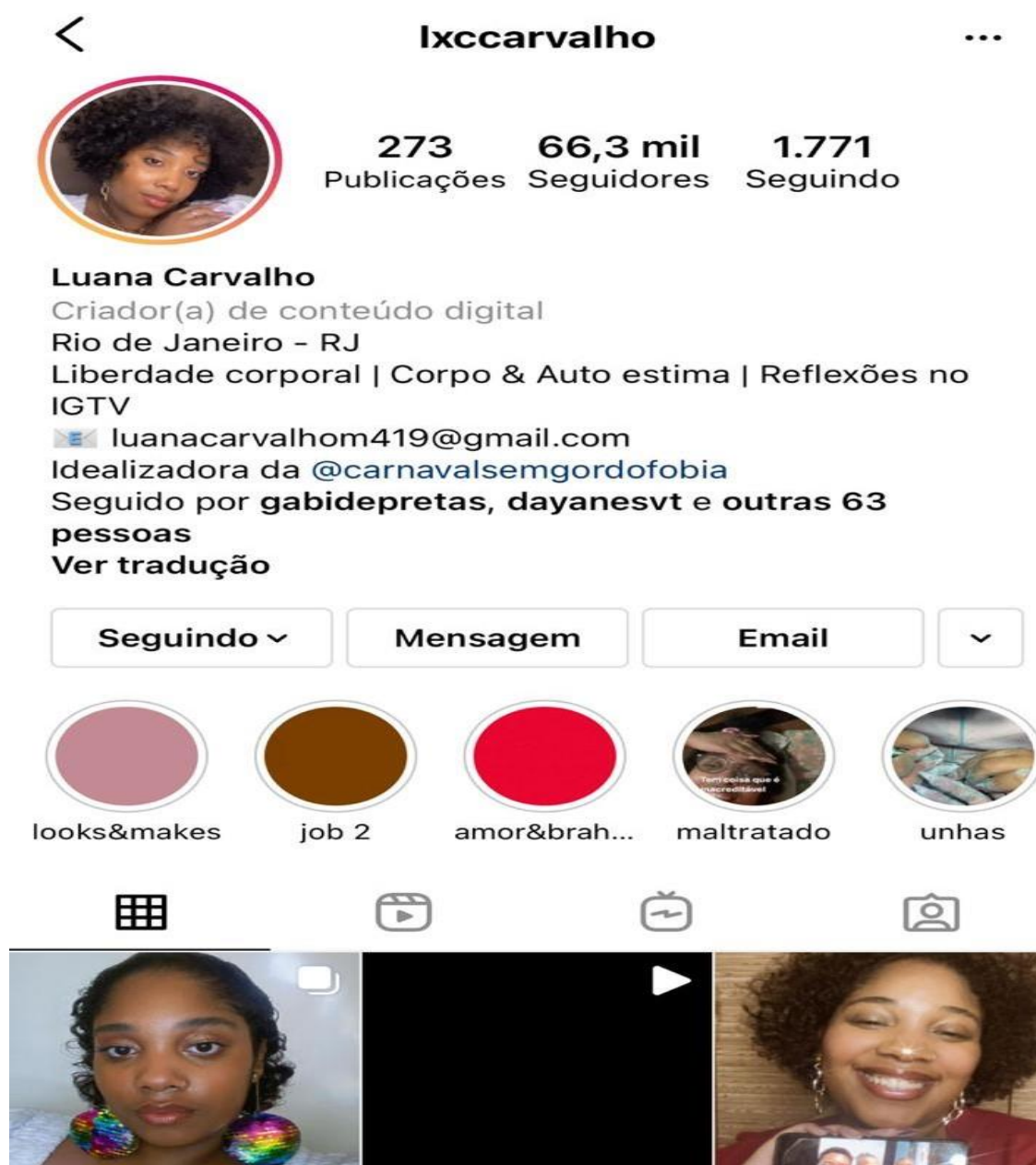


Figura 3: Imagem de domínio público. Print do Perfil do Instagram da Luana Carvalho (@negritaalmeida) do dia 27/12/2020.

Por serem mulheres negras e gordas e falarem sobre gordofobia, raça e gênero, cada uma tem sua singularidade na hora de criar seus conteúdos, demonstrando que as palavras que definem alguns aspectos de suas vidas sociais não prendem suas identidades em caixas pré-fabricadas de comportamentos, e nem unificam a imagem de seus corpos perante a diversidade que há em ser uma mulher negra e gorda.

A interseccionalidade entre as temáticas abordadas nessa pesquisa é relevante para analisar como os corpos que fogem do padrão ocidental branco, estabelecido socialmente no Brasil, fazem parte da nossa realidade. Dessa maneira, as teorias linguísticas são inter cruzadas às teorias sociais, constituindo um tipo de abordagem sócio-discursiva na qual linguagem é parte da vida social, como também um dos momentos da prática social que se relaciona com todos os outros (CARVALHO, 2018).

Todos os três perfis produzem conteúdos que questionam a disseminação compulsória de atos performativos que invadem suas identidades e, geralmente, se posicionam contra a imagem de magreza e das tecnologias do ‘*self*’ que perpassam o corpo feminino como a obsessão da magreza, a multiplicação dos regimes e das atividades de modelagem do corpo (SOUSA, 2018). As sujeitas apresentadas aqui encontram na rede social *Instagram* uma ferramenta de grande alcance social para normalizar seus corpos perante uma sociedade sexista, gordofóbica e racista, que predominantemente tende a desumanizar mulheres negras e gordas.

6. CAPÍTULO V: ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS

6.1 Sobre a amostra de pesquisa

Primeiramente, gostaria de ressaltar que escolhi a Bielo, a Erica e a Luana porque são sujeitas que querem e falam sobre si, portanto espero que fique evidente nesse percurso de análise da amostra que não pretendo dar voz a ninguém, e sim utilizar as performances já escolhidas por essas mulheres para evidenciar a linguagem como performance. A intencionalidade dessa pesquisa é dialogar com suas produções intelectuais das mais diversas formas possíveis, visto que, pelo fato de falarem sobre suas percepções, sensações e sentimentos relacionados ao contexto sociocultural

que estamos inseridos, elas dialogam com pessoas que estão abertas ao exercício da escuta. Dessa maneira, observo como as ações das linguagens disponíveis em seus perfis como atos performativos constroem suas identidades.

Os indivíduos que buscam aprender e transgredir com a percepção da realidade de pessoas com características subjetivas diferentes ou semelhantes às suas contribuem, de certa forma, com uma rede epistemológica de distribuição de saberes nos mais variados ambientes possíveis. Agir dessa maneira é pensar que a educação só pode ser libertadora quando todos tomam posse do conhecimento, como se esse fosse uma plantação em que todos temos de trabalhar (HOOKS, 2019).

Portanto, penso que nessa dissertação estou plantando sementes que todos nós devemos regar, ver crescer e cuidar para que nossa noção coletiva do que seja o 'outro' se torne mais acolhedora perante identidades que são vistas às margens, ou que por muito tempo tiveram suas percepções de mundo silenciadas pelas mídias com grande poder de alcance na formação da opinião pública.

Assim sendo, a amostra de pesquisa foi utilizada com o intuito de pensar nas possibilidades de novos letramentos, no sentido de *Letramentos de Reexistência* (SOUZA, 2011), visto que (KLEIMAN *apud* SOUSA, 2011, p.35):

[...] os letramentos, para além das habilidades de ler e escrever podem ser mais bem compreendidos como um conjunto de práticas sociais, cujos modos específicos de funcionamento têm implicações importantes para as formas pelas quais os sujeitos envolvidos nessas práticas constroem relações de identidade e de poder.

A amostra é composta por quinze imagens²³ (fotos legendadas), sendo cinco para cada uma das três influencers digitais. A escolha do conteúdo foi permeada pelos critérios de seleção do perfil que, resumidamente, consiste em selecionar atos performativos de mulheres negras e gordas que falam sobre si no *Instagram*. Foram preferidos para essa apuração conteúdos em que a Bielo, a Jéssica e a Luana estivessem com seus corpos em evidência, não somente o rosto, como é comum em imagens representativas de mulheres negras e gordas.

Dessa maneira, analiso os elementos que ampliam o nosso olhar em relação ao modo como entendemos os letramentos da linguagem de forma plural. Em especial, ao considerarmos variáveis ainda pouco estudadas – raça, gordofobia e gênero – e, ainda, quando começamos a olhar para esses grupos não pela ausência,

mas pela presença de conhecimentos não valorizados socialmente, mas importantes para suas vidas (SOUZA, 2011).

O campo de investigação escolhido para analisar os atos performativos dessas mulheres negras e gordas foi o *Instagram* justamente porque o foco principal da rede social são as imagens compartilhadas por seus usuários. No panorama dessa rede social o corpo é acentuado como a principal marca identitária dos sujeitos, sendo o mesmo também central quando pensamos na linguagem como ato performativo.

O levantamento da amostra foi realizado a partir do conteúdo disponibilizado na página de cada sujeita. Não foi utilizada nenhuma marcação temporal de datas para seleção dos 'prints', as imagens selecionadas foram postadas até o dia 27/12/2020. Nenhum conteúdo publicado na página da Bielo, Luana e Jessica após essa data foi utilizado na amostra dessa pesquisa.

Essa amostra foi escolhida pensando nas questões identitárias que estabelecem conexões com movimentos sociais de transformações em interação com as construções subjetivas permeadas pelos atos performativos da linguagem disponíveis no *Instagram*. Desse modo, as teorias sobre os sujeitos que postulam que, quanto mais formos capazes de racionalmente compreender o mundo e por consequência nós mesmo, mais seremos capazes de moldar a história aos nossos desejos foram de grande valia nas análises.

As sujeitas que aparecem expondo suas narrativas no espaço cibernético acompanham a concepção de Hall (2003) sobre as identidades modernas vistas como descentralizadas, mas que evidenciam a mudança na estrutura social da contemporaneidade e transformam as identidades sociais e os sujeitos em algo que está em constante movimento. Portanto, essa amostra revela construções identitárias que mostram a complexidade das construções subjetivas para além das normas sociais que ditam os padrões de comportamentos em massa.

Conforme especificado anteriormente, as mulheres escolhidas como sujeitas de análise dessa pesquisa são negras e gordas e falam sobre a inserção de seus corpos no mundo. Suas inscrições performáticas no *Instagram* possuem ênfase nas temáticas que são relacionadas ao amor, ao amor-próprio, à saúde, à gordofobia, ao racismo, entre outros assuntos que permeiam a vida delas e que fazem parte da nossa sociedade.

Todas possuem uma imagem que foge dos padrões estabelecidos pela sociedade e criam conteúdos no *Instagram* falando sobre um ‘nós’ ainda pouco explorado na mídia com alcance popular: um ‘nós’ gordo, negro e feminino.

Os espaços cibernéticos têm sido muito significativos para a construção de uma visão mais plural e acolhedora das identidades, principalmente as que se referem às construções subjetivas das mulheres. Ao utilizarem as redes sociais, a Bielo, a Erica e a Luana são responsáveis por suas narrativas de vida. Muniz (2009) ressalta que talvez nessas mulheres que deixaram de ser sujeito objeto e passaram a ser sujeitas pesquisadora encontremos algumas respostas para questões antigas e amplamente discutidas. Nesse sentido a autora ressalta ainda que estar nesse lugar, nessa fronteira entre o centro e a borda, é estar no “*in between*” (no meio).

As mulheres que assumem tal posicionamento de falar sobre seus corpos e de como eles performam suas identidades no mundo nos convidam, de certa forma, a também sair de uma posição de conformidade, de anulação identitária forçada por padrões sociais pautados em uma sociedade brancocêntrica. Essa ação de expor publicamente corpos de mulheres negras e gordas no *Instagram* é um ato interessante para analisarmos como os atos performativos são interpretados por quem olha e por quem é olhado.

6.2 Análise da amostra de pesquisa

Considerando que existem palavras que agem sobre nós, o *Instagram* é uma potente ferramenta para analisar o poder de ação dos atos performativos. Não somente por ser uma rede social que inclui diversas identidades, mas também por gerar de forma veloz situações comunicativas complexas que revelam os conflitos que ocorrem na vida real (MACEDO, 2016, p.12):

Segundo pesquisa realizada pelo Interactive Advertising Bureau Brasil (2014), a internet já é a mídia mais consumida entre os brasileiros, ultrapassando mídias tradicionais, como televisão, jornais, revistas e rádio. Um ponto que merece destaque é que esse dado ainda é mais representativo se considerado o público jovem, uma vez que esses indivíduos já nasceram em um ambiente digital. O estudo ainda evidencia a importância dos dispositivos móveis para a popularização do acesso à rede, revelando que atualmente o smartphone é o principal dispositivo eletrônico pessoal da população.

Em vista disso, a realidade de cada pessoa pode ser exibida principalmente através dos smartphones, que se tornaram uma ferramenta bastante utilizada na contemporaneidade, propiciando o desejo de externalizar, conscientemente, os conflitos existentes na formação das identidades dos sujeitos através das redes sociais.

Previamente, gostaria de salientar que o conteúdo disponibilizado pelos perfis selecionados configura um movimento de Reexistência, no sentido de entender as práticas cotidianas de uso da linguagem que provocam releituras de identidades étnicas, de gênero, sexualidade, políticas, dentre outras (SOUZA, 2018). Pois, com a popularização dos smartphones, identidades que não apareciam em evidência midiática agora protagonizam suas narrativas e demonstram suas singularidades. Souza acredita que (SOUZA, 2011, p.37):

[...] as singularidades estão nas microrresistências cotidianas ressignificadas na linguagem, na fala, nos gestos, nas roupas... não apenas no conteúdo, mas também nas formas de proposições dos estudos culturais que revelam que as identidades sociais, sempre em construção, se dão de forma tensa e contraditória, própria de situações em que estão em disputa lugares socialmente legitimados.

Essas disputas ocorrem na cibercultura de forma veloz. Mesmo com o crescimento de novas possibilidades de produzir e reproduzir linguagens, a estrutura social que permeia o imaginário da padronização dos corpos permanece em vigor. As pessoas, principalmente as mulheres, são incentivadas a buscar o corpo ideal presente nos meios de comunicação, especialmente pela moda e publicidade, que são a razão econômica de ser da mídia, a imagem vinculada a modelos corporais e de beleza a serem apreciados e produzidos no cotidiano.

Esse ideal de corpo 'perfeito'(leia-se branco e magro) é introduzido no imaginário brasileiro de formas minuciosas, muitas vezes imperceptíveis para algumas pessoas. Principalmente porque desde muito cedo as mulheres são doutrinadas para ser o corpo silenciado, o corpo fértil ou o corpo esteticamente perfeito para o prazer do outro. Todas estão encarregadas de serem as mais lindas, as melhores esposas e as mães perfeitas, existe sempre uma maneira de controlar o corpo e a identidade feminina (SOUZA, 2018).

Por esse lado, é fácil notar como o sujeito social é produzido através dos meios linguísticos (BUTLER, 2017). Pois, referir-se a alguém com o sentido de confrontar suas identidades, questionar ou pedir explicações é interpelar o sujeito e dirigir a palavra ao mesmo com o intuito de exercer uma ação. Portanto, a interpelação – a produção discursiva do sujeito social – acontece nessa troca pela qual o reconhecimento é oferecido e aceito (BUTLER, 2017).

Nesse sentido, podemos observar como essa interpelação acontece, por exemplo, com pessoas gordas. Porque corpos maiores são excluídos da arquitetura das cidades e dos objetos, visto que os lugares nos meios de transporte, catraca de ônibus e metrô, elevadores, portas e assentos de diversos lugares são intencionalmente criados para o constrangimento desses corpos. Então, um molde social é oferecido e aceito pela sociedade confrontando pessoas de corpos maiores, ou seja, pessoas gordas são interpeladas pelas representações da linguagem para se sentirem inadequadas ao mundo social.

Esses estímulos sociais de adequação dos corpos estão intrinsecamente ligados com a gordofobia que está vinculada e influenciada por aparatos sociais, midiáticos, culturais e médicos, que atuam através das diversas formas de linguagem com intuito de produzir e reproduzir modelos de corpos ideais pautados na rejeição à gordura e na hiper valorização da magreza e/ou da hipertrofia muscular (FILHO, 2019).

Quando a Bielo, a Erica e a Luana atuam mostrando suas identidades no *Instagram*, elas salientam os acordos sociais que acontecem nas ausências, como também firmam novas possibilidades de legitimação das palavras que as nomeiam. É comum vermos em propagandas, novelas ou qualquer outro recurso midiático que utilize a imagem das pessoas, a inexistência de corpos que sejam parecidos com os seus. E a resposta para a escassez de representação está no fato de além de serem mulheres, são negras e gordas, e essas características corporais as colocam como mulheres indesejáveis quando comparadas a ordem comum das hierarquias sociais de classificação dos corpos.

Apontar vivências corporais de mulheres que gerenciam os olhares e condicionam novos pensamentos acerca de suas imagens é observar como os atos performativos estão atrelados aos conjuntos imagéticos que colocam as

características de ser negra e gorda como estereótipos que estimulam a concepção de que você não é desejável, digna de amor, inadequada, e etc.

Em vista disso, estudar os perfis de mulheres negras e gordas no *Instagram* é uma forma de também compreender como as nomeações estão tomando novos rumos e sentidos quando as criadoras de conteúdo subvertem os modelos de identidades atribuídos a seus corpos.

Na figura quatro, da Luana Carvalho, a influencer está mostrando suas costas com a seguinte frase desenhada: “Não preciso mais ter vergonha do meu corpo”. Nessa publicação, além da imagem utilizando um recurso de escrita, temos também um texto-legenda que acompanha a fotografia. Todos os atos presentes nessa publicação constituem uma performance que rompe com linguagens que dizem e agem sobre o que um corpo gordo e negro pode ou não fazer.

FIGURA 4



Figura 4: Imagem de domínio público. Print do dia 31 de julho de 2020.

O ato performativo de Luana inscreve e nomeia sua existência com as afirmações que faz sobre si. Ao “perder a vergonha” imposta a seu corpo ela se sente confortável em aparecer vestindo sua pele em uma rede social de domínio público. Ela completa sua performance com a seguinte legenda (Carvalho, 2020, print 4):

Quanto tempo será que a gente perdeu tendo vergonha? Quanto tempo será que a gente ficou escondida? A gente aprendeu que não podia mostrar o corpo, que não podia mostrar as costas, **que gorda não usa roupa clara, ou gorda só usa roupa preta e que gorda tem que ser feminina**. Ainda mais

eu que nasci preta e gorda. Ser feminina era tudo que eu poderia ser já que tudo que eu sou e era ia e vai contra tudo que significa ser uma mulher. E uma mulher não pode ter costas desse tamanho. Uma gorda preta não pode ser exagerada, “já é gorda... não pode ser nada além disso”. E eu fui né? Eu fui muito além de ser. Quanto tempo será que eu perdi me escondendo e tendo pavor de ser o que eu sou? Quanto tempo será que eu me perdi de mim mesma? Hoje acima de tudo, é o melhor dia pra compartilhar os meus processos de libertação e esse é um deles. Essa foto. Essas costas. Esses braços. Esse corpo. Pra hoje fica a libertação de não ter mais vergonha de ser o que eu sou. E só amor pelos meus 50k de pessoinhas que estão aqui acompanhando as minhas libertações diárias.

É notável que o significado da palavra ‘mulher’ é colocado como algo, de acordo com a cultura ocidental, que a *influencer* não consegue alcançar. A magreza no padrão de beleza branco-cêntrico no Brasil é um pré-requisito para ‘ser mulher’, e o atenuante racial cristaliza as identidades em representações que marcam as sujeitas em estereótipos do tipo: branca para casa e receber amor, parda para transar e ser exibida como objeto sexual e preta para trabalhar e cuidar da organização dos espaços. Esses estereótipos criam imagens de submissão das mulheres, mas principalmente das mulheres negras.

Nesse sentido, e de acordo com as palavras de Denise Botelho (2020), Audre Lorde via as diferentes identidades das mulheres e reconhecia a importância de reafirmá-las, passeamos pelas identidades plurais e fluídas, “[...] pois ser mulher negra diaspórica significa que a gente está sempre no não lugar, numa possibilidade de existência as vezes mutilada, sofrida e a partir daí há então a ideia de reverter esses lugares” (BOTELHO, 2020).

Então é necessário atentar-se às performances para perceber as validações sociais a que nós mulheres estamos sendo estimuladas a manter, para que haja subversão dos padrões estéticos comportamentais que afetam todas as mulheres, mas aqui especificamente tratarei de pensar corpos femininos negros e gordos.

Conquistar a todo custo um corpo magro é um dos sinônimos de sucesso que está como premissa para todas as mulheres, independente de classe, de raça, de gênero, etc. Conforme Wolf (WOLF, 2019, p.268):

As dietas e a magreza começaram a ser preocupações femininas quando as mulheres ocidentais receberam o direito do voto em torno de 1920. Entre 1918 e 1925, “é surpreendente a rapidez com a qual a nova forma linear substituiu a forma mais cheia de curvas”. Na regressão dos anos 1950, por pouco tempo as formas cheias, naturais à mulher, puderam ser apreciadas mais uma vez, porque a mente dessas mulheres estava ocupada na reclusão doméstica. Contudo, quando as mulheres invadiram em massa as esferas masculinas esse prazer teve de ser sufocado por um urgente dispositivo social que transformasse o corpo feminino na prisão que o lar já não era.

A percepção de aprisionamento dos corpos femininos pela linguagem acontece através das palavras. O molde corporal não escapa desse aprisionamento, pois pensamos em imagens e através delas. E se há a todo momento uma movimentação proposital para fazer com que as mulheres se sintam inadequadas, não podemos negar que há intencionalidade em nos manter ocupadas com preocupações referentes a nossa aparência.

Não há como compreender o mundo a nossa volta sem estarmos atentos às nomeações e às aparências que cada corpo carrega. Dizer, por exemplo, “ela é negra” é afirmar um conjunto de características físicas, psíquicas e comportamentais que estão circulando através da linguagem e que foram construídas historicamente.

No Brasil, por exemplo, há o que podemos chamar de uma ‘política cultural’ acerca do ‘povo negro’. Com a maior participação de negros em várias esferas da vida pública nos últimos anos, existe um mercado cultural acerca de objetos ou coisas afins que podem ser identificados como pertencentes à etnia negra (MUNIZ, 2009) e que formam culturalmente as identidades dos sujeitos que são nomeados como tal, identidades essas que são plurais e estão em constante movimento.

A Luana, bem como as outras sujeitas da pesquisa, é mulher negra que apresenta a pluralidade do que é ser negra (o). Como podemos ver na Figura 5, ela está produzida e confiante, sentada usando lingerie com a seguinte legenda: “Plus Size, só que gorda de verdade”, trazendo à tona um pensamento de que, no molde dos corpos Plus Size, temos uma formatação específica para a beleza ser performada no corpo de mulheres gordas.

O que a *influencer* nos mostra é que, preferencialmente no mundo das passarelas GG, é necessário ter quadril largo e ‘barriga negativa’, obedecendo novamente um padrão estético. No debate dos tamanhos corporais, a moda plus size/mid size criou padrões corporais para um corpo gordo ser aceito ou não. Quando Luana afirma que é plus size, mas de verdade, está reivindicando o direito de ter um corpo diferente da imagem atrelada ao movimento da moda de mulheres plus size:

FIGURA 5

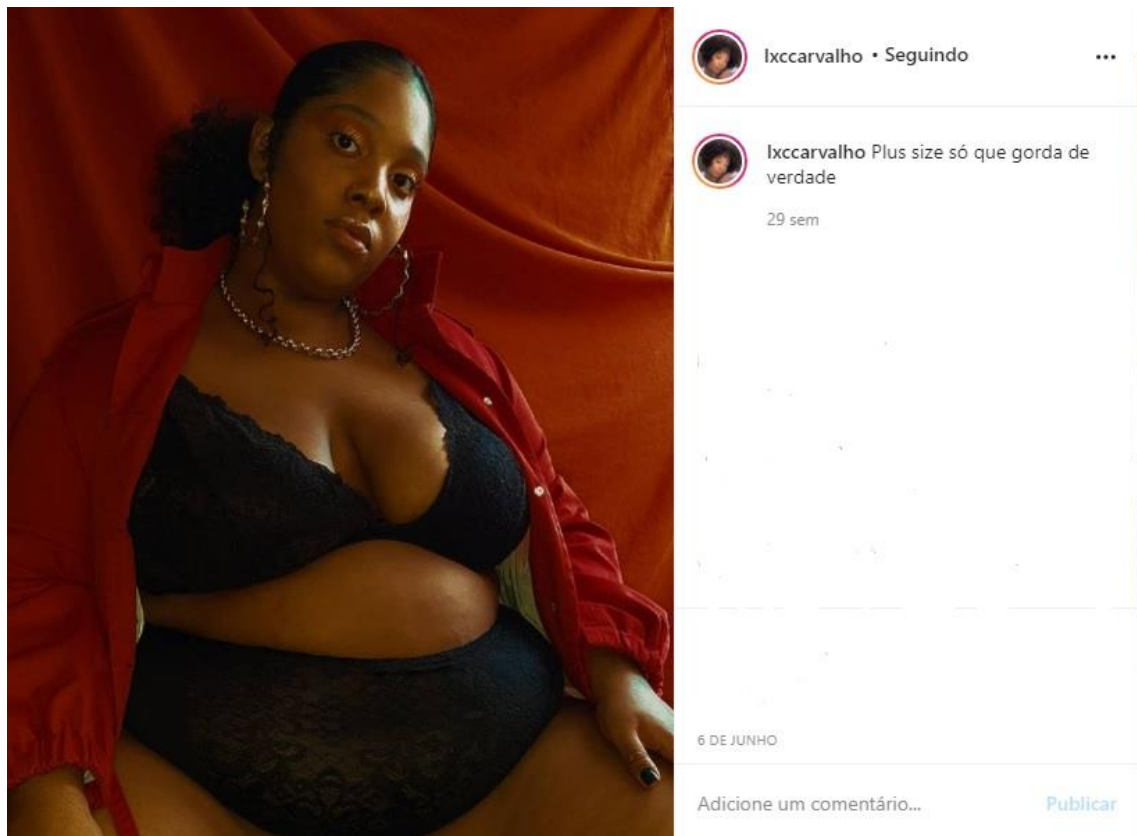


Figura 5 Print do perfil do dia 6 de junho de 2020.

Esse constante movimento de enquadramento dos corpos em personificações de magreza – e a criação da necessidade de ter partes do corpo que devem ser magras – é estimulado pela cultura da dieta. O hábito da dieta é o mais possante sedativo político na história feminina (WOLF, 2019). A maioria das mulheres sabe muito bem que a preocupação com o peso leva a “um colapso virtual da autoestima e do sentido de eficiência” (WOLF, 2019, p.273), criando preocupações que não seriam necessárias se não tivéssemos uma sociedade que estimula o aprisionamento das identidades em performances corporais limitantes e excludentes.

Portanto, quando a Luana aparece confortavelmente em seu corpo sendo uma digital *influencer* com perfil público, ela exterioriza suas identidades e luta contra influências culturais que resultam numa personalidade característica, cujos traços são a “passividade, a ansiedade e a emotividade” (*ibid.* p.273). De certo modo, são esses traços, e não a magreza em si, que a cultura dominante deseja criar, no sentido

peçoal de identidade das mulheres recém-liberadas, com o objetivo de erradicar os perigos dessa libertação (WOLF, 2019).

A libertação de ter um corpo fora do padrão e ir para praia, por exemplo, é uma constante que aparece no perfil do *Instagram* das sujeitas dessa pesquisa. A Figura 6, em que a Luana Carvalho aparece lindamente feliz com seu traje de banho na praia, nos traz a sensação de rompimento com os atos performativos que forçam as pessoas a crerem que existe um formato ideal de corpo para a performance da somativa: biquíni + ar livre.

FIGURA 6

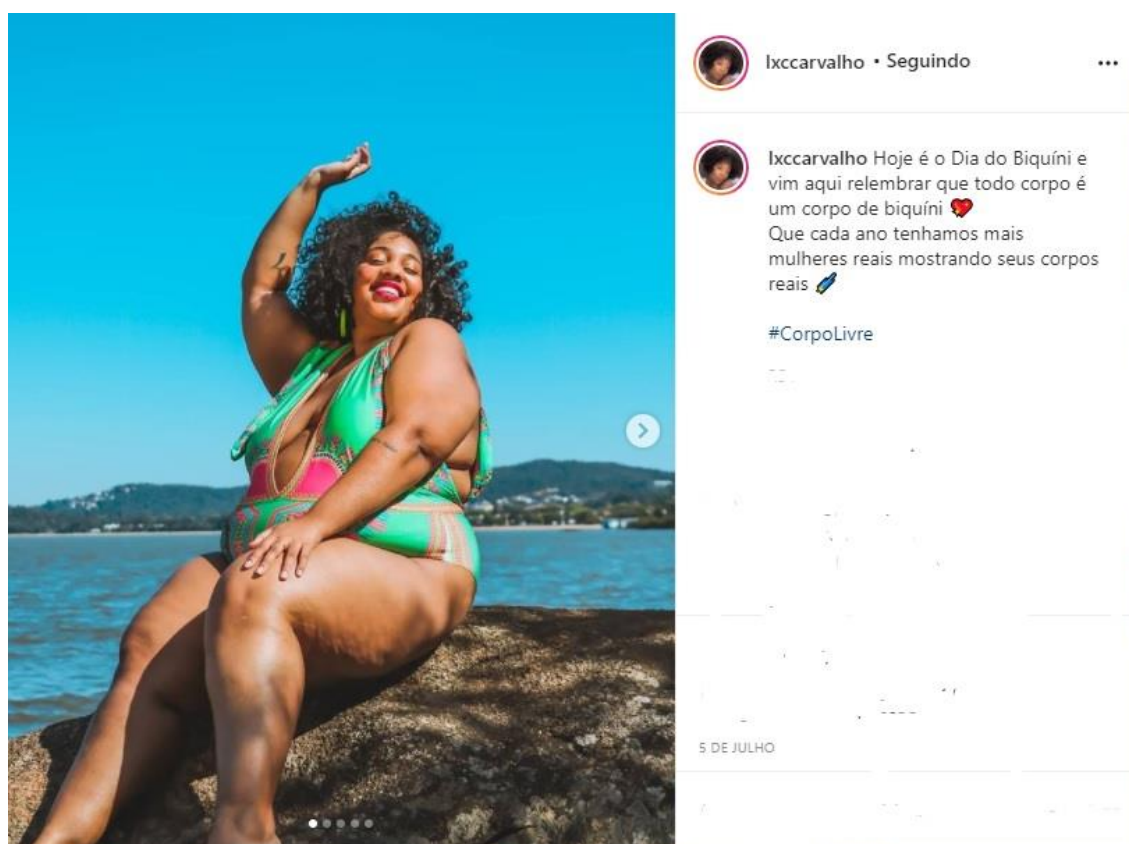


Figura 6 Print do perfil do dia 5 de julho de 2020.

A legenda da foto carrega o seguinte texto: “Hoje é o Dia do Biquíni e vim aqui lembrar que todo corpo é um corpo de Biquíni. Que cada ano tenhamos mais mulheres reais mostrando seus corpos reais #corpolive”. É perceptível que a intencionalidade, tanto da foto quanto do texto, é convidar outras mulheres a exibirem seus corpos reais ao ar livre sem sentirem culpa por não ter um corpo padronizado.

Nessa perspectiva, pensar a inscrição performática que Luana Carvalho nos apresenta é verificar como o corpo se constitui como condição para se dizer certas coisas, ao mesmo tempo em que é constituído pelas coisas que diz (PINTO, 2018). Ela confere existência à percepção sobre seu corpo indo contra atos performativos que circundam suas identidades por ser uma mulher negra e gorda.

É notável que a *influencer* compartilha com seus seguidores seus processos de libertação em relação às mentiras que ouviu sobre si mesma. Justamente por ser uma mulher negra e gorda os atos de fala atuam de maneira muito cruel na formação das identidades que estão disponíveis para imagem que seu corpo carrega. Nesse sentido, acessar seu perfil no *Instagram* e ver que ela pública sobre suas desconstruções e processos de compreensão sobre como a misoginia, a gordofobia, o racismo, etc., interferiram na formação de sua subjetividade configura uma subversão perante a ideia de ‘mulher ideal’ pregada pela sociedade.

Na figura 7, a Luana está maquiada, com os cabelos curtos e com seu rosto em evidência, e a foto carrega a seguinte legenda:

O que vocês têm feito por vocês? Cortar o cabelo parece nada, mas pra mim foi e é um passo grande e importante no meu processo interno de libertação de certas amarras. Crescer ouvindo que por ser eu não podia isso e aquilo me fez entender que existiam regras que eu deveria seguir se quisesse ser minimamente tolerada e eu segui todas essas regras. Há umas duas semanas atrás eu disse chega pra uma delas, chega de atender a padrão de feminilidade e chega de não me reconhecer dentro de mim mesma. E que bom que agora eu e esse meu processo estamos nos tornando melhores amigos nessa relação de liberdade.

FIGURA 7



Figura 7 Print do perfil do dia 29 de setembro de 2020.

A legenda nos mostra que os padrões de feminilidade afetaram significativamente a construção subjetiva da Luana. A mesma afirma que durante anos o padrão estético que determinava o que seu corpo gordo e negro poderia fazer interferiu nas suas escolhas pessoais diante da vontade de simplesmente realizar um corte de cabelo. Algo que de certa forma parecia simples, mas que devido às categorizações através das nomeações corporais impediam que a ação de realizar um corte de cabelo curto não fosse performada em seu corpo. Isso evidencia que os atos performativos disponíveis na linguagem agem nos sujeitos exercendo uma força que o mesmo não controla.

Na figura 8 temos a Luana com seu vestido preto coladinho no corpo com uma legenda na foto que contém a letra da música da artista Tássia Reis com o seguinte verso: “Não aguentam com as pretas que trampam e fazem din din. Só pensam que minas como eu são para servir. Quem?”. Essa demonstração de uma pose que mostra segurança e imponência ligada a essa legenda remete à subversão da configuração

social a que a mulheres pretas com a aparência da Luana são submetidas: a posição de servidão.

FIGURA 8

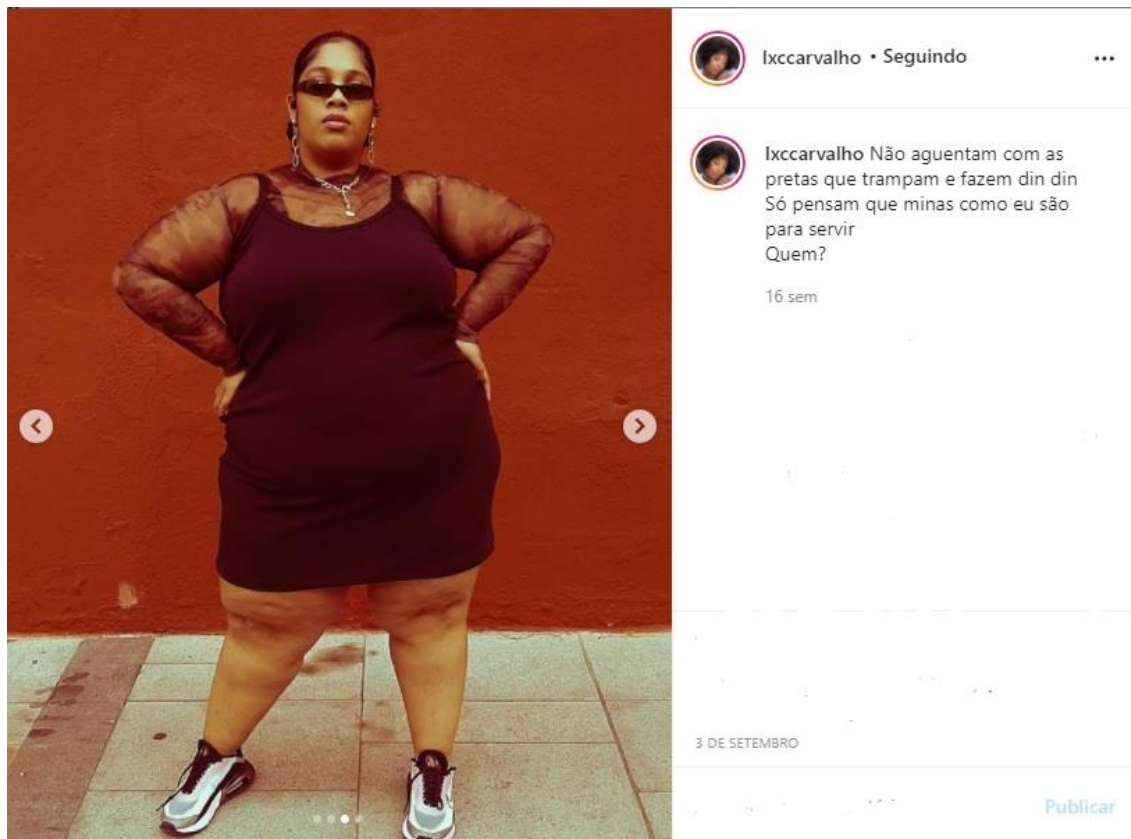


Figura 8 Print do perfil do dia 3 de setembro de 2020.

Porém, esse mesmo ato disponível na foto legendada descaracteriza essa imagem construída sócio-historicamente, porque a Luana não aparece servindo ninguém e nem forçando o imaginário de que ‘minas como ela são para servir’. Muito pelo contrário, ela se apresenta com padrões estéticos ligados a imagens de sucesso que circulam socialmente. Outra sujeita dessa pesquisa que também aparece na sua conta no *Instagram* trazendo pautas de vida e observação social semelhantes é a Bielo.

A Bielo Andrade é uma mulher negra, gorda e intersexo, performando e se identificando com características que são relacionadas ao gênero feminino, mas ela atende também a pronomes neutros. Nas palavras da *influencer*²⁴:

Eu, como muitas pessoas já sabem, sou uma pessoa intersexo. E o que é isso? Sou uma pessoa que tenho características de macho e fêmea no meu corpo. Uma pessoa intersexo ela tem essas características pré-existentes que pode aparecer de forma biológica, fenotípica, cromossômica. Existem diversas formas, existem mais de quarenta formas de se ser uma pessoa intersexo.

Portanto, a Bielo busca através das políticas identitárias exercer sua identidade da maneira como sua subjetividade deseja. Pois, as políticas de identidade (que se proliferaram em outros ambientes, além daquele próprio do ativismo e das manifestações reivindicativas) pressupõem uma coerência identitária aos seus membros e instaura, assim, uma unidade pautada por um sujeito político como mulheres, lésbicas, pessoas negras, transgênero, intersexo, travestis, etc. (ARRUDA, 2013).

Embora Bielo seja uma pessoa intersexo, sua inscrição performática está ligada imagetivamente ao gênero feminino por ela ter traços mais femininos e se identificar mais com essa performance, como a mesma afirma²⁵:

Eu por exemplo sou uma pessoa que nasceu biologicamente sendo identificada como sendo macho ao nascer, porém o meu desenvolvimento fenotípico, eu nunca tive nenhuma alteração no meu corpo, faz com que eu seja uma pessoa intersexo por ter tido um desenvolvimento fenotípico puxado para o feminino, então eu tenho traços femininos, eu tenho seios, eu tenho a gordura do meu corpo e ela desenvolve de uma maneira tida como sendo feminina e essa é uma das mais de quarenta formas de se ser uma pessoa intersexo.

Então, a sua identificação enquanto mulher intersexo promove debates a certa da construção imagética do ser mulher, visto que (ARRUDA, 2013, p.36):

Os debates acerca da noção de "imagens da mulher" dizem respeito aos padrões e estereótipos vigentes que regulam e sustentam a noção de feminilidade e suas variações no campo visual. As artistas feministas que

²⁴ Recorte da fala do vídeo *Dia da visibilidade intersexo*, realizada pela Bielo Andrade no dia 25 de outubro de 2020. Min.: 2:57.)

²⁵ Recorte da fala do vídeo *Dia da visibilidade intersexo*, realizada pela Bielo Andrade no dia 25 de outubro de 2020. Min.: 1:20.)

incidem em questões como a estética vinculada à beleza ideal feminina, trabalho doméstico, papel sexual etc. buscam, através de variados recursos gráficos, vídeos e performances, a denúncia ou desestabilização das noções que normatizam a feminilidade e a mulheridade.

Portanto, a Bielo é uma representação de mulher que foge dos marcadores sociais que ditam os padrões comportamentais e representativos do ser mulher evidenciados e priorizados socialmente pela repetição de padrões estéticos culturais pautados na cultura de binaridade de gênero. Por ser uma mulher intersexo, ela subverte os padrões.

Na figura 9 vemos a Bielo esplendorosa com seu corpo à mostra em uma foto que dá a sensação de movimento, e ao lado temos o nickname @hellobielo com a marca de verificação do *Instagram*. Esse símbolo azul que aparece ao lado do nome de algumas contas na rede social indica a autenticidade do perfil.

Tendo em vista que uma visão performativa da linguagem deve integrar a complexidade das condições do sujeito que fala, e levar às últimas consequências a identidade entre dizer e fazer, insistindo na presença do ato na linguagem – ato que transforma, opera – podemos dizer que esse ato de verificação da plataforma *Instagram* na conta da *influencer* configura um ato performativo, pois ainda que pudesse implicar a verdade ou falsidade de outros enunciados, o enunciado performativo não existe senão para fazer (PINTO, 2006). Quando a verificação acontece, está sendo realizada a legitimação da voz de uma mulher negra, gorda e intersexo que publica conteúdos em seu perfil.

FIGURA 9



Figura 9 Print do perfil do dia 8 de junho de 2020.

A legenda que acompanha a imagem afirma a percepção do ato de verificação como performativo, quando a influencer aponta (BIELO, 2020, *print 9*):

Muito verificada sim. Os últimos dias tem sido de muita luta e conscientização da população como um todo, e em meio toda essa mudança, eu como muitos outros influenciadores nos últimos dias fomos verificadas! Para muitos pode parecer pouco, mas esse é o aval de que o meu trabalho pode e merece chegar cada vez mais longe, essa verificação significa dar potências a minha voz e a tantas outras que muitas vezes foram silenciadas.

O ato de verificação realizou a ação de dar potência a uma voz que foi silenciada por carregar identidades que são vistas como marginais pela sociedade. Esse ato performativo em relação às identidades da Bielo nos mostram a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente perante a sociedade, mas era formado na relação com 'outras pessoas importantes para ele/a', que mediavam para o sujeito os

valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava e habita (HALL, 2006).

Carregar identidades que são construídas estruturalmente como desviantes do padrão e ter a internet como um espaço para combater a negatividade lançada em corpos de mulheres negras e gordas é um ato que, conseqüentemente, possui ações no mundo. A legenda da figura 10 ilustra bem essa percepção (PEREIRA, 2020, *print* 10):

Preta, Gorda, Periférica, Intergênera e alcançando meus sonhos! Nunca disseram, que seria fácil, mas estamos na luta e abrindo os caminhos para todes que ainda estão por vir! A todos que falaram que não chegaríamos lá, eu digo: SIM, NÓS PODEMOS SIM! SIM, NÓS EXISTIMOS! Prazer, eu sou Bielo Pereira, uma #CoisaBoaPraVc.

FIGURA 10



Figura 10 Print do perfil do dia 4 de junho de 2020.

Quando a Bielo afirma suas identidades na legenda e posta uma foto no *Instagram* sua performance, numa concepção sociológica, preenche o espaço entre o 'interior' e o 'exterior', entre o mundo pessoal e o mundo público (HALL, 2006.) de

forma não permitida a corpos de pessoas negras, gordas e no caso dela intersexo/intergênero (CRENSHAW *apud* CARVALHO, 2018, p.38):

É importante discutir que essa relação é ainda heterogênea ao relacionarmos outros marcadores sociais de diferença, por exemplo, corpos femininos gordos e negros bem como os de classe média/alta e os de baixa renda, destacando outros marcadores, tais como raça e sexualidade, corroborando a ideia de que “são ‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam tal discriminação.

Essas diferenças que fazem a diferença na performatividade dos corpos possuem marcadores identitários que tentam legitimar diversas opressões. Como, por exemplo, ser mulher, gorda e branca atenua em alguns aspectos as opressões em relação a uma mulher gorda e negra, justamente porque o marcador racial possui grande impacto nas relações sociais devido ao racismo estrutural e o contexto histórico brasileiro, que segrega a população negra. Portanto, a imagem da Bielo é uma grandiosa vitória para a influência de performances de corpos parecidos, ou não, com os seus. Então (ARRUDA, 2013, p.40):

Sem dúvidas as políticas de identidade promoveram historicamente e ainda promovem uma forma de organização estratégica fortuita e efetiva para conquistas feministas: muitas reivindicações foram exitosamente alcançadas sob esse modelo e não se pode negar a ainda presente necessidade (facilitada pelas políticas de identidade) de dar visibilidade e de criar espaços para discussão de especificidades das condições e experiências (não necessariamente coletivas), [...] entretanto, a adoção das políticas de identidade tem consequências controversas, gera conflitos e discórdia, pois opera pela exclusão ao requerer a sobreposição de alguns interesses, marcadores sociais e ideologias feministas sobre outros.

A figura 11 representa bem a imagem vitoriosa que ela passa, maquiada, sorrindo e com muitas cores na imagem. Nessa foto quero destacar um trecho da legenda em que a Bielo fala sobre um lugar de beleza e de orgulhar-se de ser quem se é (PEREIRA, 2020, *print* 11):

Se orgulhar de quem você é, é o caminho para brilhar. Se orgulhar, muitas vezes, não é fácil, ainda mais em uma sociedade tão preconceituosa como a nossa, que o tempo todo diz que nós, pessoas LGBTQIA+, devemos sentir vergonha de sair de casa e devemos nos esconder, viver à margem.

Essa legenda combinada com a fotografia da figura onze integraliza as identidades da Bielo e faz sua inscrição performática, lembrando a todos os seguidores de plantão que é necessário se orgulhar de si mesma para reexistir no mundo, visto que (JUNIOR, 2017, p.12):

Por mais que os indivíduos se esforcem para criar e exibir suas próprias identidades e demarcar seu individualismo, através da escolha de suas roupas, dos produtos personalizados que consomem, das transformações realizadas no próprio corpo - cirurgias, treinos, dietas, tatuagens, piercings, etc. Estes também estão condicionados ao número de opções e escolhas limitadas que o mercado disponibiliza para o público consumidor. Em suma, na tentativa de demarcar uma identidade própria através da imagem do corpo, os indivíduos esbarram nas limitações e imposições das estruturas que regem a sociedade, como o discurso científico e o mercado.

Portanto, as identidades projetadas pela Bielo em seu perfil no *Instagram* são atos performativos que realizam ações no mundo, porque rompem com as escolhas limitadas que a sociedade destina a corpos semelhantes ao seu por questões de raça, gênero e sexualidade, por exemplo.

FIGURA 11



Figura 11 Print do perfil do dia 26 de junho de 2020.

Na figura 12 vemos a Bielo em sua rotina de autocuidado com uma legenda que carrega o seguinte trecho: “Eu me orgulho de me amar, de me cuidar e de ser inspiração para minhas iguais”. Reafirmando que ao aparecer mostrando, por exemplo, sua rotina de cuidados consigo mesma, ela serve de inspiração para suas iguais.

Essa necessidade de servir de inspiração para pessoas semelhantes a ela evidencia a ausência que a mesma teve perante as representações sociais disponíveis para sujeitas com características parecidas com as suas. Ao construir uma imagem na rede social mostrando rotinas de autocuidado, a Bielo demonstra que em determinado mercado da estética a imaginação de que mulheres negras e gordas como desmazeladas e relaxadas foram reforçadas pela ausência de seus corpos nas propagandas publicitárias. Como se os produtos que visam o autoamor e o autocuidado não fossem destinados às mulheres negras gordas. Ela reforça essa percepção na continuidade da legenda, quando diz que (PEREIRA, 2020):

Uma das coisas mais libertadoras pra mim é amar genuinamente o meu corpo sem o peso do olhar do outro. Neste processo de amor próprio, criei minha rotina de autocuidados que, para além da beleza, é saudável e me faz lembrar todos os dias o quanto eu mereço me sentir bonita e cuidada. Ter um tempo para cuidar da minha pele e ter a oportunidade de compartilhar um pouco disso com vocês através das LIVES #BieloCare e trocar conhecimentos é algo que me motiva, faz um carinho fundo na minha alma e renova as minhas energias.

FIGURA 12



Figura 12 Print do perfil do dia 27 de junho de 2020.

Assim como a Luana, a Bielo também se opõe a imagens de controle que agem sobre seu corpo através dos atos performativos. Na imagem 13, temo-la vestida com roupas coladas (ao contrário do que os padrões estéticos de moda pregam para corpos gordos) numa posição imponente com a seguinte legenda: "É sobre ser bela sendo quem se é, é sobre apoio, é sobre mulheridade, SE AME HOJE E SEMPRE".

Nessa imagem ela convoca todas as mulheres a exercerem sua mulheridade, no sentido de compreender que existem varias formas de ser mulher e não somente

essa relacionada a atributos de beleza e servidão das mulheres como funcionalidade para os homens vigentes na sociedade contemporânea.

FIGURA 13



Figura 13 Print do perfil do dia 19 de julho de 2020.

Portanto, compreendemos que a mulheridade evoca a necessidade de participação das mulheres no âmbito do pensar e do agir enquanto sujeitas que efetivam as práticas sociais, como também rompem com elas. Nesse sentido é a partir das novas ideias e comportamentos trazidos com o movimento feminista que a percepção sobre quem são as mulheres ampliou-se, deixou de apenas se remeter à mulher branca, abastada, casada com filhos, e passou a considerar a humanidade e a feminilidade de mulheres outrora invisíveis: negras, indígenas, pobres, com necessidades especiais, idosas, lésbicas, bissexuais, solteiras, transexuais, intergênero, etc. (ALVEZ, 2010).

Pensando na mulheridade disponível para ser performar o ser mulher temos a Erica Almeida na figura 14, sorridente de mini-blusa e shortinho mostrando as

'pernocas'. A imagem por si só já é uma forma de romper com as performances impostas a corpos gordos, principalmente pelo fato de termos uma indústria da beleza que diz que mulheres gordas não devem usar roupas curtas. Ela, assim como a Luana e a Bielo, compartilha com seus seguidores seus processos de libertação. Como podemos perceber na legenda que acompanha a foto:

Sobre usar shortinho e colocar as coxas pra jogo, é uma deliciaaaaa. Por ter coxas gordas minhas pernas sempre roçam muito e sempre perdia calças jeans muito rápido porque sempre rasgavam entre as coxas e ter que comprar outra calça sempre era frustrante porque elas não passavam na minha coxa, daí eu tinha que comprar tamanhos bem acima (lembrando que existem gordas maiores que nem tem a opção de escolher, pois não acham calças pra elas) que me deixavam com aparência de uma idosa, isso era muito frustrante olhava e odiava ter aquelas coxas tão grandes, (chorava por isso) não usava short curto porque achava vulgar e ficaria feio no meu corpo.

FIGURA 14



Figura 14 Print do perfil do dia 27 de junho 2019.

É perceptível, mais uma vez, que os atos performativos que dizem: 'mulher gorda não pode mostrar seu corpo' realizam uma ação em relação às subjetividades de mulheres negras e gordas que impedem que elas aproveitem seus corpos de forma livre. Para que isso ocorra é necessário passar por um processo de libertação. Para

que isso ocorra sempre há uma movimentação interna que questione os padrões estéticos e provoque libertação das amarras sociais que acontecem através dos atos performativos, e podem surgir de lutas sociais tais como do movimento negro, feminismo negro, movimento contra a gordofobia etc. Nesse sentido (ARRUDA, 2013, p.40):

[...] o feminismo, a política de identidade procedem de uma ênfase nas mulheres como sujeitos políticos unidos em uma luta comum. Almejando reivindicações de variados interesses pautados pelas experiências culturais das mulheres, nota-se que tal política articula uma unidade estratégica baseada em uma categoria, a qual é em parte criada e totalmente naturalizada pela própria representação.

Portanto compreendemos, nessa pesquisa, que esses conjuntos que criaram a categoria 'mulher' na sociedade são performances de gênero que entendem a feminilidade como construto representativo dos efeitos de artifícios performáticos e imagéticos alavancados por teorias feministas de contestação dos padrões estéticos contemporâneos.

Na figura 15 temos a Erica de costas, apenas de calcinha, numa pose pouco explorada por mulheres gordas por haver um estigma social referente a mulheres que

tenham costas gordas e largas, como se essa representação imagética devesse ser evitada por se considerada inadequada ao ideal de beleza em voga.

FIGURA 15



Figura 15 Print do perfil do dia 8 de julho de 2020.

Porém, a Erica faz o seguinte questionamento na legenda da imagem: “Como você vê o seu corpo de costas? Você olha e diz que lindo ou você olha e diz eu não gosto tanto assim dessa parte do meu corpo?”. Ao realizar tal indagação, é notório que a *influencer* quer compreender como seus espectadores passam por esse processo de percepção de seus corpos buscando analisar as diferenças.

Nesse sentido, o questionamento da Erica abre espaço para que as interações no seu perfil sejam permeadas pela união e ao mesmo tempo pela diferenciação dos/das sujeitos/as. A ênfase na diferenciação possibilitou a insurgência da ideia de que as mulheres não são iguais entre si e que, portanto, o feminismo ou os feminismos não deveriam sustentar um sujeito unificado que represente seus interesses (ARRUDA, 2013).

Na figura dezesseis temos uma fotografia da Erica sentada de lado com seu biquíni com a seguinte legenda: “O que importa de verdade pra mim hoje é saber que

o meu corpo está lotado de amor e a opinião dos outros não consegue mais atingir ele”. Mais uma vez, a relação com o ‘outro’ mostra que, em algum momento de sua vida, os atos de fala direcionados a seu corpo impediram que sua performance fosse realizada de acordo com sua subjetividade, demonstrando o quanto o corpo de mulheres negras e gordas estão sujeitos a passar por violências simbólicas que interferem nas suas performances. Nesse sentido, Butler (2017) aponta que (BUTLER, 2017, p.04):

Uma das formas familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós. Descobrir, no entanto, que o que “nós” somos, que nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder é outro fato bem diferente. Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior.

Dessa maneira, as sujeitas dessa pesquisa estão a todo o momento evidenciando o poder da linguagem em relação à força que os atos de fala exercem sobre seus corpos e suas individualidades.

FIGURA 16



Figura 16 Print do perfil do dia 3 de dezembro de 2020.

A sujeição dos corpos através da linguagem é uma prática humana, pois existimos e damos sentido ao mundo na e pela linguagem. 'Sujeição' aqui significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito (BUTLER, 2017). Portanto a Erica, a Luana e a Bielo compartilham com o mundo seus processos de sujeição.

Na figura 17, temos a Erica de lado completamente nua e sentada. A foto acompanha a seguinte legenda:

O olhar sobre o meu corpo gordo Nu. Levei um tempo pra entender que esse corpo é um corpo nu lindo, ficava olhando cada detalhe do meu corpo e chamava de imperfeição, as partes mais escuras queria esconder, usei filtros porque achava que podia dar mais um efeito, até que me dei por conta que aquela pessoa não era eu. Todos os dias eu mato um leão, todos os dias eu me permito entender que o meu corpo nu, ou com roupa é lindo e que sou uma mulher maravilhosa, eu ouço piadas, vejo olhares e finjo acreditar nos falsos elogios (sim eles existem e muitos aqui na internet).

A interferência do que chamamos como o 'outro' na construção das identidades das sujeitas dessa pesquisa é uma constante na análise dos dados apresentadas nessa dissertação. Embora a Erica, a Bielo e a Luana estejam sempre falando de formas de empoderamento de seus corpos e de suas subjetividades em relação ao mundo racista e gordofóbico, essa preocupação constante sobre o pensamento de outras pessoas também é uma forma de se sujeitar ao que elas pensam sobre suas inscrições performáticas. Visto que, ao invés de apenas performarem suas identidades, estão sempre buscando dar um respaldo/resposta para aqueles olhares que julgam seus corpos como sendo inferiores quando relacionados aos padrões de beleza.

FIGURA 17

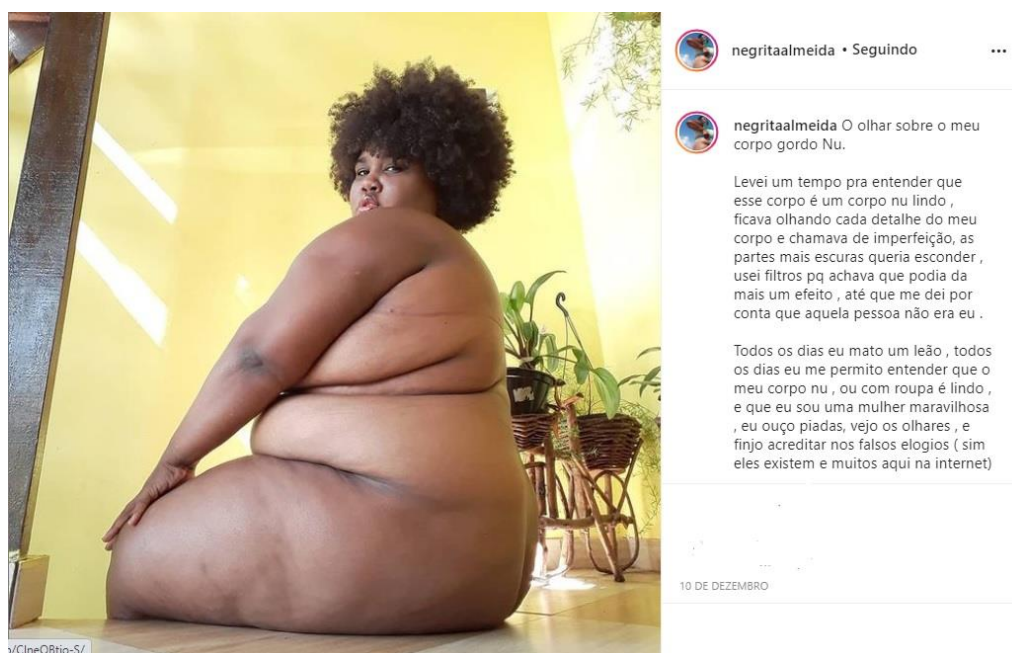


Figura 17 Print do perfil do dia 10 de dezembro de 2020.

A Erica sempre traz em suas postagens a questão do 'outro' e de como é importante pararmos de dar atenção somente ao olhar que as outras pessoas lançam sobre nossas identidades. Na figura 18 ela está bem arrumada em uma *self* com turbante e coloca a seguinte legenda:

Você é uma rainha! Por muitas vezes deixamos a Deusa que existe em nós de lado para pensarmos no outro ou fazemos pelo outro. Quantas vezes na semana você cuida de você? Se a resposta é nenhuma, está na hora de você começar a rever isso, lembre-se as pessoas têm vida sem você, você precisa ter a sua vida antes de só pensar nos outros. Exalte a sua Deusa, o mesmo amor, atenção e cuidado que você dá ao outro aprenda a dar para você sempre em primeiro lugar. Você é uma Rainha.

O ato performativo de seu corpo juntamente com a legenda convida as mulheres a exaltarem a beleza que há em si mesmas. De acordo com Butler (2017), essa ação convoca as pessoas a terem o poder sobre a formação de suas subjetividades. Nesse sentido, a autora compreende que o ato de fala se encontra com a formação do sujeito e ao mesmo tempo faz com que esse sujeito se volte para si mesmo, subtendendo, assim, que o princípio do sujeito só pode ser alcançado através dos atos performativos que são a origem e a diferenciação das subjetividades. Então (BUTLER, 2017, p.5):

A figura assumida por esse poder é marcada inexoravelmente pela imagem de retorno, de uma volta sobre si mesma ou até contra si mesma. Essa figura se dá como parte da explicação de como se produz o sujeito, por isso não há sujeito, em sentido estrito, que faça essa volta. Pelo contrário, essa volta parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto.

FIGURA 18



Figura 18 Print do perfil do dia 20 de junho de 2020.

Portanto, as sujeitas dessa pesquisa transformam os seus silêncios em linguagem e ação. De acordo com Lord (2019), a transformação do silêncio em linguagem e em ação é um ato de revelação individual, algo que parece estar sempre carregado de perigo. Nesse percurso de análise o mais evidente para mim foi a percepção de que (LORD, 2019, p. 54).

Cada uma de nós está aqui hoje porque, de uma forma ou de outra, compartilhamos um compromisso com a linguagem, com o poder da linguagem e com o ato de ressignificar essa linguagem que foi criada para operar contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é

essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo.

A linguagem é agenciada de forma política nos espaços das redes sociais e também fora deles. Todas as pessoas que de certa forma criam uma personificação de si em alguma rede social estão fabricando novos modos de apresentar suas performances ao mundo. A Erica, a Bielo e a Luana são mulheres que desorganizam as classificações imagéticas que formam padrões na rede social *Instagram* por subverterem imagens de beleza e transformarem suas estéticas corporais em exemplos de libertação, para que cada feminilidade seja performada de acordo com os desejos interiores. Suas inscrições performáticas no mundo possibilitam a visualização da pluralidade dos marcadores das identidades de mulheres negras e gordas.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas reflexões teóricas apresentadas nessa dissertação sobre corpo, identidades, atos performativos, linguagem, raça, gênero e gordofobia podemos dizer que as apresentações das relações entre esses marcadores sociais nos mostram possibilidades futuras no campo da linguagem e identidades. Os atos performativos que a Luana, a Bielo e a Erica disponibilizam em suas contas oficiais no *Instagram* expõem um vasto campo de análises que são extremamente úteis para pensarmos a linguagem como ação.

Durante o percurso de escrita dessa dissertação, o aprofundamento na observação do perfil das três sujeitas me fez auto-observar enquanto uma mulher negra e gorda, como também compreender de forma ampliada que não há somente um modo de performar essas nomeações subjetivas. Cada uma das sujeitas constrói suas identidades de forma singular, além de falarem sobre o racismo e a gordofobia elas também trazem suas marcas identitárias. A Bielo levanta bandeiras por seu corpo maior, sua sexualidade e sua performance enquanto uma mulher bigênere. A Erica nos traz a percepção do autoamor e da permissão de sermos nós mesmas, autossuficientes, mas também sensíveis e que precisam de acolhimento. A Luana apresenta suas percepções de forma mais acadêmica sobre si e sua forma de estar no mundo entrelaçadas com muita informação histórica, política e da beleza de um corpo feminino negro e gordo. Todas realizam convictas ações no mundo.

Não somente pelo fato dessas sujeitas realizarem ações que mostram seus corpos como uma ferramenta de autogestão perante as influências da linguagem na construção de suas identidades, mas porque essa movimentação na área da linguagem permite que novas formas de compreender como o mundo pode ser visto sejam apresentadas em suas páginas no *Instagram* sem identidades cristalizadas como únicas.

Desse modo a linguagem, o gênero, a raça e a performance dos corpos gordos estão diretamente ligadas à construção identitária dos indivíduos de tal forma que não é possível analisar cada aspecto mencionado acima sem entrelaçar com a identidade do sujeito que vive essas 'nomeações' no seu cotidiano. As descobertas dessa

pesquisa nos levam a uma sociedade mais humana e inclusiva perante as identidades no âmbito sociocultural marcado pela cibercultura.

Compreender que a subordinação do sujeito acontece pela linguagem como efeito de uma voz de autoridade que chama o indivíduo (BUTLER, 2017), mas ao mesmo tempo forma sua subjetividade, é analisar os atos performativos como ações que modificam e interferem a realidade ao nosso redor. Viver em uma sociedade machista, racista, gordofóbica e sexista exige que mulheres negras e gordas se reinventem perante um cenário de representações deturpadas com constructos identitários marcados por estereótipos que buscam encapsular suas singularidades em caixas de nomeações.

O questionamento principal dessa pesquisa foi entender como os atos performativos, diante das repressões de gordofobia, raça e gênero agem nas identidades construídas a partir da autoimagem de mulheres negras e gordas no *Instagram*. Nesse sentido, ficou evidente que os padrões estéticos estabelecidos por uma visão brancocêntrica da ideia de beleza afeta consideravelmente as construções identitárias negro-femininas, e geram sujeitas que antes viviam sob as definições performativas do olhar dos outros diante de seus corpos, mas que no exercício de resignificação que acontece na interpelação de suas formações encontram saídas para a reinserção de seus corpos a partir do rompimento com as representações que ferem suas subjetividades. Esse movimento dos atos performativos que acontecem no ciberespaço viabiliza os sujeitos a se mostrarem como desejam ser vistos.

Gostaria de salientar que essa possibilidade de nos assumirmos como somos sempre foi pauta de discussão no movimento feminista negro, visto que, perante o olhar social, há uma diferenciação no tratamento entre as mulheres, principalmente por questões de classe, raça e tamanho corporal. Além disso, as feministas negras questionam a construção de 'ser mulher' tencionando os estereótipos performáticos determinados pela branquitude.

Desse modo, essa dissertação é uma contribuição para caminharmos sempre em direção a um mundo mais compreensível em relação às identidades femininas. Todas nós temos direito de questionar nossas representações sociais e criar nossos próprios atos performativos para marcarmos o mundo com nossas singularidades. As rasuras só são possíveis com os rompimentos de silêncios.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

AIVEZ, Hailey; JESUS, Jaqueline Gomes de. **Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais**. Revista Cronos, 2010.

ARRUDA, Lina Alves. **Estratégias desconstrutivas: a crítica feminista da representação**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais: Escola de Comunicações e Artes -USP. São Paulo, 2013.

AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BADAN, S. C.; PINTO, P. J. **Feminismo e as identidades no cerne dos princípios de pesquisa**. In: *Calidoscópico*, São Leopoldo (RS), v. 10, n. 2. 2012.

BESSA, Alexandre Regattieri. **Influenciadores em redes sociais digitais: uma análise aplicada ao Instagram: o processo de desenvolvimento e das possibilidades interativas em comunicação**. Dissertação. Escola de comunicação e arte – USP. São Paulo: 2018.

BITTENCOURT, Liliâne de Jesus. **Padrões de beleza e transtornos do comportamento alimentar em mulheres negras de Salvador / Bahia**. Tese de doutorado. Salvador, 2013.

BOTELHO, Denise, 2020. **1 vídeo (59 min.). Publicado pelo Canal Filosofia Pop, 2020.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7zp24x_xogl&ab_channel=FilosofiaPop. Acesso em: 23 de fev. 2021.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição**. Autêntica, 2017.

_____. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Excitable Speech. A Politics of the Performatives**. New York: Routledge, 1997.

_____. **Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity**. New York: Routledge, 2006.

CARNEIRO, S. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Disponível em: <<http://goo.gl/GYyNdi>>. Acesso em: 28 mar. 2015.

_____. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil: consciência e debate**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CAVALCANTI, Carina Amazona Lima Bezerra *et al*; **Cibercultura: um estudo contextualizador e introdutório**. Intercom: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul, RS – 2 a 6 de setembro, 2010.

CARVALHO, Alexandra Bittencourt de. **Representações e identidades de mulheres gordas em práticas midiáticas digitais: tensões entre vozes de resistência e vozes hegemônicas**. Viçosa (MG), 2018.

CAVENDISH, A. **A passarela virtual: uma análise do aplicativo Instagram como plataforma de construção de narrativas de moda**. Monografia. Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMIN, Fabio Scorsolini. AMORIM, Katia de Souza. **Em meu gesto existe o teu gesto": corporeidade na inclusão de crianças deficientes**. Scielo, 2010.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAMASCENO, Janaína. **O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da Vênus Hotentote**. Fazendo gênero 8 – corpo violência e poder. Florianópolis, 2008.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 1983.

FILHO, Edson Pinto Ferreira; NASCIMENTO, Martha Francisquini do; SÁ, Reginaldo José de. **Redes Sociais Digitais: uma Nova Configuração no Estilo de Vida da Contemporaneidade. Simpósio de excelência em gestão e tecnologia**. Tema: Gestão, inovação e tecnologia para sustentabilidade, 2012.

FIGUEIREDO, A.; GROSGOUEL, R. **Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário**. In: Revista Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 12, n. 2, jul-dez. 2009.

FILHO, A. **Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam**. In: Cadernos Pagu, Campinas, v. 24, jan./jun. 2005. p.127-152. Disponível em: <<http://goo.gl/dbmC6r>>. Acesso em: 28 mar. 2015.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**. História. Coleção para todos. Secretaria de Educação Continuada. Alfabetização e Diversidade – Brasília: Ministério da Educação, 2005.

GONZALES, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero; 1982.

GUIMARÃES, Antônio S. **Classes, raça e democracia**. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2002.

_____. **Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos**. In: SANSONE, L; PINHO, O. A. (Org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2. ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo.** *Educação e Realidade*, Porto Alegre, n. 2, v. 22, p. 5, 1997.

HANSEN, João Adolfo. **Lugar-comum.** In: MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Orgs.). 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2012.

HOOKS, B. **Vivendo de amor.** In: WERNECK, Jurema et al. (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras.* Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Teoria Feminista: da margem ao centro.** São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras.** Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

JÚNIOR, Rossini Sérgio. **Análise de imagens e conteúdos sobre corpo na rede social Instagram.** Monografia. Espírito Santo: UFES, 2017.

LORD, Audre. **Irmã outsider.** Tradução Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MACÊDO, Isis Larissa Nóbrega. **O Instagram como ferramenta de consumo de moda: uma análise do papel das líderes de opinião para o comportamento de compra das adolescentes.** Dissertação de Mestrado. Espírito Santo. UFES, 2016.

MENEZES, Camila Ferraz Jucá; FERREIRA, Rebeca Luísa Passos; MÉLO, Roberta de Sousa. **“Imagina ela nua!”: Experiências de mulheres que se autodeclararam gordas”.** *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 2, 2020.

MOITA LOPES, Luiz P. **Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula.** Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira, 2004.

MUNIZ, Kassandra. **Sobre Política Linguística ou Política na Linguística: Identificação Estratégica e Negritude.** In: *Linguagem e exclusão.* Organizador: Alice Cunha de Freitas. Uberlândia: EDUFU, 2010.

_____. **Linguagem e identificação: uma Contribuição para o debate sobre ações afirmativas para negros no Brasil.** Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2009.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** 5 ed. Campinas: Pontes, 2003.

PACHECO, A. C. L. **Mulher negra: afetividade e solidão.** Salvador: EDUFBA, (Coleção Temas Afro), 382 p., 2013.

PINTO, Joana Plaza. **Estilizações de gênero em discurso sobre linguagem.** Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. **Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades.** Delta, v. 23, 2007.

_____. **Corpo como contexto-de-ocorrência de metapragmáticas sobre o português em socializações de estudantes migrantes para o Brasil.** Linguagem em (Dis)curso, v. 18, n. 3, p. 751-768, dez. 2018.

POVINELLI, Elizabeth A. **Pragmáticas íntimas: linguagem, subjetividade e gênero.** Trad. Joana Plaza Pinto. Estudos Feministas, Florianópolis, n. 24, v. 1, p. 205-237, 2016.

RIFIOTIS, Theophilos. **Etnografia no ciberespaço como "Repovoamento" e explicação.** Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2016.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação e Realidade, vol. 16, Porto Alegre, jul./dez. 1990.

SOUSA, Layane Silva. **Trabalho escrito que acompanha o documentário corpo casa.** Trabalho de Conclusão de Curso (Escola de comunicação) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2020.

SOUZA, Ana Lúcia S. JOVINO, Ione S., MUNIZ, Kassandra S., Revista da ABPN - v. 10, Ed. Especial - **Caderno Temático: Letramentos de Reexistência.** Janeiro de 2018.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de Reexistência: Poesia, Grafite, Música, Dança: Hip-Hop.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SOUZA, Taynara Vivian da silva. **Mulheres gordas e o consumo de moda plus size no DF.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, 2018.

TOVAR, Virgie. **Meu corpo, minhas medidas.** Tradução de Mabi Cosa. São Paulo: Primavera Editorial, 2018.

VERMELHO, Sonia Cristina et al. **Refletindo Sobre As Redes Sociais Digitais.** In Educ. Soc., Campinas, v. 35, n. 126, p. 179-196, 2014.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** 6ª ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

RAJAGOPALAN, K. **O conceito de identidade em linguística: é chegada a hora para uma reconsideração radical?** In: *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado.* SIGNORINI, I. (Org.). Campinas: Mercado das Letras, 1998.

_____. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética.** São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

_____. **Pós- Modernidade e a Política de Identidade.** In: **Políticas em linguagem: perspectivas identitárias.** RAJAGOPALAN, K; FERREIRA, D.M. (Org.). São Paulo: Editora Mackenzie, 2006.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Tradução de Angela Lopes. In: *Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, n. 34. 2008. p. 287-324. Disponível em: <<http://goo.gl/nzSruQ>>. Acesso em: 13 ago. 2014.