

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Laura Marquesan Eschberger

EM QUE MEDIDA GINA É *EVA*?
UMA LEITURA SOBRE A REPRESENTAÇÃO DAS
MULHERES BRASILEIRAS EM PORTUGAL

VOLUME 1

Dissertação no âmbito do <Mestrado em Sociologia> orientada
pela Professora Doutora <Sara Alexandre Domingues Araújo> e
apresentada à <Faculdade de Economia da Universidade de
Coimbra>.

Janeiro de 2022

Faculdade de Economia
da Universidade de Coimbra

Em que medida Gina é *Eva*?

Uma leitura sobre a representação das mulheres brasileiras em Portugal

Laura Marquesan Eschberger

VOLUME 1

Dissertação de Mestrado na área científica da Sociologia orientada pela Senhora Professora Doutora Sara Alexandre Domingues Araújo e apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Janeiro de 2022



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Agradecimentos

Escrever uma dissertação nas circunstâncias em que o mundo vive atualmente não foi uma tarefa fácil, sobretudo estando longe de casa.

Em julho de 2020, decidi que trancaria o curso e voltaria para o Brasil, minha passagem que estava marcada inicialmente para agosto foi transferida inúmeras vezes, até novembro, quando consegui de fato ir.

Após algumas semanas tentando me readaptar ao ambiente, enfrentando diversas questões com as quais somos confrontadas com a imigração, ligadas a um constante sentimento de viver em um entre-espaços, minha mãe descobriu um câncer de mama.

Foram semanas intensas, noites mal dormidas, medos e angústias que talvez dificilmente sejam traduzíveis em palavras. Decidi no meio desse percurso que o melhor, tendo em vista as incertezas do momento por conta da pandemia e do Bolsonaro, era retomar o meu mestrado em Portugal. Após inúmeras conversas por email, consegui acordar uma matrícula fora de época e realizar 2 exames em época de recurso para as matérias que não havia comparecido no semestre anterior. Algumas semanas após a mastectomia da minha mãe - a qual eu estive a acompanhando sozinha, novamente por conta da pandemia e que não teve um prognóstico muito bom (já estava em metástase) - tive que fazer os 2 exames. Me dediquei como pude, afinal de contas as semanas após uma cirurgia desse porte não são fáceis. Eu dormia com a minha mãe, dava banho, fazia a comida, limpava drenos, ajudava da forma que podia, com uma dedicação integral a ela. Descobri em mim uma força que desconhecía até então.

Após a segunda sessão de quimioterapia eu retornaria à Portugal. Tinha em minha cabeça que o deslocamento espacial me possibilitaria estar mais focada e concentrada nesta dissertação, tendo a tranquilidade que a minha mãe estaria sendo muito bem acompanhada pelo restante da minha família e que essa havia sido uma decisão que meus pais apoiaram e incentivaram.

Alguns meses após a minha chegada, minha avó testou positivo para Covid-19. No dia 09/06, três meses após a minha chegada e uma semana após a minha mãe ter terminado as sessões das quimios vermelhas, ela me liga para dizer que o pulmão da minha vó estava 100% comprometido, o rim havia parado de funcionar, assim como os outros órgãos progressivamente fariam. Minha vó morreu aos poucos, algo que talvez já viesse se anunciando desde 2019, ainda assim parece que o chão cedeu. O luto nessas circunstâncias é solitário e a morte inaudível, embora o barulho dela seja quase que ensurdecador. Naquele dia, eram 480 mil o número de mortos no Brasil e poder dar nome, cheiro, memórias, rosto para esses números é um processo doloroso.

Talvez muitos não entendam o porquê desse relato, mas acredito que o ato de escrever, o fazer pesquisa, é complexo e muitas vezes não acolhe todas as vivências que as e os investigadoras/es passam ao longo desse processo. Como disse Sílvia Rivera

Cusicanqui «*cuando escriban, respiren profundo. Es una artesanía, es un gesto de trabajadora*». O ato de escrever não está desassociado de nós mesmos e das experiências que nos atravessam. Assim, escrever, em um período em que a minha mente estava completamente tumultuada, não foi simples, não foi uma *artesanía*, como deveria ser. Não entrego esse trabalho sabendo que fiz o meu melhor, mas fiz o possível e isso só aconteceu porque tive muitas pessoas com quem contar.

Agradeço ao meu pai, pelo apoio, pela força e por sempre ter buscado me dar as melhores oportunidades - e puxões de orelha, quando necessário. À minha mãe, pela vida e pela parceria. Por ter enfrentado esse período de uma maneira tão bonita e inspiradora e estar aqui hoje.

Agradeço à minha vó Flora, pelos caminhos e pelo colo, que embora já não esteja mais nesse plano, me acompanha sempre.

Agradeço à minha família por ter me dado sempre tanto amor e terem me dado a segurança que a minha mãe estaria nas melhores mãos possíveis durante esse período tão duro.

Agradeço à SOREA, por ter se tornado a minha casa nesse período e ter me possibilitado viver essa experiência tão rica que é a vida comunitária e auto-gerida, além de conhecer tantas pessoas incríveis – um obrigada especial pro Manu, que volta e meia batia na porta do meu quarto gritando «vamos acordar que essa tese não vai se fazer sozinha!». E não foi, ela foi feita a muitas mãos.

Agradeço também à Bibi, que se tornou uma irmã do lado de cá, que esteve comigo e em tantos momentos tentou me ajudar nesse processo a encontrar um caminho possível. Merecendo um agradecimento especial por ter sido a pessoa que me apresentou à Gina.

Agradeço ao Ivan, pelas palavras, pela presença, pela parceria e pela compreensão ao longo desse período, o que nem sempre foi uma tarefa fácil.

Agradeço à minha orientadora pela paciência e compreensão. Agradeço ao Professor Miguel, pela disposição, dedicação e apoio; por ter topado me ajudar e me mostrado alternativas possíveis em momentos de desespero.

Agradeço às minhas parceiras do Slam das Minas, Carol, Ana Luiza, Jorgette, Lia, Greta, Babi e Duda, por criarem um espaço de questionamento e de expressão artística feminista imigrante, tão importante e necessário em tempos como esses.

Agradeço aos meus amigos da SESLA, por me apresentarem uma Coimbra muito mais possível e por ter sido o meu espaço seguro pra fazer essa tese sempre que necessário.

Agradeço às mulheres que se dispuseram a participar das entrevistas pela partilha e disponibilidade.

Me inspira muito caminhar e olhar para o lado tendo a certeza de que tenho comigo tantas pessoas inspiradoras.

Resumo

Tendo como ponto de partida o marco dos dez anos da exibição da série televisiva *Café Central*, esta dissertação tem como principal objetivo compreender os processos de naturalização de representações sociais hipersexualizadas das mulheres brasileiras. A série mencionada, exibida pela RTP2 em 2011, contava com seis personagens, dentre eles Gina, uma trabalhadora sexual com sotaque brasileiro e falas hipersexuais. A personagem gerou comoção na época, tendo sido desenvolvido coletivamente um *Manifesto em repúdio ao preconceito contra as brasileiras*, fazendo com que no ano seguinte a personagem saísse do programa. Tendo como objeto a série e a discussão pública que foi gerada, procura-se compreender a construção do olhar sobre o *Outro*, aqui a mulher brasileira, a partir de uma hipótese teórica que assenta nas continuidades do mito do lusotropicalismo e através da lente do feminismo interseccional e decolonial. Após uma revisão bibliográfica, em que se fundamentam as duas problemáticas centrais que constituem o enquadramento teórico da presente pesquisa, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com mulheres brasileiras e portuguesas de diferentes setores - desde redes de ativismo até grandes instituições, como a Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género - a fim de conhecer diferentes interpretações desta situação. Mais do que evidenciar os estigmas, este trabalho pretende contribuir para compreender as assimetrias e as disputas de poder presentes na construção da alteridade.

Palavras-chave: Café Central; Gina; Mulheres brasileiras; Representação social; Imigração.

Abstract

Taking as a starting point the ten-year milestone of the broadcasting of the television series *Café Central*, this dissertation has as main objective to understand the processes of naturalization of hypersexualized social representations of Brazilian women. The serie mentioned previously, shown by RTP2 in 2011, had six characters, including Gina, a sex worker with a Brazilian accent and hypersexual speech. The character generated commotion at the time, and a Manifesto was collectively developed in repudiation of the prejudice against Brazilian women, causing the character to leave the program the following year. Having as its object the series and the public discussion that was generated, it seeks to understand the construction of the look on the Other, here the Brazilian woman, from a theoretical hypothesis that is based on the continuities of the lusotropicalism myth and through the lens of feminism. intersectional and decolonial. After a bibliographic review, on which the two central issues that constitute the theoretical framework of the present research are based, semi-structured interviews were carried out with Brazilian and Portuguese women from different sectors - from activist networks to large institutions, such as the Commission for Citizenship and Gender Equality - in order to know different interpretations of this situation. More than highlighting the stigmas, this work aims to contribute to understanding the asymmetries and power struggles present in the construction of otherness.

Keywords: *Café Central*; Gina; Brazilian women; Social Representation; Immigration.

ÍNDICE

Introdução	08
1 COLONIALISMO E A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE	12
Entre a lógica positivista e um fazer descolonial	12
Colonialismo à portuguesa	16
<i>Nós e eles</i> : a construção dos sentidos sobre a nação	18
O mito do lusotropicalismo	23
A democracia racial no « <i>país dos brancos costumes</i> »	27
2 A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO COLONIAL SOBRE O CORPO DA MULHER	31
Não existe pecado ao sul do Equador	31
Diálogos entre a interseccionalidade e o feminismo decolonial	33
<i>Brasil, o paraíso das mulatas</i>	37
Corpo colonial em contexto de migração	42
3 PERCURSOS METODOLÓGICOS	46
4 UM OLHAR SOBRE A REPRESENTAÇÃO DAS MULHERES BRASILEIRAS	50
Toda imagem uma ideia e toda ideia uma imagem	51
As representações das mulheres brasileiras: radiografia do problema	54
5 ANÁLISE DE CASO: GINA, ENTRE A FICÇÃO E A REALIDADE	65
<i>Campo imagético</i>	70
<i>Campo discursivo</i>	74
Considerações finais	85
Referências Bibliográficas	90

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 – Propagandas da EMBRATUR, 1973

Imagem 02 – Globeleza (Revista Veja, 2017)

Imagem 03 – Café Central

Imagem 04 – Material publicitário da EMBRATUR, de 1983 (lado esquerdo) e Capa da revista *Focus*, de 2010 (lado direito)

Imagem 05 – Notícia do jornal Correio da Manhã de 05/08/2009 (lado esquerdo) e notícia da Revista Visão de 16/10/2003 (lado direito)

Imagem 06 – Personagem Gina no vídeo “Novo Líder Mundial”, 2011

Introdução

Discutir as «representações das mulheres brasileiras em Portugal» é insistir num tema que permanece silenciado apesar das polémicas que lhe estão associadas e dos vários estudos que existem. Entre estas polémicas, a mais tradicional diz respeito ao caso que foi capa da revista *Times-Europe* e que ficou conhecido como «Mães de Bragança». Este episódio consistiu em uma mobilização de mulheres portuguesas da região de Bragança, em 2003, que tinha como finalidade expulsar as mais de 300 trabalhadoras sexuais brasileiras que se instalaram na cidade e que, segundo o grupo de mulheres local, estavam roubando os maridos portugueses (Público, 2003). Na realidade, tratava-se de um caso de tráfico humano, no qual, apesar das vítimas terem alguma liberdade, a sua condição para a permanência no país era a prostituição.

Alguns anos depois, em 2011, vai ao ar a animação «Café Central», da Rádio e Televisão de Portugal (RTP) - empresa pública portuguesa, vale ressaltar. A série contava com seis personagens, dentre elas a Gina, que causou alvoroço entre alguns grupos devido às falas hipersexuais e ao sotaque brasileiro. Como era de se esperar, as manifestações de organizações feministas e de mulheres imigrantes contrárias à série foram muitas. No mesmo ano em que a série foi ao ar, é lançado o *Manifesto em repúdio ao preconceito contra as mulheres brasileiras em Portugal*, organizado por um grupo de cerca de 30 homens e mulheres - que optaram pelo anonimato por questões de segurança - e que acusavam a comunicação social portuguesa de reproduzir uma imagem hipersexualizada das mulheres brasileiras, promovendo a sua estigmatização.

Essa violência, que é simbólica e remonta ao imaginário colonial, tende a reforçar a legitimação da violência nas suas várias formas - física, psicológica, moral e sexual. Para além dos estereótipos sobre as mulheres brasileiras, a animação ironiza as profissionais do sexo, trabalho que, por sua vez, sequer é criminalizado em Portugal. Tal como mencionado no manifesto, «destacamos que o fato é agravado por se tratar de uma

emissora pública, a qual em hipótese alguma deveria difundir valores que ferem o direito das mulheres e da dignidade humana»¹.

A identidade da mulher imigrante brasileira, como todas as identidades, não é inata. É estabelecida a partir do confronto com o discurso hegemônico, que uniformiza e essencializa determinadas existências. No que tange ao campo material, essas narrativas, que atravessam de modo geral as instituições, traduzem-se em oportunidades desiguais. A vivência de pessoas imigrantes traz, majoritariamente, uma série de violências cotidianas, relacionadas com dificuldades burocráticas, menores oportunidades de emprego, preconceitos, entre outras. Assim, a presente dissertação se centrará nas discussões sobre gênero e colonialidade em Portugal na contemporaneidade, com foco nas representações sobre as mulheres brasileiras e tendo como objeto de estudo o programa televisivo «Café Central».

Optou-se por analisar um programa televisivo, embora seja notável o declínio das audiências de televisão com o surgimento das plataformas de *streaming* e o alargamento do acesso à internet, tendo como base duas questões: em 2011, ano em que o programa foi ao ar, não haviam tantas plataformas com preços acessíveis e, em segundo lugar, apesar da rapidez das mudanças ao nível da comunicação social, a televisão tem um alcance maior que o restante dos meios de comunicação. Os fenômenos das redes sociais têm vindo a ser estudados como algo novo, quando, na realidade, muitos deles só foram intensificados com a internet. Os veículos de disseminação e construção de imaginários vão se transformando ao longo do tempo. O que antes se encontrava em livros, discursos políticos, televisão, jornal impresso, agora aparece por meio das redes sociais. Este trabalho pretende contribuir para uma análise desses imaginários, sua origem, seus enviesamentos e violências associadas.

Segundo dados da Comissão de Análise de Estudos de Meios (CAEM/GfK) (2021), logo depois da SIC (19,1%) e da TVI (16,7%), a RTP (12%) é o canal com maior audiência em Portugal. Todavia, a RTP2, canal em que a animação foi exibida, tem uma audiência menor, com 1% em relação aos 11% da RTP1. Ademais, a RTP é um canal público, o que é relevante, considerando que o discurso e a linguagem são (re)produtores de relações de poder e de sentido comum. Nesse sentido, se estabelece como objeto específico

¹ Manifesto em repúdio ao preconceito contra as mulheres brasileiras em Portugal, 2011.

personagem Gina, em uma tentativa de buscar compreender como a colonialidade e o patriarcado afetam na vida prática e material dessas mulheres migrantes, para além de analisar como foi possível uma empresa pública pôde lançar uma série com representações tão preconceituosas em relação a uma grande parcela da população migrante do país.

A tese parte da hipótese teórica de que o mito do lusotropicalismo continua presente no imaginário português, mantendo vivas as estruturas coloniais e patriarcais, que produzem um imaginário hiperssexualizado da mulher brasileira. Centrando-me, no já referido objeto de estudo, estabeleci a seguinte hipótese de trabalho: as características da personagem Gina, da série *Café Central*, são compatíveis com estereótipos lusotropicalistas da mulher brasileira, revelando continuidades do imaginário colonial português.

A discussão a desenvolver neste trabalho assentará sobretudo em dois eixos analíticos, nomeadamente o gênero e a colonialidade. As reflexões teóricas irão abordar, numa primeira fase, os processos de construção do Outro, com Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2006). O passado colonial português é fundamental para compreender o imaginário contemporâneo. Assim, no primeiro capítulo, feita uma breve contextualização dos debates pós-coloniais e decoloniais, são discutidas ideias desenvolvidas por Boaventura de Sousa Santos (2006) sobre o colonialismo e o pós-colonialismo português. Dentro desse quadro, será abordada criticamente a noção de lusotropicalismo, de Gilberto Freyre (1958).

Tendo em vista o segundo eixo analítico, serão trabalhadas, no segundo capítulo as questões de gênero, a partir de perspectivas críticas e pós-coloniais, com autoras como Maria Lugones (2008), Kimberlé Crenshaw (1989), bell hooks (1981) e Gayatri Spivak, e de leituras feministas de intelectuais brasileiras, como Leila González (2020). Para conhecer como a mulher do dito «Terceiro Mundo», a subalterna, é construída como *Outro*, serão abordadas estratégias de manutenção das estruturas hierárquicas da colonialidade e do patriarcado, sublinhando-se a importância da estereotipação das mulheres nesses processos.

No terceiro capítulo, o debate se assentará nas produções prévias sobre as representações das mulheres brasileiras, sobretudo em Portugal (Cunha, 2005; França, 2019; 2021; Gomes, 2013; Cabecinhas, 2020; Padilla, 2007; Pontes, 2004). Neste capítulo

a literatura é colocada em diálogo com as entrevistas semi-estruturadas desenvolvidas no âmbito desta pesquisa. Tendo em vista que muitos dos estigmas em relação às mulheres brasileiras, e principalmente a forma como são retratados na personagem Gina, é inevitável levantar o debate sobre o trabalho sexual. Não se tem a pretensão de fazer uma análise aprofundada sobre o tema, mas entende-se a importância de tratá-lo para evitar uma narrativa abolicionista como forma de denunciar esses estigmas.

Por fim, como Pierre Bourdieu evidencia em seu texto *Sobre a Televisão* (1930), a televisão expõe um perigo à democracia e à vida política. Desta forma, é essencial buscar compreender o papel da televisão nos processos de construção de sentidos comuns e como programas como a animação *Café Central* podem atuar na construção de imaginários sociais. Assim sendo, no quarto capítulo será feita também uma breve contextualização sobre o desenvolvimento da série e a polêmica em torno dela. Além disto, serão analisados excertos selecionados e transcritos para a presente investigação.

Como forma de justificar a escolha temática poderia me deter aqui em como esse tema me atravessa pessoalmente, considerando a minha situação de mulher imigrante em Portugal, mas escolho ressaltar a relevância política-social dele de forma mais estrutural e abrangente. Cerca de 27,8% da população estrangeira residente em Portugal é brasileira, das quais 55,8% são mulheres (SEF, 2021) e são impactadas cotidianamente por essa mentalidade colonial presente no imaginário português. Um exemplo disso é o artigo publicado em 10 de novembro deste ano pelo Diário de Notícias, que tratava sobre as «crianças portuguesas que só falam ‘brasileiro’». O que para muitos pode soar como uma simples piada, evidencia o temor identitário de se permitir ser confundido ou influenciado pelo *Outro*, como se isso fosse algo negativo.

I COLONIALISMO E A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE

As representações sociais não surgem do vazio e nem estão isentas ideologicamente. Elas operam dentro de um sistema de símbolos e significações para criar um sentimento de inclusão e exclusão, de *pertença*. Quando se pensa no caso do imaginário social sobre as mulheres brasileiras, é necessário, antes de qualquer coisa, entender como operam os sistemas de construção de alteridade e em que medida eles impactam nessas representações sociais. Assim, buscaremos compreender como o desenho dessas fronteiras - não apenas geográficas, mas também socioculturais e raciais - atuam no campo discursivo e são utilizadas para justificar determinadas representações.

Propõe-se, desta maneira, identificar como se dá a construção do sentimento de *pertença* e como eles atuam no olhar do Eu para com o Outro. Para isso, será feita uma análise do mito do lusotropicalismo e da ideia, equivocada, da democracia racial, que é retroalimentada pelo Estado brasileiro e pelo português, que fruem dela de diferentes formas.

Entre a lógica positivista e um fazer descolonial

A lógica cartesiana se estendeu das ciências naturais às ciências sociais e baseava-se, sobretudo, na perspectiva dualista entre conhecimento científico vs. senso comum, corpo vs. mente e sujeito vs. objeto. Até o século XX, predominava na academia essa visão positivista, que prometia fazer uma análise objetiva da realidade e enxergava os acontecimentos enquanto dados concretos. Isto é, como se a realidade social fosse uma espécie de equação matemática pouco flexível e variável (Santos, 1987). Cristalizou-se, portanto, a ideia de que havia uma única forma de conceber e analisar a realidade, como uma ciência exata e universal.

A partir da perspectiva positivista, diversos autores e autoras provenientes das ex-colônias buscaram questionar esse modelo, dentre eles Edward Said. Partindo do

conceito de Orientalismo, o autor criticou a construção da imagem do mundo islâmico sob uma perspectiva europeia e argumentou que o «Oriente não é um fato inerte da natureza» (Said, 1978). Isto é, a criação do Oriente e do Ocidente foi uma forma de distinguir ambos ontológica e epistemologicamente, com base na premissa de que os povos orientais são inferiores e, portanto, caberia aos Impérios europeus civilizá-los. Esta ideia estava, na realidade, alicerçada num suposto amplo conhecimento que os colonizadores, no caso os britânicos, tinham sobre o Oriente e que se assentava em três pontos: i) no lugar que o Oriente ocupava dentro da experiência e imaginário da Europa; ii) o elemento colonial presente nos discursos, instituições, símbolos e imagens; e, por fim, iii) na pretensão de dominar e impor uma autoridade sobre o Oriente, com a premissa de salvá-los e civilizá-los (Said, 2011).

Na mesma esteira, Gayatri Spivak questiona em sua obra «Pode a Subalterna² Falar?» (1985). Na sua obra, a autora indiana trata sobre a própria produção do conhecimento e adentra em uma reflexão sobre as representações dos sujeitos do dito «Terceiro Mundo» dentro do discurso hegemônico. Spivak (1985) trouxe para o debate as dificuldades enfrentadas pelas mulheres em contextos de subalternidade, apontando como as questões subjacentes às questões de gênero eram potencializadas nos contextos das ex-colônias.

Para ilustrar o argumento proposto, a autora faz uma análise de um caso que envolveu o suicídio de uma jovem indiana, em Calcutá nos anos 1920. Na altura, foram feitas diversas especulações sobre o que teria levado a jovem a se suicidar. Inicialmente, havia a hipótese de um possível assédio sexual, mas, como a jovem estava menstruada quando foi encontrada, descartou-se essa possibilidade. Assumiu-se então que a jovem, que era uma militante da luta armada pela independência da Índia, teria se suicidado por não ter conseguido cumprir a sua missão no movimento, embora o real motivo havia sido um amor ilícito que a jovem teria vivido.

A partir disso, Spivak ressaltava como o suicídio havia sido estrategicamente utilizado como forma de atender um interesse específico e relevante para o contexto daquele momento. Afinal de contas, tanto para a família da jovem, como para o movimento pró-independência era muito mais interessante fazer com que a morte da

² Em 2021, a editora portuguesa Orfeu Negro lançou uma reedição da obra alterando a tradução do título do masculino para o feminino (o subalterno para a subalterna).

jovem fosse vista como um símbolo de luta e não como uma transgressão das regras que vigoravam naquele período. Nesse sentido, a autora ressalta que o sujeito subalterno é privado de interagir no diálogo, tanto na posição de falante, como na de ouvinte. Assim, as representações mantinham uma lógica demasiadamente essencialista. Nesse sentido, a partir da leitura de Spivak, seria necessário corromper as concepções de representação a partir de uma existência inerente ao sujeito e de uma identidade predeterminada, que atribui espaços específicos aos sujeitos - como se fala, com quem se fala, como se representa, quem e quando se ouve (Spivak, 1985).

Nessa mesma linha, Bhabha (1994) centra o seu debate na relação do *Eu* com o *Outro*, a partir de uma perspectiva de «apropriar-se e apoderar-se». Para o autor, também indiano, o hibridismo é um elemento constituinte da linguagem, com signos sociais e culturais e que dão significado à representação. Os espaços de pequenos intervalos seriam, portanto, locais onde essas experiências subjetivas e coletivas são negociadas, ressaltando aqui que essa articulação social da diferença é um processo complexo. Nesse sentido, e indo contra a corrente das perspectivas monolíticas e homogeneizadoras, Bhabha reitera a imaterialidade da cultura e a impossibilidade da mesma ser estabelecida dentro de limites geográficos, pois é um bem imaterial, simbólico. Devido à inexistência de um local físico estável que proporcione questões identitárias, há apenas *entre-lugares*, locais de transição entre o passado e o futuro.

Nos anos 1990, alguns intelectuais latino-americanos se juntam e formam um grupo denominado Modernidade/Colonialidade, que buscava apontar que os estudos prévios faziam poucas reflexões acerca da América Latina, sendo este um espaço que demandava um olhar mais atento e aprofundado. Além disto, criticava-se o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos³, ressaltando que os membros do Grupo subestimaram as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência epistemológica aos «quatro cavaleiros do Apocalipse» (Foucault, Derrida, Gramsci e Guha) (Grosfoguel, 2008). O que, a partir da leitura decolonial, é uma forma de interpretar

³ Inspirado no Grupo de Estudos Subalternos, organização transdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos e coordenada por Ranajit Guha, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos surge nos anos 1990 e propunha-se a analisar a transição para a nova ordem mundial, o impacto dos processos de redemocratização dos países latino-americanos, os projetos democráticos da época, para além das novas dinâmicas político-sociais que se formavam em decorrência de todos esses processos. O grupo era composto por John Beverly, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, entre outros intelectuais (Ballestrin, 2013).

o triunfo do modelo colonial/moderno, pois teria conseguido fazer com que o sujeito socialmente oprimido se alinhasse epistemologicamente com os discursos e narrativas opressoras. Há aqui uma dependência de cunho colonial diferente daquela conhecida e estudada até então, denominada *colonialidade*. A partir dela, entende-se que a dependência não se trata apenas de questões econômicas, políticas ou administrativas, mas de uma dependência a nível do imaginário, uma colonização da mentalidade.

A colonialidade, portanto, diz respeito ao fato de que não é a independência do território nacional que define o processo de descolonização. Como ressalta Frantz Fanon⁴ (2015): «o colonialismo não se satisfaz em prender o povo nas suas redes, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila» (p. 243-244). Isto é, embora teoricamente as administrações coloniais sejam erradicadas com a independência, o Estado-nação mantém muitas das estruturas políticas, econômicas e sociais coloniais (Grosfoguel, 2008).

A partir dos processos coloniais, os colonizadores passaram a compreender não apenas que os povos não-europeus tinham uma estrutura biológica diferente, mas também pertenceriam a uma categoria social inferior. A classificação racial da população passou a ser empregada como instrumento de controle, devido a interpretação de que a inferioridade racial dos colonizados implicava em uma ideia de que eles seriam *naturalmente* obrigados a trabalhar em prol dos seus amos, muitas vezes de forma não-assalariada (Quijano, 2005). Consequentemente, instituiu-se, assim, a ideia de que a recompensa pelo trabalho realizado era um privilégio da branquitude. Somou-se à categorização de raça, a perspectiva evolucionista de que existiria um estado inicial de natureza selvagem que culminaria numa sociedade civilizada, esta representada pela Europa. Há, neste sentido, uma articulação entre colonialidade e poder capitalista.

Os estudos decoloniais propõem, nesse sentido, transcender as dicotomias delineadas pelo sistema colonial/moderno, tendo em vista que este mantém a «matriz do poder colonial» e uma visão eurocêntrica-positivista baseada na tríade: ordem, desenvolvimento e progresso. Logo, a transmodernidade seria este processo de revisão e ressignificação de cada cultura, entendendo as assimetrias das estruturas sociais e

⁴ Apesar de não fazer parte do Grupo Modernidade/Colonialidade, as concepções sobre raça desenvolvidas pelo autor foram amplamente discutidas e utilizadas pelos/as intelectuais do grupo.

questionando a visão *standard*, que na maioria das vezes é eurocêntrica. Para isso, é necessário passar por um processo de re-identificação histórica, pois a Europa, e atualmente os Estados Unidos, atribuiu novas identidades geoculturais ao resto do mundo durante o processo de colonização, o que culminou em um controle subjetivo dos povos colonizados, através da cultura, da religião e da produção de conhecimento. As estruturas de poder estabelecidas pelo Sistema Capitalista, a partir da formação do circuito comercial do Atlântico, não são apenas econômicas, mas também simbólicas. Cabe colocar aqui que a identificação das elites locais com a Europa é um dos pilares que sustentam essas dinâmicas de poder também. Esses são pontos importantes no que tange as questões entre Brasil e Portugal, pois por vezes há conflitos que são apresentados de forma simétrica, quando, na realidade, existe uma relação de poder que não pode ser desconsiderada, há aqui distintas posições geoculturais.

A partir desse aspecto, Walter Mignolo (2000) desenvolve uma «solução para o dilema eurocêntrico *versus* fundamentalista», denominado de pensamento crítico fronteiriço. Neste conceito desenvolvido por Mignolo, não existe a pretensão de seguir um modelo fundamentalista anti-moderno e anti-europeu, mas recriar e repensar a democracia de acordo com as demandas locais, a partir de um diálogo teórico. Este conceito se aproxima da ideia de transmodernidade de Dussel (2001), que coloca a diversidade como projeto universal. Nessa lógica, não há uma resposta única e universal para responder aos problemas da modernidade, mas um diálogo transversal entre os críticos de cada cultura, entendendo que existe uma assimetria entre os diferentes atores sociais. O que Dussel aponta é que não se pode ter uma visão ingênua e monolítica de cultura, pois há assimetrias no sistema que não podem ser ignoradas. A ideia do debate intercultural, nada mais é do que identificar as fraturas internas dentro de cada cultura e entre elas, ou seja, as relações de dominação e subordinação existentes.

Em resposta ao pensamento eurocêntrico, o que o pensamento decolonial busca é fazer uma crítica às representações dominantes, além de refletir sobre os processos de epistemicídio (Santos, 1998). Permitir que os povos colonizados possam ter o protagonismo e o direito de criar epistemologias outras, desvinculadas daquelas impostas pelo sistema hegemônico, como ressalta Mignolo, o decolonial «significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna *vis-à-vis* à hegemonia

epistêmica que cria, constrói um exterior a fim de assegurar sua interioridade» (Mignolo, 2008, p.305).

Colonialismo à portuguesa

Usando também uma lente pós-colonial, feminista e crítica do capitalismo, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses propõem uma crítica à modernidade a partir das *Epistemologias⁵ do Sul* (2010). Esta proposta epistemológica assenta na ideia de que o Norte precisa passar por um processo de desaprendizagem de si e do Outro e romper com a memória a partir da relação Imperial. Santos (1995) sublinhou que há três fases dentro desse processo: na primeira delas se reconhece a existência de um Sul, que implica reconhecer também a sua posição enquanto opressor, ou seja, a relação imperial; depois, passa-se a olhar para o Sul, entendendo como o efeito colonial desumanizador afetou aquele espaço; para, por fim, aprender com o Sul. Isso implica reconhecer o saber dos povos colonizados, pondo fim ao epistemicídio, e desconstruir a ideia de que à Europa cabe a produção de conhecimento universal e ao Outro cabe o silenciamento e o percurso linear na direção da civilidade. No âmbito desta proposta, Sul não é apenas um ponto cardeal, mas uma metáfora do conhecimento nascido no seio dos grupos sociais silenciados sistematicamente por conta da opressão capitalista, colonial e patriarcal.

Ao fim e ao cabo, o que todos esses projetos epistemológicos buscam é desafiar o cânone moderno colonial e recuperar as experiências, corpos e saberes daqueles que foram historicamente colocados em uma posição de inferioridade e lidos enquanto sujeitos monolíticos. Destaca-se aqui que essas relações de poder não são estabelecidas unicamente na relação Norte-Sul, podendo ser percebida dentro da União Europeia também.

Em seu artigo, *Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade*, Santos (2003) analisa a posição de Portugal enquanto um país semiperiférico no Sistema Mundial. Essa condição se daria pelo seu desenvolvimento

⁵ Por epistemologia entende-se uma noção ou ideia compreendida enquanto um conhecimento válido, sendo ele definido e baseado nas relações sociais de diferentes atores (Santos; Meneses, 2009).

econômico intermediário, não se igualando aos países periféricos, mas tendo um certo nível de subalternidade no contexto europeu, dentro da própria União Europeia inclusive. Como reitera o autor, «um Estado que, por ser simultaneamente produto e produtor dessa posição intermediária, nunca assumiu plenamente as características do Estado moderno dos países centrais, sobretudo as que se cristalizaram no Estado liberal» (p. 24).

Neste sentido, Santos atrela a *especificidade* do colonialismo português a essas hierarquias entre colonialismos, sendo o colonialismo britânico a ordem normatizadora. O momento que esse paradoxo se expressou de maneira mais evidente foi, possivelmente, no período pós-Conferência de Berlim (1884-85), na qual foi feita a partilha da África por territórios de domínio europeu. Thomas Pakenham (1990) na sua obra, *The Scramble for Africa*, dizia: «e havia Portugal, meio senil e ainda mais arruinado, agarrado às suas possessões na África, Angola e Moçambique, mais por soberba do que na esperança do lucro».

Essa especificidade ajudaria também a explicar a forma como emergiram as independências das ex-colônias. Se, por um lado, no Brasil a independência manteve o sistema monárquico e foi uma das mais conservadoras no contexto latino-americano, podendo ser entendida mais como uma forma de manter o poder oligárquico do que de fato romper os laços coloniais, fazendo com que o colonialismo se mantivesse internamente - o chamado colonialismo interno (Casanova, 2007) -, no caso de Angola e Moçambique, ambos países adotaram uma posição oposta à portuguesa durante a Guerra Fria. O colonialismo português se encontra, desta forma, na ambivalência e impactou nos processos identitários desse espaço lusófono. Ambivalência esta que, como ressalta o autor, está presente até mesmo nas narrativas de viagens, que expõem, por um lado, uma ideia de utopia paradisíaca e por outro uma «*antropofagia repulsiva*».

A peculiaridade da expansão ultramarina portuguesa se apresenta justamente nessa contradição, nesse processo de ser parte da Europa, mas não ocupar um espaço de país de Centro, tendo uma condição de subordinação aos países do Norte da Europa. Os impactos dessa duplicidade se fazem presentes também no além-mar. Passados mais de 500 anos da colonização portuguesa, o Brasil, um dos países que manteve durante mais tempo a escravidão, ainda colhe os frutos desses processos.

Nós e Eles: a construção dos sentidos sobre a nação

Entender como a identidade cultural opera dentro das fronteiras do Estado-nação é essencial para compreender como se formam as narrativas nacionais e a criação da ideia do «Nós» e dos «Outros». Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), retoma as definições de Ernest Renan e destaca que as culturas nacionais não são compostas apenas pelas instituições culturais, mas também pelos símbolos e representações: «uma cultura nacional é um discurso - um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos» (p. 50), enfatiza o autor.

A produção do sentimento de pertença em relação à nação passa, indispensavelmente, pela construção da identidade, do processo de se *identificar*. Nesse sentido, a identidade, dentro da perspectiva de Hall (2005), torna-se uma celebração móvel, isto é, ela se transforma de acordo com os sistemas culturais e representações que nos rodeiam. Assim sendo, uma identidade monolítica, homogênea e coerente é uma fantasia. Ideia que vai ao encontro do conceito de *imagined communities*, proposto por Benedict Anderson (1983). Nele, Anderson ressalta que o senso de pertencimento não passa pela interação «real» dos seus membros - isso possivelmente nem venha a acontecer.

A nação é, nesse sentido, um ótimo exemplo de comunidade imaginada, pois esse sentimento de pertença está contido «nas *memórias* do passado; [n]o *desejo* por viver em conjunto; [n]a perpetuação da *herança*» (Hall, 2006, p.58), que geram crenças compartilhadas e um senso de unidade. Essas experiências estão presentes na literatura nacional; na cultura popular; em imagens, eventos históricos, rituais e símbolos, que se afirmam dentro de estruturas de poder, já que na maior parte dos casos as nações foram fundadas em contextos altamente violentos, opressivos e assimétricos.

O mito fundacional funciona, dessa maneira, como norteador dessa narrativa, como uma espécie de ponto que localiza a origem da nação e do seu povo - essa origem não está presente num tempo real, mas num tempo mítico. Por essa mesma razão a identidade nacional está comumente e simbolicamente ligada à ideia de um povo *puro* e *original*. Nesse sentido, embora existam diferenças entre os seus membros - raça, classe, gênero -, há uma cultura compartilhada que os unifica dentro de uma identidade cultural.

Entretanto, vale pontuar aqui que esses processos não são inofensivos. Pelo contrário, muitas vezes atua-se defensivamente para manter esse legado e assegurar essas identidades tradicionais e, para tanto, se excluem aqueles *Outros* que ameaçam essa pureza. Além de que para construir essa unidade muitas diferenças são subordinadas ou anuladas visando manter a coesão e a homogeneidade da nação. Paul Gilroy (1992) foi um dos autores que articulou a ideia de raça e de alteridade com a ideia de pertença e nação:

Enfrentamos, de forma crescente, um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque é capaz de alinhar «raça» com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância necessária das grosseiras ideias de inferioridade e superioridade biológica busca, agora, apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. Ele constrói e defende uma imagem de cultura nacional - homogênea na sua branquitude, embora precária e eternamente vulnerável ao ataque dos inimigos internos e externos... Este é um racismo que responde à turbulência social e política da crise e à administração da crise através da restauração da grandeza nacional na imaginação. Sua construção onírica de nossa ilha coroada como etnicamente purificada propicia um especial conforto contra as devastações do declínio (nacional) (Gilroy, 2001, p.87).

Nesse sentido, entende-se que a afirmação de uma identidade é também uma marcação de uma diferença: sou brasileira, portanto, não sou portuguesa. A identidade e a diferença são, assim, resultados de um processo de produção simbólica e discursiva, respaldadas em relações de poder impostas. Isso significa que não convivem sem hierarquias ou de forma fixa. São, pelo contrário, narrativas em disputa e que variam de acordo com o contexto no qual se está inserido. Nota-se também que esses processos classificatórios foram construídos a partir de uma perspectiva dicotômica, com raízes na mística judaico-cristã que enxerga no mundo uma divisão entre o «bem» e o «mal».

Essas questões já haviam sido analisadas, a partir de uma outra ótica, pelo jornalista e analista político Walter Lippmann, que em 1922 publicou *Public Opinion*, uma obra que analisa como as pessoas constroem as representações da realidade e dos atores sociais. De acordo com o autor, essas *pictures inside the heads* funcionam como mapas que constroem cartografias mentais que definem o local que cada indivíduo ocupa. Ou seja, atuam como uma convicção classificatória preconcebida sobre algo ou alguém.

Essas imagens atuam na defesa dos valores, interesses e ideologias dos indivíduos frente à teia de relações sociais. Ou seja, estabelecem proximidades e distanciamentos entre diferentes atores e criam, inevitavelmente, hierarquias. Embora o conceito de

estereótipo já existisse desde 1798, quando o termo era empregado nos processos tipográficos para explicar o processo da chapa de metal produzir cópias repetidas de alguns textos e denotava a rigidez de algo, Lippmann é considerado o fundador do conceito e das suas funções psicossociais (Cabecinhas, 2004).

A análise de Lippmann foi desenvolvida algum tempo depois por Allport (1954) e Talfel (1969), que buscaram relacionar os estereótipos com o processo de categorização social, exaltando as funções cognitivas e sociais dessas imagens. Essas imagens generalistas e exageradas negam a individualidade daqueles que pertencem a um determinado grupo. A partir dessa lente, o grupo ao qual se pertence supostamente aparentaria ser mais plural e diverso, enquanto é designada uma maior homogeneidade ao exogrupo (Cabecinhas, 2004). Essas generalizações tendencialmente atuam como «profecias auto confirmatórias», isto é, se algum membro age de uma forma que foge ao estereótipo estabelecido previamente, justifica-se que ele é a exceção à regra, não alterando o estereótipo em si.

O caráter inflexível dos estereótipos está presente também na obra de Homi Bhabha, *O Local da Cultura* (1998), na qual o autor ressalta a ambivalência presente nesses processos de oscilação entre o que está - ou deveria estar - no lugar e o que é repetido e, portanto, garante a «validade» do estereótipo. Esse efeito de *verdade probabilística* (Bhabha, 1998) é embasado na repetibilidade dentro da história de alguma imagem pré-concebida e funciona como uma das estratégias psíquicas de discriminação. Contrário à subjetificação dos indivíduos, o discurso colonial normatiza e rotula algumas representações como positivas e outras como negativas - novamente a divisão entre o bem e o mal se faz presente - mantendo, assim, essa «articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade» (Bhabha, 1998, p. 106). Desta maneira, essas definições e distinções entre o «Nós» e os «Outros», atuam também na construção da auto-imagem, ou seja, da nossa identidade e do sentimento de pertença a uma comunidade, como sublinha Lippmann (1922):

The systems of stereotypes may be the core of our personal tradition, the defenses of our position in society. (...) In that world people and things have their well-known places, and do certain expected things. We feel at home there. We fit in. We are members (Lippmann, 1922, p. 95).

Conforme Lippmann buscou evidenciar em seus estudos prévios, essas imagens mentais criadas buscam organizar e estruturar a sociedade de acordo com a familiaridade ou não familiaridade existente entre os grupos sociais. Assim, esses processos não podem ser tidos como neutros ou naturais, pois essas atribuições sociais são baseadas em relações de poder e a noção do nosso próprio valor. Como evidencia Bhabha (1998), essa diferença é estabelecida a partir da performatividade do corpo em relação ao prazer, ao desejo, à dominação e ao poder, tendo em conta a raça, o sexo e a posição geocultural do indivíduo. Assim, o discurso colonial baseia-se na exaltação dessas diferenças como forma de justificar a conquista e exploração, respaldadas em uma narrativa de salvação, como se o Outro, o degenerado, necessitasse disso para evoluir. Sublinha-se aqui a condição de existência e singularidade de um determinado sujeito em detrimento do Outro.

Esse emaranhado de significações está contemplado nos discursos nacionais e condensam-se em pensamentos, tradições e sociedades dentro de uma cultura unificada e tudo o que não faz parte de *Nós* torna-se um alvo, algo a ser confrontado (Said, 2011). Dentro desse contrato tácito e unilateral, se essencializa o Outro, colocando-o em uma posição de completo esvaziamento da sua subjetividade e individualidade, como se ela/e só existisse enquanto unidade coletiva. Essa identidade coletiva é, muitas vezes, fruto de imagens pré-concebidas baseadas em pouco ou nenhum conhecimento sobre o que é diferente, ou seja, um estereótipo. A nação, dentro desse panorama, «não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos - um sistema de representação cultural» (Hall, 2002, p. 49). As culturas e identidades nacionais podem ser interpretadas, desta forma, como símbolos e representações com os quais podemos nos identificar, nos tornar parte de algo, pertencer e, por outro lado, delimitar também o que não somos. Dito isso, a afirmação da identidade passa sempre por um processo de incluir e excluir e se expressa de variadas formas.

Assim, as pessoas vivem e participam dessa ideia de nação, enquanto uma comunidade imaginada, e que está representada nessa cultura e identidade nacional. É justamente nesse sentimento que reside o perigo. Como explicitava Wallerstein (1984) «os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] por assimilação no universal e, simultaneamente, por adesão ao particular, à reinvenção das diferenças» (p.166). Dentro desse panorama, as representações e ideologias estão em

constante disputa. Nesse sentido, o discurso, nas suas mais variadas formas e vertentes, tem um papel fulcral, pois promove a manutenção e reprodução do poder vigente ou o seu questionamento. Processos que foram se transformando de acordo com o momento histórico.

Durante o século XIX e XX, aqueles que assumiram que detinham o domínio do conhecimento moderno, que escreviam, informavam e auxiliavam na construção desses sentidos sobre a nação eram, em sua maioria, homens, brancos e de elite. A própria teoria marxista já havia sublinhado isto, quando Marx e Engels (2007) apontaram como «os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes» (p.48). Isto ocorreria pois é a classe dominante que detem os meios de produção material e intelectual. Desta maneira, a ideologia é utilizada enquanto instrumento estruturante do poder a partir da construção discursiva. Atualmente os *media* são controlados, em sua maioria, pelos grupos dominantes e elites locais/internacionais - por vezes de forma explícita e clara, outras de forma mais sutil, com mais concessões para um determinado grupo e um discurso persuasivo -, que não tem interesse em desafiar o *status quo*, pois se beneficiam do sistema tal como ele é. Ou seja, apesar de se expressar de diferentes formas, o fundamento permanece muito similar.

O mito do lusotropicalismo

Desde a independência do Brasil, colocava-se como uma necessidade política a elaboração de um mito nacional que criasse uma unidade cultural e um imaginário social coeso. Nesse sentido, em 1840, foi encomendado um projeto sobre a história do Brasil para Von Martius⁶. Este, por sua vez, não levou o projeto em frente, tendo passado a encomenda para Varnhagem⁷, que elaborou o paradigma do *mito da brasilidade*⁸. Em seu

⁶ Carl Friedrich Philipp Von Martius foi um importante médico e antropólogo alemão do século XIX que estudava o Brasil, sobretudo a região amazônica.

⁷ Francisco Adolfo de Varnhagen foi um diplomata e historiador brasileiro, dentre as suas principais obras destacam-se os dois volumes de História Geral do Brasil (1854;1857).

texto, predominava a ideia de uma nação harmoniosa e com uma democracia racial, termos posteriormente ampliados por Gilberto Freyre. Durante os anos 1930, diversas e importantes obras surgiam, dentre elas *Casa Grande & Senzala* (1933), de Freyre, *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Hollanda, e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr.

Na esteira dessas produções, na primeira metade do século XX, Gilberto Freyre inaugura uma nova interpretação sobre a relação de Portugal com as colônias, sobretudo com o Brasil, denominada de lusotropicalismo. Nela, dava-se uma especial ênfase à natureza paradoxal da realidade brasileira. Dentre os elementos que explicam o êxito de Freyre internacionalmente estava o caráter inovador da interpretação sociológica sobre a formação do Brasil, presente em *Casa Grande & Senzala*. Se a tônica interpretativa do pensamento social que o precedeu buscava sustentar a ideia da superioridade do homem branco, pautada por um racismo científico, o autor, por outro lado, apresentava a possibilidade de uma integração racial, colocando a mestiçagem como um ponto positivo. Assim sendo, o lusotropicalismo de Freyre caracteriza-se, sobretudo, por esse confluência interracial.

A narrativa lusotropicalista foi acolhida pelo Estado Novo salazarista (Medina, 2000), que, no contexto de fim da Segunda Guerra Mundial e de pressão para o desmantelamento dos impérios coloniais, começa a respaldar a sua política colonial na visão de Freyre, ressaltando que Portugal seria, na realidade, esse junção de metrópole com províncias, onde todos os habitantes seriam irmãos e iguais entre si.

Até então, o discurso salazarista havia sido pautado por aquilo que Armindo Monteiro, uma das mais importantes figuras da política colonial portuguesa, chamou de *mística imperial*, uma abordagem desencontrada das ideias freyrianas. Na carta Orgânica do Império Colonial Português, promovida por Armindo Monteiro, há inúmeras passagens que mencionam a obrigação dos colonos e das autoridades portuguesas de «civilizar» o indígena e «aumentar o seu amor pela Pátria Portuguesa». Nela, o português, portador de um conjunto de práticas que o distinguia dos demais colonizadores, passa a ser visto como herói na *área total* - termo que corresponde ao conjunto de espaços ocupados, de origem ou influência lusitana, como o próprio autor destacava. Esse elemento era importante na análise freyriana para não restringir as análises aos Estados-nação, como o mesmo sobressalta:

Se politicamente Portugal é hoje uma nação separada do Brasil que é a sua projeção no trópico americano, sob aspecto cultural os dois têm sido há mais de um século partes igualmente vivas da mesma realidade lusotropical, ainda em pleno desenvolvimento. Desenvolvimento na América e desenvolvimento na África; e sobrevivência no Oriente (Freyre, 1961, p.88).

O lusotropicalismo diz respeito a essa nova civilização, que buscava o seu equilíbrio através da convivência entre sujeitos antagônicos. Assim, conjugava-se o campo intelectual com o político. Considerando o momento político mundial, sobretudo o contexto da Guerra Fria, rapidamente o termo foi apropriado pelo regime salazarista e começou a ser empregado como forma de defender a unidade do Império frente à ameaça expansionista da URSS. Isso se dá, majoritariamente, pela natureza dos discursos de Salazar, que traziam uma lógica de «salvação». Ademais, chamava também a atenção o caráter cristocêntrico nos seus discursos, que aclamavam para um falso humanismo «[...] pelo ideal de igualdade do homem perante Deus e a lei, qualquer que fosse a sua raça, e pelo estabelecimento de laços de solidariedade humana que transcendem o plano dos interesses materiais [...]» (Salazar, 1989, p.245).

Outro aspecto importante na análise freyriana prende-se com as questões de gênero. Do dito «modo português de estar no mundo» (Castelo, 1998) ou do «racismo à brasileira» (Telles, 2003) fazia parte o envolvimento sexual com mulheres indígenas e mulheres negras escravizadas. O silêncio dessa narrativa, que apresenta esta forma de miscigenação como motivo de entusiasmo e orgulho e como indicador da democracia racial, é a questão do consentimento e da violência sexual que envolvia.

Dentro da própria literatura brasileira, essa ideia da relação sexual consentida pode ser percebida. O Romantismo, alicerçado no ideário europeu, e que teve as suas primeiras gerações dedicadas em construir uma identidade nacional de um Brasil já independente, reforça e mantém o imaginário colonial constituído a partir da visão do homem branco. José de Alencar, em seu romance *Iracema* (1865), simboliza a origem da raça brasileira a partir de Moacir, filho mulato da união da *formosa índia*, Iracema, e do *nobre guerreiro português*, Martim. Em *O Guarani*⁹, por exemplo, chama a atenção a forma como Alencar retrata Cecília, a filha legítima do Coronel, enquanto uma menina «*pura, branca, infantil*» e Isabel, a filha do Coronel com uma indígena, como «*um tipo*

⁹ Obra de José de Alencar, publicada em 1857.

brasileiro com sua graça e formosura, com poder de sedução irresistível» (Gomes, 2009), reforçando uma interpretação dualista e cristã.

Esses marcadores de raça e de gênero na construção da identidade nacional se fazem presentes em diversas obras brasileiras. Dentro da corrente Modernista, Paulo Prado, em sua obra *Retrato do Brasil* (1928), traça o perfil do *ser brasileiro* a partir de quatro elementos: a tristeza, o romantismo, a cobiça e a luxúria. Todavia, seu texto reitera o perfil da mulher exótica e erotizada, a ver na sequência:

À solidão e liberdade do colono, teriam se juntado o «sensualismo exacerbado» das índias e a sujeição das negras escravizadas, à mercê do erotismo de seus senhores, e, desse consórcio, teria resultado a mestiçagem do povo brasileiro. Dominavam-no [ao colonizador] dois sentimentos tirânicos: sensualismo e paixão pelo ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjugando o espírito e o corpo das vítimas. Para o erotismo exagerado contribuem como cúmplices — já o dissemos — três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou a escrava africana (Prado, 1981, p. 90).

Assim, a ideia do casal mítico - homem branco e mulher indígena - como fundador da nação é recuperada pelo Modernismo e começa a se fazer presente na produção artística e cultural nacional. Vale ressaltar que, embora exista essa narrativa que vê a mestiçagem de forma positiva, a exaltação dessas relações entre as mulheres brasileiras e os portugueses é, de certa maneira, uma celebração do embranquecimento da população, mesmo que de forma inconsciente.

Nesse sentido, e ainda que Freyre se posicionasse contra a lógica racialista - no sentido proposto por Franz Boas, que aponta para a inexistência de uma superioridade/inferioridade biológica-, o autor assenta a sua interpretação em uma lógica essencialista, que erotiza e estigmatiza as mulheres negras escravizadas (Almeida, 2000). Tirando da equação que o corpo da mulher escravizada era lido como um corpo disponível para o que quer que fosse necessário e/ou solicitado pelo Senhor, inclusive sexualmente; como consta no quarto capítulo de sua obra, «*O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro*», no qual o autor descreve a iniciação sexual dos senhores brancos ou dos seus filhos com as escravas negras e mulatas. Como sublinhado no trecho a seguir:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido da aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negramina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas

legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (Freyre, 2001: 46).

Hoje, é evidente que a interpretação de Gilberto Freyre foi demasiadamente sexista e colonial, tendo em conta que as colônias eram, na realidade, uma fonte de recursos naturais a serem explorados, com mão-de-obra local, forçada e barata. Ora, o que Salazar enfatiza como «laços de solidariedade humana» era na verdade uma relação de submissão, de subalternização, que criava barreiras no acesso à educação, saúde, alimentação, ocupação de cargos políticos e de representação, isto é, tudo aquilo que proporcionasse condições básicas de subsistência e autodeterminação. O discurso humanista de «todos somos iguais perante Deus e a lei» é real até determinado ponto e ecoa até hoje dentro da sociedade portuguesa. Tem-se a falsa ideia de que os processos coloniais, em comparação com os demais países europeus, foram mais pacíficos e respeitosos. A realidade é, no entanto, outra. O legado do colonialismo português coloca-se presente também nas instituições e governos frágeis e débeis, na pobreza e na desigualdade das ex-colônias. A negação do racismo em Portugal, que será desenvolvida no próximo ponto, mostra o quanto o mito do lusotropicalismo prosperou e se faz presente ainda hoje nos discursos políticos.

A democracia racial no «país dos brancos costumes»

A jornalista Joana Gorjão Henriques na introdução da sua obra, *Racismo em Português* (2016), relata que quando costumam questioná-la sobre o seu interesse em torno das questões raciais, ela responde: «cresci com alguns colegas negros na primária, um ou dois no liceu, e nenhum na universidade» (p. 11). O que pode parecer uma colocação simples, exprime um pouco dos resultados desse ideal racista que se esconde sob o véu do lusotropicalismo e do colonizador benevolente.

Omite-se nesta narrativa o fato de Portugal ter sido o primeiro país a transportar pessoas escravizadas da África para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, algodão e café nas Américas - uma das maiores atrocidades da humanidade, vale pontuar. Entre 1501 e 1866, 12 milhões de pessoas¹⁰ embarcaram nas navegações desse triângulo do

¹⁰ Apenas para termos uma noção do que é esse número, atualmente, de acordo com os dados do CENSOS 2021, Portugal conta com cerca de 10 milhões de habitantes.

Atlântico, das quais 2 milhões sequer chegaram ao destino (Henriques, 2016). Embora Portugal não tenha sido o único país europeu a realizar essa prática multissecular, o país esconde-se atrás de narrativas que, muitas vezes, apresentam os portugueses como um povo integrador e um «bom colonizador». Joana Gorjão Henriques apresenta, ao longo da sua obra, um vasto arsenal de relatos de pessoas que vivem hoje nas ex-colônias portuguesas da África, buscando refletir acerca dessas heranças coloniais na contemporaneidade. Ao fim da sua introdução, a autora questiona, e eu aqui reitero a sua pergunta: «o que revela esta perspectiva de brandura de olhar sobre nós próprios, portugueses?»

Esse mito da democracia racial atenua a leitura de uma série de processos que hoje compõem o *establishment*, e não apenas em Portugal. No Brasil, nota-se que a morte de uma criança branca causa muito mais comoção na população do que a de uma criança negra, ainda que, segundo dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública¹¹ (2019), das quase 5 mil mortes violentas de crianças e adolescentes, 75% sejam de negros/as. Usado com muito orgulho e entusiasmo nas narrativas nacionais como um diferencial frente a países que viveram uma clara e sangrenta segregação racial, o mito da democracia racial joga para debaixo do tapete a visão do senso comum que a *carne mais barata é a preta*. Mas a realidade - e os números - não escondem os fatos, nos dados sobre homicídios, encarceramento, fome, violência policial, falta de acesso à escolaridade, entre diversos outros direitos fundamentais, percebe-se uma clara segregação (Waiselfisz, 2017).

Quando conjuga-se com a questão da raça as questões relacionadas à migração, a fronteira entre o *Nós* e os *Outros* é ainda mais bem delimitada. Comumente os estudos sobre migração são feitos a partir de uma perspectiva securitária, deixando de lado um outro fator que é também primordial para entendermos esses processos: os elementos culturais que formam a nação. O professor de Relações Internacionais, Randolph B. Persaud, em seu artigo «*Situating Race in International Relations: The dialectics of civilizational security in American immigration*» (2003), analisa como a imigração mexicana nos EUA pode ser compreendida como uma ameaça à segurança civilizacional,

¹¹ Anuário de Segurança Pública do Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

isto é, à cultura nacional estadunidense. Isto se explicaria pelo fato da identidade dos indivíduos ser um reflexo da identidade da nação.

Nesse sentido, a presença de certos grupos e indivíduos romperia com essa imagem clara do que seria a nação, colocando a cultura hegemônica *em risco*. Essa ideia vai ao encontro de uma presença original perpetuada pelos seus similares, questões previamente levantadas por Bhabha (1998) quando afirma que «a articulação da diferença está contida dentro da fantasia da origem e da identidade» (p. 106), isto é, da fantasia da originalidade.

A própria condição de existência de um determinado sujeito no espaço já nega e entra em conflito com essa ideia de originalidade e singularidade. Assim, nota-se que o discurso colonial baseia-se na ambivalência, no contraditório, pois há, simultaneamente, um reconhecimento e um repúdio às diferenças, e é justamente a partir dessa ambivalência que o colonizador se apresenta como o detentor do saber e do conhecimento.

Dito isso, a presença dos imigrantes latino-americanos nos EUA romperia com essa pretensa de pureza e coesão nacional. Obviamente que isso não é dito explicitamente nos discursos políticos, nos *media* ou até nas conversas cotidianas. A justificativa para uma maior securitização das fronteiras é pautada, na maior parte das vezes, em questões econômicas e sociais. Comumente se tem a ideia de que os imigrantes estão roubando os empregos dos cidadãos nacionais, o que não corresponde à realidade. Assim, como ressalta Persaud, «*at its broadest level Americanization is an attempt to securitize the nation from unwanted cultural influences*» (2003, p. 71). Ou seja, esse ímpeto securitário se assenta numa perspectiva mais civilizacional do que econômica propriamente dita, porque a presença de estrangeiros no país corrompe essa - falsa - ideia de uma cultura homogênea e monolítica, trazendo novas constelações para a paisagem cultural do país. Embora o autor utilize como exemplo a relação entre os EUA e o México, essa analogia também pode ser empregada para analisar a relação Brasil-Portugal, que ainda tem o agravante da relação colonial entre ambos os países.

Isso ocorre até mesmo no campo linguístico. No dia 10 de novembro deste ano, por exemplo, o Diário de Notícias veiculou uma reportagem cuja manchete dizia «há crianças portuguesas que só falam ‘brasileiro’». Primeiramente, brasileiro é um termo mal utilizado, tendo em vista que o idioma é o mesmo. Quando se fala sobre as variações do

inglês não se diz ‘britânico’, ‘estadunidense’ ou ‘australiano’, há variações sociolinguísticas e sotaques diferentes, mas a língua - que, por sua vez, foi imposta de forma arbitrária durante a colonização - é a mesma. Uma fronteira já é desenhada a partir dessa escolha terminológica. Neste sentido, o que está em voga nessa reportagem é a influência que o Brasil, o *Outro*, está exercendo culturalmente sobre as crianças portuguesas, influência esta que não é vista com bons olhos pela ordem da *segurança civilizacional* portuguesa.

Da mesma maneira, relações entre pessoas de diferentes proveniências colocaria sob ameaça essa identidade nacional unificada e coesa, por exemplo, quando começam a nascer crianças portuguesas negras - o que para a interpretação do senso comum são identidades antagônicas. Uma pessoa ser negra implicaria obrigatoriamente que ela fosse estrangeira. Por mais que pareça uma questão secundária, estes assuntos tornam-se centrais na discussão. Em Portugal, por exemplo, desde 1989, se uma mulher estrangeira tem um filho com um homem português, a criança ganha nacionalidade portuguesa, a sua mãe, não. Se a criança tiver ambos os pais estrangeiros com residência regularizada de pelo menos um ano ou residência irregular de pelo menos cinco, ela terá direito a cidadania, segundo dados da última alteração na Lei de nacionalidade portuguesa (2018-2020). No sentido mais bruto, essas leis delimitam um certo grau de pureza dentro do espectro do que é *ser português*.

Esses marcadores de diferença se dão em muitas instâncias: cor da pele, sotaque e variações linguísticas, registro civil, modo de se vestir e de se comportar, religião, acesso a oportunidades. A partir de uma perspectiva analítica, essas estratégias discursivas e psíquicas discriminatórias rotulam determinadas subjetividades como representações positivas e outras como negativas. Tanto essa brandura no olhar, como foi denominado por Henriques (2016), como essa defesa por uma *cultura original* se manifestam de diversas formas e são perpetuadas, entre outros discursos, na literatura e nos discursos políticos e midiáticos, como será observado na subseção a seguir. Dar-se-á aqui uma especial atenção ao que o mito da democracia racial omite, para além do que ele mostra.

2 A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO COLONIAL SOBRE O CORPO DA MULHER

Vislumbrando compreender quais são os aspectos que compõem e que influenciaram a construção do imaginário social sobre o corpo da mulher brasileira, o capítulo anterior buscou adentrar, de forma crítica, em temas como o lusotropicalismo e a construção da alteridade. No presente capítulo, busca-se articular essas questões com as perspectivas de gênero, dentro de uma leitura interseccional. Tendo em vista o objeto de estudo, dar-se-á uma maior atenção às questões de gênero e raça, principalmente, se considerarmos que a sociedade capitalista moderna/colonial se sustenta no tripé: racismo - colonialismo - patriarcado. Com isto, busca-se criar instrumentos teóricos-metodológicos que permitam realizar uma análise que não fragmente os impactos estruturais do racismo, capitalismo e do sistema cisheteropatriarcal.

Não existe pecado ao Sul do Equador

A frase que dá nome à presente secção é uma música de Chico Buarque, mas já havia sido utilizada anteriormente pelo diplomata [e pai de Chico] Sérgio Buarque de Hollanda. A forma como foi utilizada nas duas situações, entretanto, é bastante contrastante. «Não existe pecado do lado de baixo do equador/ Vamos fazer um pecado, rasgado, suado a todo vapor/ Me deixa ser teu escracho, capacho, teu cacho, diacho/ Um riacho de amor», dizia a canção interpretada por Ney Matogrosso e que fazia parte, originalmente, da peça *Calabar*, censurada pela ditadura brasileira no início dos anos 1970. Por outro lado, o diplomata, que a utiliza de forma despretensiosa - e com uma forte conotação negativa - em uma nota de rodapé na sua obra *Raízes do Brasil* (1936), retoma a ideia do teólogo holandês, Gaspar Barléu, quando ele diz: «é como se a linha que divide o mundo em dois hemisférios também separasse a virtude do vício». A ideia central de Barléu se sustentava no princípio de que abaixo do Equador não há leis, não há

regras e, portanto, não há pecado. Do lado de lá *vale tudo*, tudo que a moral judaico-cristã não permitia que fosse feito na Europa (Santos, 2007).

Com os processos coloniais, institucionalizou-se a supremacia do homem - branco - cis - heterossexual- cristão - ocidental, na qual diversos desenhos imperialistas e categorias sociais são criadas com o intuito de atribuir posições geoculturais aos indivíduos, de acordo com a sua nacionalidade, raça, classe e gênero. Segundo Quijano (2000), esse padrão de poder mundial atua em quatro dimensões: o controle do trabalho, o controle do sexo, o controle da autoridade e o controle da subjetividade. De acordo com o sociólogo peruano, cada uma dessas categorias atua embaixo do guarda-chuva de alguma instituição: Igreja, Estado, família, empresa.

Neste sentido, entender o capitalismo exclusivamente enquanto um modelo econômico é reduutivo. O sistema capitalista interliga-se com as formas de opressão ligadas ao gênero, à raça, à sexualidade, às questões espirituais, religiosas, culturais, políticas, pedagógicas e epistemológicas. Os processos de controle econômico, expropriação de recursos e exploração do trabalho desempenharam um papel fundamental na formação do mundo moderno/capitalista e na divisão internacional do trabalho. No entanto, conforme argumenta Boaventura de Sousa Santos (2018), a modernidade é sustentada no tripé: colonialismo/racismo, capitalismo e patriarcado.

Embora as questões patriarcais sejam mencionadas nas leituras pós-coloniais e decoloniais, há que enfatizar a sua importância. Diversas autoras buscaram trazer à tona problemas relacionados com a ausência de uma perspectiva de gênero e, dentro dos estudos feministas, da relutância em incorporar as questões raciais. Já desde o processo colonial, os corpos das mulheres também foram colonizados e tiveram novas funções a ele atribuídas. Já nas cartas de Pero Vaz de Caminha percebia-se uma narrativa que exotizava e erotizava os corpos das mulheres que encontraram naquele território: «[...] e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que as muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como dela» (Caminha, 1500, p.100).

Entretanto, não foi o Pero Vaz quem criou essas imagens. No livro do Eclesiástico 25, o versículo 33 diz: «foi pela mulher que começou o pecado, e é por causa dela que todos morremos». Essa narrativa mítico-simbólica desencadeou uma série de associações mentais aos corpos das mulheres. Já desde o *Pecado Original*, a culpa cabe à mulher, Eva,

que ao experimentar o fruto proibido faz com que ela e Adão sejam expulsos do paraíso. Esse comportamento é alegadamente inato, resultado de uma natureza transgressiva, pecaminosia e a maliciosa. Maria, por outro lado, a partir da perspectiva judaico-cristã, é vista como a virgem, santa e imaculada, se aproximando de uma divindade. Embora possa parecer algo muito distante para se entender a representação das mulheres nos dias atuais, é importante localizar também no campo religioso as origens dessas imagens mentais, uma vez que a cultura ocidental é majoritariamente católica e baseada em princípios religiosos. Desta forma, somos produtos e produtores desse inconsciente coletivo.

Diálogos entre a interseccionalidade e o feminismo decolonial

Ao longo do tempo, diversos foram os momentos e as perspectivas pelas quais os estudos feministas tentaram localizar a posição social das mulheres e como esta posição se articulava com as demais categorias de opressão, sobretudo as questões de raça e classe. Até meados dos anos 1980, esses estudos centravam-se, em sua maioria, em debates de um grupo de mulheres muito específico: brancas e de classe média/classe média-alta, apesar de muitas ativistas negras terem abordado anteriormente temáticas que conjugavam raça e gênero. Sojourner Truth, no seu célebre discurso *Ain't I a Woman?*, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron [Ohio], em 1851, pautou importantes questões sobre a vivência das mulheres negras:

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man – when I could get it – and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?

Os ecos do discurso de Sojourner não se restringiram ao ano de 1851, dando nome a um conhecido livro de bell hooks mais de 100 anos depois. O que, por um lado, pode soar muito belo, tendo em vista que as palavras marcaram e perduraram de uma forma muito intensa, por outro, mostra que talvez muitas coisas ainda não tenham mudado o

quanto deveriam. hooks (1982) faz uma importante análise sobre a posição das mulheres negras na sociedade, sobretudo na estadunidense, interligando as suas experiências com a escravidão. Uma importante colocação trazida por bell hooks diz respeito ao fato de que a bandeira do «trabalho fora de casa», muito levantada nas primeiras décadas do século XX pelo movimento feminista, implicava a disponibilidade de outras mulheres, menos privilegiadas, de trabalharem como empregadas domésticas e babás, cuidando da casa e dos filhos das famílias brancas. Uma estrutura muito similar, ainda que com outras condições, à das amas de leite e das criadas que trabalhavam nas Casas Grandes. Dessa forma, a emancipação das mulheres brancas teve consequências na subordinação das mulheres negras.

Com o tempo, percebeu-se que as questões de gênero não abrangiam todas as questões e possibilidades das opressões sofridas pelas mulheres. Assim, a elaboração do conceito de interseccionalidade, trazido por Kimberlé Crenshaw (1989), dava luz a fatores negligenciados pelo feminismo hegemônico. A interseccionalidade surge, desta forma, como fruto da luta das mulheres negras que buscavam evidenciar o seu apagamento e mostrar como as discriminações raciais e de gênero operam dentro da sociedade, mostrando a inseparabilidade estrutural do racismo e do patriarcado.

A análise de Crenshaw baseou-se na sua experiência enquanto advogada trabalhando com casos concretos no sistema de Justiça dos EUA, na qual se notou uma «complexa estrutura» e uma «grande ausência» de leis antidiscriminação (Crenshaw, 1989). Dentre os muitos casos que poderiam ser analisados, há um muito conhecido: o da DeGraffenreid contra a General Motors. Em 1976, Emma DeGraffenreid e outras quatro mulheres negras que trabalhavam na General Motors e haviam sido demitidas, processaram a empresa por discriminação racial e de gênero. De acordo com os modelos de contratação da empresa, as últimas pessoas que tivessem sido contratadas, seriam as primeiras a serem demitidas, caso fosse necessário. Como até 1964 não havia nenhuma mulher negra dentro da empresa, quando se fez necessária, em 1970, a demissão de um grande volume de pessoas por conta da recessão econômica, todas as mulheres negras que haviam sido contratadas pela GM foram demitidas.

O caso tornou-se muito emblemático pois antes de 1964 já haviam mulheres brancas trabalhando na empresa - em postos de secretárias - e também homens negros - para o 'chão da fábrica'. Com isso, havia uma impossibilidade jurídica frente a um sistema

conservador. Como não foram todas as mulheres demitidas, não era possível afirmar discriminação por gênero e, por outro lado, como os homens negros também não haviam sido demitidos em totalidade, não era possível afirmar discriminação racial. Não havia uma lei sequer que combinasse ambas categorias e, com isso, a Justiça negou-lhes uma proteção legal embasada no argumento de que as requerentes buscavam um *super-remédio judicial* (Crenshaw, 1989).

Este importante exemplo prático demonstra como essa impossibilidade de enxergar essas categorias identitárias de uma forma mais holística e combinada impede uma clara interpretação da realidade. Da mesma forma, Spivak (1985), como já foi mencionado previamente, foi uma das intelectuais que buscou desenvolver um olhar mais atento para o excesso de generalizações em torno da mulher subalterna, buscando evitar lógicas essencialistas - isto é, que consideram algumas qualidades de um indivíduo enquanto atributos inerentes ao sujeito - que prevaleciam nas investigações dos anos 90. Dentro da sua própria vivência enquanto investigadora e mulher subalternizada, Spivak percebeu uma formação ideológica masculinizante e imperialista, que não reflete com a devida atenção sobre as questões que atravessam as mulheres do dito Terceiro Mundo.

Se, dentro da lógica da modernidade, há uma ideia de que as categorias são «homogêneas, atomizadas e separáveis» (Lugones, 2014, p.935), a própria ideia da mulher negra mostra a impossibilidade de fragmentar a identidade do indivíduo. O caso estudado por Crenshaw é um ótimo exemplo da relevância destas observações. Desde os anos 1970 diversas mulheres afrodescendentes e indígenas já haviam elaborado uma análise desse entrelaçamento dos diversos sistemas de dominação existentes dentro do capitalismo (Curiel, 2007).

Mais recentemente, Maria Lugones, articulando uma posição feminista com a abordagem do grupo Modernidade/Colonialidade, veio a cunhar o termo colonialidade de gênero (2008). A autora percebeu que as análises do grupo se baseavam muito, até àquele momento, em noções eurocêntricas e heteronormativas sobre as questões de gênero, a partir de uma perspectiva demasiadamente biológica. Lugones destaca que a partir da colonização impõe-se um novo sistema de gênero, baseado em um binarismo patriarcal inexistente até então. Na leitura da autora, há uma intersecção entre raça, gênero, sexualidade e classe, não podendo estas categorias serem completamente fracionadas entre si. No desenvolvimento de sua teoria, Lugones usou as análises

desenvolvidas por Crenshaw, buscando trazer a dimensão racial e de gênero para o contexto latinoamericano.

Com isto, nota-se que muitas das bandeiras levantadas, como a liberdade sexual e o direito ao trabalho, atingem as mulheres de formas muito diferentes de acordo com a sua cor, etnia, orientação sexual, origem e classe social. A crítica materialista ao sistema sexo-gênero (Rubin, 1975) e ao moderno sistema colonial de gênero (Lugones, 2008) se situa aqui como uma forma de ampliar a reflexão marxista sobre o poder e as relações de classe, sobretudo, apontando para o capitalismo como o momento da cisão entre trabalho produtivo e reprodutivo. Federici (2010) foi uma das autoras que fez um amplo trabalho de análise dessa nova divisão sexual do trabalho. A autora aponta como as mulheres foram afastadas do trabalho remunerado, colocando-as em uma situação de dependência e subordinação econômica em relação aos homens, que controlavam seus meios de subsistência. Por outro lado, são as mulheres que garantem um ambiente doméstico bem cuidado e as condições mínimas para os homens trabalharem. Assim, a expropriação do trabalho feminino é um dos elementos centrais da acumulação originária do capitalismo, bem como da violência extra-econômica.

No que tange ao controle do sexo, tema que havia sido citado por Quijano, há diversos atravessamentos, pois existe a ideia de que há corpos que correspondem a fragilidade e a passividade sexual e, portanto, ao matrimônio, o cuidado e à família - a Maria ou a mulher branca; e corpos perversos, sexualizados, submetidos ao trabalho manual, ao serviço - a Eva ou a mulher racializada (Stolke, 2000 & 2006; Lugones, 2008; Gomes, 2009). A própria ideia de que o corpo feminino é um corpo público, disponível. Esse controle se dá tanto no campo simbólico, como também no material. A partir de uma perspectiva foucaultiana, o discurso hegemônico é anterior ao processo em que um sujeito se constrói, isto é, o sujeito não existe *a priori*, ele se constrói e se modifica de acordo com o contexto e a sua relação com o discurso hegemônico vigente (Foucault, 2008).

Como foi possível observar, o feminismo decolonial bebeu da proposta interseccional e ambos dialogam muito entre si, apesar de partirem de *lócus* de enunciação distintos. Tendo em vista que ambos procuram entender o corpo das mulheres enquanto uma constelação de categorias identitárias e fatores que vão permear a forma como a desigualdade ou o privilégio poderão atingir cada uma. Ao fim, o que

pode-se apontar é a impossibilidade de afirmar um único pensamento feminista, há, na realidade, *feminismos*. Há convicções e princípios fundamentais compartilhados, mas há também posicionamentos em disputa. A tentativa de aglutinar diversas vivências dentro de um único corpo, o da *mulher*, se mostrou, em diversos momentos, insuficiente. Sobretudo quando há um caráter contra-hegemônico, que questiona as bases fundantes da modernidade, sendo a pretensão universalista um dos frutos desse sistema.

Brasil, o paraíso das mulatas

«Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas...
Nem parece preto.»
(González, 2020, p. 225).

Como foi observado no capítulo anterior, coube à mulata o papel de símbolo da democracia racial. Nos textos de Freyre (1933), destacava-se a escassez de mulheres brancas durante o processo colonial e a dificuldade de se ter relações com as mulheres escravizadas, sobretudo pela imagem negativa atrelada ao imaginário da mesma. Além disto, a mulher negra era incumbida de um papel em torno do cuidado, papel enfatizado pelo autor em *Casa Grande & Senzala*, no qual as descreve como «boa cozinheira» e «contadora de histórias», ou como June E. Hahner exalta em *A mulher no Brasil*:

A escrava de cor criou para a mulher branca das casas-grandes e das menores, condições de vida amena, fácil e na maior parte das vezes ociosa. Cozinhou, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. [...] O amor para a escrava [...] tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem faziam desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas (Hahner, 1978, p.120-1).

A iniciação sexual dos jovens europeus cabia às mulatas, lidas como sexualmente disponíveis e sensuais. Esse aspecto foi reiterado e reforçado inúmeras vezes ao longo da história brasileira. Já nos anos 1920, nota-se uma exaltação da mestiçagem tanto nos

discursos, como também na arte, na literatura e também no campo intelectual. A mulata torna-se a personificação da identidade cultural brasileira¹² e da suposta harmonia racial que imperava no país. Mariana Selister Gomes (2009) ressalta o papel central do *marketing* turístico nesse processo também. Já entre 1930 e 1950, Carmen Miranda faz inúmeras apresentações nacional e internacionalmente, como a interpretação da canção de Dorival Caymmi, *O que é que a baiana tem?*, trazendo um elemento bastante sensual. Durante a Ditadura Militar brasileira (1964-1985), criou-se a EMBRATUR (Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo), como forma de vender uma imagem positiva do Brasil, a partir de uma imagem despolitizada e cheia de estigmas (futebol, praia, carnaval, mulheres), reiterando-se, mais uma vez, o país enquanto o *paraíso das mulatas*. Nesse momento, foram usadas diversas imagens de mulheres seminuas em artigos, revistas e publicidades turísticas, o que incentiva o turismo sexual. A mulata, enquanto objeto de desejo e símbolo nacional, é, pois, uma estratégia discursiva, uma invenção.



Imagem 01 - Propagandas da EMBRATUR, 1973

Para além do *marketing* turístico, nos programas televisivos notava-se também essa exaltação em torno da figura da mulata. Gomes (2009) traz alguns exemplos no meio televisivo, sobretudo na Rede Globo, nomeadamente as telenovelas *Gabriela*, *Cravo e*

¹² Na Semana de Arte Moderna, que no próximo ano completa o seu primeiro centenário, já notava-se esse culto à mulata nas obras, narrativa reforçada até mesmo no discurso de abertura do pintor Di Cavalcanti «a mulata pra mim é o símbolo do Brasil».

Canela, exibida em 1970 e inspirada na obra de Jorge Amado; *Da Cor do Pecado*, de 2004, com Taís Araújo como protagonista; e *Paraíso Tropical*, estreada em 2007, na qual Camila Pitanga estrela uma prostituta mulata e pobre, a Bebel. Em comum entre essas telenovelas encontra-se a naturalização da mulata como uma figura sensual e erótica. Todavia, o exemplo que talvez melhor sumarie essa ideia é o de Globeleza, extinta personagem da vinheta criada em 1990 por Hans Donner para a transmissão dos desfiles de carnaval, como evidencia a imagem abaixo:



Imagem 02 - Globeleza (Revista Veja, 2017)

Uma das principais vozes negras da atualidade, Lélia Gonzalez, em «Racismo e sexismo na cultura brasileira» (1984), analisou o carnaval enquanto momento emblemático do mito da democracia racial, discutindo como a *mucama*, isto é, a mulher negra escravizada, sistematicamente violentada, passa a ser endeusada e colocada enquanto centro das atenções no período carnaval. Felizmente, como disse a autora, a «consciência exclui o que a memória inclui».

Em sua análise, ao examinar o texto de Caio Prado Jr¹³ sobre a dupla função da escravidão, Gonzalez (2020) destaca a escolha de determinadas palavras. No texto, o autor da obra afirma que as mulheres escravas eram «instrumento de satisfação das *necessidades sexuais* de seus senhores». A partir deste trecho, Gonzalez contesta como a linguagem e as concepções sobre os códigos e usos do corpo, que fundamentam a dinâmica do desejo, estão relacionados com a «neurose cultural brasileira»: «pelo exposto, a gente

¹³ Prado, C. Formação do Brasil Contemporâneo. Cia. das Letras, Rio de Janeiro, 1942.

tem a impressão de que branco não trepa, mas comete ato sexual, e que chama tesão de necessidade» (Gonzalez, 2020, p.245).

Essa perspectiva se estende ao plano afetivo também, tendo em vista a complexa dinâmica e acordos sociais sobre o uso do corpo, do sexo e da força de trabalho, que influenciam e regulam até mesmo o que seria lido como um casal, separando o campo do desejo do afetivo. Caberia aqui uma longa e profunda análise, freudiana inclusive, mas, tendo em conta o objeto de estudo da presente dissertação, nos deteremos mais na relação dessas ideias dentro da teia social e como elas influenciam na construção dessas representações.

A análise da socióloga brasileira chama atenção também para como essas representações criam associações mentais diretas a determinados corpos. As mulheres negras de classe média, não importa a *boa aparência* ou a educação, quando entram nos prédios e estabelecimentos são, muitas vezes, lidas como domésticas e encaminhadas para a área de serviço. Gonzalez (2020) atribui a origem destes episódios à ideia de que a boa aparência *real* é unicamente atribuída às mulheres brancas, aquelas que estampam os anúncios de emprego. Para além da forma como o seu corpo é lido, destacam-se os efeitos materiais que o racismo causa a estas mulheres, que comumente vivem à base de prestação de serviços e trabalhos precarizados e com pouca estrutura familiar, em decorrência de uma perseguição policial sistemática que ataca seus maridos, irmãos e filhos.

Fazendo uma analogia a partir da interpretação de Aristóteles sobre o «lugar natural», a autora destaca esse lugar habitado pelos dominados e pelos dominadores. Esse lugar existe no campo simbólico, mas também no espacial e material. Há uma clara estratificação racial habitacional. O lugar natural branco é o lar saudável, devidamente protegido, bem estruturado e com baixa taxa de mortalidade. Aos negros, em contrapartida, cabem os amontoados habitacionais, com poucas condições de saneamento básico e higiene, alto índice de violência, e uma atuação policial que, ao invés de proteger, como ocorre com a população branca, amedronta, reprime e mata.

Essa divisão, no Brasil, se apresenta até mesmo a nível de distribuição da população negra por estados - 64% da população branca do país se concentra na região mais rica do país, enquanto 69% da população negra se concentra na região mais pobre - e isso não se deu de forma natural e orgânica (Gonzalez, 2020). Os projetos de construção

da nação brasileira apesar de exaltarem a figura da mulata enquanto troféu dessa democracia racial supostamente alcançada, excluem a população negra dos seus projetos políticos-sociais. Como destaca a autora, não foi por acaso o incentivo e apoio a vinda de imigrantes europeus para determinadas regiões, que coincidentemente detêm, do ponto de vista político e econômico, a hegemonia nacional. Também não é por acaso que nos lares do Sul e do Sudeste as empregadas domésticas, quase todas negras, são provenientes de algum estado nordestino, um claro caso de colonialismo interno (Casanova, 2007).

A mulata, como foi discutido anteriormente, foi utilizada como símbolo dessa miscigenação romantizada. É na cama interracial que se justifica a democracia racial. Nesse sentido, os frutos coloniais atingem as mulheres de formas muito distintas e ainda hoje há um buraco nas legislações que não compreendem algumas atitudes enquanto xenofóbicas, racistas ou machistas, ou todas juntas. Através dessa breve genealogia no pensamento feminista buscou-se entender como se fundamentaram esses sistemas de dominação e como essas categorias se interseccionam ou distanciam entre si. Visando compreender a representação que as mulheres brasileiras têm no estrangeiro é necessário identificar como são criados esses imaginários no campo doméstico também e como essas imagens são utilizadas enquanto estratégias discursivas.

Grande parte dessas violências acima referidas são fruto da modernidade e do sistema capitalista, mas atingem os indivíduos de formas distintas. A própria ideia de universalidade ou de uma posição de «sujeito sobre-determinada» (Laclau; Mouffe, 1993), cria cadeias de equivalência dentro de um coletivo, que pressupõe uma característica ou uma identidade coletiva comum a todos os indivíduos e que supostamente estaria acima de todos os demais aspectos. Ou seja, tem-se a ideia de que a identidade política *sobredetermina* a posição do sujeito (Segato, 2005). Naturalmente essa perspectiva atua também dentro do debate feminista, quando se tem a ideia de que a identidade que sobredetermina o coletivo é a opressão que as mulheres sofrem. Assim, o feminismo hegemônico e eurocentrado, dentro de uma lógica universalista, acaba por conceder e atribuir a algumas mulheres uma superioridade moral, autorizando-as a intervir como salvadoras, numa posição muito similar às missões civilizadoras.

Corpo colonial em contexto de migração

Nesse sentido, entende-se que a história dos feminismos esteve marcada por uma busca por ferramentas analíticas que permitissem compreender essas distribuições desiguais de poder dentro da sociedade. As abordagens interseccionais oferecem importantes recursos nesse sentido, sobretudo quando se busca compreender a posição que um determinado sujeito ocupa dentro dessa nova ordem global. Os fluxos migratórios, e sobretudo a feminização da migração, trazem novos elementos analíticos que muitas vezes modificam a forma como o gênero, a sexualidade, a etnia, a raça e a nacionalidade são atribuídos e *corporificados*. Dito isto, entende-se que esses marcadores são também contextuais. Assim, entender a experiências das mulheres imigrantes brasileiras, por exemplo, unicamente a partir do gênero ou da nacionalidade é insuficiente.

Bhabha, no já antes mencionado texto, *O local da cultura* (1994), cria uma imagem interessante para pensarmos na cultura e, sobretudo, na articulação de diferentes experiências. Na sua metáfora da ponte, o autor discute sobre esses pequenos intervalos, esses «entre-lugares», nos quais essas diferenças são negociadas. Pode-se, a partir dessa imagem, pensar na experiência da imigração, um contexto no qual o indivíduo se distancia do seu local *original* e passa a ocupar um espaço onde é visto enquanto diferente, enquanto Outro. Ou seja, não pertence completamente nem de um lado, nem do outro da ponte. O autor cita o psicanalista Frantz Fanon para discutir essa sensação, que segundo ele é uma condição pós-colonial do trauma psíquico das disjunções políticas, do sentimento de distanciamento de casa. Fanon ressalta a importância para os povos subordinados de afirmar suas tradições culturais e recuperar essas «raízes» como forma de «fazer-se presente» e fazer com que esse espírito de distanciamento acompanhe também a sua realocação nesse novo lar.

A partir disso, Bhabha questiona, e eu aqui reitero: «de que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?» (Bhabha, 1994, p.20). Stolke (2000; 2006) concentrou o seu trabalho justamente nesses processos de articulação das categorias de gênero e raça em contextos coloniais. A autora buscou analisar como as

normas sociais, políticas, culturais, jurídicas e religiosas atravessaram os corpos das mulheres colonizadas, refletindo, sobretudo, sobre as consequências dessas moralidade sexual e os estereótipos de gênero provenientes desses processos.

Nessa mesma linha, Piscitelli, em seu texto «Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras» (2008), assenta a sua discussão, em concordância com Joan W. Scott (1998), na ideia de que as identidades se baseiam «não em indivíduos ‘que têm’ experiências, mas em ‘sujeitos constituídos mediante a experiência’» (p. 265). Isto é, a categoria racial de branca, negra ou mestiça no Brasil é translocada a partir da migração para alguns países da Europa ou nos Estados Unidos, por exemplo, onde a nacionalidade passa a ser um marcador de raça também. Para além de ser uma mulher branca, negra ou mestiça, ela torna-se também uma mulher *brasileira*, *latina*. Evidentemente que essas categorias afetam as mulheres negras de forma muito mais intensa, pois elas são imediatamente lidas enquanto brasileiras, enquanto algumas mulheres que fogem do fenotípico esperado da brasileira passam a ser interpretadas como tal a partir do momento em que há uma interação maior. Essa leitura afeta a posição que essas mulheres passam a ocupar nesse novo espaço, sendo ele, majoritariamente, um local de subalternidade.

Em seus estudos, Piscitelli (2008) reforça que, segundo relatórios do governo brasileiro, estimava-se que, em 2006, 1,7% da população total vivia no exterior, da qual uma grande parcela vivia de forma irregular. Na altura, havia pouca atenção para o marcador do sexo ao coletar tais dados, sendo mais difícil estimar a quantidade de mulheres migrantes, apesar de autoridades afirmarem que elas representavam o maior percentual das emigrações. A autora menciona também que em sua maioria essas mulheres eram solteiras ou divorciadas, na faixa dos 20-30 anos, das quais metade teriam filhos e se autodeclararam negras ou pardas (Secretaria Nacional de Justiça, 2006). Dentre as principais motivações apareciam as questões econômicas.

Segundo dados do Instituto Nacional de Estatística e Serviço de Estrangeiros e Fronteira (2021), até 2012, estima-se que cerca de 100 mil brasileiros viviam de forma regularizada em Portugal, número que, em 2019, passou para os 140 mil, sendo em sua maioria mulheres. Tendo em conta ainda que entre 2010 e 2017 houve uma queda nos fluxos migratórios, que pode estar relacionado com a crise econômica portuguesa e o crescimento econômico brasileiro, a imigração brasileira para Portugal continuou sendo

expressiva, representando cerca de 25% da população estrangeira com residência no país.

Percebe-se uma mudança também no perfil dos requerentes de residência em Portugal. Gomes (2012) apontou em sua pesquisa que o alto índice de desemprego em Portugal, no contexto da Troika, se comparado com o Brasil seria um dos motivos para a precarização das condições laborais dos e das imigrantes - na época o Brasil tinha uma taxa de 8,2% em oposição à 17,5% em Portugal. Contudo, com a pandemia do Covid-19 e toda a conjuntura político-econômica brasileira nos últimos anos levaram o país a aumentar esse número para 13,7% (Ipea, 2021), enquanto em Portugal esse número caiu para 6,6%, fator este que pode ser apontado como uma das razões que impactaram no aumento da imigração brasileira desde 2018. Todavia, mesmo com esse decréscimo nos níveis de desemprego, percebe-se ainda que as ocupações profissionais das pessoas migrantes, principalmente das mulheres, ainda está muito abaixo das suas qualificações, ainda «que com o passar do tempo tende a ser recuperada, embora não atinja os mesmos níveis daqueles observados no Brasil» (França, 2012, p.165).

A feminização da migração traz consigo uma série de novos elementos, sendo um ponto quase impossível de contornar nos estudos migratórios da atualidade. Assim como outras mulheres do Terceiro Mundo, as brasileiras em contexto de migração desempenham atividades predominantemente no setor de serviços, em limpezas e como cuidadoras, e no setor da beleza, como manicures, cabeleireiras e depiladoras. Além de haver uma porcentagem que trabalha na indústria do sexo, embora esse número não represente a maioria ou a totalidade dessas mulheres, o que ocorre é um aumento da relevância dessa atividade pela maior cobertura midiática em torno disso, potencializando essa crença compartilhada de que essa é a principal razão pelas quais as mulheres brasileiras emigram (Piscitelli, 2008). Vale pontuar que não se pode fazer uma leitura homogênea do perfil dessas mulheres que migram. As experiências combinam elementos de classe social, escolaridade, raça, entre outros fatores que podem tornar as oportunidades para cada mulher distintas. Ao mesmo tempo em que comumente se rejeita a conexão entre sensualidade e brasilidade, ele muitas vezes é performado e utilizado como estratégia para atrair clientes em alguns setores, como é o caso dos salões de beleza, por exemplo.

A partir de uma leitura interseccional, entende-se que analisar a representação das mulheres brasileiras envolve muitos fatores para além do *ser mulher* e *ser brasileira*, afetando diferentes mulheres de diferentes formas. Há aqui outras nuances que também aparecem, como as questões raciais dentro da própria sociedade portuguesa. Como foi dito ao longo do capítulo anterior, tanto no Brasil, como em Portugal é alimentado o mito da democracia racial. Assim como as mulheres brasileiras são atravessadas por uma série de estigmas, as pessoas racializadas portuguesas também, muitas vezes não sendo sequer lidas enquanto portuguesas. Estas questões serão aprofundadas ao longo do próximo capítulo, juntamente com as representações das mulheres brasileiras, buscando compreender como essas nuances se atravessam e criam um imaginário coletivo em torno do Outro e geram essas condições desiguais mencionadas acima.

3 PERCURSOS METODOLÓGICOS

Partindo do ponto que nenhum saber científico é «desincorporado» ou «deslocalizado» (Mignolo, 2002), busca-se aqui entender como se configura o que iremos chamar de colonialidade metodológica. Seguindo a mesma linha, Rita Segato desenvolveu um modelo que ela chamou de «antropologia por demanda». Tal proposta advém da sua experiência também na militância e na sua própria percepção do contexto atual. De acordo com a autora, a/o antropóloga/o não deveria ficar enclausurada/o na academia, escrevendo e sendo lido apenas pelos seus pares, ela/e deve, na realidade, «*dirigirse al mundo, a los temas epocales, y utilizar su caja de herramientas, su oficio de etnógrafo, para responder a las preguntas de su tiempo y frecuentar los debates de su mundo*» (Segato, 2015, p.16). Assim, os processos de escuta se colocam de forma central nesse processo. Em *O intelectual de retaguarda* (2012), Helena Jerónimo e José Neves entrevistam Boaventura de Sousa Santos e perguntam-lhe sobre a relação entre neutralidade e objetividade. Santos respondeu tal questionamento dizendo que:

Salvo o devido respeito, esses comentários provêm, no melhor dos casos, de uma crença serôdia no positivismo [...] E revela também uma grande ignorância dos debates epistemológicos contemporâneos, sobretudo das epistemologias feministas e dos estudos pós-coloniais (2012, p. 687).

Esta crença mencionada por Santos (2012) já atormentava Max Weber, assim como os/as demais investigadores/as que pensam que «a sociedade é um espetáculo feito sem a nossa participação e que nós, cientistas sociais, somos apenas um espectador, quanto muito, um espectador curioso», como argumenta Santos. Com isso, chamava-se atenção que, muitas vezes, ao recusarmos enxergar a inexistência dessa neutralidade científica, corre-se o risco de se posicionar ao lado do opressor.

Orlando Fals Borda (2015) faz uma fervorosa defesa de uma sociologia comprometida e *sentipensante*, apontando ainda que o investigador não deveria manter uma relação de distância com o seu objeto de pesquisa, ao contrário, deveria existir um

caráter militante dentro do fazer científico. Além disso, os pesquisadores deveriam se dispor a passar por um constante processo de desaprender e reaprender, tendo em vista que a construção do saber, da investigação, deveria ocorrer de forma coletiva.

Essas questões se colocam de forma central nesse trabalho, tendo em vista que eu, enquanto pesquisadora, também faço parte do meu objeto de pesquisa. Assim, não há como defender uma neutralidade e um distanciamento científico. A racionalidade cartesiana impôs uma divisão entre corpo e mente, afetividade e racionalidade. Aqui, como forma de questionar esse imaginário colonial, a pesquisa baseou-se em um *conhecimento localizado e incorporado*.

Assim, a partir da revisão bibliográfica exposta ao longo dos capítulos anteriores, entende-se que há embasamento teórico suficiente para expandir a reflexão acerca das representações das mulheres brasileiras dentro da comunicação social portuguesa. Tendo como ponto de partida a complexidade da análise de discursos e conteúdos diversos e o seu caráter polimórfico, busca-se aqui delimitar um conjunto de instrumentos metodológicos capazes de extrair informações *traduzíveis*. Como evidenciado no prefácio do livro *Análise de Conteúdo* (1977), da professora Laurence Bardin, «a análise de conteúdo oscila entre os dois pólos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade». Nesse sentido, cabe ao investigador/a identificar algo latente, não aparente e retido nas mensagens desses conteúdos e, a partir disso, buscar «*desocultá-las*».

De acordo com Bardin (1977), há uma espécie de guia, de percurso que deve ser trilhado visando alcançar os objetivos propostos inicialmente. Nele, a/o investigador/a deve, primeiramente, fazer uma breve contextualização do objeto e traçar hipóteses. Após, delimita-se o *corpus* da pesquisa para conseguir fazer uma apresentação das variáveis que serão utilizadas para, por fim, desenvolver a análise central da investigação. A autora, entretanto, ressalta que não há uma ordem única no desenvolvimento de uma pré-análise. Isto pois a escolha dos documentos utilizados no *corpus* da pesquisa pode ser definida de acordo com os objetivos pré-estabelecidos ou o sentido inverso, isto é, tendo como base os documentos utilizados definem-se os objetivos *posteriori*. Neste trabalho, a coleta de documentos foi pautada nos objetivos delimitados *a priori*, ou seja, ocorreu o primeiro caso. O método de coleta e análise escolhidos têm caráter misto, utilizando

dados primários (entrevistas semiestruturadas e análise de conteúdo) e secundários (literatura e dados).

Para tanto, optou-se por utilizar alguns critérios para a seleção das entrevistas que compuseram o *corpus* da pesquisa: mulheres, de nacionalidade brasileira ou portuguesa, residentes em Portugal e de diferentes setores. A partir desses critérios, a escolha das entrevistadas baseou-se na estratégia denominada «bola de neve», o que permitiu obter diferentes visões sobre essas representações e foram baseadas, muitas vezes, em vivências pessoais. Todas as entrevistas foram gravadas, tendo sido solicitada a autorização previamente. Uma única entrevista se deu por escrito, que foi a realizada com uma representante do Movimento das Trabalhadoras do Sexo, visando, sobretudo, preservar o anonimato e a segurança da entrevistada. A partir das entrevistas foi possível mapear também quais eram os principais estigmas clássicos em torno das mulheres brasileiras. Buscou-se entrevistar representantes de diferentes segmentos, como ativistas, jornalistas, estudantes, trabalhadoras formais e informais e comerciantes, visando obter relatos de vivências distintas para verificar se esses estigmas são sentidos de formas variadas ou se expressam de maneira semelhante, independente da área de atuação. Além disto, buscou-se através das entrevistas compreender como essas questões mais estruturais afetam a subjetividade das mulheres.

Para além das entrevistas, foram analisados também o *Manifesto em repúdio ao preconceito contra a mulher brasileira*, a deliberação da ERC e todos os e-mails trocados entre o grupo que desenvolveu o manifesto e as diversas instituições contactadas. Tinha-se, inicialmente, a pretensão de analisar o conteúdo da série, podendo observar outros episódios em que a personagem Gina estivesse presente, como eram os diálogos e também como era desenvolvido o humor da série. Entretanto, notou-se uma grande dificuldade em encontrar os episódios disponíveis na internet.

No Arquivo RTP, se procurarmos por Café Central, encontramos todos os episódios do programa de tertúlia cultural que foi exibido nos anos 1980 cujo o nome era o mesmo, mas, embora seja bem mais recente, a animação não está no site. No Youtube é possível encontrar trechos curtos e fragmentados dos episódios, dos quais todos em que a personagem Gina aparece serão utilizados. Foi feito um pedido via e-mail para o Arquivo RTP solicitando formalmente a disponibilização dos episódios para a presente

investigação. Na primeira resposta, foi enviado o link do programa que havia sido exibido nos anos 1980, como já referido.

Todavia, em meados de dezembro me foi informado que a série havia sido disponibilizada em sua totalidade no site. Neste sentido, foi possível dar sequência ao método de análise de conteúdo, como proposto inicialmente. Foram analisados 130 episódios, dos quais 60 eram da primeira temporada e 70 da segunda. Os episódios eram exibidos de segunda à sexta-feira após o Jornal, por volta das 21h52, e tinham, na primeira temporada, uma duração média de 11 minutos, tendo sido reduzidos para sete minutos na segunda. Os vídeos costumavam ser disponibilizados no site da RTP após a exibição, possivelmente, tendo sido tirados do ar após as polêmicas.

A pesquisa baseou-se em uma abordagem qualitativa, com uma metodologia de análise textual. Neste sentido, a partir de uma análise crítica prévia da série foram definidos indutivamente alguns indicadores que conduziram a análise, tais como: desumanização, racismo, hipersexualização e disponibilidade do corpo/sexual. Notou-se que os estigmas se expressavam de forma bastante abrangente, fazendo inúmeras referências a grupos minoritários, o que acarretou a escolha do primeiro indicador, que se baseia, sobretudo, na ideia do Outro enquanto um sujeito desprovido de dignidade humana, inferiorizado. O racismo justifica-se pela forma como os personagens fazem referência a população racializada e também pela forma como os/as brasileiras/os são representadas/os na série. Tanto a hipersexualização, como também a disponibilidade do corpo/sexual tem um enfoque mais específico de gênero e trazem elementos da forma como a personagem Gina foi construída e como os demais personagens se referem a ela, que, conforme será percebido nos próximos capítulos, está bastante atrelada a ideia de corpo colonial.

Os fragmentos recolhidos poderiam ser interpretados de múltiplas formas, por isto a importância de se estabelecer alguma base que permita uma observação mais clara e uma análise textual coerente. Dito isso, entende-se que o material coletado não se apresenta de forma isolada, dentro de apenas um quadro interpretativo, na realidade, os indicadores convergem entre si. Contudo, enquanto os dois primeiros indicadores estão mais centrados nos impactos da colonialidade e do racismo, os dois últimos tratam dos impactos do machismo na sociedade, mas eles interagem entre si, tendo em conta que há corpos que são atravessados tanto pelo racismo, como também pelo machismo.

4 UM OLHAR SOBRE A REPRESENTAÇÃO DAS MULHERES BRASILEIRAS

Episódios de racismo, xenofobia e/ou machismo na comunicação social portuguesa não são incomuns, muito antes pelo contrário, são recorrentes, havendo inúmeros casos que poderiam aqui ser analisados para demonstrar como a sociedade portuguesa ainda tem uma visão colonial muito enraizada no seu imaginário. Como foi pontuado ao longo dos capítulos teóricos, os desenhos coloniais empreenderam uma série de categorias que buscavam organizar a sociedade de forma hierárquica, sendo a raça o elemento central desse processo. Para além disso, dentro dessa visão positivista cartesiana, o mundo estaria dividido entre as colônias e as metrópoles, civilizados e bárbaros. Essa perspectiva fundamenta diversos pensamentos que ainda hoje estão presentes na sociedade e são *naturalizados*.

A partir disto, a presente secção se centrará em uma contextualização mais aprofundada sobre os episódios mais significativos que antecedem o lançamento da série *Café Central* - que será analisado no capítulo seguinte. Tendo como base essa narrativa da democracia racial existente em Portugal e do corpo colonial da mulher brasileira, buscar-se-á entender como funcionam as engrenagens desse imaginário coletivo. Para tanto, foi feita uma análise bibliográfica dos trabalhos prévios sobre a *mulher brasileira*, sobretudo em Portugal, questões amplamente discutidas por Gomes (2013), Cabecinhas (2020), Padilla (2007), França (2019; 2021), Pontes (2004), Cunha (2005). Como forma de aprofundar a reflexão, foram utilizados ainda trechos das entrevistas semi-estruturadas realizadas ao longo desta investigação com o intuito de comprovar ou questionar determinados pontos.

Toda imagem uma ideia e toda ideia uma imagem

Rita Segato, antropóloga e uma das idealizadoras do sistema de cotas brasileiro, em seu artigo *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de literatura e um vocabulário estratégico descolonial* (2012) discute como a cultura é percebida enquanto «sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém» (p.111). Isto é, entende-se a cultura enquanto um acúmulo de costumes, hábitos, valores e noções com um caráter repetitivo e estável. O que não é bem uma realidade, tendo em conta que dificilmente essa bagagem se mantém fixa durante um longo período, como destaca a autora: «quem regressou a seu campo etnográfico dez anos depois sabe que essa aparência de estabilidade não é mais do que uma miragem».

Raymond Williams (1981), sociólogo galês, tentou explicar o que designaria a ideia de cultura a partir de uma analogia com os processos de cultivo de grãos. Para ele, a cultura consistiria no processo de «cultivo ativo» da mente. Partindo dessa ideia, a família, a arte, a escola e os *media* acabam por impor um sistema de representações e de símbolos, proporcionando uma série de concepções compartilhadas. A ideia de tempo e a linguagem são alguns exemplos de sistemas que criam um entendimento comum acerca do mundo e uma maior integração dos atores sociais.

Em último caso, essas influências afetam e são afetadas pelas representações sociais. Serge Moscovici (2003) discutiu em sua obra sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade e como o senso comum torna-se uma forma dos sujeitos se apropriarem da realidade social. Alguns sociólogos e antropólogos já haviam se concentrado em tratar sobre a temática, mas foi dentro das análises psicossociais que ela foi aprofundada e teorizada. Segundo Moscovici, essas representações estão dentro de um complexo sistema que se estabelece nos campos cognitivo, afetivo e social:

As representações sociais devem ser vistas como uma maneira específica de compreender e comunicar o que nós já sabemos. Elas ocupam, com efeito, uma posição curiosa, em algum ponto, entre conceitos, que têm como seu objetivo abstrair sentido do mundo e introduzir nele ordem e percepções, que reproduzem o mundo de uma forma significativa. Elas sempre possuem duas faces, que são interdependentes, como duas faces de uma folha de papel: a face icônica e a face simbólica. Nós sabemos que: representação = imagem/significação; em outras palavras, a representação iguala toda imagem a uma ideia, e toda ideia a uma imagem [...]. Existe uma necessidade contínua de reconstituir o «senso comum» ou a forma de compreensão que cria o substrato das imagens e sentidos, sem a qual nenhuma coletividade pode operar. [...] Para sintetizar: se, no sentido clássico, as representações coletivas se constituem em um instrumento

explanatório e se referem a uma classe geral de ideias e crenças (ciência, mito, religião, etc.), para nós, são fenômenos que necessitam ser descritos e explicados. São fenômenos específicos que estão relacionados com um modo particular de compreender e se comunicar – um modo que cria tanto a realidade como o senso comum. É para enfatizar essa distinção que eu uso o termo «social» ao invés de «coletivo» (Moscovici, 2003, p. 49).

Essa ideia que o autor discute, da «representação iguala[r] toda imagem a uma ideia, e toda ideia a uma imagem», é importante para compreender como essas imagens operam dentro do nosso imaginário e criam um sentido comum em torno de um determinado objeto. A tônica de Moscovici está no lugar do indivíduo dentro desses processos de comunicação e elaboração do saber. Parte-se da ideia de que as representações sociais são elementares para o processo comunicacional, criando uma orientação e uma compreensão mútua entre os membros de uma comunidade. Ora, pode-se dizer que as representações operam dentro de um processo de descodificação do mundo e são integradas dentro de um sistema de normas, valores, ideias, preconceitos e estereótipos, a partir dos quais interpretamos o mundo. Nesse sentido, os produtos culturais não estão isentos dessas interpretações, muitas vezes, inclusive, reiteram algumas dessas representações.

A referir-se, nesse sentido, o trabalho de Maria João Silveirinha sobre a representação das mulheres nos *media*. Em relação aos estereótipos, a autora destaca o trabalho de Betty Friedan sobre 'A Mística Feminina' (1963), no qual foi desenvolvida uma análise de conteúdo de revistas femininas com o intuito de evidenciar como a imagem que os *media* criam sobre as mulheres prejudicam as mesmas, tanto no âmbito individual, como no coletivo (Silveirinha, 2008). Silveirinha sublinha como o trabalho de Gaye Tuchman (1978; 1979) também foi importante para a análise de como os estereótipos em relação às mulheres são reforçados pelos *media* e criam uma espécie de 'aniquilamento simbólico'. Isto é, a produção cultural e os *media* acabam por reiterar a divisão sexual do trabalho e os papéis de gênero a partir de um sistema de influência social.

Para pensarmos em que medida há uma interrelação entre as imagens e as representações hipersexualizadas das mulheres brasileiras em Portugal, é essencial pensar na influência que as telenovelas brasileiras tiveram na construção desse imaginário. Em seu livro *Sobre a Televisão* (1996), Bourdieu chama a atenção para o risco que a televisão impõe à política e à democracia, tendo em vista a ampla audiência que tem e o espaço que cada vez mais têm sido concedido a fomentadores de discursos

xenofóbicos e racistas. «Lutam [a população] para que o que poderia ter se tornado um extraordinário instrumento de democracia direta não se converta em instrumento de opressão simbólica» (p.13), destaca o autor. Esse risco de uma *violência simbólica*, como define Bourdieu, existe pois há espaços de disputa e objetivos de transformação ou conservação dentro do próprio campo cultural, questões que são evidenciadas na televisão, mas não somente, na produção cultural como um todo, pois há um objetivo financeiro para além da criação artística.

Por meio da audiência, a televisão impõe e delimita as obras culturais às definições comerciais e mercadológicas, afetando a autonomia dos produtores e priorizando a dramatização, aquilo que pode ser espetacularizado. Estas questões são potencializadas ainda mais com a emergência do *fast thinking*, com uma crescente velocidade com que as informações são veiculadas, que faz com que a televisão permaneça na superfície das discussões e banalize certos acontecimentos. Os seus efeitos, por outro lado, atuam de forma real e profunda, influenciando, inclusive, todos os demais campos - literário, científico, jurídico, etc.

Cunha (2005), em seu estudo sobre a mulher brasileira na televisão portuguesa, ressalta como a indústria cultural e a televisiva brasileira têm preenchido as programações das televisões portuguesas, tendo como justificativa a língua comum e o custo-benefício. A pioneira foi a telenovela *Gabriela, Cravo e Canela*, adaptação da obra de Jorge Amado, exibida em 1977, tendo sido a campeã de audiências durante 16 anos na RTP. A autora ressalta:

Como em outros países detentores de um Império Colonial o contacto, e as relações coloniais, forjaram em Portugal um imaginário sobre o Outro, homem, mulher ou comunidades. Este imaginário, alimentado durante séculos, compreende imagens-síntese, muito próximas de estereótipos, que se encontram inculcadas, em diferentes níveis, nos cidadãos das ex-metrópoles coloniais. Garantindo a coesão identitária estas imagens síntese assumem, no mais das vezes, a forma de preconceitos identificáveis não só nos comportamentos como nas representações 1o Outro. A estas imagens não foge a mulher brasileira entendida como arquétipo de sensualidade, disponibilidade sexual e transitoriedade afectiva (p. 537).

Nesses mais de 40 anos de exibição, acompanhando cotidianamente as mais de 200 telenovelas e outros conteúdos, o público português familiarizou-se com algumas narrativas, que condicionaram o seu olhar para o que seria a vida no Brasil e das/os brasileiras/os. As diferenças de comportamentos, corpos e sotaques; a natureza exuberante; as frutas e legumes diversos representadas no Brasil das telenovelas tornou-

se de alguma forma uma projeção forjada da realidade, criando um imaginário demasiadamente romântico para o usufruto dos seus telespectadores (Cunha, 2005). Isso condicionou o olhar dos portugueses sobre o Brasil e sobre as mulheres brasileiras, muitas vezes retratadas em biquínis, com roupas pequenas ou até mesmo como prostitutas. Isso reflete na forma como essas mulheres passam a ser retratadas nos *media* portugueses, como será desenvolvido ao longo do presente capítulo.

Não obstante, como já mencionado anteriormente, essas engrenagens operam a partir de posições desiguais dentro da estrutura social e se dão dentro das instituições, dentro dos Estados-nação e também internacionalmente. As projeções imperiais são uma tentativa de consolidar uma cultura ou um sistema de símbolos enquanto superior a outro. Assim sendo, como ressalta Said (2011), essa ideia de cultura enquanto fonte de identidade, enquanto força capaz de condensar os valores e pensamentos de um povo para diferenciá-los dos demais a partir de referências e representações compartilhadas, corre o risco de promover comportamentos xenofóbicos.

As representações das mulheres brasileiras: radiografia do problema

As telenovelas, enquanto mecanismo discursivo, têm tido um papel fundamental no reforço e na consolidação dessas imagens sobre as mulheres brasileiras. Discurso este que foi contruído discursivamente a partir do Império Colonial e reforçada pela retórica lusotropicalista, como defende a investigadora Mariana Selister Gomes (2013). A construção em torno da mulher brasileira como exótica e erótica vem já desde as cartas e narrativas de viagem do período colonial, tendo sido reformuladas e reinterpretadas com o passar do tempo, mas mantendo no seu eixo a articulação entre colonialidade, raça e sexo. Essa articulação é essencial para a construção do sujeito colonial, justificando assim as práticas discriminatórias e hierárquicas implementadas a partir da modernidade.

As mulheres brasileiras, embora representem a maior porcentagem da população feminina imigrante – cerca de 31,5%, segundo dados do SEF (2021) -, são comumente alvo de uma visão estigmatizante, que opera, entretanto, em uma via de mão dupla. Isto pois,

embora muitas representações possam ter alguma relação com os retratos construídos sobre as mulheres indígenas e negras escravizadas durante o período colonial, o Brasil as incorporou e inclusive as utilizou como estratégia de *marketing* turístico, como defende Gomes (2013). A partir disso, poderíamos defender a tese de que a categoria de *mulheres brasileiras* em um contexto migratório pode ser compreendida enquanto uma forma de racialização, que justapõe a cor da pele.

Tendo como ponto de partida a ideia de que o imaginário corresponde aos conhecimentos socialmente compartilhados, naturalizados e não problematizados e que a comunicação social tem um papel fulcral neste processo, nota-se uma relação quase simbiótica entre o saber e o poder. Como reflete Gomes (2009), a *brasilidade* foi construída a partir da ideia do Brasil como o *paraíso das mulatas*, baseada em uma ideia romantizada da miscigenação - mantendo uma lógica freyriana - e de disponibilidade do corpo feminino.

Essa auto-representação deturpada faz com que os demais países se sintam também autorizados a ler as mulheres brasileiras dessa forma, afinal de contas, o próprio governo brasileiro o faz. Como foi mencionado anteriormente, em Portugal, já no ano de 2003, um episódio chamou atenção internacional, quando um grupo de portuguesas de Bragança se mobilizou para solicitar às autoridades a expulsão de prostitutas brasileiras que lá estavam e que, alegadamente, estavam seduzindo maridos portugueses. O caso das *Mães de Bragança* foi um dos primeiros episódios com maior repercussão midiática, não se restringindo aos órgãos portugueses, tendo sido capa da revista *Times-Europe* em outubro do mesmo ano.

A própria escolha do nome da mobilização – Mães de Bragança - já passa uma mensagem: «mães» remete ao matrimônio, ao cuidado, por oposição às brasileiras que representam a pecaminosidade, a malícia. As brasileiras, que chegavam muitas vezes sem documentos e com falsas promessas de trabalho, foram culpabilizadas e expostas, enquanto os *pobres* maridos foram colocados quase como vítimas da situação, demonstrando um ótimo exemplo de representação xenófoba e de estereotipização de gênero presentes na comunicação social (Pais, 2010). Esta questão é sublinhada na fala de uma ativista da Marcha Mundial das Mulheres de Portugal, entrevistada para a presente investigação:

Eu acho que há, de facto esse modelo, Eva ou Mãe e a mulher altamente sexualizada, má, criminosa, eles existem também e são reproduzidos também dentro das mulheres portuguesas, ou com nacionalidade portuguesa, porque isso, pois também é mais complicado quando estamos a falar de nacionalidade, não estou a tirar a importância... mas é um modelo que está ainda, infelizmente, completamente presente e que vai com ele desde muito tempo. Eu lembro-me dele desde que sou miúda, e a construção desse modelo, a imposição desse modelo não chegava-me unicamente em oposição às mulheres não-portuguesas... Eram as putas e as mães, as mal comportadas e as bem comportadas, as que tinham muitos namorados e as que iam com qualquer um, as princesas e as putas. Faz-me lembrar uma altura em que estava numa festa nos [República dos] Inkas, isso foi praí mesmo uns 15 anos, e um puto de uma república vira assim pra mim e mesmo assim muito sério, ele estava mesmo a dizer aquilo, «porque há as putas e as princesas, aquelas que a gente tem que tratar bem e aquelas que a gente né...» eu comecei a olhar pra ele e pensar «fogo, isso é mesmo real, tem pessoas que pensam mesmo assim». Eu fiquei «o que tás a dizer?», não comecei a ofendê-lo, nem nada, porque foi tão claro o que ele disse, pra ele era tão claro aquilo que ele disse. E era um miúdo, tinha uns 18 anos, eu também tinha uns 20 e poucos, não tenho a idade que tenho hoje. Ou seja, é um modelo que apesar de às vezes ser identificado como no passado, como uma coisa antiga, ele está completamente vivo (Ativista da Marcha Mundial das Mulheres Portugal).

Em sua maioria, essas trabalhadoras sexuais brasileiras que viviam em Bragança, embora viessem com algum conhecimento sobre as condições às quais estariam submetidas, foram colocadas em uma situação de forte exploração, análogas às do tráfico sexual. Santos et. al (2009) observam ainda que, desde o episódio antes mencionado, passou-se a enxergar a prostituição das imigrantes brasileiras sob tais condições, não enquanto uma forma de violência e precarização, mas como uma opção. Esse ponto é especialmente emblemático, pois não se pode eliminar a agência das mulheres que trabalham nesse meio, como pontuou a representante do Movimento das Trabalhadoras do Sexo:

As únicas mulheres que não têm direito de escolha a fazer trabalho sexual são as que foram traficadas. Por mais que a maioria das mulheres que tenham começado a fazer trabalho sexual tenha sido devido a dificuldades financeiras, de certa forma, houve aí uma escolha. Eu digo isto porque há mulheres, que por mais dificuldades financeiras na vida, recusam-se a fazer trabalho sexual. Usar esta ideia de que quem faz trabalho sexual é porque não teve escolha, é quase como dizer que o trabalho sexual é a «última alternativa da vida de uma mulher», que para algumas talvez seja, mas para outras não, ou seja, há alguma escolha, por mais difícil que às vezes ela possa ser. Estas associações, principalmente as abolicionistas, colocam todas as trabalhadoras do sexo como vítimas da sociedade e do sistema, sem nunca sequer terem feito trabalho sexual na vida, não abrem espaço de fala e quando abrem querem fazer de tudo para vitimizar a trabalhadora (Representante do Movimento das Trabalhadoras do Sexo Portugal).

Este é um ponto importante, pois percebe-se uma narrativa extremamente moralista, quiçá abolicionista, nas narrativas midiáticas, embora em Portugal o trabalho sexual não seja criminalizado. Atualmente, é, inclusive, um tema de bastante discussão,

como foi ressaltado pela presidente da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género: «o Estado português tem uma grande discussão se devemos avançar para um modelo holandês ou um modelo sueco, que são modelos opostos. Nós cá temos uma solução legal que ainda é *naive*» (Sandra Ribeiro, presidente da CIG). Essas questões são especialmente importantes no caso das mulheres imigrantes, pois a denúncia do trabalho sexual pode acarretar em uma deportação das mulheres em condições de ilegalidade no país. Percebe-se que muitas associações, até as com uma vertente mais abolicionista, como é o caso da *Ergue-te* - que até mesmo o nome já passa essa mensagem - buscam fazer um intermédio nesses processos para que essas mulheres possam ter outras oportunidades e regularizar a sua situação no país.

Ainda nessa linha, Minga (2019) observou em seu estudo a forma como os discursos presentes nos jornais *Expresso* e *Público* operam na manutenção dessas narrativas. Em ambos os jornais percebe-se uma ênfase para o fato de que as mulheres envolvidas nos casos de prostituição são em sua totalidade ou maioria *brasileiras*. Observa-se ainda que depois do episódio das *Mães de Bragança*, a partir de um discurso generalista, emerge um rótulo identitário acerca das mulheres brasileiras, como se a nacionalidade já fosse um indicativo para referir-se a trabalhadoras sexuais, mesmo não correspondendo à realidade às vezes.

Em 2010, outro episódio chamou a atenção nesse sentido, que foi a capa da revista *Focus*, cuja manchete foi: «eles adoram-na, elas odeiam-na: os segredos da mulher brasileira». A edição semanal 565 da mesma revista, destacou a informação «2216 casamentos com portugueses só em 2009», questionando ao fim da matéria «Será este sucesso apenas um reflexo da migração em massa que se tem verificado de Terras Vera Cruz [...]?», reduzindo a mulher imigrante a um estado completamente marginal, no qual a sua cidadania e os seus direitos são compreendidos a partir de uma imagem caricata.

Além da *Focus*, as revistas *Cosmopolitan* e *Activa* dedicaram, também em 2010, as suas capas à sensualidade brasileira, temática que veio à tona no contexto do lançamento do livro «*Os segredos das mulheres brasileiras para manter homens loucamente apaixonados*», de Nelma Penteadó, em Portugal. Na capa da primeira edição do livro há uma imagem da bunda de uma mulher vestindo um biquíni, enquanto na segunda edição há o rosto de uma mulher mulata, reforçando mais uma vez a ideia de «*Brasil, o paraíso das sensuais mulatas*» (Oliveira; Cabecinhas; Cunha, 2011). Nas matérias, sobretudo da

revista *Focus*, há um grande destaque às experiências dessas mulheres brasileiras, com relatos e vivências, com ênfase para as relações matrimoniais com homens portugueses. Na edição 222 da revista *Cosmopolitan*, há um espaço reservado para uma entrevista à Nelma Penteadó, com inúmeras fotografias de celebridades brasileiras - modelos, em sua maioria - para exemplificar casos de mulheres que teriam conquistado «homens poderosos». Como ressalta Oliveira, Cabecinhas e Cunha (2011): a peça tem como título «Os segredos das brasileiras» – e o subtítulo «Da fama de dar a volta aos homens não se livram! O caso de Gisele Bündchen é o mais conhecido, mas há mais! A escritora (brasileira) Nelma Penteadó tem algumas respostas» (p. 6).

Na revista da *Activa*, há um ponto muito importante que merece especial atenção. Na edição 239, a capa questiona: «o que é que a brasileira tem e nós não?», no seu interior, a matéria conta com fotos de Alessandra Ambrósio, modelo brasileira da *Victoria's Secret*. Primeiramente, há aqui uma ideia de que existe uma classe homogênea entre as mulheres brasileiras e que todas têm, de uma forma ou de outra, um perfil semelhante ao da modelo. Para além disso, se reforça a ideia de disputa entre as mulheres brasileiras e portuguesas pelos homens portugueses, como se essa fosse a razão pela qual se emigrasse. Estas questões são reafirmadas pelas entrevistadas:

As associações mais óbvias são as que vimos para cá para sermos prostitutas ou faxineiras (na melhor das hipóteses) e para «roubar» os homens das mulheres portuguesas. [...] Eu acredito que isto vem desde a época da colonização no Brasil, para ser bem sincera, mas sim, creio que foi intensificado depois do episódio das Mães de Bragança. Infelizmente, é muito mais fácil para um sistema patriarcal culpabilizar outra mulher pela infidelidade de um parceiro, do que culpar o parceiro, isso gera rivalidades criadas por insegurança, e sabemos bem que a insegurança feminina é o que alimenta nichos no capitalismo (Representante do Movimento das Trabalhadoras do Sexo Portugal).

Claro, a ideia de que a mulher brasileira vem pra roubar um homem português é a mais clássica que existe. A ideia é que essa é uma mulher que vem pra casar e que você não pode estar perto dela, que não pode deixar o seu marido perto dela que ela vai tentar seduzir. Essa ideia é muito forte, essa ideia que a mulher brasileira não é uma mulher de confiança, essa é uma ideia que vai afetar não só as mulheres portuguesas, mas qualquer inserção das mulheres brasileiras aqui em Portugal, é muito marcante isso na experiência das imigrantes (Investigadora brasileira).

Tive numa reunião esses dias e era uma reunião com pessoas a falar de discriminação e a certa altura eu falei exatamente que, eu tinha estado com a Rita Cássia e ela tinha-me falado que há um problema grande na justiça com as mulheres brasileiras e como elas sempre perdem os seus filhos na justiça portuguesa. Ou seja, esse preconceito de que a brasileira vem cá e arranjou marido e casa-se para conseguir dupla nacionalidade ou conseguir uma residência e depois quer ir-se embora e levar os filhos e deixar o pai sem os filhos etc. E eu de facto tentei me informar um bocadinho e procurar umas sentenças e percebi que há uma tendência de facto quando são mulheres estrangeiras, nomeadamente quando são brasileiras. E eu estava a comentar isso «bom, temos que um dia desses começar a trabalhar essas matérias e dar atenção a isso etc e alguém

disse-me «eh pá pois, mas isso é complicado, agora andava a procura de empregada doméstica e apareceu-me lá uma brasileira e eu pensei «melhor não meter isso cá dentro de casa» Pois, é um medo de perder o marido, mas se tens esse medo o marido já tá perdido. Mas a lógica é essa (Sandra Ribeiro, presidente da CIG).

Há diversos pontos convergentes entre as falas acima mencionadas: o estigma que relaciona as brasileiras ao trabalho sexual e a ideia de que as mulheres brasileiras migram para Portugal com a pretensão de *roubar* os maridos das portuguesas, sobretudo para conseguir se regularizar no país. Percebe-se nesse sentido um processo cíclico: existe um estigma em torno das mulheres brasileiras dentro da sociedade portuguesa que é retroalimentado pelos *media*, da mesma forma que a forma como os *media* retratam as mulheres brasileiras reforça esses estigmas, quase como se constatassem que eles são, de fato, reais, a denominada *verdade probabilística* (Bhabha, 1998). Como reitera a ativista da Marcha Mundial das Mulheres Portugal:

Assim, é difícil dizer que é tudo igual, mas obviamente que o racismo depois toma obviamente que atinge todas as mulheres, principalmente aquelas que vêm de contextos colonizados, até porque pronto, aqui considerando as mulheres negras e afrodescendentes, mas aqui com as mulheres brasileiras eu acho que opá, lá está, também eu não estudo sobre isso, mas com as brasileiras é forte. Até porque a imagem que o Brasil vende da mulher... Eu nunca mais me esqueço de há muitos anos atrás ter ido a uma discussão no CES e de haver uma apresentação disso que estamos a falar e acho que tava uma mulher a apresentar e tava a falar disso, de como é construída a identidade nacional brasileira e como é vendido o país para fora, pro mercado turístico, etc, ela chega a mostrar mesmo a imagem de uma bunda. Mas também há, eu estive a trabalhar num projeto há uns anos de violência contra as mulheres e que incluía violência doméstica e tráfico para fins sexuais e fiz entrevistas a profissionais a volta do sistema de intervenção penitenciária e do tráfico e lembro-me claramente, tá, foi mais que uma profissional terem essa noção de que, o comentário era que as mulheres africanas, pronto, aqui também a África é gigante, mas que as mulheres africanas têm outra relação com o corpo e que daí é como se não censurassem, não identificassem determinados comportamentos, que aqui na Europa civilizada e evoluída são tipo terríveis, tas a ver. E estamos falando aqui de um contexto muito sensível, né... em contexto de tráfico e de trabalho sexual. Essa coisa que né, que tem outra cultura, de usarem a cultura, esses processos que chamamos de Otredad, como construções em relação a Outra, numa forma discriminatória, hierárquica, colonial. São menos desenvolvidas, tem outra relação com o corpo, estava completamente presente. Portanto, eu acho que é um bocado transversal. Depois eu acho que todos os corpos feminizados que estejam numa situação de subalternidade são mais facilmente submetidos a esses tipos de violência (Ativista da Marcha Mundial das Mulheres Portugal).

Em 2011, outra polémica relacionada aos conteúdos xenófobos e machistas da comunicação social portuguesa surgiu. O caso em questão tratava da série de animação televisiva emitida pela RTP2, *Café Central*, exibida de segunda à sexta-feira no final da noite. De autoria de Henrique Oliveira, José Pina, Filipe Homem Fonseca e Alexandre Romão, a série foi lançada em maio de 2011 e era composta por seis personagens que discutiam temas da atualidade com uma linguagem sarcástica e um humor *inteligente*,

segundo os próprios criadores. Dentre os personagens, estava Gina, única mulher do elenco e com um forte sotaque brasileiro - apesar da voz ser de Rita Lagarto, uma atriz portuguesa (RTP, 2021). A mesma tem falas e um visual extremamente sexuais, reproduzindo o estereótipo da *mulher brasileira* em Portugal, como será aprofundado no capítulo seguinte. Este ponto é destacado pela estudante brasileira do Instituto Superior de Engenharia de Coimbra, após assistir a um trecho da série, e reforçado por uma representante – também brasileira - do SOS Racismo:

Aqui é isso. É tu viver isso toda hora, em todos os lugares, com pessoas que você não imaginava. Com pessoas que nunca te viram na vida e é isso aí, isso é a realidade. Não me surpreende ter passado por um processo e isso aí ter sido aprovado, a minha rotina é isso aí. [...] Então, dentro do ISEC é normal, acho que não só brasileiras, mas brasileiras muito mais óbvio, mas mulheres em geral, terem mais facilidade em algumas coisas ou dificuldades em algumas por ser mulher. Essa semana, ontem, eu estava apresentando um trabalho e, claramente, pela postura do professor, o que estava em questão não era o trabalho. Ele estava usando termos técnicos e tudo mais, mas claramente o problema era eu apresentando. Se fosse o mesmo conteúdo na boca de um português ia soar completamente diferente. E já ouvi de colegas meus portugueses «ah, nesta cadeira você passa porque esse professor aí com você e isso e aquilo». E não é mentira. Tem professores que eu não posso tirar dúvida no gabinete porque eu sei que estou correndo risco de assédio e eu não tenho com quem contar se acontecer, então eu evito e isso me prejudica dentro da minha vida acadêmica. Enfim, isso é rotina pra mim, aconteceu ontem e pode acontecer amanhã se eu for na faculdade (Estudante do ISEC).

Eu tenho um caso que, enfim, não posso falar quem é que é, mas eu tenho uma amiga, por exemplo, a gente tava jantando e ela tava de saia e tinha um blogger, um cara famosinho português, um homem, e ele tirou uma foto da perna dela e postou no twitter dele falando umas baixarias. E eu sabia que era ela, porque eu tava com ela, vi a roupa que ela tava e a gente comentou com algumas pessoas que são daqui e as pessoas comentavam só «não, ele é comediante, ele tava só fazendo uma piada». E enfim, ela tava ali tendo uma parte do corpo, sem cabeça, fazendo piada com todos os amigos dele ali. Então eu acho que tem esse lugar de «ah, não foi mal intencionado, é só uma piada». E na verdade não, é super perverso e eu acho que entra também, a mulher ela foi muito reprimida em Portugal, durante a ditadura foi muito difícil pra elas, elas tinham muito pouco acesso às coisas, então eu acho que os homens ficaram com muito poder ali. Eles ainda tem muito poder de decisão, até de coação. Eu já tive muitas situações em que as mulheres me falam, aí eu preciso perguntar pro meu marido. Então eu acho que tá tudo ligado, as mulheres que ainda não conseguem sair desse lugar falam que tudo bem, que é só uma piada, os homens também se aproveitam disso e daí fica esse ciclo assim e quem acaba pagando somos nós e pessoas com menos condições, pessoas marginalizadas, e isso vai causando, né... Por isso é muito importante a pesquisa que você tá fazendo, pra destrinchar isso, pra falar ó, isso aqui não é tão inocente como parece, não é só uma piada de tiozão (Representante do SOS Racismo).

Destaca-se também outra representação da mulher brasileira na televisão portuguesa, neste caso a personagem Sheila, do programa SIC 10 Horas - um dos canais com maior audiência em Portugal, vale pontuar. Ao longo do seu trabalho, Luciana Pontes (2004) entrevistou dois estudantes que trabalham como figurantes para a televisão, Cristina e João, ela brasileira e ele português. Durante os relatos, João menciona que em

uma das suas participações, ao representar um jovem estudante de Letras, é indagado por Sheila - uma empregada doméstica brasileira, que lhe pergunta se já havia lido o *Kamasutra* e se estaria interessado em praticar com ela. Cristina, por outro lado, representaria a loira burra. O programa ao qual ambos fazem referência é uma versão portuguesa do seriado brasileiro «Sai de Baixo», entretanto, como menciona Pontes (2004), se na versão brasileira nota-se uma inferiorização da mulher, na versão portuguesa essa inferiorização de gênero se justapõe às questões étnicas.

Durante a pandemia da Covid-19 e no contexto da fala de uma participante do Big Brother Portugal¹⁴ 2020, surgiu um importante projeto, o *Brasileiras não se calam*, que busca dar mais visibilidade para essas violências sofridas e criar um espaço de interlocução seguro entre mulheres imigrantes. O projeto atua no *instagram*, *twitter* e *facebook*, tendo também um site, no qual diariamente são publicados relatos de violência sofrida por mulheres brasileiras no exterior - entre 2020-2021 foram recebidos 801 relatos de 38 países diferentes (BNSC, 2021). Para além disso, o BNSC, através de um grupo de cerca de 58 voluntárias, proporciona apoio jurídico, psicológico, social, aulas de yoga, inglês e francês, além de grupos de apoio e integração. Em relação a Portugal, a coordenadora do projeto relatou em entrevista para a presente investigação que percebe que os principais estigmas em torno da mulher brasileira dizem respeito à hipersexualização e a disponibilidade sexual e destacou:

Eu acho que tá muito mais ligado a colonização do corpo da mulher brasileira aqui em Portugal, por Portugal ter colonizado o Brasil [...] Porque beleza, teve a questão das Mães de Bragança, algumas mulheres vem pra cá pra se prostituir, mas não são todas e não é só mulher brasileira que vem pra cá se prostituir, também existem mulheres portuguesas, de outras nacionalidades que se prostituem. Então eu acho que essa não é muito a questão. Eu acho que tá muito mais ligado ao nosso corpo e de ainda verem muito a gente como se fosse um corpo disponível pra homem europeu. [...] Lembro que quando eu fiz um post de uma outra personagem que a Luana Piovani [atriz brasileira] fazia em uma série, que ela fazia o papel mesmo de prostituta, não era a ladra de maridos, era prostituta. Aí eu fiz um post e um monte de gente começou a comentar e assim, não tavam criticando a questão da contratação, de que tipo, a brasileira vai ser contratada pra fazer esse tipo de papel: ou a que rouba marido ou da que é prostituta. A questão não era essa, começaram a atacar a atriz, tipo, como se a culpa fosse dela por ter aceitado o papel (Coordenadora do Brasileiras não se calam).

¹⁴ Algumas fãs brasileiras teriam enviado um avião com uma faixa para Daniel, um outro participante do *reality*, Sónia Jesus teria então comentado: «elas [as brasileiras] são de uma raça... elas são da favela».

Tendo em conta que nem todos os exemplos citados, inclusive o da personagem Gina, fazem uma nítida referência à mulata, entende-se que há nuances que se manifestam para além da questão da cor da pele, embora esse seja um agravante, cita-se:

O lado brasileiro sem dúvida que tem um impacto tremendo, a questão do carnaval não é, essa associação do carnaval e da mulata, esse exotismo... a questão do exotismo, dos corpos muito despídos, isso contribui obviamente para a sexualização do corpo, sexualização do corpo negro. Mas aqui em relação ao Brasil acho que há muito esse alargar desse imaginário para todas as mulheres, embora aqui também exista aquela questão da mulher muito loirinha e tudo mais, ser vista como uma espécie à parte e essa eu acho que tem um olhar diferente, um olhar de alguma consideração. Agora, aquela que corresponde ao estereótipo físico da brasileira, essa aí não tem direito nenhum a ser considerada, a ser respeitada. Aqui a questão colonial eu acho que é muito importante na forma como a mulher negra é olhada em Portugal [...] (Paula Cardoso, idealizadora do Afrolink).

Entende-se, desta forma, que, embora seja representada por uma mulher brasileira branca e esses marcadores afetem as brasileiras como um todo, essa discriminação não ocorre de forma homogênea. A figura da mulata é central para o entendimento da construção dessa alteridade: porque é mulher, é brasileira, é racializada e, em alguns casos, é de uma classe mais baixa. O que a narrativa lusotropicalista tentou omitir e camuflar - na realidade até se beneficiou - é justamente como esses marcadores de diferença criam um espaço propício para a estigmatização e a subalternidade. Não por acaso as ocupações das mulheres brasileiras em Portugal estão aquém da sua formação e se estabelece, muitas vezes, de forma precária, isto pois essas representações não operam apenas no campo simbólico. Os desenhos coloniais geram impactos na vida prática também.

Gomes (2013) evidencia que dentro do cenário internacional, quando as mulheres ingressam no mercado de trabalho, as funções domésticas passam a ser executadas por mulheres imigrantes, mantendo, de uma forma ou de outra, essa já referida colonialidade. No caso de Portugal, França (2010) destaca que muitas mulheres brasileiras acabam trabalhando como empregadas domésticas ou no setor de serviços, com uma inserção laboral bastante precária. Paula Cardoso, jornalista e idealizadora do Afrolink, ressaltou esse ponto ao discutir sobre a facilidade das mulheres brasileiras e racializadas de conseguir trabalhos precários e pontuou a contrapartida:

Mas quando estamos a falar de outro tipo de posição, que envolvem contacto com o público, que envolve representar a empresa, aí já se nota essa questão do português que se fala, que não é um

português limpo. Aliás, recentemente tivemos aquela polêmica do artigo do DN, tremendamente xenófobo. Mais uma vez não se percebe como aquilo passa, tendo em conta todos os canais de produção até chegar uma determinada notícia... em que tem que se apresentar uma ideia, discutir uma ideia, depois alguém tem de ler o texto, enfim. Tendo em conta todas essas etapas em que é possível parar o processo, como é que isso sai? Mais uma vez, isso sai porque nós continuamos a ter o poder centrado nas mãos do mesmo grupo alienado, cheio de privilégios, que não consegue olhar para além do seu umbigo (Paula Cardoso, idealizadora do Afrolink).

Na mesma linha, Sandra Ribeiro, presidente da CIG, quando foi questionado sobre essas questões serem específicas das mulheres brasileiras ou afetarem todas aquelas provenientes das ex-colônias, pontuou:

Eu acho que é principalmente para as brasileiras e acho que isso tem tudo muito a ver com uma realidade um bocado ficcionada, eu acho que as mulheres das ex-colônias são profundamente discriminadas cá em Portugal, estereotipadas também, mas as mulheres negras, nomeadamente, são quase sempre mulheres negras, são muito rotuladas, as mulheres que tem poucos estudos, que trabalham na limpeza, que são as empregadas. isso eu acho que ainda está muito vivo nesse país. aliás, um outro dia tive uma história muito engraçada. fui dar uma aula de cidadania numa escola cá em Lisboa e havia duas raparigas, com 14 ou 13 anos que me perguntavam porque as mulheres das limpezas dos centros comerciais eram sempre negras, se tinha que ser? [...] e com as brasileiras têm outra lógica que também vem de uma ficção muito criada e que entrou muito no imaginário português e que vem muito das novelas também e da programação brasileira que consumimos e que criou essa ideia (Sandra Ribeiro, presidente da CIG).

Neste relato fica evidente como essas representações simbólicas e essas categorizações atribuem determinadas posições aos sujeitos dentro do sistema, muitas vezes tidas como um processo *natural*. No capítulo anterior, quando foram trazidos os debates do feminismo negro e do feminismo interseccional, destacou-se como, durante o processo de emancipação feminina e de entrada no mercado de trabalho, as mulheres brancas e negras tiveram papéis muito distintos. Para a mulher branca poder trabalhar fora de casa, as mulheres racializadas passaram a cuidar dos seus filhos e das suas casas - se aproximando da relação com as mulheres imigrantes. Nesse sentido, algumas posições subalternas são atribuídas aos sujeitos tidos como *inferiores*. Percebe-se ainda que o agravante de todos esses estigmas é a cor da pele, neste sentido, há uma nuance que merece especial atenção, que é o caso das mulheres negras portuguesas. Ao longo das entrevistas, percebeu-se um destaque ao fato de que muitas vezes as mulheres negras portuguesas terem a sua portugalidade colocada em voga, como foi percebido na partilha da Paula Cardoso:

Claro que eu também vindo do jornalismo eu consigo identificar uma série de viéses que sempre acompanharam a descrição da realidade de pessoas como eu e tenho consciência de que isso construiu uma ideia de africanos e afrodescendentes em Portugal, retirando aqui esse espaço para sermos e pertencermos e sermos portugueses negros. Acho que é muito importante que exista essa

dimensão, de reivindicar essa identidade e é algo que falha, e que falha em termos de construção midiática. Porque a própria definição do termo afrodescendente, eu percebo qual é o objetivo, mas também considero que é algo que exclui, é mais uma definição que exclui, porque parece que estamos sempre à procura de terminologias para não reconhecer a portuguesidade das pessoas negras e racializadas, então vamos lá criar mais um termo afrodescendente que resolve aqui uma série de coisas, mas que ao mesmo tempo afrodescendente posso estar aqui, posso estar na Holanda, posso estar na Inglaterra e continuarei sempre a ser afrodescendente e a dimensão local como é que fica, não é? Então é perceber como esses termos circulam no espaço midiático também (Paula Cardoso, idealizadora do Afrolink).

A partir desses relatos é possível verificar como existe uma dificuldade na sociedade portuguesa de perceber e assumir o seu racismo, que permanece escondido atrás do véu lusotropicalista e do discurso sobre o colonizador benevolente. Como referido anteriormente, é necessário fazer com que os países centrais passem por uma desaprendizagem de si e isso passa por entender que não existe uma figura monolítica e homogênea do/a português/a. Passar pelo processo de, inclusive, se reconhecer enquanto um país racista, com que determinadas representações sejam vistas de forma mais séria e compreendidas enquanto um ato de violência também.

Ao longo das entrevistas foi possível perceber também uma falta de senso de pertença, até mesmo com as mulheres que já residem há mais de 5 anos em Portugal e trabalham na sua área, ressaltando a dificuldade de se sentir integrada na sociedade portuguesa. Esse fator é especialmente importante para entendermos como até mesmo para as mulheres que conseguiram conquistar um espaço de maior destaque, ter a sua voz *considerada*, esse ainda é um processo muitas vezes dolorido e que tem danos no plano subjetivo, remetendo ao que Gilroy (2001) chamou de *Dupla Consciência*, que dizia respeito ao processo dos negros que foram obrigados a se inserir e conviver num espaço que havia sido construído a partir da escravidão e da colonização dos seus antepassados. Assim, o sujeito estaria condicionado a viver em um constante estado de sobrevivência e de resistência, tendo que lidar com os preconceitos e os estereótipos de forma contínua. A partir disso, muitas mulheres optam por utilizar como defesa uma certa *portugalização*, isto é, atenuar o sotaque, diminuir aspectos que atribuiriam a *brasilidade* visando evitar determinadas situações de violência. O discurso desumanizador é, nesse sentido, estratégico para o *establishment*, pois justifica determinadas ações e diminui a autoestima do sujeito que está sofrendo as consequências desses preconceitos.

5 ANÁLISE DE CASO: GINA, ENTRE A FICÇÃO E A REALIDADE

Ao longo dos episódios os personagens discutem notícias reais no balcão do Café Central, em algum momento vê-se no televisor pequenos trechos do noticiário. Como já mencionado, a série contava com seis personagens, sendo eles: Sr. Silva, Águas, Gina, Dr. Conde, Félix e Bejecas. O Sr. Silva é o dono do Café, tem atração pela Gina e é torcedor do FC Porto¹⁵; Águas, por sua vez, é taxista, torce para o Benfica, é casado e um dos personagens com falas mais polêmicas; Gina é uma *femme fatale*, tem a voz e vestimentas sensuais, finge ser psicóloga e brasileira, embora, na realidade, seja trabalhadora sexual e do Montijo, região do distrito de Setúbal, segredos que apenas o Sr. Silva tem conhecimento; Dr. Conde é retratado como um aristocrata, com uma postura menos descontraída que os demais personagens; Félix é um jovem crítico que constantemente corrige Águas pelos seus equívocos linguísticos e posicionamentos racistas; Bejecas é representado como um bêbado que está sempre no Café e tem poucas falas. Mantorras, o cozinheiro do Café Central, por vezes é citado ou fala algo, embora nunca apareça.

¹⁵ A personagem Gina é utilizada, inclusive, de forma bastante apelativa para aumentar a audiência do programa, quando a RTP colocou em destaque na sua página um vídeo em que o Sr. Silva, dono do Café no qual a série se passa, diz a Gina «Ah, Gina, Gina... sempre que te vejo bambolear essas libidinosas, sonho que estou no meio do Estádio do Dragão, com os Super-Dragões a entoarem cânticos de paixão enquanto eu e tu fincamos o destino e marcamos golos nas redes da malícia».



Imagem 03 – Café Central

Grande parte da polémica em torno da personagem Gina poderia ser atribuída à circulação do vídeo intitulado «*Novo Líder Mundial*». O *spot* fazia parte de uma série de vídeos promocionais em que todos os personagens estariam concorrendo à Presidência da República durante o período de recesso. No vídeo de Gina, destacava-se o teor sexual de suas falas e a ênfase no sotaque brasileiro:

Oi queridinhos! Como correram as férias? Tudo legal? Foram à praia mergulhando e nadando muito no mar? Ou ficaram no quarto mergulhando na piscina do amor erótico feito a dois? Ou a três, ou a quatro, né? (...) Se fosse eu a mandar nos destinos do país, seria tudo feito na base do sexo. Esqueçam as privatizações. Comigo o negócio é às sexualizações. Faça como eu. Tem de pagar IVA, paga com sexo. Pagar IRS? Paga com sexo, ué! Negociações com a troika? Sexo! É o fim da Segurança Social, agora o tempo é de segurança sexual. 'Tá escutando Pedro Mota Soares? Todos vocês que gostam das minhas propostas botem um like no meu vídeo. É a única coisa que podem botar em mim sem pagar, né? Mi lika, vai (Gina, programa Café Central, exibido em 2011).

Devido ao forte teor preconceituoso em relação às mulheres brasileiras nas falas da personagem, a ERC recebeu diversas denúncias, dentre elas a de um grupo independente que mobilizou-se e criou um manifesto contra o preconceito em relação às mulheres brasileiras. A partir de setembro de 2011, o grupo, que contava inicialmente com cerca de 30 pessoas, passou a se articular em diversas redes sociais (blog, orkut, twitter, grupo no facebook) visando dar mais visibilidade à causa (Padilla; Gomes, 2016). Com isso, elaborou-se um manifesto, que buscava evidenciar que:

O estigma da hipersexualidade remonta aos imaginários coloniais que construíam as mulheres das colônias como objetos sexuais, escravas sexuais, e marcadas por uma sexualidade exótica e bizarra. Cita-se, por exemplo, a triste experiência da sul-africana Saartjie Baartman, exposta na Europa, no século XIX, como símbolo de uma sexualidade anormal. Em Portugal, esses imaginários coloniais, infelizmente, ainda são reproduzidos pela comunicação social (Manifesto, 2011).

Nota-se também uma representação irônica das profissionais do sexo, como enfatizado no Manifesto (2011): «trata-se, ainda, de um desrespeito às profissionais do sexo, pois ironiza o seu trabalho, transformando-o em símbolo de deboche/piada/anedota, sendo que não é um trabalho criminalizado em Portugal, portanto, é um direito exercê-lo livre de estigmas». Ao retratar a trabalhadora sexual desta maneira, passa-se uma mensagem estereotipada e hipererotizada, como se o fato de uma mulher trabalhar nesse meio a impedisse de falar sobre algo além de sexo. Além disso, a polêmica se deu também devido a utilização do sotaque brasileiro pela personagem. O humor mascara uma suposta crítica social que reproduz o estereótipo das mulheres brasileiras como prostitutas, auxiliando na manutenção de um imaginário e de práticas discriminatórias.

O Manifesto repercutiu ainda em diversos jornais, tanto no Brasil (Valor Econômico e Carta Capital), como também em Portugal (Público). Nesse momento, algumas entidades governamentais foram contactadas também, dentre elas a RTP, a ERC, a Embaixada do Brasil em Lisboa, a ACIDI e a SEPM. A RTP decidiu prover um programa Voz do Cidadão, que discute o tratamento dos casos mais significativos denunciados pelos telespectadores, com essa temática, a ERC, por outro lado, por meio da Deliberação nº 37/CONT-TV/2011 decidiu não dar provimento às ações contra o programa, apontando que «não escrutinando no programa atentados contra a dignidade humana e igualdade de gênero ou a promoção do racismo, da discriminação e da xenofobia». A extinta¹⁶ Secretaria de Políticas para as Mulheres Brasil (SPM) acatou a mobilização e apontou ainda que estabeleceu contato com a Divisão de Assistência Consular do Ministério das Relações Exteriores e este, por sua vez, contactou o Ministro de Assuntos Parlamentares, expondo o risco de estigmatização da comunidade brasileira. Da mesma forma, o embaixador do Brasil em Portugal na altura, Diogo Mendes de Almeida, respondeu

¹⁶ A Secretaria foi extinta durante o governo Bolsonaro, com o Decreto nº 9.417, de 20 de junho de 2018 passando a integrar a estrutura organizacional do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

mencionando que acreditava que haviam motivos suficientes para acreditar que a solicitação seria bem sucedida. A Alta Comissária para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI) informou que já havia recebido uma denúncia relativa ao programa e que enviaram a denúncia à Entidade para a Regulação da Comunicação Social (ERC) e ainda ressaltou que:

É de entendimento da Comissão para a Igualdade Contra a Discriminação Racial (CICDR) quanto aos deveres que decorrem do princípio elgal da igualdade de tratamento de todos os cidadãos através da ausência de discriminação, directa ou indirecta, no que concerne especialmente a peças humorísticas. Assim, reafirmamos a necessidade de uma maior conscientização por parte de todas as entidades, inclusivamente a Comunicação Social, para o cumprimento de algumas regras que julgamos ser relevantes na luta contra a xenofobia e o racismo, evitando, deste modo, injustas estigmatizações de cidadãos de nacionalidades estrangeiras junto da opinião pública.

Para além das razões já apontadas, a ERC decidiu não tirar o programa do ar alegando tratar-se de um programa humorístico, em que todos os personagens constituem caricaturas. Usa, ainda, nos seus argumentos o direito à liberdade de expressão. Na deliberação da ERC, de 22 de novembro de 2011, é comunicado que foram apresentadas algumas participações contra a RTP2 e o programa Café Central. A primeira delas foi apresentada em 12 de setembro pela Associação ComuniDária, que atua na área da migração, que alegava que «o programa é ofensivo na medida em que obsta à igualdade de género e dignidade humana (discriminação, racismo e xenofobia), previstos também nos Objectivos do Milénio», questionando, sobretudo, a razão do sotaque brasileiro da personagem. Alguns dias depois Ricardo Hartmann e o grupo que desenvolveu o Manifesto apresentam duas novas participações. Ricardo apontava que «fazer passar uma mensagem errada ao povo português, associando a mulher brasileira à prostituição, o que é inaceitável e inadmissível num meio de comunicação estatal».

No mês seguinte é a vez do Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural, que reencaminhou para a ERC as acusações recebidas. A denunciada, RTP, em contrapartida, responde às acusações alegando que a personagem Gina é construída a partir de simbologias e que ela nem sequer é brasileira, «mas sim *bem* portuguesa, do Montijo». Alega-se também que, de acordo com o artigo 27.º da Lei da Televisão (Deliberação 19/CONT-TV/2011, de 5 de Junho), «o humor está associado a um certo nível

de transgressão» e que, algumas vezes, os grupos retratados podem interpretar o caráter *lúdico* e *humorístico* de forma literal e, portanto, não gostarem.

A ERC, por sua vez, destaca que a personagem não fere a dignidade e nem os direitos da pessoa humana e que é do entendimento da Entidade que a Gina tem as características bastante exageradas como forma de sátira, mas que a sua representação não fere ou viola os direitos das mulheres, nem leva a estigmatização social. Menciona-se também que, tendo em vista que a personagem é portuguesa, ela não causaria discriminação às mulheres brasileiras.

A partir disso, é possível constatar uma série de brechas na narrativa da ERC e da RTP, a começar pela ideia de Gina ser *bem* portuguesa. O que faria, afinal de contas, uma pessoa ser mais ou menos portuguesa? Existe um grau de portugalidade? Será que não se está reiterando todas as questões trazidas nos capítulos anteriores sobre uma visão monolítica e homogênea da identidade de uma nação, que acaba por excluir uma série de outros corpos atravessados por vivências distintas daquele padrão? Para além disso, há aqui a fronteira, bastante porosa, entre o humor e a violência. Quem define até que ponto algo é engraçado ou é algo que fere o sujeito retratado? Se fere o sujeito retratado, não deixaria de ser humor, tornando-se um ato de violência simbólica? Além de todas essas questões, há uma clara violência de gênero presente na série, independente de ser uma mulher brasileira ou portuguesa, ela é retratada de uma maneira erótica e hipersexual, embora o sotaque brasileiro seja um agravante tendo em conta que a personagem seria, na realidade, portuguesa.

Embora a resposta da ERC não tenha sido positiva, até 2012 o grupo do Manifesto já contava com mais de 500 pessoas, mais de 1.000 assinaturas na petição e o apoio de diversas organizações brasileiras e portuguesas, além de entidades governamentais (ACIDI, SPM, Embaixada do Brasil em Lisboa) (Padilla; Gomes, 2016). Em janeiro de 2012, o programa continuava, mas, desta vez, sem Gina. Segundo a RTP, «Gina emigrou para o Brasil e o Silva (o dono do café) ficou de rastos», tendo sido substituída por Cátia Vanessa, que representava uma mulher portuguesa. Apesar de ter um trabalho tido como mais respeitável, a personagem ainda perpetua a visão estigmatizada das mulheres e acaba por deixar nítida a visão daqueles que estão por trás do programa, que é extremamente machista e sexista.

O caso ainda é agravado por se tratar de uma rede de televisão pública, que deveria prezar por uma narrativa livre de preconceitos, xenofobia e machismo. A RTP, fundada durante o governo salazarista, embora declare que um dos seus pilares é «aumentar a cultura dos homens, de educar distraído, de satisfazer as necessidades espirituais de toda a ordem, para toda a gente, para todas as idades», acabou por permitir a veiculação de programas que são, na realidade, um deserviço no sentido pedagógico. O programa, antes de ser veiculado, teve que passar pelo crivo de uma série de pessoas e processos: roteiro, produção, edição, gravações. Diante disso, percebe-se uma naturalização tão grande desses estigmas em torno das mulheres brasileiras que a forma como Gina estava sendo retratada sequer foi percebida como um problema ao longo desses processos.

Campo imagético

Antes de adentrar nas reflexões existentes no campo discursivo da série, percebe-se uma forte estigmatização das mulheres brasileiras a partir de uma linguagem não-verbal. Em seu texto *Sobre Fotografia* (2004), Susan Sontag exalta que «ao nos ensinar um novo código visual, as fotos modificam e ampliam nossas ideias sobre o que vale a pena olhar e sobre o que temos o direito de observar. Constituem uma gramática e, mais importante ainda, uma ética do ver» (Sontag, 2004, p. 13). Partindo dessa ideia, nos deteremos aqui em como as representações imagéticas e a forma como essas imagens são transmitidas para o público afetam a forma como enxergamos algo. Na mesma linha, em *Mitologias*, Roland Barthes (2006) oferece instrumentos que buscam desmistificar tudo aquilo que compõe a nossa vida cotidiana e é tido como orgânico. O autor parte de um exercício de visão que busca aprofundar a leitura para além do que os meios de comunicação de massa revelam e naturalizam. Já nas primeiras páginas o semiólogo aponta:

O ponto de partida dessa reflexão era, o mais das vezes, um sentimento de impaciência frente ao «natural» com que a imprensa, a arte, o senso comum mascaram continuamente uma realidade que, pelo fato de ser aquela em que vivemos não deixa de ser por isso perfeitamente histórica (Barthes, 2006, p.11).

Para além do sentido usual que é atribuído a uma determinada palavra, há uma série de signos linguísticos que agregam novos significados ao original. Barthes (2006) buscava com o seu trabalho demonstrar como a ideologia se manifesta dentro do campo linguístico das mais variadas formas e a partir de diferentes instrumentos - sons, palavras, imagens. As proposições do autor no campo publicitário, no que diz respeito às representações imagéticas, vão ao encontro de muitas questões já trazidas ao longo do trabalho nas campanhas da EMBRATUR, por exemplo, e na própria construção semiótica da personagem Gina. A partir da interpretação do autor, as imagens têm, antes de mais nada, um carácter operacional uma vez que já pré-condicionam o que vai ser comunicado a partir delas. Isto é, as imagens já produzem um sentido. A composição, a forma, os materiais, as mensagens visuais, o movimento, o local, a iluminação, a direção, todos esses fatores passam alguma mensagem.

Na mesma linha, em uma entrevista para o programa *Salto para o Futuro* da TV Escola, exibido em 2003, Joel Birman, psicoterapeuta e professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, ressalta que hoje a cultura é mais fundada na imagem do que no conhecimento. «[...]Essa dimensão imagística da televisão, essa dimensão da imagem, ela forma um tipo de subjetividade diferente de uma subjetividade anterior, que era formada, sobretudo, a partir da discursividade», enfatiza Birman, ao reconhecer que uma sociedade que tem o seu conhecimento fundado na escrita tende a ser mais crítica do que aquelas que estão centradas na imagem. Apesar de não atribuir comportamentos violentos ou de forte apelo sexual aos discursos televisivos, Birman ressalta que eles possibilitam o que na psicanálise é chamado de identificação com o personagem. Nesse sentido, o método proposto por Barthes concentra-se na decodificação desses símbolos e se intersecciona com o que Birman evidenciou ao falar sobre o risco que a televisão propicia - tanto a nível imagético, como também discursivo - ao dar um espaço de identificação e de criação de crenças compartilhadas de forma pouco crítica e aprofundada.



Imagem 04 – Material publicitário da EMBRATUR, de 1983 (lado esquerdo) e Capa da revista *Focus*, de 2010 (lado direito).

Em relação a forma como as brasileiras são retratadas na comunicação portuguesa, nota-se a relação entre as imagens e os sentidos a ela atribuídos, isto é, a mensagem que determinados signos visuais passam para o público. Desta forma, cabe uma especial atenção para tudo que é dito a partir de uma linguagem não-verbal. Percebe-se muitas características em comum nas notícias, que veiculam imagens que retratam as mulheres com pouca vestimenta, destacando seus voluptuosos seios, bundas e pernas. Gomes (2013) destaca que existe um imaginário já consolidado que atrela algumas características físicas à figura da mulher brasileira, sendo elas: bonitas, sensuais, desinibidas, sem pudor, fáceis, corpo e bunda. Já na capa da revista *Focus* percebe-se uma relação direta entre mulher brasileira e corpo com pouca vestimenta, percebida igualmente na notícia da revista *Visão*, que há a foto de uma trabalhadora sexual - a foto dá especial destaque a bunda da mulher - com a nacionalidade em negrito e letras maiúsculas. No jornal *Correio da Manhã* destaca-se também a ênfase na nacionalidade, contribuindo, mais uma vez, para associações diretas entre ilegalidade - prostituição - brasilidade.

Detidas este ano 237 brasileiras

■ SEF e GNR suspeitam de que, entre Janeiro e Junho, tenham entrado pelo Minho mais de 800 brasileiras para a prostituição no Norte de Portugal e Galiza

■ SEGURANÇA

O combate ao tráfico de mulheres por parte das autoridades, nomeadamente Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), GNR e Polícia Judiciária, tem conhecido uma intensidade invulgar nos últimos tempos, mas temporariamente regista uma diminuição significativa da entrada no nosso país de mulheres, provenientes do Brasil e de outros países da América Latina, destinadas à prostituição em Portugal e na região da Galiza.

Ao que o CM apurou, a Região do Minho, com particular destaque para o distrito de Braga, tem funcionado como plataforma geradora deste “tráfico” humano. Só nos primeiros seis meses deste ano passaram pela região milhares mais de brasileiras-americanas, ao por cento brasileiras, com destino às casas de prostituição de todo o Norte de Portugal e de várias regiões de Espanha, com a Galiza na primeira linha. Constatando, as rusgas não têm sido poucas.



As operações da GNR e do SEF intensificam-se, mas não conseguem travar a entrada de brasileiras no Minho



Imagem 05 – Notícia do jornal Correio da Manhã de 05/08/2009 (lado esquerdo) e notícia da Revista Visão de 16/10/2003 (lado direito).

Nas matérias publicitárias da EMBRATUR durante a década de 80, nota-se um claro destaque às mulheres, apontadas inclusive como «maior atração nacional». Além disso, nota-se uma tônica na tropicalidade, quase como se a sensualidade, a vigarice, a ginga, o amor pelo futebol e pelo samba fossem características inerentes a todos/as brasileiros/as. Essa mercantilização cultural e a forma como o *marketing* turístico faz uso dessa tropicalidade, reflete na forma como essas mulheres são representadas até os dias de hoje.



Imagem 06 – Personagem Gina no vídeo “Novo Líder Mundial”, 2011

A Gina, embora seja representada como uma mulher loira, está debruçada nas mesmas representações citadas anteriormente: seios voluptuosos, roupas curtas e justas. A partir disso, poder-se-ia dizer que há uma forte interrelação entre as propagandas da EMBRATUR e a forma como as mulheres brasileiras são representadas na comunicação social até os dias de hoje. Há signos visuais comuns que comunicam algo que às vezes não é verbalizado. Se nos questionarmos sobre qual o valor jornalístico de colocar **BRASILEIRAS** abaixo de uma imagem como essa da Revista Visão – ver imagem 4 (lado direito) -, percebe-se que ali há uma força muito maior no estigma do que na informação por si só. Sobretudo porque há trabalhadoras sexuais portuguesas, possivelmente mais do que brasileiras, inclusive, embora esse dado não seja disponibilizado. Desta forma, indo ao encontro da reflexão de Sontag exposta no início deste capítulo, as imagens das mulheres brasileiras não trabalharam em ampliar ou modificar essas ideias pré-concebidas, mantendo e reforçando a ideia da mulher brasileira como um corpo disponível e pouco sério, isto é, enquanto Eva - a mulher do serviço, do público, da sensualidade e da pecaminosidade, fazendo uma clara oposição às *Mães* (de Bragança, por exemplo).

Campo discursivo

No caso da personagem Gina, os estigmas não se limitam ao campo imagético, pois se fazem presentes em inúmeras falas ao longo do seriado. Nesse sentido, aqui serão analisados alguns trechos, selecionados e transcritos para a presente dissertação. Foram selecionados alguns indicadores que se relacionam direta ou indiretamente às características presentes no imaginário lusotropicalista e que apareceram ao longo das entrevistas, sendo eles: desumanização, hipersexualidade, racismo, disponibilidade (do corpo). O racismo, a hipersexualidade e a disponibilidade do corpo passam, de certa maneira, por uma desumanização, assim como o racismo se atravessa com a hipersexualidade e a disponibilidade do corpo, comprovando a impossibilidade de se fazer uma análise que não esteja baseada nos princípios da interseccionalidade. Todavia, ressalta-se aqui as principais diferenças entre a hipersexualidade e a disponibilidade do corpo. O primeiro remete a uma ideia de natureza sensual e erótica das mulheres brasileiras, tornando-as, inclusive, ameaçadoras; enquanto a disponibilidade do corpo,

estaria mais atrelada a ideia de facilidade sexual e da ideia de autorização que se tem para falar sobre o corpo e a vida íntima de algumas mulheres. Destaca-se ainda que, embora nem todos os trechos coletados tratem diretamente sobre a personagem Gina, eles demonstram uma visão estigmatizante e colonial presente nas mais variadas esferas, que, ao interagir com os indicadores mencionados, indicam uma forte naturalização desses imaginários em torno da mulher brasileira.

i) Desumanização

Desumanizar, segundo o Dicionário de Língua Portuguesa, Michaelis, significa o «1 - ato ou efeito de desumanizar(-se); 2- perda de qualidades (sensibilidade, espiritualidade, solidariedade, compaixão, dignidade etc.) que caracterizam o ser humano». Judith Butler em seu texto *Vida Precária* (2019) questionava o que conta como uma vida, o que define que algumas vidas são vivíveis enquanto algumas mortes sequer são consideradas como tais? O corpo, a pele, a carne, o rosto, nos possibilita inúmeras sensações, mas também violências. A violência simbólica, que passa por um processo de desumanização e da ideia de que há vidas que são mais válidas que outras, ressoam na vida prática, na carne. Nesse sentido, pensando no que algumas entrevistadas pontuaram, inclusive, este é um mecanismo importante para o funcionamento do sistema capitalista, que se alimenta dessas desigualdades e assimetrias. As mulheres são muitas vezes alocadas nesse lugar desumano, o que se intensifica ainda mais quando estamos falando de mulheres em condições de precariedade e subalternidade. Os estigmas operam, muitas vezes, a partir da retirada da dignidade do sujeito estigmatizado, a partir de concepções moralistas e pré-concebidas que colocam um sujeito enquanto capaz de julgar o outro.

Ao longo da série, há inúmeros momentos com discursos explicitamente racistas, machistas e xenófobos, que provocam bastante desconforto ao se assistir o conteúdo. Gina é inicialmente apresentada como uma psicóloga, mas tem o seu telefone guardado dentro do vestido, entre os seios. Assim, cada vez que um cliente telefona - o que ocorre em mais de 90% dos episódios -, os seus seios vibram. Primeiramente, anula-se com essa imagem a dignidade e o trabalho de uma mulher, atrelando o mesmo a uma ideia de disponibilidade e sexualidade, fato perceptível na fala sarcástica do Sr. Silva, no episódio

do dia 15/06/2011, quando ele diz «com a Dr. Gina não há milagres, é tudo estudo e ciência».

O «humor» da série baseia-se em diversas caricaturas, como os idealizadores rotulam, que passam, sobretudo, por uma desumanização do outro, de formas mais ou menos claras. O episódio do dia 21/06/2011 mostra um substrato de noticiário que falava sobre um campo de refugiados no Quênia. A conversa inicia com Gina perguntando ao Sr. Silva o porquê de não fazer do Café um espaço para acolher refugiados, Águas a responde dizendo que já é quase. Neste momento, o Dr. Conde relembra uma situação em que, ao que tudo indica, o Águas teria escondido imigrantes ilegais nos fundos do Café, sem notificar o Sr. Silva, que cobra novamente a falta de aviso do taxista, dizendo que chegou a pensar que havia ratos no Café. Gina então pergunta sobre a existência ou não de ratos, obtendo resposta do Dr. Conde: «não do tamanho de um imigrante». Nesse momento, Águas diz «não é bem assim, há p'ra aqui ratolas que são do tamanho de um pequeno paquistanês ou de um indiano médio».

Há uma clara relação, embora partindo de uma ideia de humor, entre um animal - visto como grotesco e sujo, vale pontuar - e seres humanos de locais que, no caso de algumas regiões da Índia, são ex-colônia portuguesa, ou seja, estão em uma posição de subalternidade em relação ao país. Além de utilizar como insumo para uma piada uma questão séria que é a crise dos refugiados e a situação da migração ilegal.

Essas relações que parecem inocentes, são, na realidade, muito perversas. Ao longo de todo o seriado, não se vê caricaturas dessa forma com franceses, alemães ou britânicos, mas com africanos, brasileiros, paquistaneses e indianos isso ocorre. Seria possível pensar que isso é uma mera coincidência? Ou existe por trás desse humor uma clara ideia de que há vidas menos válidas, de uma separação entre *Nós* e os *Outros*. Cita-se ainda outro trecho que reforça esses pontos:

[No noticiário fala-se sobre HIV]

Águas: Diz-se que a homossexualidade é uma doença que vem do Ocidente [...] O ministro diz que é muito difícil identificar homens homossexuais e assim detetar a sua propagação. [...] Então e qual é que é o problema pá, só porque se está a falar de uma doença não pode falar de outra?

Félix: Ser homossexual não é uma doença, pá.

Águas: Mas olha que os gayzolas deixam-me doente, o jovem. Eh pá, homossexuais por mim é na boa, vivem e deixem morrer. Agora os gayzolas, pá, aqueles que andam aos saltos na ponta do pé parecem mais gajas [...].

Nota-se que grande parte das «piadas» são feitas com sujeitos de grupos minoritários e de uma forma que reforçam estigmas, eliminando qualquer possibilidade educativa ou de uma discussão crítica dentro do programa. Embora o personagem Félix seja colocado como um jovem crítico e de esquerda, que em muitos momentos tenta apontar as colocações racistas e preconceituosas de Águas, encenando possíveis discussões de cafés e bares, há um espaço muito grande na série para falas que reforçam narrativas que eliminam a *humanidade* do sujeito. É essencial aqui buscar decifrar esses códigos presentes nessas representações.

ii) Hipersexualização

A hipersexualização talvez seja o indicador mais complexo, tendo em conta que em todos os episódios há falas ou gestos que hipersexualizam Gina, a começar, como mencionado, pela imagem da personagem. A relação de Gina com o Sr Silva é baseada em trocadilhos e provocações de cunho sexual. No episódio do dia 10/05/2011, o Sr Silva diz: «Engenheira Gina, a única licenciada que tem um canudo a pilhas e que vibra». Gina contra-argumenta dizendo: «fica sabendo que sou licenciada, oh parvalhão!», obtendo como resposta do dono do café: «só se for pela Universidade aberta».

Se tirarmos essa situação da ficção e pensarmos numa experiência real, na qual um suposto amigo e dono de um café que uma mulher frequenta falasse algo desse gênero, dificilmente seria visto como uma circunstância aceitável. Lógico que parte da magia da ficção é criar situações e momentos que muitas vezes não são possíveis na vida real, mas até que ponto é este o caso? Será que de alguma maneira essas cenas - que, novamente, foram exibidas em horário nobre em uma rede pública - não dão permissão para que outros homens se sintam autorizados a fazer provocações como estas? Será que é o fato da Gina ser uma trabalhadora sexual que permite que essas provocações sejam aceitáveis e não uma forma de violência e assédio?

Destaca-se também outras duas situações, a primeira delas no dia 10/07/2011, quando Gina diz que não é nada demais ter relações sexuais seis vezes por semana, e o Sr Silva a provoca chamando-a de safada e falando que ela «não deixa nem arrefecer a cama». Na outra, Águas, Félix, Sr. Silva e Dr. Conde conversavam e no momento em que

o Sr Silva está terminando uma frase que falava sobre baixar as calcinhas. Gina entra e, prontamente, o Sr Silva diz: «olha, fala-se de baixar as calcinhas e aparece logo aos [incompreensível]».

No *spot* bastante polêmico referido anteriormente, no qual Gina estaria concorrendo às eleições, nota-se uma narrativa bastante sexual e erotizada, que limita a resolução de todos os problemas sociais, econômicos e políticos ao sexo. Nota-se aqui um forte estigma que por se tratar de uma trabalhadora sexual, tem-se a ideia de que o universo dessas trabalhadoras gira em torno do sexo, o que não ocorre com a profissão dos demais personagens. Sendo assim, nota-se uma visão bastante moralista e anti-sexo, como a representante do SOS Racismo disse na entrevista, ainda muito baseada nos estigmas presentes nos discursos da Igreja Católica, colocando o sexo em um lugar de pecado, erro e julgamento (Representante do SOS Racismo).

Além disso, o fato de ser uma personagem supostamente portuguesa, mas que tem - ou imita - o sotaque brasileiro -, traz um questionamento: não há trabalhadoras sexuais portuguesas? Qual a razão dela utilizar, dentre tantos sotaques possíveis, o brasileiro? Entende-se, a partir disso, que a utilização do sotaque brasileiro alimenta uma série de estigmas e associações pré-concebidas. A primeira delas seria a de que todas as mulheres brasileiras em Portugal seriam trabalhadoras sexuais, então, para os telespectadores entenderem a profissão real de Gina, utiliza-se o sotaque brasileiro, que faria com que o público captasse a mensagem. As outras estariam mais relacionadas a ideia da sensualidade, da erotização, da ideia de uma mulher de biquíni e com muitas curvas, fator que fica evidente com um diálogo que discorre entre Gina e o Sr. Silva, no qual ela diz ser incapaz de viver sem sol, «faz-me lembrar o Brasil, ui, que saudades!», sendo respondida pelo dono do café que «tu de brasileira só tens a depilação». Isto é, cria-se uma co-relação entre nacionalidade e questões íntimas e sexuais.

iii) Racismo

O racismo se apresenta ao longo do programa de forma polissêmica, ora se referindo a determinados sujeitos, ora a uma determinada nacionalidade ou grupos étnicos. Para além de narrativas declaradamente racistas, percebe-se também uma série de estereótipos velados sobre um determinado grupo. Inclusive, alguns trechos

supracitados, como o dos paquistaneses e indianos, poderiam ser analisados a partir desta perspectiva também. Cita-se um trecho de 15/06/2011:

Águas: São mexicanos, Doutor! A malta daquela zona do mundo, já sabe... São índios, pá! Aquilo é sempre a aviar!

Félix: O racismo do Sr. Águas já está a me incomodar...

Águas: Se continuar a falar isto vai tomar tantos tapas que vais ficar mais negro que o Obama.

Alguns meses depois, em um outro diálogo, a questão dos povos originários aparece novamente, após passar na televisão uma propaganda do filme *Crepúsculo*:

Gina: Ai, o Edward é tão bonitinho

Águas: Qual deles que é o Edward, pá? O albino ou o indiano?

Félix: Indiano? Não queria dizer índio?

Águas: Não, pá, não queria dizer índio, se ele fosse índio teria uma pena na cabeça.

Em ambos os casos, percebe-se uma visão estigmatizante e preconceituosa em relação aos povos originários, colocando-os em uma posição essencialista e inferior, enquanto o Outro. Também no mês de junho, ocorreu outra situação racista. Nela, aparece uma reportagem na qual um homem negro dirige um veículo e Dr. Conde então diz à Águas: «Tás a ver? Há taxistas negros em Londres!», sendo rebatido por Águas, que diz «Tás maluco, pá, então o preto não tava no lugar do acompanhante [...] na Inglaterra se conduz desse lado». Uma pequena discussão é iniciada até que Águas diz: «então, se na Inglaterra se conduz daquele lado, aquele táxi estava a ser roubado».

O diálogo reitera estigmas sobre a população racializada do início ao fim, já discutidas nos capítulos teóricos. Da mesma forma que a primeira impressão que se tem sobre um corpo racializado passa pela ideia de serviço ou de criminalidade, sobretudo em relação aos homens. Ideia essa que também é vendida e perpetuada pelos *media mainstream*, mas isso seria uma outra discussão que não cabe aqui. O que nos interessa aqui é como a série perpetua e reforça estigmas das mais variadas estirpes, muitos deles baseados em uma perspectiva colonial, a destacar-se mais um diálogo:

Félix: O que é que o Sr. Águas tem contra os africanos e os membros da etnia cigana?

Águas: Pretos e ciganada não é mistura nada, é tudo a mesma coisa, eu tou a falar é de travecas, opá.

Félix: Os travestis têm tanto direito de andar de táxi como qualquer outro cidadão.

Águas: Quem não sabe de futebol não tem direitos nenhum, pá, vem na Constituição.

Gina: Nossa, isso nem no Brasil, que país avançado o seu hein...

Há aqui algumas questões: primeiramente, novamente, o humor é direcionado às populações minoritárias e mais marginalizadas de Portugal. Para além disto, são reforçados os papéis de gênero, como se uma pessoa transexual não pudesse gostar de futebol, tal como uma mulher ou um homossexual, atribuindo este gosto a um certo nível de masculinidade. Ademais, ao falar de futebol, Gina fala sobre o Brasil, reforçando, mais uma vez, as associações entre Brasil, carnaval, futebol e mulheres de biquíni.

Nota-se também falas racistas nas entrelinhas. Como no episódio em que Águas fala «pois, ora, vê-se logo que isto [referindo-se a uma confusão sobre casos de corrupção que estavam sendo retratados no noticiário] é uma República das Bananas, cada um faz o que quer, pá». Nessa frase, percebe-se dois componentes, o primeiro deles está relacionado com a ideia de «*no existe pecado ao Sul do Equador*», ou seja, aquela é uma região sem leis, uma terra de ninguém. Para além disto, o termo República das Bananas, presente também em obras literárias de Miguel Ángel Asturias¹⁷ e Gabriel Garcia Márquez¹⁸, é empregado de forma bastante pejorativa. O termo remonta ao período em que a *United Fruit Company* - empresa estadunidense - começou a cultivar banana nos países da América Central. A empresa, que inicialmente construía ferrovias, começou a atuar na Costa Rica após o governo do país não conseguir arcar com os custos da construção da mesma, concedendo um extenso território para cultivo. A empresa teve uma atuação bastante questionável, estando envolvida em diversos massacres e conflitos em Honduras, Guatemala, Costa Rica e até na Colômbia. Não cabe aqui aprofundar demasiadamente no assunto, mas é importante entender as mensagens ocultas nas falas do seriado e a forma como elas se baseiam em diversos estigmas e violências.

Ademais, analisar-se-á também a situação em que o Dr. Conde está falando «ai que horror viajar de avião ao lado de um bebé, é de Terceiro Mundo» e Gina entra em cena imediatamente após essa fala e indaga «Oi?». Há aqui diversos casos que poderiam ser utilizados para demonstrar como dentro da série se associa tudo aquilo que é proveniente dos ditos países do Terceiro Mundo como algo negativo, mesmo que o faça através de representações caricatas e do *humor*. Questiona-se, a partir desses retratos, como o Estado português, que tanto utilizou do discurso do colonizador benevolente,

¹⁷ Asturias, M. *Viento Fuerte*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

¹⁸ Márquez, G. *Cien Años de Soledad*, Bogotá: Editorial Sudamericano, 1967.

daquele capaz de se integrar, baseando-se em uma ideia de democracia e harmonia racial, permitiu, em pleno século XXI, que piadas como essas fossem utilizadas em um programa da televisão pública. Tendo ainda outro agravante, que é o avanço dos discursos da extrema-direita que têm se alastrado mundo afora e que tem muitos pontos de convergência com essa narrativa presente no programa.

iv) Disponibilidade do corpo

Assim como a hipersexualização, a disponibilidade do corpo/sexual, é outra característica percebida na totalidade dos episódios. Isto pois a presença da personagem Gina está atravessada por esses dois fatores, não se manifestando de forma diferente ao longo da série. Isso se faz presente nas suas falas e na sua imagem, mas também na forma como os demais personagens a tratam e se referem a ela. A começar por uma reação que o Sr. Silva tem após o telefone de Gina vibrar «Olha, Gina, tu para de receber telefonemas aqui no Café, que eu fico com os olhos em bico só de ver esses pulzinhos tremedeiros e não consigo trabalhar, safada». Há dois pontos importantes aqui: um certo nível de culpabilização da personagem pelo assédio que ela estaria sofrendo, afinal de contas, Sr. Silva está olhando para os seios dela e ainda fazendo comentários de forma bastante provocadora. O segundo ponto seria justamente esse assédio, que se faz presente quase que de forma constante nos diálogos entre Gina e o Sr. Silva, cita-se alguns exemplos: há um episódio em novembro que Gina entra no café e o Sr. Silva diz que «pelo menos entrou um avião»; Gina fala que irá criar um *facebook* e o Sr. Silva a questiona sobre colocar fotos íntimas; Gina dá um pontapé no Sr. Silva após alguma insinuação do mesmo e ele a responde dizendo «o Gina, com um pontapé desses devia jogar futebol, o carago... e com esse traseiro até conseguia jogar no *bundaslee*».

Percebe-se nas falas e «brincadeiras» de Sr Silva fortes conotações sexuais, que, associadas ao fato de ser o único personagem que sabe o segredo de Gina - que ela é na realidade uma trabalhadora sexual, não uma psicóloga - , dão a entender que o fato de Gina trabalhar com sexo permitiria esse tipo de assédio. Embora os outros personagens em alguns momentos mais pontuais também tenham pontuações neste sentido problemáticas, como demonstra o seguinte trecho:

[Notícia sobre uma manifestação de trabalhadoras sexuais no México]

Águas: Eh pá, aquilo lá no México tá bravo! Até o prostitudo se manifesta eh pá, olha a crise a apanhar toda a gente! Eu queria era ver essa mulheril toda deitada no chão, como aquela malta lá do Rossil.

Sr. Silva: Se cá houvesse uma manifestação dessas eu declarava logo feriado e fechava a loja só para ir ver.

Águas: Tinha é que ir primeiro ao multibanco, aquilo é só em *cash*.

Félix: Vejam lá como falam, isso era contra a violência sobre as mulheres, o Senhor Águas só consegue viver na ofensa e na graçola, não consegue ter uma conversa normal.

Águas: Como é que se consegue ter uma conversa normal, eh pá, com um acontecimento tão anormal como aquele? O jovem, aquele prostitudo todo só é contra a violência sexual pá porque ganham menos e os clientes piram-se, é tudo uma questão de *money*.

Retira-se, desta maneira, a agência das mulheres que trabalham nesse meio, como se elas não pudessem reivindicar por direitos como as demais pessoas, colocando-as em uma situação de extrema desumanização baseada na ideia de disponibilidade sexual. Em outras palavras, o fato de uma mulher ser trabalhadora sexual a colocaria em uma posição de disponibilidade, quase como uma atração pública, retirando os seus direitos enquanto cidadã e trabalhadora. Questão que vai ao encontro de um outro episódio no qual Águas, Dr. Conde, Félix e Sr. Silva discutem sobre o *Red Light District* - bairro em Amsterdam no qual há vitrines com profissionais do sexo. Águas diz, inclusive, que, para ele, o bairro é a maior atração turística da Holanda e Gina fala que o bairro é realmente muito legal, que tem ótimas recordações. Tendo sido rebatida por Dr. Conde que pergunta se ela foi fazer atendimento psicológico àquelas mulheres e o Sr. Silva a questionando se ela não teria interesse em ficar na vitrine do Café Central.

Destaca-se também que em diversos momentos a disponibilidade sexual está atrelada com estigmas em relação ao Brasil e às mulheres brasileiras, sobretudo. Como em um episódio em que o Sr. Silva questiona Gina se ela também usa biquínis como as brasileiras. Em outro momento, Gina comenta sobre a boa disposição dos demais personagens, que estariam mais alegres, destacando que parecia que estavam no Brasil e Dr. Conde prontamente a responder que «agora no porto vai ser um carnaval. Há ainda um outro exemplo em que Gina pergunta se um determinado homem não é «aquele senhor charmoso que conhece muito bem o Brasil», sendo respondida por Sr. Silva da seguinte forma: «Ai, esse Viegas conhece bem o Brasil, é safada?», dando a entender que ele teria tido relações com as mulheres brasileiras. Dito isto, é notável a relação que se faz entre alegria - Brasil - carnaval e, logo, mulheres brasileiras - biquíni - disponibilidade sexual. Como é possível perceber ao longo das falas mencionadas anteriormente, há uma

ideia de Gina enquanto um corpo disponível, suscetível a comentários e provocações de cunho sexual que se estendem por toda a série.

A Gina carrega na sua formação uma série de estereótipos, que por serem retratados de forma humorística são vistos de maneira mais suave. Nessa mesma linha, destaca-se outra situação similar. Em 15 de dezembro de 2020, o humorista português, Fernando Rocha, publicou nas suas redes sociais um vídeo no qual afirmava que as mulheres brasileiras poderiam ser identificadas pelos seus atributos físicos: «o rabo grande e as tetas herdadas do pai». Logo em seguida o comediante ainda sugere que as brasileiras passem papel higiênico nas mamas para elas crescerem, já que, segundo ele, «teria funcionado no rabo». Nota-se que o tipo de humor, presente tanto no Café Central como no vídeo de Fernando Rocha estigmatizam e humilham as mulheres brasileiras, baseados em uma suposta liberdade de expressão. Deveria existir, por parte da emissora e também dos produtores, uma preocupação com a mensagem que se está transmitindo com os seus conteúdos, que não precisam estar sempre associados com a inferiorização do outro e reforçando estigmas já existentes.

Esses estigmas estão debruçados em um passado colonial e nas narrativas lusotropicalistas, que colocam o povo português como um agente passivo nessas relações de opressão. Nesse sentido, entende-se que, apesar do ideal lusotropicalista ter sido introjetado no imaginário nacional português e de se ter consolidado uma imagem do povo português tolerante, fraterno, que preza pela harmonia racial, a realidade é outra. Realidade esta que não está alocada no passado, mas no gerúndio: ela está *sendo* uma realidade. Como ressalta Cláudia Castelo (2013):

Na obra de Gilberto Freyre perpassa a sua concepção singular de tempo, fundindo passado, presente e futuro. Essa concepção elucida-nos sobre as ambiguidades e as contradições em que se envolve ao falar de comunidade luso-tropical. Umás vezes, apresenta-a como realidade pretérita, que remonta aos séculos XV e XVI, outras como realidade viva, presente, outras ainda como futuro, destino, idealização.

O projeto lusotropicalista sobreviveu ao longo do tempo e se faz presente na retórica social e política portuguesa, que se mostrou bastante fixa e pouco crítica em relação ao mito da tolerância racial e ao seu passado colonial. Apesar da série televisa ter sido exibida há 10 anos atrás, ela permanece presente: em outras personagens que aparecem na televisão - como a Luana Piovani, na série *Patrões Fora*; nas falas das participantes do *Big Brother Portugal*; nas notícias que veiculam e demonstram uma clara

xenofobia e temor por uma integração real; nas falas xenófobas de políticos; na violência cotidiana; nos mais de 541 relatos de violência contra mulheres brasileiras recebidas somente entre 2020-2021 (BNSC, 2021); entre diversos outros exemplos que poderiam aqui ser relatados para mostrar como a sociedade portuguesa - embora não em sua totalidade, é importante ressaltar - ainda tem um racismo, uma xenofobia e um machismo velado presente no seu imaginário.

Considerações Finais

Ao longo da presente dissertação, buscamos analisar as representações sociais em torno das mulheres brasileiras na comunicação social portuguesa, tendo como objeto de estudo a personagem Gina, da série televisiva *Café Central*. Para tanto, se estabeleceu, inicialmente, como hipótese teórica que o lusotropicalismo contribuiu para a manutenção da lógica colonial presente no imaginário português. Buscou-se compreender como essas imagens pré-concebidas eram criadas, a partir de quais fundamentos e como elas atuam como mecanismo de alteridade e violência.

Desta forma, no primeiro capítulo revisitamos brevemente o debate pós-colonial/decolonial, enfatizando os processos de desenvolvimento do sentimento de pertença sobre a nação e a construção dos mecanismos de alteridade. A partir disso, apontou-se como a retórica lusotropicalista, ao utilizar uma narrativa que exaltava a miscigenação e o colonizador português benevolente, reforçou uma visão bastante patriarcal. A ideia do/a brasileira/o como a fusão dessas três raças (indígenas, negros escravizados e europeus) ou como o fruto do casal mítico, coloca nas margens do debate as relações de violência e poder que se estabeleceram na cama colonial. Como Santos (2003) afirma: «a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração imperial e a democracia racial pôde ser exibida como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo» (p. 28).

Para além dessas questões, notou-se também, a partir das noções do *Eu* e do *Outro*, um temor pela segurança civilizacional portuguesa e sua portugalidade (Persaud, 2003), isto é, um medo de deixar-se ser afetado pela influência do Outro, o que corromperia a ideia de um povo puro e original. Dando sequência à discussão teórica, tratou-se de refletir acerca da posição das mulheres subalternizadas dentro dos discursos feministas hegemônicos, ressaltando a impossibilidade de se falar sobre a violência que a mulher sofre, no singular, tendo em conta que cada corpo é atravessado por uma série de categorias identitárias próprias e que não são separáveis. Assim, o feminismo interseccional/decolonial se apresentou como um instrumento teórico-metodológico

mais adequado para analisar o contexto das mulheres brasileiras em Portugal. A partir desse debate, apontou-se que coube à mulata a personificação dessa narrativa lusotropicalista, com a sua imagem muitas vezes utilizada como símbolo turístico do Brasil. Por fim, foram trazidas algumas questões que concernem ao debate da feminização da migração, apontando as dificuldades encontradas tanto no campo psíquico, com a sensação de habitar esse espaço entre-lugares (Bhabha, 1994), para além das questões mais práticas – menores oportunidades, dificuldade de se inserir no mercado laboral. Neste ponto, buscou-se refletir acerca da nacionalidade se justapor à cor da pele, podendo ser interpretada, dentro de um contexto migratório, como uma forma de racismo. Dentro desse debate, a nacionalidade já traz uma conotação negativa e subalternizada do sujeito. Isto é, a nacionalidade passa a ser um marcador racial também.

Na sequência, o quarto capítulo centrou-se numa concisa releitura dos trabalhos prévios sobre a representação das mulheres brasileiras no marketing turístico, na televisão brasileira e portuguesa e também nos *media*. Vislumbrando abordar questões mais empíricas para a discussão e agregar novos contributos à reflexão, foram desenvolvidas entrevistas semi-estruturadas sobre o tema com mulheres brasileiras e portuguesas de diferentes áreas de atuação. A partir das entrevistas uma série de nuances foram percebidas, como a noção de portugalidade e como a questão racial se enquadram nessa equação. Percebeu-se uma intersecção entre raça e gênero no que diz respeito a essa demarcação de quais corpos são eróticos e disponíveis e quais correspondem ao matrimônio e o cuidado.

Por fim, foi feita uma análise de conteúdo da série *Café Central*, dividida em dois eixos: o campo imagético e o discursivo. No campo imagético, nota-se componentes, como a ênfase nas curvas, fotos de mulheres de biquíni ou com roupas curtas e justas, de representações anteriores - de revistas e de conteúdos da EMBRATUR - que remetem à ideia da mulher brasileira enquanto uma mulher sensual e erótica. Destaca-se também a ênfase que diversas notícias deram à nacionalidade das trabalhadoras sexuais, reforçando o estereótipo da mulher brasileira como trabalhadora sexual. A repetição sistemática desses estigmas torna essas imagens naturalizadas, influenciando em preconceitos e associações quase que automáticas em relação a um determinado grupo, no caso em questão, o das mulheres brasileiras.

No campo discursivo, dividiu-se a análise a partir de quatro indicadores: a desumanização, o racismo, a hipersexualidade e a disponibilidade do corpo. Percebeu-se uma forte interligação entre os indicadores, comprovando mais uma vez a importância de se fazer uma leitura holística do contexto social analisado. A ideia de desumanização passa por uma racionalidade econômica, de que há corpos que são essenciais para que a engrenagem do mercado funcione, isto é, que há corpos mais valiosos que outros. Como resultado dessas desigualdades temos a exclusão, o extermínio, a falta de condições mínimas para se viver com qualidade. Essa lógica, entre o Eu valioso e o Outro que não vale nada, é essencial para justificar o funcionamento do sistema capitalista. Esse indicador passou, neste sentido, por buscar compreender como e se, dentro da série, essas ideias eram colocadas e para quais grupos se direcionava essa narrativa.

O racismo passou por uma noção mais abrangente, tratando tanto sobre as questões fenotípicas, como também da nacionalidade. Notou-se inúmeras falas explicitamente racistas que eram prontamente reprimidas por Félix, o personagem mais crítico da série. Embora seja possível compreender que a série simula conversas comuns que ocorrem em cafés e bares, há pouco ou nenhum conteúdo didático, com potencial reflexão sobre os conteúdos abordados, podendo atuar, inclusive, na disseminação de retóricas racistas, devido a normalidade que se dá a algumas falas da série, como foi apontado ao longo da análise.

A hipersexualidade e a disponibilidade do corpo/sexual se retroalimentam. Na série, Gina é apresentada como uma mulher sensual, com falas eróticas e hipersexuais, o que supostamente justificaria as provocações do Sr. Silva e dos demais personagens em relação a ela. A ideia de que a intimidade da mulher é uma questão pública é extremamente arcaica e sexista. Para além disto, há o agravante que Gina seria, na realidade, uma trabalhadora sexual, sendo mais um fator que justificaria as conversas sobre sua vida sexual. Como se o fato da personagem trabalhar com sexo, tornasse a sua vida privada um assunto de interesse coletivo.

Quando os conteúdos da série foram apontados como bastante problemáticos, tanto a ERC, como a RTP defenderam-se alegando que não continha conteúdo de cunho discriminatório na série e que a Gina era, na realidade, de Montijo. Inculcam a defesa do caso alegando o direito à liberdade de expressão e apontando que o humor se baseia num certo nível de transgressão. Cabe aqui, todavia, alguns questionamentos: será que a

transgressão do humor não teria - ou deveria ter - limites? Em casos em que é percebido um evidente caso de racismo, caberia a escusa da liberdade de expressão? Para a ERC, sim. Trazendo aqui outro questionamento, essa espécie de humor não é vista como um problema por uma empresa estatal? O Estado português se sente representado por esta narrativa sobre as imigrantes brasileiras?

Todavia, durante o desenvolvimento das entrevistas, a ERC foi contactada e se disponibilizou a responder às perguntas por escrito. Ao serem questionados sobre a Deliberação do caso e se esse posicionamento seguiria sendo interpretado da mesma forma em 2021, dez anos após a estreia da série, a ERC pontuou que preza pelo pluralismo cultural e pontuou uma nova deliberação (Deliberação ERC/2018/210 [CONT PROG-I]). Nela, se enfatiza que, apesar do humor estar associado a um determinado nível de transgressão, a liberdade de expressão não é ilimitada e deve prezar pelo reconhecimento da dignidade humana. Dignidade essa que, como foi exemplificado no ponto sobre desumanização, não esteve presente na forma como a personagem Gina foi construída na série. Notou-se também que o humor da série fazia referência, em sua maioria, aos povos subalternizados, reiterando uma noção colonial do Outro inferior.

Entende-se ainda que a escolha pelo uso de um sotaque brasileiro pela personagem foi baseado na construção dessa representação da mulher brasileira e das relações de poder existentes nesse processo. Como foi apresentado, essa representação, em Portugal, pode ser compreendida como uma forma de racismo, marcado pela colonialidade e o sexismo. Esta representação está imbricada na ideia da Eva enquanto mulher disponível, ligada à malícia, à pecaminosidade, ao público, em oposição à construção simbólica da Maria - as Mães de Bragança, por exemplo - virgem e imaculada, ligada ao matrimônio, ao lar, afastada do campo do desejo e do sexo. Esta visão que tem suas raízes no discurso mítico-simbólico judaico-cristão foi reinterpretada pelo lusotropicalismo, a partir de outra vertente, que exalta a Eva, enquanto fruto da miscigenação, como garantia para comprovar a inexistência do racismo na sociedade (Stolke, 2006; Gomes, 2009). Quando associadas com um imaginário colonial, tendo em conta que durante o período colonial se interpreta o corpo das mulheres das colônias como corpos disponíveis para a exploração, tal como o território, essas imagens são reforçadas. Percebe-se, portanto, uma violência de gênero associada a um certo nível de racismo e de xenofobia mascarado pela retórica do humor.

Como foi evidenciado ao longo da presente dissertação essa retórica não se faz presente apenas no humor ou na comunicação social, sendo percebida cotidianamente pelas mulheres que são atravessadas por categorias como raça, gênero, classe e nacionalidade. Nota-se que a representação das mulheres brasileiras passa também por um processo de naturalização de alguns imaginários, como se existisse uma homogeneidade entre as mulheres brasileiras. Esse processo de naturalização é baseado em estruturas de poder, que estabelecem algumas perspectivas enquanto verdades absolutas. Quando, na realidade, há uma pluralidade de mulheres, inclusive algumas que são de fato trabalhadoras sexuais, mas há também um discurso hegemônico que associa diretamente a imagem das mulheres brasileiras à hipersexualidade e a disponibilidade do corpo/sexual.

Ao longo da investigação, notou-se outra problemática que poderia ser analisada em futuras investigações que é: a ideia de disponibilidade sexual está associada às mulheres provenientes das ex-colônias ou há um agravante quando se trata de mulheres brasileiras em relação às imigrantes de outras ex-colônias portuguesas, sobretudo se pensarmos que a ideia de hipersexualidade é agravada quando se trata de corpos racializados? Nesta pesquisa, conclui-se que o discurso presente na série reitera e reforça narrativas racistas, coloniais e sexistas, gerando impactos que vão para além do campo simbólico, impactando negativamente a experiência migratória das mulheres brasileiras.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de (2000). Saudades de si mesmo: hibridismo, miscigenação, mestiçagem, em Miguel Vale de Almeida, Um mar da cor da terra: raça, cultura e política de identidade, Oeiras, Celta, pp. 185-204.

ANDERSON, Benedict (2006). Imagined Communities. London: Verso.

ARIAS, Patrício (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. Alteridad 10. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, No 10.

BALDO, Luisa (2006). A Identidade Nacional: Matizes Românticos no Projeto Modernista”, Revista Boitatá - UEL, (1). Disponível em: www.uel.br/revistas/boitatá.

BALLESTRIN, Luciana (2013). América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, n 11, p. 89-117.

BARDIN, Laurence. (1977), Análise de conteúdo. (Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro, Trad). Lisboa: Edições 70.

BARTHES, Roland (2006). Mitologias. Tradução de Rita Buongiorno; Pedro de Souza e Rejane Janowitz. São Paulo: Difel.

BHABHA, Homi (1998). O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BOURDIEU, Pierre (1996). Sobre a televisão, seguido de A influência do jornalismo e Os jogos Olímpicos. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

BUTLER, Judith (2011). Vida precária. Contemporânea, 1.

CABECINHAS, Rosa (2004). Processos Cognitivos, cultura e estereótipos sociais, CECS – Actas em Congresso/Seminário, 188, 2-18.

CÁDIMA, Francisco; et al. (2003). Representações (Imagens) dos Imigrantes e das Minorias Étnicas na Imprensa. Lisboa, ACIME / OBERCOM.

CAMINHA, Pero Vaz (1500). A carta de Pero Vaz de Caminha. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional.

CASANOVA, Pablo (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). Buenos Aires: CLACSO, p. 431-458.

CASTELO, Cláudia (1998), O Modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961), Porto, Afrontamento.

_____ (2011). O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa: 1933-1961. Porto, Edições Afrontamento.

CRENSHAW, Kimberlé (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, n. 140, p. 139-167.

CUNHA, Isabel (2005). A mulher brasileira na televisão portuguesa. Actas do III SOPCOM, VI LUSOCOM e II Ibérico, v. III, n. Universidade da Beira Interior, p.535-553.

CURIEL, Ochy (2007). Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, n. 26, Universidad Central Bogotá, Colômbia, p. 92-101.

DUSSEL, Enrique (2002). World-System and transmodernity. *Nepantla Views from South (Durham)*, v. 3, issue 2, p. 221-244.

FALS BORDA, Orlando (2015). Una sociología sentipensante para América Latina. México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

FANON, Frantz (2015). Os Condenados da Terra. Lisboa: Letra Livre.

FEDERICI, Silvia (2010). Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Argentina:Tinta Limón Ediciones.

FOUCAULT, Michel (2008). Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalheite. 35. ed. Petrópolis: Vozes.

FRANÇA, Thaís (2010). Alternando entre o trabalho e o prazer: Considerações de uma doutoranda brasileira. O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutorado do CES/ FEUC/ FLUC. Nº 4.

_____ (2012). Mulheres que imigram através da academia - reflexões acerca da trajetória de uma mulher brasileira imigrante doutoranda na Europa. *Revista Ártemis*, v. 14, p.111–121.

_____; OLIVEIRA, Stefanie (2021). Mulheres brasileiras imigrantes como estragaprazeres: revelando racismo no “amigável” Portugal. *cadernos pagu (63)*, Campinas, SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp.

_____; PADILLA, Beatriz (2021). Tecendo experiências migratórias: brasileiras em Portugal entre o preconceito e a sexualização, em ASSIS, G.; FRANÇA, T.; P; PADILLA, B. (ed.). *Gênero e Mobilidade no tempo presente*. Santa Catarina, UDESC, p.25-57.

FREYRE, Gilberto (1958). *Integração Portuguesa nos Trópicos*, Col. ECPS, n.º 6, Lisboa, JIU.

_____ (1993). *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.

GILROY, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34, Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

GOMES, Mariana (2009), *Marketing turístico e violência contras as mulheres: (des)(re)construção do Brasil como paraíso de mulatas*. Dissertação de Mestrado apresentada à UFGRS, Porto Alegre, Brasil.

_____ (2011), "Mulheres Brasileiras Em Portugal e Imaginários Sociais: Uma Revisão Crítica Da Literatura", *CIES e-Working Paper 206/2011*.

_____ (2013). O imaginário social "Mulher Brasileira" em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação. Tese (Doutorado em Sociologia), Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal.

GONZALEZ, Lélia (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

_____ (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

GROSGUÉL, Ramón (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 04, p.115-147.

GUIMARÃES, Lucia (1995). Debaixo da imediata proteção imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). *Revista do IHGB*, a.156, n. 388, p. 459-613.

HÄHNER, June E. (1978). *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira.

HALL, Stuart (2005). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 10a ed. Rio de Janeiro: 2005

HASAN, Valéria F (2018). *Feminismos del Sur: academia/ activismo, núcleos de sentido en tránsito*; Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Socioeconómicas; 135-148.

HENRIQUES, Joana (2016). *Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Editora Tinta da China.

HOOBS, Bell (1982). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press.

IPEA (2021). *Trabalho informal e retomada no setor de serviços reduziram desemprego em 2021*. Brasil.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas", em *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LEITE, Cléa (2017). *A representação da "mulher brasileira" construída pela Embratur entre 1966 e 1985*. Tese (Pós-Graduação em Turismo), Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

LIPPMANN, Walter (1922). *Opinião Pública*. (Jacques A. Wainberg, Trad.) Petrópolis: Editora Vozes.

LUGONES, Maria (2008). *Colonialidad y Género*. *Tabula Rasa*, v. 9, p.73-101.

_____ (2014). Rumo a um feminismo descolonial. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v. 22, n.3, p. 935-952.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes.

MEDINA, João (2000). Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarism. Revista USP. São Paulo: SIBi/USP, n. 45, março/abril/maio.

MIGNOLO, Walter (2000). *Local histories/global designs; coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton, Princeton University Press.

_____ (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. The South Atlantic Quarterly, 101, (1), 57-95.

_____ (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324.

MINGA, Ester (2019). O Brasil no imaginário português a partir da cobertura do Público e Expresso às comemorações dos 500 anos do achamento. CECS-Publicações, 392-404.

MOSCOVICI, Serge (2003). *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro, Vozes.

OLIVEIRA, Francine; CABECINHAS, Rosa; CUNHA, Isabel (2011). Retratos da mulher brasileira nas revistas portuguesas. VII ENECULT, Salvador, Brasil.

PAIS, José Machado (2016). Enredos Sexuais, Tradição e Mudança: as Mães, os Zecas e as Sedutoras Além-Mar. Lisboa: ICS.

PERSAUD, Randolph (2003). Situating Race in International Relations: The dialectics of civilizational security in American immigration.

PISCITELLI, Adriana (1996). Sexo tropical: comentários sobre gênero e “raça” em alguns textos das mídias brasileira. cadernos pagu (6–7), Campinas, SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, p.9-34.

_____ (2008a). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de imigrantes brasileiras. Sociedade e Cultura, v. 11, p. 263-274.

_____ (2008b). Looking for New Worlds: Brazilian Women as International Migrants. Signs: Journal of Women in Culture and Society, v. 33, n. 4, p.784-793.

PONTES, Lúcia (2004). Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. cadernos pagu (23), Campinas, SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, p.229-256.

- PRADO, Paulo (1981), Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira. Brasília: INL.
- QUEIROZ, Camila; CABECINHAS, Rosa; CERQUEIRA, Carla (2020). Migração feminina brasileira e a experiência do envelhecimento em Portugal: sexismo e outros “ismos”. Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v. 7, n. 12, p.1-230.
- QUIJANO, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, *International Sociology*, v.15, n. 2, Londres: SAGE.
- ROSSI, Jéssica; SILVA, Larissa (2015). Manifesto em repúdio ao preconceito contra as mulheres brasileiras em Portugal: Uma crítica ao discurso do programa "Café Central" da RTP. *Sociologias Plurais*, v. 3, n. 2, p. 82-102.
- RUBIN, Gayle (1975). The traffic in women: notes on the political economy of sex, em Rayna Reiter (org), *Toward an anthropology of women*. New York, Monthly View Press.
- SAID, Edward (1978). *W. Orientalism*. 1st Vintage Books ed edition ed. New York, Vintage.
- _____ (2011). *Cultura e Imperialismo*, Companhia das Letras, Rio de Janeiro.
- SALAZAR, António (1939). Independência de Portugal - Nota oficiosa da Presidência do Conselho. *Revista dos Centenários*. Lisboa, 1: 3.
- SANTOS, Boaventura (1987). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo, Cortez Editora.
- _____ (1995), *Towards a New Common Sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York, London: Routledge.
- _____ (1998). *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Colombia: ILSA; Universidad Nacional de Colombia.
- _____ (2003). Entre o Próspero e o Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. São Paulo: *Novos Estudos CEPRAB*, n.66, p. 23-52. *Análise Social*, 204 (XLVIII), 685-711.
- _____ (2007). *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. São Paulo, *Novos Estudos CEBRAP* (79).
- _____, entrevistado por Jerónimo, Helena Mateus & Neves, José (2012), “O intelectual de retaguarda”, *Análise Social*, 204 (XLVIII), 685-711.
- _____; GOMES, Conceição; DUARTE, Madalena (2009). Tráfico sexual de mulheres: Representações sobre ilegalidade e vitimação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 69-94.
- SCOTT, Joan (1998). A Invisibilidade da Experiência. *Projeto História*, nº 16, São Paulo, pp.303-304.

SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA (2007). Relatório: Tráfico internacional de pessoas e tráfico de migrantes entre deportados(as) e não admitidos(as) que regressam ao Brasil via o aeroporto internacional de São Paulo, Brasília, Ministério da Justiça.

SEF, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (2021). Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo. Lisboa, Portugal, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. [https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa2020.pdf - acesso em: 22 out 2021].

SEGATO, Rita (2005). Raça é signo. *Série Antropologia*, 372, Brasília.

_____ (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e um vocabulário estratégico descolonial. *Espistemologias feministas: ao encontro da crítica radical* (18), e-cadernos CES, 106-131.

_____ (2015). La crítica de la decolonialidad en 8 ensayos y una antropología por demanda. Prometeo Libros: Buenos Aires.

SILVEIRINHA, Maria João (2008). A Representação das Mulheres nos Media. Dos Estereótipos e «Imagens de Mulher» ao «Feminino» no Circuito da Cultura, in João Pissara Esteves (ed.), *Comunicação e Identidades Sociais: diferença e reconhecimento em sociedades complexas e culturas pluralistas*, de Livros Horizonte, p. 101-128.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

STOLKE, Verena (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, México, p. 25-60.

_____ (2006). O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 14: 336.

TELLES, Edward (2003), *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, Fundação Ford, p. 347.

TRUTH, Sojourner (1851). Speech Entitled "Ain't I a Woman?", delivered at the 1851 Women's Convention in Akron, Ohio. [Disponível em: https://thehermitage.com/wp-content/uploads/2016/02/Sojourner-Truth_Aint-I-a-Woman_1851.pdf - acesso em: 04 nov 2021].

WASELFSZ, Julio (2017). Homicídios de crianças e adolescentes no Brasil. Relatório Instituto Igarapé. [Disponível em: https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2017/12/2017-12-04-Homicide-Dispatch_4_PT.pdf - acesso em: 17 de dez de 2021].

WALLERSTEIN, Immanuel (1984). *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations*. London: Cambridge University Press.

WILLIAMS, Raymond (1994), *Sociología de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Paidós.