



INTER  
FACES  
CIENTÍFICAS

HUMANAS E SOCIAIS

ISSN IMPRESSO 2316-3348

E-ISSN 2316-3801

DOI - 10.17564/2316-3801.2017v6n2p65-76

---

## **A UM PASSO DA BRANQUITUDE: O QUE DIZEM OS CORPOS DAS MULATAS BRASILEIRAS?** **FROM HERE TO WHITENESS: WHAT THEY SAY THE BODIES OF THE BRAZILIAN MULATTO?** **DE AQUÍ A LA BRANQUITUDE: ¿QUÉ DICEN LOS CUERPOS DE LAS MULATAS BRASILEÑAS?**

---

Camila Craveiro<sup>1</sup>

Claudia Carvalho<sup>2</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo se propõe a discutir a intersecção das matrizes de raça – classe – gênero na sociedade brasileira a partir da figura da mulata, símbolo de beleza tropical e sensualidade. Para tanto, o caminho percorrido retorna à miscigenação que deu origem ao povo brasileiro, passa pela desconstrução do mito da democracia racial, em contraposição aos processos de branqueamento da população, alcançando o racismo corporificado na mulata, cujo corpo é percebido como objetificado, sexualizado

e disponível. A análise privilegia a perspectiva feminista e decolonial ao questionar as posições de sujeito que as mulatas desempenham na sociedade brasileira.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Racismo. Feminismo Interseccional. Estereótipos.

## ABSTRACT

The present article proposes to discuss the intersection of race - class - gender matrices in Brazilian society from the figure of *mulata*, symbol of tropical beauty and sensuality. In order to do so, we go the way back to the miscegenation that gave birth to the Brazilian people, goes through the deconstruction of the myth of racial democracy, as opposed to the processes of bleaching the population, reaching racism embodied in the *mulata*, whose body is perceived as objectified,

sexualized and available. The analysis privileges the feminist and decolonial perspective by questioning the subject positions that women play in Brazilian society.

## KEYWORDS

Racism. Intersectional Feminism. Stereotypes.

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir la intersección de las matrices de raza - de clase - de género en la sociedad brasileña desde la figura de la mulata, símbolo de belleza tropical y de sensualidad. Por lo tanto, el camino recorrido vuelta a la mezcla de razas que dio origen al pueblo brasileño, implica la deconstrucción del mito de la democracia racial, en contraste con los procesos de blanqueo de la población, alcanzando el racismo encarnado en la mulata, cuyo cuerpo se percibe como cosificado, sexualizado

y disponible. El análisis se centra en perspectiva feminista y decolonial para cuestionar las posiciones de sujeto que la mulata puede ocupar en la sociedad brasileña.

## PALABRAS CLAVE

Racismo. Feminismo interseccional. Estereotipos.

Quem tem mais balanço no sapateado  
Tem mais molejo, tem mais requebrado, oi  
Do que a mulata tem  
Quem é mais faceira, mais apaixonada  
Faz mais miséria quando está gamada  
Tem mais feitiço que a mulata tem?  
Quem é que se mostra  
Pro estrangeiro ver, por favor  
Imperador ou presidente  
Ou qualquer todo crente que vem  
Quem é a mulata só porque ela samba bem?  
Se samba ô, se samba  
(Mulata no Sapateado - Mart'nália)

## 1 INTRODUÇÃO

A abertura dos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, em agosto de 2016, foi um evento importante para analisar os modos como o Brasil se enxerga e como quer ser percebido no exterior. Para além da exaltação das paisagens e recursos naturais do país, da miscigenação que originou o povo brasileiro e de produções culturais consideradas autênticas, chamou a atenção o enaltecimento da beleza da mulher brasileira – algo que não foi visto como mote de nenhuma outra abertura das Olimpíadas.

O desfile de Giselle Bündchen ao som de um tema bastante conhecido da bossa nova significou mais do que uma encenação em meio a tantas outras. Aquele caminhar arrancou suspiros e encheu de orgulho brasileiros e brasileiras que se viram “bem representados”. Mas o que, de fato, representa a imagem da úber model Giselle Bündchen? Poderia ser ela considerada o ápice da beleza oriunda da multiracialidade brasileira? O que nos diz a opção por Giselle como modelo e pela bossa nova como trilha, em detrimento da mulata e do samba para um dos pontos altos da festa?

Para buscar possíveis respostas a estes questionamentos, é preciso retornarmos à formação do povo brasileiro, ao entendimento de como se qualificaram as “raças” que o originaram, ao local destinado à mu-

lata no imaginário popular e aos preconceitos e estereótipos que caminham *pari passu* interseccionando matrizes como raça/etnia, gênero e classe, e que insistem em conformar o Brasil e seus habitantes.

### 1.1 UM POVO E SUA NINGUENDE

Quando voltamos à história do Brasil e à formação de seu povo, encontramos a Carta de Caminha como primeiro registro que expressa o olhar do colonizador e suas impressões acerca daquilo com que se deparou. Nela, o escrivão detalha a terra “descoberta” em suas paisagens e recursos, dedica longo tempo à descrição do contato com os indígenas, sugere as intenções dos portugueses e aponta algumas estratégias para a catequização dos habitantes encontrados. Entretanto, uma das passagens que ficou mais conhecida da Carta é aquela em que Caminha descreve as indígenas:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. [...] E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão gra-

ciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendolhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela.

E foi assim que as mulheres encontradas na terra “descoberta” de outrora se deram a conhecer aos portugueses: dotadas de uma beleza que faria inveja às portuguesas e desconhecedoras do sentimento de vergonha. Este registro é importante, pois dará o tom à sequência de relatos de outros viajantes estrangeiros (aos quais retomaremos adiante) que passaram pelo país já nos séculos XVII e XVIII e que dedicaram algumas linhas (em sua maioria, pouco virtuosas) à descrição das mulheres aqui encontradas.

No viés descolonial, compreendemos a carta de Caminha como historiografia contada pelos vencedores a partir de um ponto de vista eurocêntrico e do pensamento único da racionalidade moderna colonial. As “bibliotecas coloniais”, termo emprestado de Valentin Mudimbe (1988), nada mais fizeram que legitimar o projeto colonial, eliminando e invisibilizando a memória social de quem sofreu as sentenças da opressão da colonização – sendo o apagamento histórico das vítimas da opressão colonial uma das formas da colonialidade do saber.

Se a biblioteca é lugar de memória, Fanon (1975), Bhabha (1998) e Leela Gandhi (2015) alertam que lembrar é a ponte necessária, e às vezes perigosa, entre o colonialismo e a questão da identidade cultural. A memória descolonial é oferecer a memória do cativo da história de racismo e do sexismo da violência esmagadora e duradora da colonização, em uma forma de colonialidade do saber em que o nativo e as subalternizadas não entram. E, em que grande parte das sociedades do mundo, a colonialidade representa o passado-presente como uma síntese sem dialética de um contínuo e inacabado processo de apropriação e violência.

É importante, então, ressaltarmos que foi o olhar do estrangeiro, do viajante, que elaborou e disseminou a imagem do Brasil colonial (FRANÇA, 2003) e, como não poderia deixar de ser, dos/as habitantes da colônia. Muito do que foi difundido há séculos atrás per-

manece no imaginário tanto de brasileiros e brasileiras quanto de povos de outros países, cujo contato com notícias do Brasil se faz por meio de conteúdos enviesados e discursos fundamentados em estereotipizações.

O processo de colonização do Brasil é abordado por Darcy Ribeiro na clássica obra *O Povo Brasileiro* (1995), onde o autor faz um apanhado sobre a gestação de uma “etnia” brasileira, contrapondo as contribuições de cada um dos povos: indígenas, europeus e negros africanos. Para Pratt (1992), a zona de contato<sup>1</sup> advinda das interações dos povos a partir da estrutura de poder hierárquica da colonização portuguesa gerou um processo de aculturação e deculturação dos povos nativos, subalternizando-os. Na identidade subalterna, “a declaração da diferença, é sempre uma tentativa de apropriar de uma diferença declarada inferior de modo a reduzi-la ou a eliminá-la. Sem resistência não há identidade subalterna, apenas subalternidades”, disse Santos (2010, p. 250).

O eurocentrismo, como explica Hall (2003), é a invenção da Europa e os “outros”, o “ocidente e o Resto”, não apenas como um mero etnocentrismo, mas como um discurso e prática a respeito do poder, uma forma de criar categorias imperiais de individualidades e alteridades projetadas, onde o não-europeu é sempre inferior e o europeu, superior.

Seja nos processos coloniais de indígenas, realizados principalmente nas missões jesuíticas e no trabalho escravo, seja na “diáspora africana” (MBEMBE, 2012) de escravos negros e negras, explorados nas fazendas de engenhos, o caso do colonialismo português dá vida ao conceito de hibridização amplamente presente nos estudos pós-coloniais (BHABHA, 1998).

A hibridização portuguesa desloca os antagonismos que sustentam a polarização colonizador (metrópole) e colonizado (colonial), ora como extremidades, ora como espaço de construção e negociação da diferença cultural, mas, raramente recíprocas, fundada em diferenciação desigual (SANTOS, 2010).

1. Para Mary Pratt (1992, p. 4) a zona de contato é “o espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geograficamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada”.

O conceito de fronteira, a estética da hibridez, que tende a ocultar os conflitos sociais reais em que os grupos imigrantes ou diaspóricos são envolvidos dentro e fora do Ocidente, além da hibridização nos regimes identitários, performatividade, diferenças culturais, multiculturalismo, racismo e discriminação, descolonização e violências são os vários conceitos no interior dos estudos pós-coloniais, abordados por Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003), Frantz Fanon (1975), Valetin Mudimbe (1988), Achile Mbembe (2012). A noção de hibridização e fronteira revela, dentre vários aspectos, a não-romantização do conceito do prefixo “pós” em “pós-colonialismo”, ou ainda “pós-modernidade”, como uma cronologia do tempo linear, tampouco como consequência de uma polarização de uma “história dissonante” dos subalternizados pela gestão colonial.

Vale ressaltar que a colonização tanto oprimiu na colônia quanto na metrópole. No caso da metrópole portuguesa, para se livrarem dos/as indesejáveis, dos/as criminosos/as, dos/as delinquentes, das desordeiras, deportavam-nos/nas para suas colônias a fim de cumprirem penas perpétuas.

O colonialismo interno entre colonizadores-colonizados, em que os/as deportados/as eram forçados a praticar uma forma de autogestão colonial e, para que não se construísse uma aliança revolucionária de libertação local, tão perigosa quanto a unidade do proletariado na Europa, era preciso uma ideologia racista, sexista, enraizada na intersubjetividade da auto-representação do colono-colonizado, servindo de instrumentos de controle e vigilância dos colonizados-nativos (SANTOS, 2010).

Portanto, a deculturação<sup>2</sup> e a aculturação foram processos-chave para a formação da nova sociedade brasileira.

O resultado fundamental dos três séculos de colonização e dos sucessivos projetos de viabilização econômica do Brasil foi a constituição dessa população – de 5

---

2. “A deculturação é uma primeira instância do processo mais geral, a aculturação, que opera tanto pelo desenraizamento como pela criatividade cultural, pelos quais as etnias se conformam e se transfiguram” (GIAROLA, 2012, p. 131).

milhões de habitantes, uma das mais numerosas das Américas de então –, com a simultânea deculturação e transfiguração étnica das suas diversas matrizes constitutivas. (RIBEIRO, 1995, p. 159).

As gerações seguintes à miscigenação racial ocasionada pelo contato entre povos europeus, africanos e indígenas foram sendo chamadas de mulatos (descendentes de africanos e europeus) e mamelucos (descendentes de indígenas e europeus). Ocorre que, para Ribeiro (1995), estes descendentes experimentaram um estranhamento, uma “ninguendade”, uma sensação de exclusão em relação aos valores culturais de seus progenitores, apresentando dificuldades em se definir a partir de uma identidade comum.

## 1.2 O MITO DA DEMOCRACIA RACIAL E O “PRECONCEITO DE TER PRECONCEITO”

Para Santos (2010), no caso do Brasil, a independência ocorreu no seguimento da revolução liberal, mas é talvez a independência mais conservadora e oligarca do continente latino-americano. A única assumida na forma de monarquia, em que a liberdade é um privilégio atribuído, ou melhor, outorgado aos filhos dos colonos e não-outorgado aos nativos. A independência colonial monárquica fez com que o poder e as elites dominantes brasileiras fossem, e ainda o são, constituídas por camadas sociais dos descendentes dos europeus – europeus aqui compreendidos em termos de fenótipos e pensamento eurocêntrico representados por homens-brancos-heterossexuais-cristãos.

Um pouco mais adiante, no Governo Vargas, como tentativa de criação de uma identidade brasileira, houve um movimento no sentido de valorizar o que seria autenticamente brasileiro. Foi neste contexto que Freyre (1933/2006) definiu o país sob as bases de uma democracia racial, em uma análise onde propôs não haver sentimentos de diferença em relação às raças que originaram o povo brasileiro, o que automaticamente configuraria na ausência de preconceito racial.

Quando comparado ao exemplo corrente da época, os Estados Unidos e sua política de segregação racial,

o Brasil parecia ser a expressão de uma convivência harmônica entre negros e brancos. E este foi o discurso disseminado até que, em 1950, a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) encomendou um estudo a cargo de Florestan Fernandes e Roger Bastide que, contrário à intenção inicial, acabou por desconstruir o mito da democracia racial. Pretendia-se com a pesquisa verificar as condições do negro no Brasil e entender a razão de haver tal integração racial bem-sucedida.

Contudo, os resultados do estudo (ainda que sua metodologia tenha sido questionada (LEVYCRUZ, 2006)) apontaram para o fato de que só haveria integração racial caso a estratificação social não se fizesse presente. No Brasil daquele contexto, e que pouco modificou até então, a estratificação social posiciona os negros na camada mais pobre, em uma herança escravista que, ao mesmo tempo em que proveu liberdade, relegou-os à margem da sociedade, privados de alfabetização e enfavelados.

A pesquisa de Bastide & Fernandes (1955) constatou ainda a presença da norma anti-racista no Brasil, expressa no “preconceito de ter preconceito”. Como coube aos negros a ocupação da base da pirâmide social, observa-se uma intersecção entre as matrizes de raça e classe, em que o preconceito de cor se manifesta sob a forma do preconceito de classe. O preconceito não seria dirigido ao negro, mas ao pobre. A norma anti-racista deu margem, então, à disseminação de discursos meritocráticos que buscavam explicar as condições de vida inferiores dos negros, justificando-as sob o argumento da raça, que apresentaria propensões à “inadequação e à vadiagem” (LIMA; VALA, 2004, p.242).

Fato curioso em relação ao Brasil é que o país esteve na contramão do uso das teorias raciais (SCHWARCZ, em entrevista à HAAG, 2007). Enquanto a mestiçagem era positivamente significada no país, nas décadas de 1930 e 1940, o mundo assistia à ascensão nazista, fundamentada nas ideias da superioridade ariana.

A partir de 1950, com o fim do regime nazista, as teorias raciais vão perdendo terreno no continente

européu e norte-americano, mas a ideia da raça branca, superior, se imiscuiu de tal forma na sociedade brasileira que houve desde cientistas estipulando prazos para o branqueamento da população (em torno de 50 a 100 anos, de acordo com DOMINGUES, 2002) quanto políticas de favorecimentos aos imigrantes europeus, escolhidos em São Paulo como estratégia de política pública (LIMA; VALA, 2004) para se misturarem, provocando o melhoramento da raça na região, vez que se contava que a mestiçagem contribuiria para o clareamento da população a longo prazo.

É a partir de tais noções que se cria e dissemina na sociedade brasileira a ideologia do branqueamento. Esta ideologia se refere à adoção, por parte dos negros, de normas e valores que os fizessem se assemelhar aos brancos (PIZA, 2000). Em última instância, a aceitação desta ideologia faria com que os negros negassem sua identidade, suas expressões culturais, seus corpos.

Lima & Vala (2004) identificam três níveis de difusão da ideologia do branqueamento: o das políticas públicas – e aqui a imigração, como citamos anteriormente, é a principal estratégia que visava à criação de mão de obra assalariada branca e à promoção da mestiçagem – onde o Estado se eximiu da criação de políticas que integrassem e possibilitassem a melhoria de vida da população negra; o das estatísticas oficiais, que optavam pela divulgação de indicadores que confirmavam o aumento da população branca em detrimento da negra, de maneira que não se confirmasse a necessidade da elaboração de políticas afirmativas para negros/as e, por fim, o nível da percepção de estatuto social, onde se percebe a valorização da cor branca e o desnível abissal onde foram conformados os negros, remetidos à pobreza.

Mais uma vez fica evidente a intersecção das matrizes de raça/cor e classe, no Brasil, que sustenta assimetrias e exclusões, associando os negros à condição de miséria, daquilo que não é desejável, do lugar social do qual não se deve orgulhar.

## 2 A CONDIÇÃO DE “MULATA” NO BRASIL

Se somarmos à intersecção destas matrizes à categoria gênero, vamos perceber o acentuar da marginalização e da vulnerabilidade, situação vivenciada pela maioria das mulheres negras no país. Como dito por Santos (2010), os mulatos/as foram, ao longo dos séculos, uma mercadoria simbólica cuja cotação variou com as vicissitudes dos pactos e das lutas coloniais, muitas vezes, tomou consciência da sua opressão e lutou contra ela, contra a sua cotação social, ao mesmo tempo, carregou uma armadilha corporificada para legitimar a desigualdade social racista, no caso brasileiro, a falsa “democracia racial”. Silva (2003, p. 1) resume a condição da mulher negra, no Brasil, da seguinte maneira:

A situação da mulher negra no Brasil de hoje manifesta um prolongamento da sua realidade vivida no período de escravidão com poucas mudanças, pois ela continua em último lugar na escala social e é aquela que mais carrega as desvantagens do sistema injusto e racista do país. Inúmeras pesquisas realizadas nos últimos anos mostram que a mulher negra apresenta menor nível de escolaridade, trabalha mais, porém com rendimento menor, e as poucas que conseguem romper as barreiras do preconceito e da discriminação racial e ascender socialmente têm menos possibilidade de encontrar companheiros no mercado matrimonial.

Por negros/as, o sistema de classificação demográfica do Brasil considera pretos/as e pardos/as, que correspondem a quase 54% da população (IBGE, 2014). É entre esta maioria da população que se encontram as mulatas. Contudo, para compreendermos a representação da mulata é preciso retomar as cartas e diários de viajantes estrangeiros que aportaram no Brasil nos meados dos séculos XVIII e XIX. Estes relatos apresentavam vários traços semelhantes no tocante às mulheres, dentre eles a constatação de que elas teriam uma moralidade flexível e de que a prostituição, associada às negras e mulatas, era uma prática corrente.

Neste ponto, del Priore (2011) revela uma das faces silenciadas pela historiografia colonial, que diz

respeito às chamadas “negras de tabuleiro”: mulheres negras escravizadas, ou aforras, que se dedicavam ao mercado ambulante nas ruas das vilas e cidades, com a venda de produtos a varejo e que eram, por vezes, obrigadas pelos seus senhores à prática da prostituição.

Vale realçar que a prostituição como coisificação das mulheres escravizadas carregava dualidade: de um lado a crueldade da exploração sexual feminina como expressão da pobreza e da miséria e, de outro lado, a configuração do espaço sociopolítico da prostituição como aliado às lutas coloniais. Muitos prostíbulos eram palco de alforrias, ocultação de negros fugitivos, intercâmbio de compra e venda de pedras preciosas furtadas pelos escravos das minas, ocultação de gênero alimentício para os quilombos. Mas, na medida em que a potência subterrânea da prostituição minava silenciosamente o regime colonial, também aumentava o controle sobre ela. A citação abaixo clarifica ainda mais essa força de resistência emanante:

[...] o governador conde de Galveias expulsaria do arraial do Tijuco as mulheres ‘de vida dissoluta e escandalosa’, visto que costumavam transitar pelas ruas e igrejas transportadas por escravos em cadeiras e serpentina, trajando ‘vestidos ricos e pomposos, e totalmente alheios e impróprios de suas condições’, o que era suficiente aos olhos do governador para se ‘reputar como contágio dos povos e estragos dos bons costumes’. (FIGUEIREDO, 2011, p. 156).

A obra considerada por França (2003) como fundamental para a consolidação da imagem da brasileira intitula-se “Cook’s Voyage” (1769-1711), de autoria do britânico James Cook, da qual se reproduz um trecho abaixo:

Creio que todos estarão de acordo em admitir que as mulheres das colônias espanholas e portuguesas da América meridional concedem seus favores mais facilmente do que aquelas dos países civilizados. No que se refere ao Rio de Janeiro, algumas pessoas chegam a afirmar que na cidade não há uma única mulher honesta. (FRANÇA, 2003, p. 3).

No mesmo século, La Barbinais apontara em seu relato o apreço dos homens pelas mulatas, que chegava a um extremo tal que muitas senhoras brancas, respeitáveis, ao se verem trocadas pelas mulatas enlouqueciam ou apresentavam comportamentos que contrariavam a honra e os valores da época (FRANÇA, 2003). Mais adiante, Freyre (1933/2006, p. 36), ao analisar o Brasil colonial, faz uso de um ditado corrente da época sobre as mulheres: “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”.

A divisão racial presente no ditado é ilustrativa da mentalidade colonial vigente, em contexto onde os corpos e as utilidades das mulheres eram segregados em função de sua cor. Assim, a mulher branca era aquela com a qual se deveria contrair matrimônio, pois os filhos advindos desta relação perpetuariam o fenótipo do colonizador. A negra, categorizada como fêmea, não parecia sequer alcançar o estatuto do gênero feminino, vez que era entendida apenas como instrumento de trabalho, cujo corpo deveria suportar pesadas tarefas, sendo masculinizada e destituída de beleza e feminilidade. A este respeito, Lugones (2008, p. 23) afirma:

[...] As fêmeas excluídas por esta descrição não eram somente suas subordinadas como também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, com as crianças e com os pequenos animais. As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido profundo de serem seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade.

Enquanto aos corpos das negras pouco cabia em termos de signos de beleza e de sensualidade, os corpos das mulatas se encontravam saturados deles. Consideradas hipersexualizadas, envolventes, as mulatas foram – e em alguma medida continuam a ser – objeto da devoção de poetas, musas no imaginário de literatos, enaltecidas em composições musicais.

A mulata surge como um produto da mestiçagem, um meio termo no caminho que leva ao branqueamento, uma redução e apagamento de traços das negras africanas. Autores como Gregório de Matos,

Guimarães Rosa e Jorge Amado (CORRÊA, 1996) contribuíram para situar a mulata no espaço simbólico do desejo. Nas mais diversas obras literárias, a figura da mulata é reduzida aos seus atributos físicos e ao apetite sexual que desperta.

Como se vê, o imaginário relacionado à brasileira e, especificamente, à mulata é uma construção que vem sendo tecida ao longo de alguns séculos e, portanto, arraigou-se de tal maneira à auto-representação que brasileiras fazem de si que a desconstrução destes discursos é tarefa complexa e que necessita do envolvimento de diferentes setores (educação, mídia, governo...) para ser bem-sucedida. Como resultado, temos que a associação ao sexo e a disseminação da imagem da mulata como síntese da beleza brasileira confina estes corpos a locais de sujeito extremamente limitados. Um destes locais é o próprio mercado sexual, que alcançou contornos transnacionais, onde muitas brasileiras encontraram na prostituição internacional estratégia para fugir ao destino de pobreza que o país lhes reserva (PISCITELLI, 2013).

O termo “mulata”, expressa uma identidade, que como outras identidades, só poderá ser construída relacionalmente e carrega um duplo escárnio: na dominação do privado esconde um jogo complexo de identidades poliétnicas, assentada na ideia do biopoder dos fenótipos estereotipados. De outro, o domínio público, de onde vem uma imagem identitária essencializada. Ambos os discursos por onde emergem a construção do termo mulata são discursos de invisibilidade do discurso racial.

Stuart Hall (2003, p. 173) nos faz pensar a mulata como identidades “fragmentada e fraturada; construída em várias formas através discursos, práticas e posições diferentes, muitas vezes cruzadas e antagônica”. Compreender e explicar esses “espaços de silêncio”, onde essas outras formas de alteridade negra estão localizadas nas experiências hegemônicas da diáspora africana, torná-los visíveis é finalmente reconhecer nossa própria invisibilidade.

Outro local de sujeito que se destina às mulatas é o universo que se relaciona ao carnaval, mas que, ainda assim, é hoje um espaço de negro territorializado



por brancos. Neste período do ano, a mulata se sente valorizada, protagonista de um dos maiores eventos do país, onde exhibe seu corpo e seu talento para veículos midiáticos ávidos por imagens erotizadas. E são estas as imagens que correm o mundo, confirmando estereótipos latentes no imaginário estrangeiro.

A análise interseccional, termo cunhado por Crenshaw, em 1989, mais do que uma perspectiva analítica pressupõe uma ação política de luta contra as opressões que envolvem o cruzamento de certas pertenças identitárias, como o gênero, a classe, a raça, a orientação sexual, dentre outras. Os contextos de intersecção entre gênero e outros marcadores já eram debatidos por feministas negras desde os anos de 1960 nos Estados Unidos. Nomes como Bell Hooks, Angela Davis e Audre Lorde consideravam a importância de pensar o feminismo para além daquilo que se fazia em termos de produção acadêmica na época, que refletia somente as preocupações de mulheres brancas, de classe média, qualificadas.

They had argued that systems of domination systematically glossed over the experience of marginal groups in the US, such as Black women, by implicitly taking white, middle-class women or black men as the exemplary victims of systems of sexism or racism. (PRINS, 2006, p. 278).

Nesta senda, o feminismo negro tem-nos desafiado a pensar para além dos discursos e práticas essencializadas, por meio dos quais têm sido representadas as mulheres, especialmente as mulheres negras, pela gramática colonial. Esta gramática que transformou a zona colonial, vista pelo colonizador como um horizonte repleto de uma vastidão de vazios epistêmicos, ontológicos, jurídicos.

A ideia de vazio justificou a invasão, a ocupação de territórios, fez dos corpos inferiorizados das mulheres e das mulheres colonizadas, uma condição de estado natureza vazio, prontos a serem brutalizados, torturados, ocupados, queimados, explorados, expropriados, confinados a lugares de apropriação e violência, tratados de maneira desigual, narrados como invisíveis. Pensar que a mentalidade colonial foi superada sim-

plesmente por haver correntes de pesquisa intituladas pós-coloniais é ingênuo e mascara a necessidade de desconstrução de práticas e discursos que perderam e cujas assimetrias permeiam as relações sociais. Para Costa (2006, p. 117-118),

[...] o “pós” do pós-colonial não representa simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas são significadas (Hall 1997). O colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, sejam elas definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A razão de havermos iniciado este texto a partir do desfile de Giselle Bündchen na abertura dos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro foi nossa pretensão em problematizar as representações das mulheres brasileiras e, mais especificamente, das mulatas. Portanto, é hora, à guisa de concluirmos, de apontar algumas possibilidades de respostas.

Primeiramente, é de fácil constatação que talvez nenhum outro país concederia tamanha importância e espaço a fim de se vangloriar da beleza de suas mulheres em um evento de cunho esportivo como o fez o Brasil. É neste sentido que Pontes (2004, p. 56) expõe “a noção de que a relação entre gênero e nacionalidade (sempre refletindo as desigualdades político-econômicas entre países) é marcada por representações em que a ideia de nação é feminizada e a de gênero sexualizada”, em uma referência à McClintock (1995/2010).

O Brasil é percebido internacionalmente a partir de um viés feminizado, seja pelas imagens construídas e disseminadas acerca das brasileiras, seja pela condição de submissão por meio da qual o país se coloca no contexto global – e que é frequentemente atribuída ao gênero feminino. A exposição (e exploração) da beleza feminina brasileira na abertura dos Jogos Olímpicos representa, assim, uma confirmação das referências atribuídas ao país, uma maneira de

oferecer ao mundo aquilo que se tem de melhor. No caso do Brasil, corpos femininos, disponíveis como no contexto de seu longínquo “descobrimento”.

Entretanto, a escolha de Giselle como representante da beleza nacional parece destoar para aqueles que estão de fora e que esperam um Brasil muito mais mestiço do que a branquitude exibida pela über model. Já para quem mora no país, a escolha não tem nada de surpreendente: por mais que o país seja uma mistura de povos e culturas, é sabido que há hierarquização social, racismos diversos, de institucionalizados aos mais sutis, e, portanto, as chances de sucesso são muito maiores para aqueles/as que estão mais próximos ou se encaixam no fenótipo branco.

Ao problematizarmos o fato de a opção não ter sido, então, pela mulata, a resposta parece apontar justamente para a explicação de que a mulata é o meio termo, parte do caminho andado, entre a negritude e a branquitude. Sua valorização é muito restrita e se dá em termos de sua sexualização, seu estatuto ainda não escalou a pirâmide social e guarda resquícios de uma marginalização que o Brasil não gosta de exibir. Portanto, talvez não fosse esta a imagem que os representantes dos Jogos no Brasil quisessem passar. A significação da não-escolha da mulata diz muito do que o próprio país pensa acerca de seu povo: há mais *glamour* e orgulho nacional em ter Giselle cruzando a passarela ao som de bossa nova do que uma mulata ritmada pelo samba.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: Fundação da Biblioteca Nacional. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf)>. Acesso em: mar. 2017.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, v.6, n.7, p.35-50, 1996.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia. A contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.21, n.60, 2006.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, 1989: Iss. 1, Article 8. Disponível em: <<http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>>. Acesso em: fev. 2017.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, v.24, n.3, p.563-600, 2002.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: ULMEIRO, 1975.
- FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: PRIORE, Mary del, **História das mulheres no Brasil**. 10.ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- FRANÇA, Jean Marcel. Mulheres dos trópicos. **Revista Trópico**. 2003. Disponível em: <<http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/1651,1.shl>>. Acesso em: mar. 2017.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 48.ed. São Paulo: Global, 1933/2006.

- GANDHI, Leela. **Teoria pós-colonial:** uma introdução crítica. Disponível em: <<http://www.decolonize.org/?p=51>>. Acesso em: abr. 2017.
- GIAROLA, Flávio. O Povo Novo Brasileiro: mestiçagem e identidade no pensamento de Darcy Ribeiro. **Tempo e Argumento**. Revista do Programa de Pós-graduação em História. Florianópolis, v.4, n.1, p.126-140, 2012.
- HAAG, Carlos. Entrevista Lilia Moritz Schwarcz - Quase pretos, quase brancos. **Pesquisa FAPESP**, n.134, p11-15, 2007.
- HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estimativa População 2014**. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2014/>>. Acesso em: mar. 2017.
- LEVYCRUZ. Roger Bastide e a pesquisa da Unesco em São Paulo: introdução a uma crítica. **Estudos de Sociologia**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v.12, n.2, p.69-95, 2006.
- LIMA, Marcus; VALA, Jorge. Racismo e democracia racial no Brasil. In: **Percursos da investigação em psicologia social e organizacional**, p.233-253), Lisboa: Colibri, 2004.
- LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, v.9, p.73-101, 2008.
- MBEMBE, Achile. **Crítica da razão negra**. Portugal: Antígona, 2012.
- MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Unicamp, 1995/2010.
- MUDIMBE, Valentim-Yves. **The invention of Africa**. London: University Press, 1988.
- Pontes, Luciana. Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. **Cadernos Pagu**, n.23, p.229-256. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a08.pdf](http://www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a08.pdf)>. Acesso em: abr. 2017.
- PISCITELLI, Adriana. **Trânsitos:** brasileiras nos mercados transnacionais do sexo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- PIZA, Edith. Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. In: GUIMARÃES, A.S.A.; HUNTLEY, L. (Org.). **Tirando a máscara:** ensaios sobre racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.97-126.
- PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes:** Travel writing and transculturation. New York: Routledge, 1992.
- PRINS, Baukje. Narrative Accounts of Origins: a blind spot in the intersectional approach? **European Journal of Women's Studies**, n.13, p.277.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- SILVA, Maria Nilza. A mulher negra. **Revista Espaço Acadêmico**, ano II, n.22, Universidade Estadual de Maringá, Paraná, 2003.

---

Recebido em: 6 de Junho de 2017  
Avaliado em: 9 de Julho de 2017  
Aceito em : 13 de Agosto de 2017

---

**1. Professora licenciada do Centro Universitário de Goiás; Mestre em Comunicação Midiática – UNESP; Doutoranda em Ciências da Comunicação na Universidade do Minho; Bolsista CAPES do programa de Doutorado Pleno no Exterior. E-mail: camilacrav@gmail.com**

**2. Doutoranda em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso; Bolsista CAPES do Programa de Doutorado Sanduíche em Portugal em Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. E-mail: claucarv@hotmail.com**