

# **BELEZA E MISOGINIA**

**SHEILA JEFFREYS**

*Beleza e Misoginia* é dedicado à minha parceira Ann Rowett, com meu amor, e com respeito à sua resistência perpétua e determinada às práticas de beleza.

# Introdução

Nos anos 70, uma crítica à maquiagem e outras práticas de beleza emergiram de grupos de conscientização. A teorista feminista radical americana Catharine A. Mackinnon chamou a conscientização de “metodologia” do feminismo (Mackinnon, 1989). Nesses grupos mulheres discutiam como elas se sentiam sobre elas mesmas e seus corpos. Elas identificaram as pressões dentro da dominação masculina que faziam com que elas sentissem que deviam fazer dieta, depilar e usar maquiagem. Escritoras feministas rejeitaram as estéticas masculinas que motivavam as mulheres a sentirem que seus corpos eram inadequados e a empenharem-se em práticas caras e tomadoras de tempo que faziam com que se sentissem inautênticas e inaceitáveis quando de cara limpa (Dworkin, 1974). A “beleza” foi identificada como opressiva para a mulher.

Nas últimas duas décadas a brutalidade das práticas de beleza que mulheres executam em seus corpos tornou-se ainda mais severa. As práticas de hoje requerem a ruptura da pele, derramamento de sangue e rearranjo ou amputação de partes do corpo. Corpos alheios, na forma de implantes de seios, são colocados abaixo da pele e perto do coração, lábios femininos são cortados para afeiçoar, gorduras são lipoaspiradas das coxas e nádegas e algumas vezes injetadas em outras partes como bochechas e queixos. A nova indústria de perfuração e piercing vai agora dividir mulheres em duas criando buracos nos mamilos, clitóris e umbigo, pela fixação das joias “*bodyart*” (Jeffreys, 2000). Essas explorações são muito mais perigosas para a saúde da mulher do que práticas comuns das décadas de 60 e 70, quando a crítica feminista foi formada. Isso devia ser esperado, então, isso deve ter sido uma amolação dessa crítica e uma consciência renovada dessa relevância em resposta a esse ataque mais combinado à integridade do corpo das mulheres. Mas não foi isso que aconteceu. Ao contrário, a perspectiva feminista, que levou milhares de mulheres a evitar a cultura e produtos de beleza, foi desafiada nas décadas de 80 e 90.

O desafio veio de duas direções. Feministas liberais, como Natasha Walter (Reino Unido) e Karen Lehrman (EUA), argumentaram que não havia nada de errado com batom ou mulheres fazendo elas mesmas bonitas com todos os produtos e práticas da cultura da beleza (Walter, 1999; Lehrman, 1997). O feminismo criou a escolha para a mulher, elas disseram, e permitiu à mulher agora “escolher” o batom que já foi imposto para elas. Entretanto, a influência das ideias pós-modernas na academia levou a algumas retóricas bastante similares sobre “escolha”, usualmente na forma de “agência”, emanando de algumas teoristas e pesquisadoras feministas (Davis, 1995). As proposições mais ousadas foram feitas também, como a ideia que as práticas de beleza podiam ser socialmente transformativas. Teóricas feministas pós-modernas como Judith Butler (1990), com suas ideias de performatividade de gênero, inspiradas na noção entre teoristas *queer* que as práticas de beleza da feminilidade adotadas por atores não convencionais ou escandalosos podiam ser transgressivas (Roof, 1998). Outras feministas pós-modernas como Elizabeth Grosz argumentaram que o corpo é simplesmente um “texto” onde pode se escrever, e que tatuar, cortar e passar batom eram apenas formas interessantes de escrever nele (Grosz, 1994). Isso foi em resposta a essa recente defesa das práticas de beleza contra a crítica feminista, sobre a qual esse livro foi escrito.

Em *Beleza e Misoginia* eu sugiro que as práticas de beleza não são sobre escolha individual das mulheres ou um “espaço discursivo” para a expressão da criatividade das mulheres, mas, como outras teoristas feministas radicais argumentaram antes de mim, é o aspecto mais importante da opressão das mulheres. A filósofa feminista Marilyn Frye tem escrito incisivamente sobre o que faz uma teórica feminista, e porque não é suficiente contar com as garantias individuais das mulheres que uma prática está OK quando é do interesse delas:

Um dos melhores poderes do feminismo é que ele vai tão longe que faz as experiências e vidas das mulheres inteligíveis. Tentando colocar sentido em seus próprios sentimentos, motivações, desejos, ambições, ações e reações, sem levar em conta as forças que mantêm a subordinação da mulher ao homem é como tentar explicar porque uma bolinha de gude para de rolar sem levar em conta a fricção. O que a teoria feminista trata, no melhor dos casos, é apenas identificar essas forças... E revelar os mecanismos de suas aplicações para as mulheres como um grupo (ou casta) e para a mulher individual. A quantidade de sucesso dessa teoria é apenas o tanto de sentido que isso faz no que não fazia sentido antes. (Frye, 1983, p. xi)

Nesse livro eu tento identificar algumas das “forças que mantêm a subordinação da mulher ao homem” em relação às práticas de beleza.

Eu procuro colocar sentido no por que as práticas de beleza não são ao menos mais sutis 30 anos depois que a crítica feminista se desenvolveu, mas em muitas formas são ainda mais extremas. Para isso eu uso algumas novas abordagens que são adequadas para explicar esse agravamento de crueldade no que é esperado de uma mulher no século XXI. Um impulso para escrever meu livro está em minha crescente impaciência com o viés do conceito ocidental das eficientes Nações Unidas de “práticas prejudiciais tradicionais/culturais”. Nas Nações Unidas (ONU) documentos como a Ficha Técnica na “Práticas Prejudiciais Tradicionais” (ONU, 1995), práticas prejudiciais tradicionais/culturais são entendidas como prejudiciais para a saúde de mulheres e garotas, são feitas para o benefício dos homens, para criar papéis estereotipados para os sexos e justificadas pela tradição. Esse conceito fornece boas lentes através dos quais examinamos práticas que são prejudiciais para mulheres no ocidente – como as práticas de beleza. Mas as práticas ocidentais não foram incluídas na definição ou entendimento nas políticas feministas internacionais como prejudiciais dessa forma. Pelo contrário, há vieses ocidentais pronunciados na seleção de práticas para adaptar categorias como a única prática ocidental, onde só a violência contra a mulher está incluída (Wynter et al., 2002). A implicação é que culturas ocidentais não possuem práticas prejudiciais como a mutilação da genital feminina que deve causar preocupação. Eu argumento em *Beleza e Misoginia* que as práticas de beleza ocidentais de maquiagem à labioplastia se encaixam no critério e devem ser incluídas dentro dos entendimentos ONU. A grande utilidade dessa abordagem é não depender de noções de escolha individual; isso reconhece que as atitudes que estão na base das práticas prejudiciais culturais possuem poder coercivo e elas podem e devem ser mudadas.

Outra abordagem que eu uso é olhar o envolvimento dos homens de duas formas nas práticas de beleza da feminilidade: na transvestilidade/transsexualidade e no papel de designers e fotógrafos da indústria *fashion*. Há pistas úteis para os significados culturais das práticas de beleza femininas, e as formas pelas quais elas são forçadas, para serem recolhidas a partir do olhar para o comportamento dos homens que as praticam e os que as designam. Eu uso percepções tiradas de livros e da Internet com recursos para homens que obtêm excitamento sexual apropriando uma forma de feminilidade para eles. Na década de 70 a prática masculina detransvestilidade/transsexualidade, ou seja, apropriação de roupas ou partes do corpo usualmente distribuídos para os membros da classe sexual subordinada pela supremacia masculina, ganhou um público mais amplo, maior exposição e influência. A Internet ativou websites de praticantes individuais e grupos de suporte, assim como reformas comerciais e pornografia voltada a essas práticas masculinas, para proliferar. Isso fornece uma boa oportunidade de mostrar que as práticas de beleza "femininas" não são nem naturais nem confinadas às mulheres. Há também muita informação sobre o que tais práticas representam aos homens, o excitamento sexual da subordinação ritualizada. Eu uso tais sites em vários capítulos, analisando a criação da feminilidade por homens ou "transfemininos". Com a percepção que tais análises oferecem, eu argumento que essa prática dos homens é influente na construção de práticas de beleza opressoras para as mulheres, através da influência de designers *fashions* homens, fotógrafos *fashions* e maquiadores que possuem interesses investidos na transfeminilidade.

Outra abordagem que eu uso para investigar as práticas de beleza é uma análise da influência das indústrias de pornografia e prostituição em suas criações. Eu sugiro que no fim do século XX, o crescimento dessas indústrias teve um efeito considerável nas práticas de beleza que são exigidas às mulheres. Como essas indústrias cresceram e tornaram-se respeitáveis, através do desenvolvimento de novas tecnologias como a Internet e as políticas governamentais do *laissez-faire*, os requisitos culturais para a construção da beleza mudaram. O estigma da objetificação sexual para venda tornou-se tendência na indústria da beleza. As pressões da pornografia criaram novas normas *fashions* para as mulheres em geral, como implante de seios, depilação genital, alteração cirúrgica nos lábios, os ornamentos do sadomasoquismo na forma de roupas pretas e vinil, e a enorme exibição de carne, incluindo seios e nádegas.

*Beleza e Misoginia* conclui com um capítulo na situação de sérios danos psicológicos às mulheres e algumas categorias de homens que agora normatizaram através da indústria do sexo, através da celebração de círculos de arte e *fashion* e através de redes da Internet. Esse dano, eu sugiro, precisa ser entendido como mutilação própria por procura. Isso inclui a cirurgia plástica da qual os representantes são os cirurgiões plásticos, e a indústria de perfuração e piercing da qual os representantes são encontrados em estúdios de piercing. Dos anos 90 em diante foram incluídas práticas extremamente severas como a amputação de membros, da qual os representantes são os cirurgiões, e outras práticas de sadomasoquismo nas quais partes do corpo são removidas. Muitas dessas práticas são sofridas por categorias vulneráveis de homens gays assim como por mulheres. Parece não haver um limite para a variedade de práticas de corte que esses membros da profissão médica estão preparados para empenhar em sua profissão. A defesa do "consentimento" da vítima tem sido usada em tais circunstâncias dúbias que a total noção do consentimento deve ser posta em dúvida. Eu

argumento que o consentimento, ainda assim, deve ter limites construídos para a faixa de ataques à integridade dos corpos das mulheres e alguns corpos de homens em nome da beleza ou insatisfação com a aparência que está tomando espaço no começo do século XXI.

# 1

## O “controle da cultura sobre o corpo”\*

### Práticas de beleza como agência das mulheres ou subordinação das mulheres

Nos anos 90, um desacordo fundamental emergiu entre estudiosas feministas em relação à extensão a que as práticas ocidentais de beleza representam ao status de subordinação das mulheres ou pode ser visto como a expressão de escolha ou agência das mulheres. Ideias emergiram em períodos de tempo particulares devido a uma concatenação de forças sociais que fizeram elas possíveis. Nos anos 60 e 70, os novos movimentos sociais do feminismo, poder negro, liberação animal, políticas lésbicas e gays vieram em resposta a uma disposição de esperança sobre a possibilidade de mudança social. Esses movimentos sociais foram alimentados por uma crença no construtivismo social e a ideia que a transformação social radical era possível na procura por igualdade social. Essas ideias sustentaram as críticas feministas radicais consumadas da beleza que emergiu naquele período.

Entretanto, nos anos 80, as ideias do feminismo radical, como essas de outras ideologias de transformação social foram tratadas com desprezo como ideologias de direita que chamavam de “politicamente corretas”. Uma nova ideologia de fundamentalismo do mercado foi desenvolvida para fornecer o suporte ideológico para a expansão de um novo desregulamentado e patife capitalismo. Isso estabeleceu que o mercado livre, controlado apenas pelas escolhas dos cidadãos habilitados, criaria uma estrutura social e econômica ideal sem a interferência do estado. A cidadania, em sua nova visão de mundo, não seria sobre direitos, mas sobre responsabilidades, e o cidadão seria habilitado da escolha de consumidor (Evans, 1993).

Nos anos 90, essas ideias sobre o poder da escolha influenciaram o pensamento de muitas feministas também. A ideia que mulheres eram coagidas às práticas de beleza pelo complexo de *fashion/beleza* (Bartky, 1990), por exemplo, desafiou uma nova geração de feministas liberais que falavam sobre mulheres sendo empoderadas pelo movimento feminista para

escolher práticas de beleza que não podiam nem de longe ser vistas como opressivas. A nova linguagem que penetrou o pensamento feminista pela retórica direita penetrante foi a de “agência”, “escolha” e “empoderamento”. As mulheres tornaram-se consumidoras inteligentes que podiam exercer seu poder de escolha no mercado. Elas podiam selecionar e escolher entre práticas e produtos. Feministas que continuaram argumentando que as escolhas das mulheres eram severamente constrangidas e feitas dentro de um contexto de mulheres relativamente impotentes e dominação masculina foram criticadas com alguma aspereza como “vítimas feministas”; ou seja, tornando mulheres vítimas ao negar a agência delas (Wolf, 1993).

Nesse capítulo eu examino as ideias da crítica feminista radical da beleza e mostro como elas vieram para desafiar tanto o feminismo liberal quanto sua contrapartida na academia, uma variedade de feministas pós-modernas que enfatizam a escolha e a agência de um modo similar. Eu considero que as tensões que se desenvolveram entre os defensores da “escolha” e aqueles que enfatizam o papel da cultura e do poder na conformidade das mulheres à exigência das práticas de beleza da feminilidade. Eu concluo que as ideias de algumas dessas teoristas e pesquisadoras feministas que forneceram explicações persuasivas para as restrições que restringem as possibilidades da agência da mulher em torno das práticas de beleza nas culturas de dominação masculina fundadas na diferença/deferência sexual.

## A CRÍTICA FEMINISTA DA BELEZA

As críticas feministas da beleza vêm apontando que a beleza é uma prática cultural e é prejudicial às mulheres. Para escritoras como Andrea Dworkin a questão mais importante não é a extensão que cada mulher pode expressar agência e “escolher” usar maquiagem, mas qual dano as práticas de beleza fazem às mulheres. Seu livro *Mulher Odiando* é um bom exemplo da crítica poderosa que feministas radicais têm feito da noção de beleza nos anos 70 (Dworkin, 1974). Ela analisa a ideia de “beleza” como um aspecto do modo que as mulheres são odiadas na cultura de supremacia masculina. Dworkin acusa a cultura de ódio às mulheres pelas “mortes, violações e violências” feitas às mulheres e diz que as feministas “olham por alternativas, formas de destruir a cultura que nós conhecemos, reconstruindo-a como nos imaginamos” (1974, p.26).

Dworkin vê as práticas de beleza como possuidoras de extensivos efeitos danosos para os corpos e vidas das mulheres. Práticas de beleza não são apenas perda de tempo, caras e dolorosas para a autoestima, mas ainda mais:

Normas de beleza descrevem em termos precisos a relação que um indivíduo tem do próprio corpo dela. Eles descrevem a mobilidade dela, espontaneidade, postura, andar, os usos que ela pode fazer do próprio corpo. *Eles definem as dimensões da liberdade psíquica dela.* (Dworkin, 1974, p. 112, ênfase no original)

E, ela continua, normas de beleza possuem efeitos psicológicos nas mulheres também porque “a relação entre liberdade psíquica e desenvolvimento psicológico, possibilidade intelectual e potencial criativo é umbilical”. Dworking, assim como outras críticas radicais feministas da beleza, descreve o amplo alcance das práticas que as mulheres devem engajar para conhecer as doutrinas da beleza:

Em nossa cultura, nenhuma parte do corpo da mulher é deixada intocável, inalterada. Nenhuma característica ou extremidade é pouparada da arte, ou da dor, do aperfeiçoamento. Cabelos são pintados, envernizados, alisados, são feitas permanentes; sobrancelhas são arrancadas, pintadas de lápis, tingidas; olhos são contornados, mascarados, sombreados; cílios são curvados, ou são falsos – da cabeça ao dedo do pé, todas as características da face de uma mulher, cada seção de seu corpo, está sujeita à modificação, alteração.(Dworkin, 1974, p. 112)

Curiosamente, essa lista omite a cirurgia plástica, o que não faria sentido hoje em dia. Isso mostra o progresso que vem fazendo da cirurgia plástica simplesmente outra forma de maquiagem, trinta anos depois de Dworkin embarcar em suas análises (Haiken, 1997). Outros elementos opressivos de beleza que Dworkin comenta é a “vitalidade para a economia” e a “substância principal da diferenciação de papel masculino-feminino, a mais imediata realidade psíquica e psicológica de ser uma mulher” (Dworkin, 1974, p. 112). Práticas de beleza são necessárias para que os sexos possam dizer diferentes, então a classe sexual dominante pode ser diferenciada da subordinada. Práticas de beleza criam, assim como representam, a “diferença” entre sexos.

Sandra Bartky, que também desenvolveu suas ideias nesses dias violentos dos anos 70, quando críticas profundas da condição da mulher incluíam uma análise da beleza, abordou a questão de porque a mulher podia parecer “escolher”. Ela explica porque nenhum exercício de força óbvia requeria fazer as mulheres engajadas nas práticas de beleza. “É possível”, diz ela, “que ser oprimida nesses modos, que nem precisam envolver a destruição psíquica, desigualdade legal ou exploração econômica; pode oprimir psicologicamente” (Bartky, em uma coleção de trechos previamente publicados, 1990, p. 23). Para sustentar isso ela utiliza o trabalho anticolonial da teorista Frantz Fanon que escreveu sobre a “alienação psíquica” do colonizado. A opressão psicológica da mulher, diz Bartky, consiste na mulher ser “estereotipada, dominada culturalmente e objetificada sexualmente” (1990, p. 23). Ela descreve essa dominação cultural como uma situação na qual “todos os itens da vida geral da população – nossa linguagem, instituições, arte e literatura, nossa cultura popular – são sexistas, que todos, em um nível maior ou menor, manifestam a supremacia masculina” (1990, p. 25). A falta de qualquer alternativa cultural onde mulheres possam identificar um jeito diferente de ser uma mulher reforça as práticas opressivas, “A subordinação das mulheres, então, por ser uma característica tão penetrante da minha cultura, vai (se não incontestada) parecer ser natural – e porque isso é natural, inalterável (1990, p. 25).

O fundamento dessa dominação cultural é o tratamento das mulheres como objetos sexuais e a identificação das mulheres com essa condição cultural. Bartky (1990) define a

prática de objetificação sexual assim: "uma pessoa é sexualmente objetificada quando as partes sexuais dela ou suas funções性uais são separadas do resto de sua personalidade e são reduzidas ao status de meros instrumentos ou são considerados como se fossem capazes de representarem ela" (p. 26). Mulheres incorporam os valores da objetificação sexual masculina nelas mesmas. Catharine MacKinnon chama isso de ser "coisificada" na mente (MacKinnon, 1989). Elas aprendem a tratar seus próprios corpos como objetos separados delas mesmas. Bartky explica como isso funciona: o assvio sexualmente objetifica uma mulher do qual resulta que, "O corpo que apenas um momento antes eu habitei com tanta facilidade agora inunda minha consciência. Eu me tornei um objeto" (Bartky, 1990, p. 27). Ela explica que não é suficiente para um homem simplesmente olhar para uma mulher secretamente, ele precisa que ela esteja consciente do seu olhar com um assvio. Ela deve "ter sido feita para saber que é um 'belo pedaço de traseiro': eu devo ser feita para me ver como eles me veem" (p. 27). O efeito de tal comportamento de policiamento masculino é que "Sujeitas ao olhar avaliador do macho apreciador, mulheres aprendem a avaliar a si mesmas, primeiro e melhor" (Bartky, 1990, p. 28). Assim as mulheres tornam-se alienadas de seus próprios corpos.

O "complexo da beleza-fashion", representando os interesses associados envolvidos nas indústrias *fashion* e de beleza, é, argumenta Bartky, retomado da família e da igreja como "produtores e reguladores centrais da 'feminilidade'" (1990, p.39). O complexo da beleza-*fashion* promove-se às mulheres como procurando "glorificar o corpo feminino e promover oportunidades para indulgência narcisista" mas na verdade o objetivo é "depreciar o corpo da mulher e desferir um golpe no narcisismo dela" assim ela comprará mais produtos. O resultado é que uma mulher sente-se constantemente deficiente e seu corpo requer "alteração ou então medidas heroicas apenas para conservar isso" (p. 39).

Dworkin e Bartky produziram suas críticas da beleza nos anos 70 e no começo dos anos 80. O mais poderoso trabalho feminista sobre a beleza publicado até então, *O Mito da Beleza* de Naomi Wolf (1990), forneceu um interessante exemplo de como os tempos mudaram. Apesar do, ou por causa do, poder da crítica dela, Wolf sentiu necessidade de publicar 3 anos depois outro livro, *Fogo com Fogo* (1993), que substancialmente removeu o ferrão de sua análise e distinguiu ela do ranque de feministas radicais. Wolf argumenta que as mulheres necessitavam engajar-se nas práticas de beleza e que essa necessidade foi comprimida nos anos 80 como um *backlash* contra a ameaça do movimento de liberação das mulheres e oportunidades maiores, particularmente na força de trabalho, que as mulheres passaram a acessar. Como ela explica "Os obstáculos mais legais e materiais as mulheres romperam, e as imagens mais rigorosas, pesadas e cruéis da beleza feminina vieram pesar sobre nós" (1990, p. 10). A análise de Wolf sugere que as mulheres são forçadas às práticas de beleza por expectativas de mulheres no local de trabalho. As mulheres entraram no mercado de trabalho por volta dos anos 70 e não com o objetivo de ameaçar os homens, mas sim a fim de satisfazer a exigência que elas devem ser objetos para o deleite sexual de seus colegas homens, elas necessitam engajar-se nos produtos dolorosos, caros e tomadores de tempo que não são esperados de seus homólogos homens se eles quiserem ter e manter um emprego.

Havia uma "classificação de beleza profissional" que acompanhavam as mulheres ao local de trabalho. Curiosamente, apesar da força da crítica de Wolf das práticas de beleza, ela não considera essas práticas prejudiciais por elas próprias, mas apenas se elas são mais forçadas do

que livremente “escolhidas” às mulheres. Em seu último capítulo “Por Trás do Mito da Beleza” ela pergunta “Tudo isso significa que nós não podemos usar batom sem nos sentir culpadas?” (1990, p. 270); então responde “Pelo contrário”. Ela explica:

Em um mundo onde mulheres possuem escolhas reais, as escolhas que elas fazem sobre suas aparências serão tomadas ao menos pelo que elas realmente são: nada demais.

Mulheres serão capazes de adornarem a si próprias com belos objetos impensadamente quando não houver dúvida que nós não somos objetos. Mulheres estarão livres do mito da beleza quando nos pudermos escolher usar nossas faces, roupas e corpos como simplesmente uma forma de expressão entre uma gama completa de outras.(Wolf, 1990, p. 274)

A análise de Wolf não sugere que há um problema com o fato das mulheres, e não os homens, terem que fazer práticas de beleza de qualquer modo, apenas que elas não são livres para escolher fazer isso. É essa falta de perguntar questões fundamentais do por que das práticas de beleza estar conectadas com as mulheres e por que alguma mulher iria querer continuar com essas práticas depois da revolução, que faz *O Mito da Beleza* um livro feminista liberal mais do que um feminista radical. *Fogo com Fogo* deixa suas referências feministas liberais claras (Wolf, 1993). Nesse livro ela afirma que as mulheres não só podem escolher usar maquiagem como também podem escolher serem poderosas. As forças materiais envolvidas na estruturação da subordinação das mulheres caíram ao deixar a liberação de um projeto de força de vontade individual “Se nós não conseguirmos... atingir a paridade no século vinte e um, isso será porque as mulheres em algum nível *escolheram* (itálico dela) não exercer o poder que é nosso direito de nascimento” (1993, p. 51).

A descrição de Wolf de sua clara aflição com as reações negativas das audiências pelo radicalismo de seu livro sobre a beleza pode oferecer uma pista do porque ela evoluiu tão rapidamente para uma desenvolvida feminista liberal. Depois da publicação ela disse “Meu emprego envolve engajamento, nos programas da TV e do rádio, com pessoas que representam as indústrias que eu estava criticando. Muitos estavam, comprehensivelmente, zangados e defensivos. As tropas estavam algumas vezes em confronto... eu estava agudamente desconfortável” (1993, p. 238). Sua experiência foi um choque porque “Sempre pensei eu mesma como calorosa, amigável e feminina”, e, “depois de um vigoroso debate, eu voltaria para casa e choraria nos braços do meu parceiro”. A experiência de Wolf mostra o quanto difícil é criticar algo tão fundamental para a cultura ocidental de dominação masculina como as práticas de beleza. A reação dela a isso ajuda a explicar o porquê ela escolheu escrever *Fogo com Fogo* tão logo após, um livro que aparenta contradizer a mensagem forte do *Mito da Beleza*. Ela propôs-se a criar uma forma de feminismo não ameaçadora e castigar as feministas radicais. Feministas radicais que lutam contra a violência masculina tornaram-se “vítimas feministas” que “identificam-se com a impotência” são “juízas” particularmente da “sexualidade e aparência das outras mulheres” e “anti-sexuais” (1993, p. 137). Ela procura

acalmar o peito masculino que devia ter sido perturbado pelo *Mito da Beleza* proclamando “A atenção sexual masculina é o sol no qual eu floresço. O corpo masculino é um terreno e me abriga, meu destino ao longo da vida” (p. 186). Wolf recompensou pelo que ela deve ter visto como a loucura juvenil de ter escrito um livro sobre a beleza, no qual ameaçou os interesses da dominação masculina. Ela recuou à distinção firme de público/privado que isenta a área da vida “privada” do exame político minucioso e vira uma arena para o exercício das escolhas das mulheres.

## O PESSOAL É POLÍTICO

A crítica feminista da beleza começa do entendimento que o pessoal é político. Enquanto feministas liberais tendem a ver o domínio da vida “privada” como uma área nas qual as mulheres podem exercer o poder da escolha livres da política, feministas radicais como Dworkin e Mackinnon procuram romper a distinção público/privado que, elas argumentam, é fundamental para a supremacia masculina. Essa distinção fornece aos homens um mundo privado de dominação masculina na qual eles podem prender as mulheres ao emocional, ao trabalho doméstico, sexual, energias reprodutivas, enquanto escondem as relações de poder feudais desse domínio por trás do escudo de proteção da “privacidade”. A palavra privado é defendida do ponto de vista da dominação masculina como de “amor” e realização individual que não deve ser desnorteada por análises políticas. Esse é um mundo no qual mulheres simplesmente “escolhem” dispor suas energias e corpos à disposição dos homens, onde elas permanecem apesar de qualquer violência ou abuso distribuído por eles. A natureza “privada” desse mundo há muito tempo protege os homens de punição, porque isso é visto como sendo fora da lei, que apenas se aplica no mundo público. Assim muitos estupros não foram um crime nessa visão de mundo e a violência doméstica foi uma disputa pessoal.

A crítica feminista radical argumenta que, pelo contrário, o “pessoal”; ou seja, os comportamentos desse mundo “privado”, são na verdade “políticos”. Reconhecendo o “pessoal” como “político” concedemos às mulheres identificar, através de grupos de conscientização e troca de experiências, que o que elas tomam como suas próprias falhas pessoais, tal como odiar suas barrigas gordas ou fingir dor de cabeça quando elas querem evitar relações sexuais sem seu parceiro macho ficar bravo, não são experiências individuais. São experiências comuns das mulheres, construídas a partir das relações desiguais de poder do então chamado mundo “privado”, na verdade muito político. O mundo “privado” foi identificado como a base do poder do homem de dominar no mundo “público” do trabalho e do governo. O poder e sucesso público do homem, seu status de cidadania (Lister, 1997), dependia da manutenção que eles recebiam das mulheres em casa. As mulheres não apenas forneceram esse pano de fundo para a dominação masculina, mas elas careceram uma classe de pessoas que fariam o mesmo por eles, então elas foram duplamente desfavorecidas no mundo público em comparação aos homens. O conceito que o pessoal é político permitiu às feministas entenderem as formas nas quais os trabalhos da dominação masculina penetraram nas suas relações com os homens. Elas podem reconhecer como as dinâmicas de poder da dominação masculina fez da heterossexualidade uma instituição política (Rich, 1993),

construindo a sexualidade masculina e feminina (Jeffreys, 1990; Hollandet al., 1998), e as formas nas quais as mulheres se sentem sobre seus corpos e sobre elas mesmas (Bordo, 1993).

## NOVO FEMINISMO

O feminismo radical, que identificou os trabalhos da dominação masculina através das vidas das mulheres, foi sempre contrário às variedades de feminismo que solicitam privatizar e despoliticizar práticas de sexualidade e beleza. Nos anos 80, por exemplo, houve uma mudança para isolar a sexualidade da crítica feminista radical por feministas “liberais” e socialistas (Vance, 1984). Nos anos 90 houve uma onda de publicação por editores *mainstream* que não foram tão afiados ao publicar o trabalho feminista radical, de livros que diziam para incorporaram um “novo”, “poderoso” ou “sexy” feminismo (Wolf, 1993; Roiphe, 1993). Esses livros possuem em comum o repúdio furioso ao feminismo radical e da noção que o privado é político. Eles solicitaram a radical despolitização do sexo e da vida “pessoal”. O “novo” feminismo argumenta que as mulheres alcançaram grandes avanços no século vinte por oportunidades iguais com os homens no mundo público do trabalho. Esse “novo” feminismo foi influenciado pelo individualismo americano liberal, tal como expresso em um livro de 1986 que argumentava que “justiça de gênero” podia ser alcançada inteiramente através da facilitação das escolhas das mulheres pela remoção de barreiras que essas “pessoas têm oportunidade para escolher” (Kirpet al., 1986, p. 133). No “novo” feminismo a vida privada das mulheres são agora simplesmente o resultado da “escolha” e deve estar fora dos limites de análises ou ação feminista.

Um exemplo britânico dessas “novas” feministas é Natasha Walter. Ela explica que ela era capaz de aprender com “ícones culturais” como Madonna sobre independência e sexualidade. A contribuição da Madonna para criar um novo feminismo sexualizado vestido nas roupas e práticas da pornografia será discutida depois nesse volume. O “novo feminismo” de Walter é baseado na sólida reintegração de uma linha entre o pessoal e o político. O pessoal, que deve ser isento da crítica política, cobre a “vestimenta e pornografia”. O problema com o feminismo, ela diz, é que isso “procura dirigir nossas vidas pessoais em todos os níveis” (Walter, 1999, p. 4) e esse “novo feminismo deve desfazer a ligação apertada que o feminismo nos anos 70 fez entre nossas vidas pessoal e política” (p. 4). As mulheres agora são livres em suas vidas pessoais porque, “A maioria das mulheres se sente livre, mais livre do que suas mães se sentiam. A maioria das mulheres pode escolher o que vestir, com quem vão passar suas vidas, onde trabalhar, o que escrever, quando ter uma criança” (1999, p. 10). Ela concorda com Naomi Wolf (1993) que o que as mulheres realmente precisam é o “poder” que virá quando elas ganharem mais. Quando elas tiverem “poder” então elas aparentemente continuaram com o desejo de “perder tempo depilando suas pernas ou pintando suas unhas” (Walter, 1999, p. 86) mas feministas vão sentir isso mais “facilmente”. Mulheres seriam capazes de se satisfazerem com o “real, frequentemente mal aproveitado relacionamento que elas têm com suas roupas e seus corpos” sem sentirem-se culpadas pelo feminismo puritano (p. 86). Em relação à beleza, Walter toma um ponto de vista similar ao das americanas libertárias acima, “Respeito pela escolha individual, por mais misteriosas que sejam suas origens, é uma condição necessária para a justiça social” (Kirpet al., 1986, p.15). Em outras palavras, o contexto no qual as “escolhas” são feitas é menos importante que a oportunidade de explorá-las. Esse afastamento da interrogação racional sobre o mistério de tais “escolhas” e

prazeres ao que a maioria dos homens parece imune, e o que eles podem significar para a vida das mulheres, torna as práticas de beleza um aspecto do mundo natural fora do alcance da preocupação política.

O equivalente americano desse estigma de feminismo liberal é *A Condição do Batom* (1997) de Karen Lehrman, que argumenta que a maquiagem é totalmente compatível com o feminismo. Lehrman considera que está ocorrendo um retorno à feminilidade nos EUA que, “Nos anos recentes muitas mulheres também retornaram às práticas que antes foram pensadas como subsidiadas da opressão masculina. Elas estão vestindo roupas provocativas e saltos novamente, pintando seus rostos e unhas, tratando suas peles e cabelo na última moda” (1997, p.8). As feministas, elas dizem, precisam “aprender a respeitar as escolhas das mulheres – por vestirem vestidos sensuais *Galliano* para ficarem em casa para cuidar de seus filhos” (1997, p.13). Ela coloca a culpa da opressão às mulheres na falha delas em exercerem seus poderes pessoais. Mulheres devem apenas parar de serem autodestrutivas e desistirem de “agirem sem ajuda” (p. 41). A beleza, ela diz, é “uma realidade, um presente de Deus, natureza ou gênio que, até certo ponto, transcende a cultura e a história” (p.68). Na mesma linha dos sexologistas tradicionais e sociobiólogos, ela argumenta que mulheres e homens desejam a beleza porque é necessária para a reprodução. As mulheres querem ser escolhidas, e os homens são programados para escolherem as mulheres “bonitas”. Lehrman argumenta que a “beleza”, na forma da sensualidade, dá à mulher o poder que elas podem usar para avançarem. O poder deriva de “vestir roupas sensuais”. A mulher “se escora”, ela diz, “porque a sexualidade é uma forma de poder, uma força, uma posse... A diferença agora é que não é apenas o poder das mulheres” (1997, p. 94). As mulheres não são, ela diz, “vitimizadas por dietas, exercícios, modelos de beleza, designers *fashions*, salto alto, maquiagem, elogios” (p. 23). Elas têm “uma grande quantidade de controle em suas vidas” (p.23). O problema para as mulheres, verifica-se, é que há uma intromissão na santidade de suas vidas pessoais, não apenas pelo governo mas por algo chamado “sociedade” o que “incliui teóricas feministas” (p.23).

O livro de Nancy Etcoff *A Sobrevivência das Mais Bonitas* (2000) expressa quase os mesmos sentimentos. A beleza é inevitável e universal, um “instinto básico” (Etcoff, 2000, p.7). Etcoff tem diagnósticos ásperos a essas críticas feministas sobre a beleza que falham ao corresponder à “beleza física”. Essa falta é “um sinal de profunda depressão” (2000, p.8). Homens inevitavelmente correspondem às “jovens e nubéis garotas” devido a uma “necessidade reprodutiva”. Ela concorda com Lehrman que as mulheres podem atingir o “poder” através das práticas de beleza, pois “não seria possível às mulheres cultivar a beleza e usar a indústria da beleza para aperfeiçoarem o poder que a beleza traz?” (Etcoff, p.4). Estas feministas liberais não reconhecem as forças que restringem e podem até eliminar a capacidade da mulher de escolher. Elas não consideram as limitações do “prazer” e do “poder” que a beleza oferece, ou os modos nos quais elas contribuem à condição e subordinação da mulher. Assim, elas podem parecer proteger o status quo da cultura sexual de objetificação da mulher.

## A VIRADA CULTURAL

O fortalecimento do feminismo liberal é apenas um dos aspectos de uma revolta na forma como a opressão podia ser dita, que ocorreu nos anos 80 e 90. Uma mudança ocorreu no espaço acadêmico também. O movimento em direção a enfatizar mais a capacidade da mulher de escolher e expressar agência do que as formas de coerção que fazem as mulheres engajarem-se nas práticas de beleza é um aspecto que a pós-modernidade assumiu o controle do pensamento radical que Fredric Jameson chamou de "Virada Cultural" (Jameson, 1998). O pensamento pós-moderno rejeita a noção que há tal coisa como uma classe dominante que pode criar ideias dominantes. Teoristas culturais marxistas que rejeitam o pós-modernismo, tal como Fredric Jameson e Terry Eagleton, explicam que essas ideias emergiram para servir um estágio particular da história do capitalismo. Eagleton, por exemplo, argumenta que o pós-modernismo enraizou-se em resposta a percepção de falha da esquerda e a morte, entre muitos de seus membros, de alguma ideia de revolução ou mudança social séria (Eagleton, 1996). Eagleton convida seus leitores a imaginar que um movimento político sofreu uma derrota histórica:

Um suposto governo de uma dada época, imagine, seria esse o sistema por si próprio inviolável... haveria um aumento no interesse nas margens e fendas do sistema... O sistema não poderia ser violado; mas poderia ao menos ser momentaneamente transgredido... Fascinados pelas áreas de falha, pode-se até mesmo vir a imaginar que não há um centro para a sociedade, afinal. (Eagleton, 1996, p.2)

Particularmente, o atingimento do pensamento crítico do pós-modernismo significava um descarte da noção de ideologia, porque essa noção implica que há tais coisas como agentes ou interesses responsáveis pela opressão. A teórica feminista radical australiana Denise Thompson argumentou poderosamente o caso por reter o conceito de ideologia na teoria feminista. Ela descreve o que ela considera ser a mistificação pós-moderna assim: "abandonar os conceitos de 'agentes e interesses' é abandonar a política. Se não há 'agentes' não há autores e beneficiados pelas relações de dominação, e não há ninguém cuja agência humana esteja bloqueada por poderosos interesses investidos" (Thompson, 2001, p. 23). Thompson critica o efeito que esse abandono do conceito de ideologia tem na teorização feminista da cultura popular. Um entendimento importante dos teóricos culturais pós-modernos é que há pouco a escolher entre a alta e baixa cultura, então as telenovelas e filmes pornôs chegam a ser vistos como iguais em valor como produtos culturais. Esta crença vem ligada com a noção que os consumidores dessa cultura popular são bem informados e críticos, impregnados de agência e escolha, capazes de escolher e rejeitar entre essa variedade de opções por seus próprios interesses. Thompson mostra o problema dessa tendência no trabalho de Michele Barrett, uma teórica socialista feminista britânica, de quem o socialismo já tem sido ultrapassado pelo pós-modernismo. Barrett critica teóricas feministas por relacionarem "o fenômeno cultural tal como as novelas, *royalties* ou romances" como representantes de uma ideologia de subordinação das mulheres porque, como Barrett diz, isso ignora o "entusiasmo apaixonado de muitas mulheres pelos produtos dos quais alegam que elas são vítimas" (citado em Thompson, 2001, p. 24).

*Beleza e Misoginia* se encaixa precisamente nesses escritos feministas que vêm sendo criticados porque eu estou argumentando aqui que as ideologias da beleza e do *fashion*, tal como essas que têm circulado através da cultura popular, subordinam as mulheres, por mais apaixonadamente que essas mulheres possam aderir a elas e dilacerar seus corpos em resposta. De fato, como Thompson diz, “o entusiasmo apaixonado é o modo que a ideologia deve operar se isso deve ser operado de qualquer forma” (2001, p. 24). Thompson sugere que o “único critério para julgar se algo é ideológico é se isso reforça ou não relações de poder” (p. 25). Este teste de se algo reforça ou não relações de poder é útil para aplicarmos às práticas de beleza tal como maquiagem, *fashion* e labioplastia, que são examinadas nesse livro.

A “virada cultural” entrou na disciplina de estudos de mulheres também. As ideias pós-modernas se tornaram dominantes sobre o modo no qual a opressão às mulheres e a sexualidade delas podem ser pensadas e escritas na academia. A tomada dos entendimentos pós-modernos, em combinação com um declínio na força do feminismo e outros movimentos sociais por mudanças radicais, enfraqueceram a crítica feminista sobre a beleza. A ênfase no trabalho de algumas pesquisadoras feministas mudou de examinar o quanto as práticas de beleza trabalham para oprimir e prejudicar as mulheres para a questão do quanto as mulheres podem aproveitar essas práticas e serem empoderadas por elas (Davis, 1995; Frost, 1999).

Algumas pesquisadoras feministas acharam as ideias de um teorista “pós-moderno”, Foucault, útil ao abordar as complexidades da construção das “subjetividades” das mulheres ou entendimentos delas mesmas. Tanto Susan Bordo (1993) quanto Sandra Bartky (1990) usam abordagens foucaultianas para explicar o modo no qual as mulheres são subordinadas ao regime da beleza à medida em que elas se engajam no policiamento-próprio. De qualquer forma, como Bordo nota, o problema com a adoção das ideias pós-modernas em geral é que eles deixaram alguns escritos desprezando a materialidade das relações de poder. Bordo identifica as extrações e adaptações de Foucault que ela considera “deformações inúteis”, porque elas dificultam para muitas pensadoras feministas localizarem as ações das mulheres em um contexto de relações de poder. Ela diz da “subjetividade liberal pós-moderna” que, “Essa liberdade abstrata, deslocada, desencarnada... celebra apenas através da supressão da práxis material da vida das pessoas, o poder normatizado das imagens culturais e as tristes e contínuas realidades de dominância e subordinação” (Bordo, 1993, p. 129). Ela sugere que os estudos teóricos culturais pós-modernos devem ter sido capturados pelo *Zeitgeist* dos muitos shows televisivos que podem ser o objeto da análise deles. A trivialidade e superficialidade de tais formas culturais foram absorvidas pelas críticas culturais e desradicalizaram substancialmente as análises deles:

Todos os elementos que aqui eu chamei “conversação pós-moderna” intóxica a escolha individual e o gozo criativo, o deleite com o picante da particularidade e desconfiança com o padrão e com a aparente coerência, a celebração do “diferente” juntamente com a ausência de perspectiva crítica diferencia e pondera as “diferenças”... Tudo se tornou elementos familiares e reconhecíveis da maioria do discurso intelectual contemporâneo. (Bordo, 1993, p. 117)

Ela critica um “pós-modernismo celebrado e acadêmico” que fez “muito fora de moda – e ‘totalizador’ - falar sobre o controle da cultura sobre o corpo” (Bordo, 1993, p. 117). Os “totalizadores” são vistos como representando “assuntos ativos e criativos como ‘narcóticos culturais’, ‘enganações passivas’ de ideologia” e vendo a ideologia dominante como “transparente e unívoca, com vista para ambas as lacunas que continuamente permitem a erupção do ‘diferente’ e seus polissêmicos, instável, natureza aberta de todos os temas culturais” (Bordo, 1993, p. 117).

O efeito da virada cultural nas ideias feministas sobre a beleza é triplo. As mulheres foram vistas como possuidoras de escolha e agência em relação às práticas de beleza, ou até como sendo empoderadas por isso. Mulheres são representadas como possuidoras do poder de “jogar” com as práticas de beleza porque, no lugar de serem opressivas, elas agora podem ser reinterpretadas como divertidas. Revistas *fashion* e a cultura popular são reinterpretadas como recursos fascinantes dos quais as garotas e mulheres podem ficar inspiradas e criativas, ao invés de desempenharem um papel no cumprimento da ideologia dominante.

O trabalho de Kathy Davis é um bom exemplo do quanto a teoria feminista foi influenciada pela virada cultural aplicando o interesse em demonstrar a agência das mulheres às práticas de beleza (Davis, 1995). Ela pesquisou as razões das mulheres fazerem cirurgia de aumento dos seios em Netherlands, ela explica que está decidida em não representar suas entrevistadas como “narcóticas culturais” que simplesmente absorveram as mensagens negativas da cultura da beleza sobre a inferioridade dos corpos das mulheres. Ela diz que a cirurgia é “uma intervenção na identidade” que pode permitir a uma mulher “abrir a possibilidade de renegociar sua relação com seu corpo e construir uma sensação diferente de si mesma” (Davis, 1995, p. 27). Davis diz que a estética do seio sugere o “desempoderamento” do “aprisionamento da objetificação”. Isso pode “prover uma alameda em direção a tornar-se um sujeito encarnado, não um corpo objetificado” (1995, p. 113). No fim de seu livro, Davis toma a noção de respeitar a agência das mulheres a novos extremos, argumentando que a cirurgia plástica é um meio de alcançar moral e apenas resulta nas mulheres, “Cirurgia plástica é sobre moralidade. Para uma mulher que o sofrimento passou em certo ponto, a cirurgia plástica pode tornar-se um assunto de justiça – a única coisa justa a se fazer” (1995, p. 163).

Liz Frost é uma representante dessa abordagem em relação à maquiagem. Ela descreve a atividade de “chamar olhares” como algo “que não pode ser evitado” (Frost, 1999, p. 134); isso é natural e inevitável. Ela vê o “chamar olhares” como uma fonte de prazer para mulheres, tanto quanto o empoderamento. Ela usa conceitos pós-modernos para argumentar que “chamar olhares” é vitalmente necessário para as mulheres.

Para as mulheres se sentirem poderosas e no controle, para sentirem um senso de agência e competência (tudo, eu argumentaria, essencial para a saúde mental), chamar olhares não pode mais ser visto como um extra opcional, é mais como um processo de identificação central que pode oferecer sentidos tais como prazer, expressão criativa e satisfação e proverem às mulheres o poder de apropriarem um espaço discursivo no qual

contradiz os discursos silenciadores de vaidade, anormalidade, superficialidade e desumanidade. (Frost, 1999, p. 134)

Para Frost, a crítica feminista das práticas de beleza está no modo em que as mulheres agenciam de forma agradável usando batom.

A ideia que a beleza feminina e as práticas *fashion* podem ser vistas como brincadeiras divertidas e não como opressivas, deriva um pouco das ideias de Judith Butler sobre “performatividade”. Butler argumenta em *Problema de Gênero* (1990) que o gênero é socialmente construído através da realização de rituais que constituem isso, “Gênero é a repetição da estilização do corpo, uma lista de ações repetidas no interior de um quadro regulatório altamente rígido que congela o extraordinário para produzir a aparência de substância, de um modo natural de ser” (1990, p. 33). A ideia que o gênero é socialmente construído não é nova para o feminismo, na verdade, é fundamental para o entendimento feminista. Muita da excitação associada ao trabalho dela foi causada pelo modo que ele foi interpretado por teoristas *queer* e ativistas ao dizerem que a execução de gênero por alguém que não seja o usual, como *drags*, por exemplo, é uma tática revolucionária porque demonstra o fato que o gênero é socialmente construído. O trabalho dela tem sido a inspiração de todo um projeto cultural *queer* de jogo e permutação de gênero por protagonistas que veem a si mesmos como realizadores de um trabalho político quando vestem os acessórios de um gênero em um corpo usualmente associado com os acessórios opostos. Butler argumentou que essa interpretação do seu trabalho – que o gênero pode ser submetido à escolha individual – está incorreta. Em resposta ela escreveu *Corpos que Importam* (1993), argumentando que a atuação de gênero é, na verdade, resultado de uma coação e não está aberta para fácil manipulação,

Se o gênero não é um artifício a ser tomado ou retirado à vontade e, consequentemente, não é efeito da escolha, como é que vamos entender o statusconstitutivo e obrigatório de normas de gênero sem cair na armadilha do determinismo cultural? (Butler, 1993, p. x)

O pensamento de Butler argumenta que ela foi mal interpretada, e é preciso que essa má interpretação venha sendo tomada por teoristas *queer* para argumentar que *drag*, troca de sexo, transgênero, e até o sadomasoquismo, podem ser formas revolucionárias de jogar com o gênero e, assim, tornou mais difícil para feministas teorizarem as práticas de beleza de modo sério.

O trabalho de Ruth Holliday sobre o *fashion* é um exemplo dessa abordagem teórica *queer* alegre. Em um fragmento intitulado “*Confeccionando EuQueer*”, ela argumenta que:

O *fashion*pós-moderno coloca aspas entre os vestuários que revitaliza, permitindo que eles sejam lidos em um espaço de distância irônica entre quem veste e a vestimenta. Isso abre um espaço para “brincar” com o *fashion* que é a antítese de ser vítima, e, assim, os argumentos feministas sobre a regulação dos corpos das mulheres através do *fashion* cai significativamente. (Holliday, 2001, p. 218)

Entretanto, nem todo mundo pode notar as aspas, quando eles veem as mesmas velhas diferenças de gênero nas vestimentas, apesar do fato que os jogadores “revitalizaram” elas através da inspiração pós-moderna.

O trabalho de Angela McRobbie (1997) é um exemplo de outro produto da “virada cultural”, a ideia de que a cultura popular não deve ser vista como ideológica, mas como apresentadora de recursos úteis para a criatividade e agência das mulheres. McRobbie é da escola pós-moderna de estudos culturais que tenta ser implacavelmente positiva sobre as relações de mulheres e garotas com a cultura, e argumenta que as mulheres não são “narcóticas culturais”, mas negociam o conteúdo de revistas *fashion* e de beleza, interpretando, o que pode ser visto como mensagens culturais patriarcais, como empoderador, criativo e diversas maneiras. Além disso, ela argumenta, as revistas de jovens mulheres são atualmente envolvidas em práticas pós-modernas, tais como a “paródia”, “pastiche”, “ironia” e “os leitores entendem a piada” (McRobbie, 1997). Garotas jovens lendo *More* e 19 não estão internalizando os scripts patriarcais das revistas, mas usando eles criativamente.

Estas revistas de mulheres jovens contêm quantidades crescentes de conteúdo sexual, instruções para mulheres jovens sobre o que fazer sexualmente e como lidar com problemas sexuais. Este conteúdo sexual distingue as revistas contemporâneas daquelas das décadas passadas. McRobbie chama isso de “novas sexualidades nas revistas de garotas e mulheres” (1997). Ela escreve sobre como garotas aproveitam este conteúdo sexual porque elas “buscam identidades sexuais” (1997, p. 200). Ela informa que as feministas estão erradas ao repudiarem tais revistas porque centenas de milhares de jovens garotas gostam delas, e argumenta que essas revistas “têm levado o feminismo em conta” (1997, p. 207) e, portanto, feministas não podem condenar elas diretamente. Ela conclui um artigo sobre essas “novas sexualidades” tomando que a linha pós-moderna não é algo verdadeiro, e as feministas precisam aceitar que “Talvez, isso seja apenas estar disposto a deixar ir, e abandonar essa compreensão acima da verdade, que o feminismo merece um lugar importante nas revistas” (McRobbie, 1997, p. 208). Feminismo, pelo que parece, pode significar qualquer coisa, enquanto somos ensinadas a ler ironia, paródia e pastiche no que, pelo contrário, parece mais ideologia patriarcal ordinária.

Infelizmente, as pesquisas de cientistas sociais feministas sobre o que está realmente acontecendo com as jovens mulheres e garotas em relações heterossexuais, não suportam o zeloso entusiasmo dos implacáveis positivos e pós-modernos estudos culturais. Os estudos culturais *fashion* pós-marxismo atuais podem ser invisíveis pela atenção da realidade material que se interessa com cientistas sociais, mas pesquisa nas experiências de garotas sugerem que elas estão longe da “busca do prazer” e certamente não são empoderadas. Elas são controladas em suas relações com garotos pelo “masculino na mente” (Hollandet al., 1998). A pesquisa de Lynn Phillips com jovens mulheres e heterossexuais encontrou que elas tiveram que aprender como dividir a mente e o corpo para permanecerem no controle de seus encontros性uals como uma atuação para o prazer sexual masculino, e não para atender seus próprios desejos (Phillips, 2000).

Phillips encontrou que as experiências de violência sexual eram comuns entre as mulheres na idade universitária que ela entrevistou no fim dos anos 90. De fato, 27 das 30 mulheres “descreveram ao menos um encontro que cabe legalmente nas definições de estupro, espancamento ou assédio” (2000, p. 7). Mas, apesar do fato de muitas mulheres estarem em cursos de estudo sobre as mulheres, e apesar do trabalho de 20 anos contestando o estupro e tentando fazer mais possível para as mulheres reconhecerem e contestarem a violência contra elas, “apenas duas mulheres já usaram tais termos para descrever uma experiência pessoal” (Phillips, 2000, p. 7). Uma das razões, ela sugere, é que a mulher jovem atual tem sido levada a acreditar em seu próprio poder e agência, precisamente a que as teorias dos estudos culturais dominantes atribuem a ela, e isso faz o reconhecimento do estupro difícil:

Enquanto as estudantes feministas podem falar de dominação masculina e vitimização das mulheres como um fenômeno óbvio, as jovens mulheres, levadas a acreditarem em sua própria independência, invulnerabilidade e direito sexual, não podem compreender tais conceitos tão facilmente, mesmo quando são estupradas, assediadas e espancadas por homens. (Phillips, 2000, pp. 10-11)

Liz Frost, a escritora que vimos anteriormente declarando que “chamar olhares” era um positivo “processo de identificação central” para mulheres, em outro trabalho, forneceu boas evidências pelas quais as mulheres “chamam olhares”, que se relaciona claramente com a opressão. Em um livro sobre a relação de jovens garotas com seus corpos, ela argumenta que as mulheres jovens do ocidente podem ser ditas como sofredoras do “ódio ao corpo” (Frost, 2001, p. 2). Ela aponta que esse pensamento devia ser esperado de mulheres que estão perdendo sua habilidade de representar o ideal de beleza feminina com o passar da idade, sendo as mais vulneráveis ao ódio ao corpo, mas, na verdade, as jovens são as que mais sofrem. Ela diz que os corpos das mulheres são “inferiorizados – estigmatizados... dentro de uma ideologia patriarcal abrangente. Por exemplo, biologicamente e psicologicamente, os corpos das mulheres são vistos como repugnantes quando em seu estado natural, e inferiores aos corpos dos homens (2001, p. 141). O ódio ao corpo é manifestado na automutilação, e essa mutilação se torna mais séria em mulheres jovens e em jovens lésbicas e em jovens gays. Uma das entrevistadas de Frost, quando questionada “Há alguma mulher jovem feliz com sua aparência?”, respondeu, “Bem, se há alguma, eu ainda não a conheço!” (2001, p. 154). O *bullying* nas mulheres jovens desempenha um papel importante na criação das agonizantes relações que elas têm com seus corpos. A humilhação constante que as garotas sofrem devido à aparência por seus colegas de escola parece ser um elemento na criação do ódio ao corpo. Uma entrevistada explica que isso leva as garotas a conscientemente tentarem melhorar suas aparências com práticas de beleza, como a maquiagem. O “chamar olhares” que Frost celebra, pode ser visto, mesmo que ela não faça essa conexão, como um modo de melhorar a vergonha e aflição que a cultura de dominação masculina cria nas mulheres. A cultura na qual as mulheres jovens ocidentais crescem não é tão diversa e aberta ao lúdico, como alguns estudiosos culturais e teoristas *queer* sugerem.

## DIFERENÇA/DEFERENÇA SEXUAL

A cultura ocidental é fundada na noção de diferença sexual: a ideia de que há uma diferença essencial entre homens e mulheres, expressa nos comportamentos masculinos e femininos, e suas práticas. Isso é tão dominante e difusivo, permitindo pouco espaço para alternativas, que a ideia que as mulheres podem positivamente “escolher” as práticas que expressam essas diferenças faz pouco sentido. A cultura ocidental, tal como todas as outras culturas de dominação masculina, requer que a “diferença” seja publicamente demonstrada. Por essa razão, a diferença é considerada verdadeira. É este o mito mais tenaz, duradouro e difícil de mudar. A prática da diferença nos comportamentos masculinos e femininos por homens e mulheres é baseada na ideia que de que há algo tal como a “diferença sexual”. Teoristas feministas francesas, tal como Monique Wittig (1996) e Colette Guillaumin (1996), argumentam fortemente que essa diferença é política, e é a própria base da dominação masculina. A diferença sexual é geralmente explicada pela biologia como se houvesse dois tipos claros de sexos distintos biologicamente, o que revela criaturas biologicamente diferentes no comportamento e aparência. Teoristas feministas de várias disciplinas assinalaram com força esmagadora, nos últimos trinta anos, que os “papeis sexuais”, agora chamados, geralmente, “gênero”, são culturalmente construídos, e essa análise social construcionista tem sido recentemente estendida à ideia do próprio sexo biológico (Delphy, 1993). O fenômeno da intersexualidade, onde características sexuais secundárias, hormônios e/ou estrutura genética podem incorporar elementos dos dois supostos sexos biológicos distintos, emprestou força à ideia de que a noção de dois sexos é política. A ideia de dois sexos resulta da necessidade de uma cultura de dominação masculina ser capaz de identificar os membros da classe dominante de homens e os membros da classe subordinada de mulheres, transformando os bebês em uma dessas categorias desde o nascimento. Os gêneros da dominação masculina e subordinação feminina, então, enganam aqueles que ocupam os status categóricos apropriados.

A diferença entre homens e mulheres é criada dentro e pela cultura, mas é considerada natural e biológica. A grande dificuldade que homens e mulheres têm em ver a feminilidade e a masculinidade como socialmente construídas, e não como naturais, atesta o vigor e força da cultura. A teorista feminista francesa Colette Guillaumin explica a dificuldade nessa ideia cultural que as mulheres são “diferentes” (Guillaumin, 1996). Se as mulheres são “diferentes”, então precisa haver algo no qual são diferentes. E algo se revela sobre os “homens”, não são eles “diferentes” de qualquer coisa, eles apenas *são*. Se apenas as mulheres são entendidas como diferentes, “Os homens não são diferentes de nada... Nós somos diferentes – esta é uma característica fundamental. Nós prosperamos na façanha gramatical e lógica de sermos todas diferentes. Nossa natureza é diferente” (Guillaumin, 1996, p. 95). As mulheres são, com certeza, entendidas como “diferentes” dos homens de muitas formas, “delicadas, bonitas, intuitivas, irrationais, maternas, fracas, falta a elas um caráter de organização”, como Guillaumin coloca isso (1996, p. 95). Mas o mais importante é que as mulheres são entendidas como diferentes dos homens por serem potencialmente “bonitas” e serem interessadas na beleza, e com entusiasmo gastarem longo tempo, dinheiro, dor e estresse emocional para serem “bonitas”. Isso é assumido na cultura ocidental como “natural” às mulheres e o sinal mais persuasivo de diferença entre as mulheres e os homens.

A ideia de diferença sexual biológica é o maior obstáculo para o reconhecimento de que homens e mulheres atualmente estão em relações de dominação e subordinação. Como outra teorista feminista francesa, Monique Wittig, põe isso, "A ideologia de funções sexuais diferentes como censura em nossa cultura mascara, no terreno da natureza, a oposição social entre homens e mulheres" (Wittig, 1996, p. 24). A diferença sexual é criada por um sistema de dominação porque em qualquer sistema de dominação, "Os dominadores explicam e justificam as divisões estabelecidas como o resultado de uma diferença natural" (p. 24). Wittig argumenta que os conceitos "homem" e "mulher" são categorias políticas e devem ser abolidos em uma luta de classes entre homens e mulheres, se as mulheres forem bem sucedidas. Mas as mulheres não se engajam nessa luta de classes. Elas não reconhecem que são dominadas porque as "oposições (diferenças) aparecem como dadas, como se já estivessem ali, antes de todo pensamento" (1996, p. 25). Wittig cita Marx e Engels no modo em que cada classe dominante de "cada época" é "ao mesmo tempo esta força dominante intelectual" e as ideias de qualquer tempo são as ideias dessa classe dominante (1996, p. 26). Esta é a dominação da classe política dos "homens", de acordo com Wittig, que ensina as mulheres que "há antes de todo pensamento e toda sociedade, os 'sexos' (duas características individuais de nascimento), com diferenças constitutivas", que são tanto metafísicas quanto "naturais" e adotadas pelo pensamento marxista na forma da divisão do trabalho de acordo com o sexo. Esta ideia "oculta o fato político da subjugação de um sexo pelo outro" (Wittig, 1996, p. 26).

A categoria de sexo em que os seres humanos são colocados é a base da heterossexualidade compulsória (Rich, 1993) e isso "funda a sociedade como heterosexual" (Wittig, 1996, p. 27):

A categoria de sexo é uma das que determinam como "natural" a relação que é a base da sociedade (heterosexual) e através da qual metade da população, as mulheres, são "heterosexualizadas" (a fabricação de mulheres é como a fabricação de eunucos, a criação de escravos, de animais) e submetida à economia heterosexual. (1996, p. 27)

O propósito dessa heterossexualidade compulsória é permitir aos homens "apropriarem a si mesmos a reprodução e produção de mulheres, e também o eu psíquico delas, por meio de um contrato chamado o contrato de casamento" (p. 27).

A análise de Wittig dos requerimentos da "categoria de sexo" para mulheres é útil para o entendimento das práticas de beleza. Ela explica que as mulheres são feitas no próprio sexo:

A categoria de sexo é o produto da sociedade heterosexual que torna metade da população em seres sexuais. Onde quer que elas estejam, o que quer que elas façam (incluindo trabalho no setor público), elas são vistas (e feitas) sexualmente disponíveis para os homens, e seus seios, nádegas, trajes, devem ser visíveis. Elas devem vestir estrelas amarelas (?), sorriso constante, dia e noite. (Wittig, 1996, p. 28)

Wittig sugere que nós vimos essa disponibilidade forçada para todas as mulheres, casadas ou não, como “um período de serviço sexual forçado, um serviço sexual que nós podemos comparar ao militar, e que pode variar entre um dia, um ano, ou vinte anos ou mais”. As práticas de beleza que marcam as mulheres como cheias de requerimentos de sua “corvée” sexual; ou seja, o trabalho que as camponesas devem fazer a seus senhorios sem pagamento. As práticas de beleza dão prazer aos homens, ativam o excitamento sexual deles, no serviço, na rua, nos cinemas, no quarto. Homens não habitam a categoria de sexo das mulheres. Homens são mais do que sexo, “a categoria de sexo... é enfiada às mulheres, para que apenas elas não possam perceber fora disso. Apenas elas são sexo, o sexo, e [isso é como] sexo [que] elas [são]feitas em suas mentes, corpos, atos e gestos” (Wittig, 1996, p. 28).

Essa ideia de que as mulheres são sexo é bem descrita do trabalho de homens cientistas do sexo, os sexólogos do século vinte que desempenharam uma importante parte em dar a “categoria de sexo” para mulheres uma base oficial de ciência e medicina. Um importante sexólogo, Iwan Bloch, cita em seu 1909 *A Vida Sexual do Nossa Tempo*, um autor que, ele diz, “bem caracterizou a esfera sexual estendida das mulheres”:

As mulheres são, de fato, puro sexo, dos joelhos ao pescoço.  
Nós homens concentramos nosso aparelho em um único lugar, nós extraímos isso, separamos isso do resto do corpo, porque é pret a partir [preparado para ir]. Elas [as mulheres] são uma superfície ou alvo sexual; nós apenas temos uma flecha sexual.  
(citado em Jeffreys, 1985, p. 138)

A criação da diferença sexual através das práticas de beleza é essencial para conceder aos homens a satisfação sexual que eles ganham por terem em suas tarefas do dia identificar “mulheres” e sentir seu pênis fartar. Isso pode soar como um exagero do modo que os homens pensam e agem, mas alguns estão preparados para expressar isso claramente. J.C. Flugel, em seu *Psicologia das Roupas* (1930/1950) põe muito mal a razão para as mulheres precisarem se vestir de forma diferente dos homens:

A grande maioria de nós, indubitavelmente, vai... admitir francamente que... nós não podemos suportar a cara da expectativa de abolir o presente sistema de excitações constantes – um sistema que garante que nós devemos ser avisados, mesmo à distância, do sexo de outro ser que se aproxima, então nós precisamos não perder a oportunidade de experimentar, de qualquer maneira, os estágios iniciais de uma resposta sexual. Parece não haver escapatória do ponto de vista que o propósito fundamental de adotar uma vestimenta distinta para os dois sexos é para estimular o instinto sexual. (p. 201)

Emmanuel Reynaud, autor de *Santa Virilidade*, oferece uma explicação da diferença de vestimentas que apoia a ideia que isso serve a satisfação sexual do homem, “Ela deve mostrar suas pernas e fazer sua vagina acessível, visto que um homem não tem que revelar suas pernas ou oferecer acesso fácil ao seu pênis” (Reynaud, 1983, p. 402).

As práticas de beleza mostram que as mulheres são obedientes, dispostas a fazer o serviço delas, e esforçarem-se nesse serviço. Elas mostram, eu sugiro, que mulheres não são simplesmente “diferentes” mas, mais importante, “deferentes”. A diferença que as mulheres devem encarnar é deferente. O modo no qual a diferença/deferência é requerida a expressar-se pode variar consideravelmente entre as sociedades de dominação masculina, mas não há evidência que exista alguma sociedade onde a diferença/deferência sexual é irrelevante ou na qual a ordem social da dominância masculina é encontrada em tudo, menos nessa diferença. De fato, como pode a dominância masculina ter qualquer existência ser uma diferença clara marcando quem é a classe dominante e quem não é? Nas sociedades ocidentais, isso é expresso na condição que as mulheres criam “beleza” através de roupas que devem mostrar grandes áreas de seus corpos para a excitação masculina, através de saias (embora, esse não seja uma lei tão penetrante quanto a 20 anos atrás), através das roupas apertadas, maquiagem, corte de cabelo, depilação, exposição proeminente das características sexuais secundárias ou criação delas através de cirurgia e através da linguagem corporal “feminina”. As mulheres necessitam praticar a feminilidade a fim de criar a diferença/deferência sexual. Mas a diferença é de poder, e a feminilidade é o comportamento necessário para a classe subordinada das mulheres, a fim de mostrar a diferença delas para a classe dominante de homens.

## FEMINILIDADE COMO O COMPORTAMENTO DA SUBORDINAÇÃO

As práticas de beleza que as mulheres empenham, e os homens acham excitante, são as de subordinação política. O romance sadomasoquista da dominação masculina, onde o sexo é construído pela dominação masculina e subordinação feminina (Jeffreys, 1990), exige que alguém encene a garota. A teorista feminista de sexualidade e violência sexual, Catharine MacKinnon, argumenta que os “gêneros” da dominância masculina, masculinidade e feminilidade precisam ser constantemente recriados para servir a sexualidade da dominância masculina; ou seja, diferença de poder erotizada (MacKinnon, 1989). Esse entendimento é útil na explicação da existência e persistência da feminilidade. A sexualidade da dominância masculina exige “fems”, e as mulheres são treinadas e pressionadas à feminilidade para facilitar o excitamento sexual dos homens.

Teoristas feministas têm mostrado o que é entendido como comportamento “feminino” não é simplesmente socialmente construído, mas politicamente construído, como o comportamento de um grupo social subordinado. O trabalho de Nancy Henley em política do corpo é um exemplo clássico dessa abordagem (Henley, 1977). Ela mostra claramente que os modos que os seres humanos são treinados e esperados a usar seus corpos são derivados de seus lugares em uma hierarquia de poder. Ospoderosos expressam o privilégio deles de certos modos que são proibidos aos subordinados. Henley mostra que não são apenas homens que agem nos comportamentos de poder, mas seres humanos envolvidos em outras formas de hierarquia além do gênero, tal como patrão e empregados. O poderoso ocupa mais espaço. Não são apenas os patrões que possuem escritórios grandes, mas homens têm mais espaço em suas casas e no mundo que são só deles. Eles tomam mais espaço com seus corpos. Assim, homens podem se esticar em um assento de ônibus ou no sofá. Mulheres são esperadas a

manter suas pernas e mãos cruzadas ao corpo e caberem no espaço que sobrar. Similarmente, entrevistados não podem se espreguiçar quando na posição subordinada de solicitar um emprego, mas os entrevistadores podem. Homens, Henley mostra, abordam as mulheres mais próximos do que se aproximariam de outros homens, pois às mulheres é permitido menor espaço em volta de seus corpos.

O toque é outra área na qual os poderosos são privilegiados. O poderoso pode fazer contato físico, enquanto o subordinado não pode. Assim, patrões podem tocar os funcionários juniores, mas o comportamento reverso seria presunçoso. Homens podem, e fazem, tocar nas mulheres, mas se mulheres tocam homens, isso pode ser interpretado como um chamado sexual, e é um comportamento perigoso. Contato visual é também uma forma de expressar poder. Homens podem olhar fixamente as mulheres e mulheres não são supostas a olhar fixamente em resposta, mas para decorosamente baixarem seus olhos. Mas homens não podem olhar fixamente outros homens sem causar um agressivo, “o que você está olhando” como resposta. Esses comportamentos são aprendidos através de instrução direta, tal como mães dizendo a suas filhas para manter os joelhos juntos, e através de interação social. Mas é provável que, na maioria, os comportamentos são vistos por aqueles que praticam como “naturais”. O processo de aprendizado é esquecido. Os comportamentos de espaço, toque e contato visual que são exigidos aos subordinados, então, são entendidos como comportamentos “naturais” da feminilidade. Está na base formada por esses comportamentos que as práticas de beleza são enxertadas, e que o salto alto pode ser visto como naturas em mulheres, mas ridículos em homens.

A psicóloga feminista Dee Graham contribuiu significativamente para o nosso entendimento da feminilidade como o comportamento de subordinados com seu conceito de “síndrome social de Estocolmo” (Graham, 1994). Em *Amando para Sobreviver*, ela faz uma analogia entre a feminilidade e o comportamento de reféns em situações de captura e ameaça, o que é chamado síndrome de Estocolmo. Ela explica que a ideia de síndrome de Estocolmo vem de uma situação de captura em Estocolmo, na qual se tornou claro que os reféns, ao invés de reagir com rebeldia a seus opressores, provavelmente se uniram a eles. Essa união, na qual os reféns podem chegar por identificação de interesses com seus sequestradores, vem da ameaça muito real à sobrevivência que os sequestradores colocaram. Graham amplia esse conceito para cobrir o comportamento de mulheres, feminilidade, que é uma reação a viver em uma sociedade de violência masculina, na qual elas estão em perigo. A feminilidade representa a síndrome social de Estocolmo, “Se um grupo (inevitável) ameaça outro grupo com violência, mas também – como um grupo – mostra ao grupo vitimado alguma gentileza, uma ligação se desenvolve entre o grupo. A isso que nos referimos como Síndrome Social (ou Cultural) de Estocolmo” (Graham, 1994, p. 57).

Graham afirma que, inequivocamente, que, “masculinidade e feminilidade são palavras de código para a dominação masculina e subordinação feminina” (1994, p. 192). Ela diz que as mulheres, como os reféns, têm medo, e “usam qualquer informação disponível para alterar nosso comportamento, de modo que fazem interações com homens sem problemas” (p. 160). Uma das coisas que elas fazem é mudarem seus corpos a fim de ganharem os homens. Ela relaciona as práticas de beleza prejudiciais que são consideradas nesse livro, tais como

maquiagem, cirurgia plástica, raspar e depilar os pelos do corpo, sapato de salto alto e roupas restritivas, por exemplo. Ela diz que essas práticas refletem em:

(1) na extensão da procura das mulheres a fazer elas mesmas aceitáveis para os homens, (2) na extensão da procura das mulheres a relacionarem-se com homens, e, assim, (3) a extensão do sentimento das mulheres de necessidade de afeição e aprovação dos homens e (4) a extensão do sentimento das mulheres de serem indignas da afeição dos homens, *apenas como elas são* (inalterado).

(Graham, 1994, p. 162)

Graham também argumenta que, “a feminilidade é um diagrama de como lidar com o inimigo tentando conquistar o inimigo” (1994, p. 187). O termo “feminilidade”, “se refere a traços de personalidade associados aos subordinados e a traços de personalidade de indivíduos que assumiram comportamentos agradáveis aos dominantes” (p. 187) e “esses comportamentos que a cultura masculina classifica como ‘femininos’ são comportamentos que seriam de se esperar de qualquer grupo oprimido” (p. 189). Esses comportamentos do menos poderoso são necessariamente tentativas indiretas de influenciar o poderoso, “tal como o uso da inteligência, sagacidade, intuição, habilidade interpessoal, charme, sexualidade, decepção e revogação” (p. 187); ou seja, esses comportamentos, exceto, talvez, a inteligência, podem ser identificados como essencialmente femininos.

Graham oferece uma explicação do por que muitas mulheres acreditam que sua “feminilidade” é biológica e inerente e por que, “nós acreditamos que nós escolheríamos usar maquiagem, frisar o cabelo e usar salto alto, mesmo se os homens não achassem que as mulheres que aparecam assim são mais atraentes” (1994, p. 197). As mulheres acreditam nisso, ela diz, porque “acreditar diferente” requereria o reconhecimento que nosso comportamento é controlado pelas “variáveis externas”; ou seja, a utilização da forma e a ameaça dos homens. Reconhecer isso significa que as mulheres teriam que “admitir nosso terror” (p. 197). Ela diz que “É assustador para as mulheres contemplar não ser mais feminina” (p. 199), e conclui que, examinando o que é assustador sobre desistir da feminilidade, podem tomar a decisão de desistir completamente.

Feministas sociais construcionistas, tais como Henley e Graham, entendem que a tarefa do feminismo é ser a destruição e eliminação do que tem sido chamado “papeis de sexo” ou “diferença sexual”, que agora é chamado geralmente de “gênero”. Quando a masculinidade e a feminilidade são entendidas como comportamentos de dominação e subordinação, não faz muito sentido esperar que quaisquer aspectos desses comportamentos sobrevivam à destruição da dominação masculina. Christine Delphy explica o conceito de androginia como uma forma avançada de lidar com a diferença de gênero – ou seja, homens e mulheres poderem combinar os comportamentos agora rigidamente atribuídos a um ou outro – não é realizável (Delphy, 1993). Os comportamentos de dominação e subordinação não iriam sobreviver em um futuro igualitário, a fim de ser combinado de qualquer forma. Haveria aspectos de comportamentos atribuídos que não são associados com a diferença de poder que

seriam mais igualmente compartilhados, tal como o comportamento de carinho, mas todos os comportamentos de deferência e privilégio se tornariam inimagináveis.

Eu solicitei mostrar o poder da expectativa cultural que as mulheres devem demonstrar feminilidade engajando em práticas de beleza. As forças que exigem esse comportamento incluem a falta de qualquer possibilidade de alternativas vislumbradas, a crença que a feminilidade e suas práticas são naturais e inevitáveis, treino de crianças, *bullying* na escola, requisitos no local de trabalho, necessidade de aperfeiçoamento do corpo, maldosamente inculcada pela dominância masculina, e o medo da represália masculina. Como Karen Callaghan explica em sua introdução à coleção, *Ideais da Beleza Feminina* (1994), o controle social no ocidente contemporâneo não é geralmente imposto por indivíduos pela força bruta, mas alcançado através de, “manipulação simbólica”, o que pode incluir coisas como advertir em revistas de mulheres e “criar a aparência de livre vontade e escolha” (Callaghan, 1994, p. x). O fato de algumas mulheres dizerem que tiram prazer das práticas não é incompatível com o papel dela na subordinação da mulher. Isso talvez deva ser visto como a habilidade de algumas mulheres de fazer uma virtude fora de necessidade. No próximo capítulo, eu argumento que as práticas de beleza ocidentais precisam ser inclusas nas definições das Nações Unidas de práticas de beleza prejudiciais. Esse conceito é um antídoto útil para o debate sobre agência versus subordinação que eu cobri por ser encontrado em um entendimento do poder de aplicação cultural das práticas que prejudicam as mulheres e crianças. Para as práticas que são identificadas como prejudiciais, “escolha” não é defesa.

# 2

## Práticas Culturais Prejudiciais e Cultura Ocidental

Eu argumento que as práticas de beleza na cultura ocidental devem ser entendidas como práticas culturais prejudiciais. As práticas de beleza ocidentais, tais como maquiagem e cirurgia de implante mamário, envolvem graus diferentes de danos às mulheres. Cirurgias plásticas que removem partes do corpo são mais obviamente similares à mutilação feminina do que o uso de maquiagem é, por exemplo. Este capítulo argumenta, porém, que a continuação das práticas de beleza ocidentais com o batom em uma extremidade e cirurgia plástica invasiva na outra, preenche o critério de práticas culturais prejudiciais dos entendimentos das Nações Unidas, embora eles possam diferir na extremidade de seus efeitos. O conceito de práticas culturais/tradicionais origina dos interesses da ONU em identificar e eliminar formas de danos a mulheres e crianças que não se encaixam nos enquadramentos dos direitos humanos (ONU, 1995). Isso está ganhando crescente reconhecimento na comunidade dos direitos humanos internacionais, mas apenas enquanto isso se refere a práticas como mutilação genital feminina em culturas não-ocidentais. Isso é, portanto, não há reconhecimento das práticas muito similares, como cortar os genitais para adequar as pessoas nas categorias estereotipadas de gênero no ocidente, como prejudiciais. Na verdade, é provável que a ideia de que o ocidente tem uma “cultura” que produz “práticas” absolutamente, parece estranha. Práticas prejudiciais no ocidente são geralmente justificadas como emanadas pela “escolha” do consumidor, pela “ciência”, “medicina” ou “fashion”; o que é a lei do mercado. A cultura pode ser vista como algo reacionário que existe no não-ocidental. O ocidente tem a ciência e o mercado no lugar. Nesse capítulo eu argumento que a cultura ocidental de dominância masculina produz práticas, incluindo as práticas de beleza, que são prejudiciais às mulheres.

Na última década, uma prática de beleza ocidental particularmente brutal, a labioplastia, cresceu em popularidade entre os cirurgiões plásticos. Uma pesquisa na internet com o termo “labioplastia” transformou-se em 2200 *websites*, a maioria deles são de cirurgiões plásticos dos Estados Unidos, oferecendo o procedimento. Um cirurgião de labioplastia descreve a cirurgia como “um procedimento cirúrgico que vai reduzir e/ou remodelar o lábio menor” (*LabiaplastySurgeon.com*, 2002). Os *websites* relacionam a prática rotineiramente entre as outras cirurgias oferecidas com corte do corpo feminino conforme os desejos masculinos. Em países ocidentais também, a prática da cirurgia de “redesignação de gênero”, na qual homens e mulheres são castrados, e peitos, pênis, úteros são removidos ou construídos, é executada

frequentemente pelos mesmos cirurgiões. Mas essas práticas não são entendidas como claramente prejudiciais e evidência de uma cultura reacionária. A castração cirúrgica transsexual, por exemplo, é representada pela profissão médica que lucra com isso, como sendo um tratamento da condição médica incapacitante de “disforia de gênero”, ao invés de um requerimento cultural que aqueles que não se encaixam em uma categoria de classe sexual deve ser cirurgicamente transferido para outro (Rottnek, 1999).

O conceito de práticas prejudiciais culturais é útil para analisar tais práticas no ocidente, tanto quanto no não-ocidente. Danos culturais ou práticas tradicionais nos termos da ONU são identificados como: sendo prejudiciais à saúde das mulheres e garotas; elevadas do material de diferenças de poder entre os sexos; sendo de benefício dos homens; criando masculinidade e feminilidade estereotipada que prejudicam as oportunidades de mulheres e garotas; sendo justificadas pela tradição. Essa definição é bem adequada às práticas de beleza no ocidente, tal como a cirurgia plástica. O conceito permite à cultura de dominação masculina, na qual as mulheres vivem, trazer para o foco e submeter à crítica, ao invés de ser considerada como natural, inevitável, ou até progressiva.

## PRÁTICAS PREJUDICIAIS CULTURAIS

O conceito da ONU de práticas prejudiciais culturais/tradicionais tem como objetivo identificar práticas que são culturalmente toleradas, como formas de violência e discriminação contra mulheres. O conceito é consagrado na convenção muito importante e apenas de “mulheres” – a Convenção de Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres (CEDAW; ONU, 1979). Artigo 2(f) da CEDAW afirma que partidos da Convenção vão “tomar todas as medidas apropriadas, incluindo a legislação, para modificar ou abolir as leis existentes, regulamentos, alfândegas e práticas que constituem discriminação contra as mulheres”. CEDAW também aproveita *States Parties* para tomar medidas para:

modificar padrões de conduta de homens e mulheres, visando alcançar a eliminação de preconceitos e hábitos e todas as outras práticas que são baseadas na ideia de inferioridade ou superioridade de ambos os sexos ou em papéis estereotipados para homens e mulheres. (ONU, 1979, art. 5(a))

A definição das práticas habituais aqui é suficientemente grande para incluir as práticas de beleza muito bem. As práticas de beleza são o principal instrumento pelo qual a “diferença” entre os sexos é criada e mantida. Elas criam um papel estereotipado para as mulheres de serem objetos de sexo e beleza, precisando gastar enormes quantidades de tempo e dinheiro em maquiagem, corte de cabelo, depilação, cremes e poções, *fashion*, botox e cirurgia plástica. Homens se engajam na maioria das práticas de beleza descritas nesse livro pelas satisfações sexuais que eles ganham no masoquista *crossdressing*. Eles não são exigidos a usarem maquiagem para trabalhar, ou vestido e salto alto para satisfazer a classe sexual dominante. Na verdade, como veremos no capítulo 3, o *crossdressing* de homens mais causam problemas consideráveis às mulheres do que estimulam excitamento sexual. Ao menos que aceitemos que as mulheres são biologicamente programadas para empenharem as práticas de beleza, então elas precisam ser entendidas como práticas culturais que são exigidas às mulheres. Todas as práticas exigidas em uma classe sexual ao invés de outra devem ser examinadas pelo seu papel político de manutenção da dominação masculina.

O conceito de práticas prejudiciais culturais/tradicionais foi refinado em diversos documentos da ONU nos anos 90. Uma definição expandida das práticas prejudiciais tradicionais é oferecida em uma Ficha Técnica da ONU:

mutilação genital feminina (FGM); alimentação forçada de mulheres; casamento precoce; os diversos tabus e práticas que impedem as mulheres de controlar sua própria fertilidade; tabus nutricionais e práticas tradicionais de nascimento; preferência por filhos homens e sua implicação para a condição da criança menina; infanticídio feminino; gravidez precoce; e valia de dote. (ONU, 1995, pp. 3-4)

Uma das práticas descritas na Ficha Técnica tem analogias no ocidente. Alimentação forçada, por exemplo, que prepara garotas para o casamento em algumas culturas na qual ser gorda é considerado atrativo aos homens, carregam alguma semelhança as práticas de beleza ocidentais. É instrutivo comparar isso com o que é aparentemente o oposto, a fome, que é mais provável de ser engajada em garotas e mulheres ocidentais a fim de aproximar-se do estandarte cultural de atração. Na cultura ocidental, as mulheres são restritas de comer por semanas ou meses a fim de caberem em seus vestidos de casamento, ao invés de aumentar o consumo. A Ficha Técnica utilmente explica como tais práticas se originam e isso pode iluminar as origens das práticas de beleza também.

As práticas prejudiciais tradicionais são, na definição da ONU, prejudiciais à saúde das mulheres e garotas. As consequências prejudiciais à saúde de práticas como a mutilação genital feminina são bem documentadas (Dorkenoo, 1994). O dano resultado das práticas prejudiciais no ocidente podem não ser imediatamente claro ou grave. Contudo, é consideravelmente evidente as consequências prejudiciais à saúde das práticas de cirurgia plástica, tal como a cirurgia de implante mamário (Haiken, 1997) que é comum no ocidente. As consequências psicologicamente prejudiciais das práticas de beleza são largamente não documentadas, porque tais práticas não têm sido consideradas problemáticas, mas elas tendem a ser consideradas como desempenhando uma parte da construção de uma feminilidade subordinada para as mulheres.

A concentração nas consequências à saúde de tais práticas cresce da tendência no ocidente de querer que os danos sejam assuntos de fácil medição. Os danos à condição das mulheres como cidadãs iguais é menos fácil de medir, mas é um resultado provável de todas as práticas culturais baseadas na subordinação das mulheres. O trabalho de Ruth Lister sobre a cidadania das mulheres, por exemplo, argumenta que o papel da dona de casa, com suas exigências que acompanham as mulheres de diversas formas de trabalho não remunerado, prejudica severamente a condição das mulheres como cidadãs, enquanto suporta a cidadania dos homens (Lister, 1997). O trabalho extra que as mulheres gastam em práticas de beleza e os efeitos dessas práticas nas formas que elas são aptas a ocupar o espaço público, a sentir sobre elas mesmas, e a intervir na vida pública, podem utilmente ser incluídos nessa análise. O trabalho de Nirmal Puwar na experiência de mulheres membros do parlamento no Reino Unido mostra que a prática da feminilidade na aparência é vital para elas quando tentam sobreviver nessa cultura excessivamente masculina (Puwar, 2004). Uma mulher MP que ela entrevistou explica que as mulheres têm sido investigadas e comentadas como objetos sexuais e “a sexualidade das mulheres está com eles todo o tempo” (Puwar, 2004, p. 76). As MPs

estão, argumenta Puwar, "sobre pressão para reproduzir diferenças de gênero através de formas refinadas de estilos corporais de vestidos, daqui a ênfase em uma forma aceitável de aparência feminina" (p. 176). Um impacto é que elas sofrem comentários, mas são suscetíveis a outros efeitos não examinados aqui, de precisarem ser claramente e proeminente mulheres, vestindo o estigma desconfortável de sua condição subordinada enquanto procuram ser efetivas no governo.

A Ficha Técnica diz que práticas prejudiciais culturais são "consequências do valor colocado nas mulheres e nas garotas pela sociedade. Elas persistem em um ambiente onde as mulheres e garotas têm acesso desigual à educação, riqueza, saúde e emprego" (ONU, 1995, p. 5). Na cultura ocidental, o valor colocado nas mulheres e garotas é claramente diferente dos colocados em homens. Acesso desigual à educação pode não ser um problema, mas o acesso desigual à riqueza e emprego persists. A média semanal total de renda individual para as mulheres no Reino Unido em 2000/1, por exemplo, foi de £133, comparada com £271 para homens (Carvel, 2002). O valor mais baixo de mulheres e garotas é demonstrado na violência doméstica e todas as outras práticas de violência contra mulheres e garotas, na existência da pornografia e outras formas de indústria sexual. As práticas de beleza ocidentais, eu sugiro, crescem desse baixo valor. Maquiagem e sapatos de salto alto, labioplastia e implantes mamários são o resultado do valor colocado nas mulheres e garotas no ocidente, onde os corpos das mulheres são mudados e decorados para mostrar que mulheres são membros de uma classe subordinada que existe para o deleite dos homens.

Outro critério que a Ficha Técnica dá para reconhecimento das práticas prejudiciais culturais/tradicionais é que elas "refletem valores e crenças mantidas pelos membros de uma comunidade por períodos que muitas vezes abrangem gerações" e elas são para o "benefício dos homens" (ONU, 1995, p. 3). As práticas de beleza refletem valores duradouros e crenças sobre mulheres, embora as práticas precisas a essas mulheres estejam sujeitas a mudanças através do tempo. A exigência que as mulheres alterem e adornem seus corpos pela causa da "beleza" não muda, por exemplo, embora *corsets* como um instrumento para modelar a anatomia feminina, para enfatizar os peitos, tenha dado lugar aos implantes mamários (Summers, 2001). A ideia de "beleza" como algo que mulheres devem incorporar para o excitamento dos homens, tanto naturalmente quanto artificialmente, está profundamente arraigada na cultura ocidental.

As práticas de beleza podem com razão serem entendidas como sendo em benefício dos homens. Embora as mulheres no ocidente algumas vezes digam que escolheram se engajar nas práticas de beleza por sua própria vontade, ou por outras mulheres e não pelos homens, os homens são beneficiados de muitos modos. Eles ganham a vantagem de terem a condição de classe sexual superior marcada, e a satisfação de serem lembrados de sua condição superior toda hora que olham uma mulher. Eles também ganham a vantagem de serem sexualmente estimulados pelas mulheres "bonitas". Essas vantagens podem ser resumidas pelo entendimento que as mulheres são esperadas a tanto "complementar" quanto "cumprimentar" os homens. Mulheres complementam os homens sendo o sexo "oposto" e subordinado. Mulheres cumprimentam os homens ao serem preparadas para se esforçarem em se adornarem para o excitamento sexual masculino. Assim, homens podem se sentir definidos pela masculinidade e lisonjeados pelo empenho das mulheres e, se as mulheres

estão usando salto alto, por exemplo, a dor é empenhada para o deleite deles. Essas mulheres que se recusam às práticas de beleza não estão oferecendo nem complemento, nem cumprimento, e a resistência delas podem ser profundamente ressentidas pelos membros da classe sexual dominante.

As práticas prejudiciais culturais ‘persistem’, a Ficha Técnica nos diz, “porque elas não são questionadas e assumem uma aura de moralidade aos olhos daquelas que a estão praticando” (ONU, 1995, p. 3). As práticas de beleza no ocidente são, certamente, raramente questionadas. Elas são entendidas como naturais e inevitáveis, justificam *cross-historicamente* e *cross-culturamente* como algo inerente a biologia das mulheres (Marwick, 1988). A rejeição das práticas criam raiva e escárnio, como referências às feministas como queimadoras de sutiã, como feias das pernas peludas, que não podem ter um homem. As práticas de beleza ocidentais possuem a moralidade da natureza. Mulheres que falham ao praticá-las podem ser vistas como “perdedoras”, vergonhosas, não-naturais e ameaçadoras da estrutura social.

A Relatora Especial do Reino Unido sobre violência contra as mulheres, Radhika Coomaraswamy, explica que tentativas dos estados em modernizar suas economias, frequentemente deixam abusos nos direitos das mulheres em forma de práticas prejudiciais tradicionais intactas (Coomaraswamy, 1997). No ocidente tem tido considerado desenvolvimento no que é, em entendimentos ocidentais, uma economia “moderna”, tecnologia e democracia, e ainda nas práticas de beleza, que são indiscutivelmente de dano considerável às mulheres e garotas, prosperam e formam a base de muitas indústrias significantes. Ao invés da economia moderna levar a um decréscimo as práticas de beleza, ela as exploram, como em cosméticos e *fashion*, para tirarem lucros consideráveis. Dessa forma, a economia moderna grandemente aumenta a dificuldade de eliminar as práticas prejudiciais. A indústria global de beleza foi estimada pelo O Economista em maio de 2003 como valendo US\$160 bilhões (O Economista, 2003).

Em 2002, Coomaraswamy produziu um relatório novo e extenso sobre práticas prejudiciais culturais. Por uma grande extensão, o relatório continua o viés ocidental de antigos documentos; contudo, as práticas de beleza ocidentais tomam um parágrafo inteiro dedicado a elas. O relatório diz: “Em muitas sociedades, o desejo pela beleza tem frequentemente afetado as mulheres de diversas formas” (Coomaraswamy, 2002, p. 31). Isso é especificamente direcionado às práticas de beleza no ocidente na forma de exigência de magreza, “No mundo ‘ocidental’ do século XXI, o mito da beleza que uma mulher de físico magro é a única forma aceitável é imposto às mulheres pela mídia via revistas, propagandas e televisão” e pelas propagandas sexistas. O que o relatório chama de “cultura de ideais impraticáveis” resulta, diz o relatório, em “muitas práticas que causam uma grande quantidade de abuso ao corpo feminino” e destaca mencionando “a cirurgia plástica em cada parte do corpo” que “levou a problemas de saúde e complicações para muitas mulheres”. Essa passagem, embora superficial, pode ser uma indicação que a necessidade de incluir algumas práticas ocidentais entre essas que Coomaraswamy descreve como violando “os direitos humanos das mulheres à integridade do corpo e expressam assim como debilitam valores essenciais de igualdade e dignidade” tem sido reconhecida (2002, p. 3).

Entretanto, ela inclui apenas práticas não-ocidentais na categoria que ela identifica como mais séria. Essa é a categoria de “práticas culturais que envolvem ‘dor severa e sofrimento’ para a mulher ou garota que não respeita a integridade física do corpo” e “deve receber escrutínio e agitação internacional máxima” (Coomaraswamy, 2002, p. 8). Isso inclui

“mutilação genital feminina, mortes de honra, *Sati* ou qualquer outra forma de prática cultural que brutaliza o corpo feminino” (p. 8).

Há algumas práticas não-ocidentais descritas no relatório que podem utilmente serem comparadas a práticas muito similares que rapidamente se tornaram componentes ordinários de beleza no ocidente. Por exemplo, nos é dito que “Mulheres tútsis na Rwanda e Burundi submetem-se à prática de alongamento dos lábios, a intenção é a de permitir às mulheres uma experiência sexual mais prazerosa” (Coomaraswamy, 2002, p. 12). Isso tem algo em comum com a prática da labioplastia no ocidente. Na labioplastia, cirurgiões plásticos cortam partes do lábio menor para deixar o genital das mulheres “mais bonito”.

Essa não é uma prática que pode ser explicada ou justificada por termos de tradição, porque isso é de origem recente, mas em graus de mutilação, dor e complicações potenciais, isso se assemelha a mutilação genital feminina e forma um contraste surpreendente com o costume Tútsi. No ocidente, na publicidade dos cirurgiões de labioplastia, os grandes lábios são ditos como inibidores do prazer sexual e um embaraço. Coomaraswamy usa a linguagem da dignidade humana para descrever o dano das práticas tradicionais. Essas práticas são ditas como violando a dignidade das mulheres (Coomaraswamy, 1997). O conceito de “dignidade” das mulheres é importante e a ideia de “dignidade” humana é fundamental para a teoria e prática dos direitos humanos. Essa é uma medida útil contra os que avaliam as práticas de beleza, como a labioplastia. Mesmo que haja analogias no ocidente, muitas práticas não-ocidentais são descritas no relatório (Wynter et al., 2002), elas são possivelmente omitidas na matéria da ONU. Isso acontece, eu sugiro, por causa do viés ocidental que identifica as práticas culturais prejudiciais no ocidente como refletindo a escolha das mulheres, e não sendo imposta com ameaça de punição ou por decreto religioso.

## CULTURA OCIDENTAL FORNECE “ESCOLHA”?

Práticas prejudiciais culturais são vistas como existentes em culturas que as mulheres não têm escolha. A ideia de que práticas prejudiciais tradicionais “escolhidas” podem ser distinguidas das forçadas, não se encaixa bem ao entendimento das Nações Unidas do que constitui tal prática. A noção de práticas prejudiciais culturais é baseada na ideia de que a cultura pode aplicar e que mulheres e garotas não são agentes livres para selecionar e escolher. Nos anos 90, no ocidente, contudo, a ideologia do capitalismo ocidental, e o sistema econômico de laissez-faire individualista capitalista defendido por isso, foram forças potentes no desenraizamento da crítica política que reconhece a desigualdade e opressão como limites construídos à escolha e oportunidade (veja Jeffreys, 1997b). Essa ideologia é tão penetrante que isso até afetou a discussão de Radhika Coomaraswamy sobre práticas prejudiciais fora do ocidente em seu relatório de 2002. O relatório inclui códigos de vestimenta que cumprem todas as roupas envolventes como a burca das mulheres como práticas prejudiciais culturais. Elas são prejudiciais porque, “elas restringem o movimento das mulheres e o direito delas à expressão” e porque elas são prejudiciais à saúde. “Tais vestidos podem causar asma, pressão arterial alta, problemas de audição e visão, erupções cutâneas, queda de cabelo e um declínio geral na condição mental” (Coomaraswamy, 2002, p. 28). Recentemente, outro interesse pela saúde cresceu. Doutores escreveram no Lancet sobre o aumento na incidência do raquitismo, no qual os ossos ficam fracos por uma falta de vitamina D, explica que, no Oriente Médio, há “muitas mães com a forma adulta de raquitismo e crianças com raquitismo também” como resultado das mulheres serem exigidas a cobrir seus corpos e tornarem não natural a luz do sol à pele (Lichtarowicz, 2003).

No entanto, Coomaraswamy comenta que tais códigos de vestimenta são um problema apenas se forem “forçados às mulheres e se forem punidas por não usarem trajes pesados” porque nesse caso “os direitos delas de escolha e expressão estão claramente negados”(2002, p. 29). A noção de escolha que ela aplica, não faz concessão aos tipos de pressão em vestir roupas restritas que são discutidas posteriormente nesse capítulo, tal como perseguição em locais públicos que só podem ser aliviadas desse jeito. A cobertura pode reduzir esse tipo de desgaste, mas, entretanto, não é um símbolo de liberdade, mas uma acomodação à opressão. A introdução de Coomaraswamy da noção de “escolha” é preocupante porque está águas abaixo de um dos mais úteis aspectos da noção de práticas prejudiciais culturais, a irrelevância de tais noções ocidentais, onde expectativas culturais e práticas atuam como executores.

Até a filósofa política feminista mais bem respeitada, Martha Nussbaum, usa o argumento da “escolha” para distinguir as práticas de beleza ocidentais, dietas, em particular, daquelas fora do ocidente. Nussbaum argumenta que as práticas como mutilação genital feminina não devem ser vistas como “moralmente a par com as práticas de dieta e modelação do corpo na cultura Americana” (Nussbaum, 2000, p. 121). Ela argumenta que as diferenças entre a mutilação genital feminina e a dieta são tão consideráveis como para invalidar tal argumento. As distinções que ela faz se relacionam com a questão da escolha, que ela considera predominante no ocidente, em relação à dieta e os graus de danos à saúde envolvidos nessa prática. A mutilação genital feminina é, ela diz, “executada à força, enquanto que a dieta, em resposta, culturalmente construída pelas imagens de beleza, é questão de escolha, embora seja sedutora a persuasão”(2000, p. 122). A mutilação genital feminina, ela argumenta, é irreversível, enquanto que a dieta não é. Ela diz que a mutilação genital feminina é executada em condições perigosas e não higiênicas, diferente da dieta, e considera que os problemas de saúde relacionados à mutilação genital feminina podem incluir a morte, são muito mais severos, e que uma comparação é inapropriada. Nussbaum também diz que porque a mutilação genital feminina é frequentemente executada em crianças, e consentimento não é um problema. Ela detalha as distinções na taxa de alfabetização feminina entre os EUA e alguns países africanos como uma base para argumentar que as mulheres africanas não têm acesso à escolha e consentimento do modo que as mulheres americanas têm. Ela diz que mutilação genital feminina significa, “a perda irreversível da capacidade de um tipo de função sexual” o que é, provavelmente, uma grande perda, mais do que a conectada com a dieta. Ela argumenta finalmente que a mutilação genital feminina é “inequivocamente ligada à alfândega da dominação masculina” que, ela diz, a dieta não é. Ela tem outros argumentos mais extensos para ver a mutilação genital feminina como um abuso mais significante aos direitos das mulheres do que as práticas de beleza. Ela diz que as feministas nos EUA têm criticado sem proporção as práticas de beleza ocidentais enquanto dão menos atenção à mutilação genital feminina, e é esse o dever das feministas, estarem preocupadas com a sorte de suas irmãs fora da cultura ocidental, mais do que concentradas em si mesmas.

Seria difícil discordar com Nussbaum que as feministas ocidentais devem se preocupar com os direitos humanos de suas irmãs em outros países. Eu argumentaria, entretanto, que a crítica feminista ocidental sobre as práticas prejudiciais culturais em outras culturas precisam ser fundadas em uma crítica profunda de tais práticas dentro dela mesma. O argumento de Nussbaum sobre porque a dieta não deve ser comparada à mutilação genital feminina não é convincente. A dieta ocidental pune com danos duradouros à saúde, particularmente quando isso chega a extremos, como distúrbios alimentares, que podem causar a morte. Um estudo de 2001 relatado no Lancet, por exemplo, encontrou que cinco (2%) das pacientes com distúrbios alimentares que foram entrevistadas no começo da pesquisa morreram nos cinco anos que se seguiram (Ben-Tovim *et al.*,2001, p. 1254). Similarmente, cirurgias plásticas podem levar a sérios problemas de saúde, como Elizabeth Haiken documenta no caso de implantes mamários (1997). A labioplastia, como a mutilação genital feminina, pode levar a dificuldades nas funções sexuais. Nussbaum argumenta que os graus que as mulheres no ocidente podem “escolher” podem ser vistos como reveladores do viés ocidental, segundo o qual as mulheres

no ocidente são tão favorecidas que elas podem “escolher” e, portanto, qualquer prática cultural que elas são obrigadas a executar não é tão severa como aquelas das culturas africanas. Isso é um problema fundamental com o pensamento feminista liberal que as relações de poder na cultura ocidental são reformuladas como simplesmente “pressões” que mulheres têm a educação de aguentar (Jeffreys, 1997b).

Algumas feministas liberais individualistas podem encontrar evidências na “escolha” das mulheres, mesmo nas situações mais improváveis. Uma dessas é a prática da cirurgia de reparação do hímen no ocidente. A cirurgia de reparação do hímen é executada para criar uma virgindade artificial para as mulheres de culturas onde sangrar é exigido na noite de casamento para evitar a vergonha que desceria em uma noiva e sua família por perder a “honra”. A pena para a honra perdida pode ser um “assassinato de honra”, onde a mulher é morta pelos membros da família do homem. Imigrantes para o ocidente de tais culturas podem obter uma reparação de hímen pelos mesmos cirurgiões que fornecem a labioplastia às mulheres influenciadas pela pornografia para considerar seus lábios feios. Em seu artigo sobre a prática da cirurgia de reparação do hímen em Netherlands no século XXI, Sawitri Saharso argumenta que as garotas que fazem a cirurgia de reparação do hímen são, “agentes morais que podem escolher” (Saharso, 2003, p. 20). Feministas devem, ela diz, respeitar “as escolhas de outras mulheres, mesmo que não concordemos com elas. Isso, por sua vez, significa que fazer a reparação de hímen acessível é uma ação de multiculturalismo e bom feminismo” (p. 21). As garotas são “protagonistas moralmente competentes que têm uma escolha e são capazes de declarar suas preferências” (2003, p. 21). A reparação do hímen é, atualmente, acessível gratuitamente no serviço de saúde pública em Netherlands, e Saharso considera isso como uma “medida política que é culturalmente sensível, na medida em que reconhece o sofrimento culturalmente informado” (p. 21).

O conceito de “escolha” que Saharso avança é um tão empobrecido que é difícil resolver por que alguém chamaría isso de escolha, de qualquer forma. Por exemplo, ela cita como a base de seu argumento sobre garotas “escolhendo” a cirurgia de reparação do hímen, uma escritora holandesa que argumenta que elas podem ser ditas como fazendo uma escolha porque elas não têm outras opções, como deixar a comunidade delas:

Ela sugere que deixar a comunidade não significa necessariamente tornar-se uma prostituta, como existe nos abrigos de Netherlands para garotas e mulheres. Então, são apenas as garotas que querem permanecer entre a família e a comunidade, e presumindo que a família da garota é, de fato, tão impiedosa como ela propõe, que a operação é a única solução disponível. (citado em Saharso, 2003, p. 19)

Garotas de comunidades imigrantes provavelmente precisam do apoio da família e comunidade mais do que aquelas da cultura dominante. Assim, o assunto casual que garotas seriam capazes de fazer uma escolha razoável entre status de expulsa no qual elas precisam se esconder durante toda a vida de uma família procurando vingança pela vergonha trazida disso, e fazer uma cirurgia que pode permitir que elas fiquem, é um tanto surpreendente. Essas “escolhas” não são iguais em suas implicações, e a sugestão de Saharso que elas devem ser consideradas demonstra a estranha lógica que pode resultar da fetichização da escolha na teoria liberal ocidental.

## MAQUIAGEM E O VÉU: MESMA DIFERENÇA?

Ao invés de serem os dois lados da mesma opressão das mulheres, o véu e a maquiagem são mais usualmente vistos como opostos. A maquiagem pode até ser vista como a alternativa libertada de vestir o véu. Enquanto que existe aparentemente uma diferença, que é, as mulheres na cultura islâmica são esperadas a cobrir suas cabeças e corpos para que os homens não sejam sexualmente tentados, enquanto que as mulheres ocidentais são esperadas a

vestirem-se e maquiarem-se de tal forma que os homens sejam sexualmente tentados, e para criar uma festa aos olhos dos homens, o que pode ser visto como uma conexão. Essas expectativas refletem o dualismo tradicional com a consideração das funções das mulheres sob a dominância masculina. As mulheres tradicionalmente, até no ocidente, são esperadas a se enquadrarem nas categorias de virgem/puta. As virgens estavam dentro dos limites até se casarem e eram propriedades sexuais de homens individuais, enquanto que as putas existiam para servir os homens em geral.

Infelizmente, até as estudiosas feministas são, algumas vezes, incapazes de pensarem por elas mesmas, fora desse dualismo, para imaginar um modo de vida autônomo para as mulheres que não caem nessas categorias. Lama Abu-Odeh, por exemplo, escrevendo sobre a readoção do véu em alguns países Muslim, diz que suas pretensões, como feminista, são que “As mulheres árabes possam ser capazes de expressarem-se sexualmente, assim elas podem amar, jogar, gracejar, flertar e excitar... Neles, eu vejo atos de subversão e libertação” (Abu-Odeh, 1995, p. 527). Mas o que ela considerou alegre, as mulheres que adotaram o véu viram como “maldoso”. Na escolha do papel para as mulheres de excitar os homens se cobrindo, Abu-Odeh fica presa na dualidade que é oferecida às mulheres sob dominação masculina, objeto sexual ou velada, prostituta ou freira. Há uma terceira possibilidade: mulheres podem inventar elas mesmas de novo, fora dos estereótipos da cultura patriarcal ocidental ou não-ocidental. Mulheres podem ter acesso ao privilégio possuído pelos homens de não ter que se preocupar com a aparência e ser capaz de saber em público de cara limpa e cabeça descoberta.

Tanto o véu quanto a maquiagem são vistos frequentemente como comportamentos voluntários pelas mulheres, tomados pela escolha e para expressar agência. Mas em ambos os casos há evidência considerável da pressão que vem da dominação masculina que causa esses comportamentos. Por exemplo, a historiadora do comércio Kathy Peiss sugere que a indústria de produtos de beleza decolou nos Estados Unidos nos anos 20/30 porque foi um tempo onde as mulheres entraram no mundo público dos escritórios e outros locais de trabalho (Peiss, 1998). Ela vê que as mulheres fizeram a si mesmas como um símbolo de sua própria liberdade. Mas há outra explicação. Comentadoras feministas da readoção do véu pelas mulheres em países Muslim no fim do século vinte sugeriram que as mulheres se sentiam mais seguras e livres para se engajarem em ocupações e movimentos no mundo público completamente cobertas (Abu-Odeh, 1995). Pode ser que a maquiagem signifique que as mulheres não têm direito automático para aventurarem-se em público no ocidente em pé de igualdade com os homens. A maquiagem, como o véu, assegura que elas estão mascaradas e não precisam se descarar para mostrar elas mesmas como cidadãs verdadeiras e iguais, que elas deveriam ser, teoricamente. A maquiagem e o véu podem ambos revelar a falta de direitos das mulheres.

Em alguns casos de adoção do véu é claro o resultado da força e o perigo de violência. No Irã, cobrir-se é compulsório e forçado pelo estado. Como Haleh Afshar explica “A resistência aberta ao hijab e aparecer em público sem isso é punido com 74 chicotadas” (Afshar, 1997, p. 319). Não há insinuação de que as mulheres possam “escolher” vestir o véu porque o processo de coação é muito claro e brutal, “Mulheres que são consideradas inadequadamente cobertas são atacadas por esses homens (membros do Partido de Deus’ os Hizbollahs) com facas ou armas, e são sortudas as que sobrevivem à experiência” (Afshar, 1997, p. 320). A maquiagem não é forçada com tanta brutalidade na cultura ocidental.

Contudo, como Homa Hoodfar aponta, o véu pode ser usado por diferentes razões em diferentes países, e até no mesmo país (Hoodfar, 1997). Em algumas situações, nenhuma força óbvia é aplicada. Lama Abu-Odeh descreve a readoção do véu. Ela diz que nos anos 70 as mulheres “andaram pelas ruas das cidades árabes vestindo vestuário ocidental: saias e vestidos abaixo do joelho, salto alto, e mangas que cobriam a parte de cima do braço no verão. O cabelo delas foi frequentemente exposto e elas usaram maquiagem” (1995, p. 524). Nos anos 90, muitas, até as mesmas mulheres, adotaram o véu, definido aqui como uma capa ou lenço para a cabeça. Abu-Odeh nos diz que, “o corpo delas parecia ser um campo de batalha

entre os valores do ocidente, a construção ‘capitalista’ onde os corpos femininos são ‘sexualizados, objetificados, tornados coisas’ e a tradicional onde os corpos das mulheres são ‘chattelized’, ‘privatizadas’ e aterrorizadas como administradoras da família de honra(sexual)’ (p. 524). As mulheres que adotaram o véu foram as que precisaram do transporte público para trabalhar ou estudar. Elas ficavam menos propensas a serem assediadas pelos homens. Nas ocasiões em que elas foram assediadas, elas se sentiriam mais confortáveis contestando isso quando cobertas, porque elas não podiam ser culpadas por terem estimulado esse comportamento masculino abusivo. É mais fácil para as mulheres e garotas cobertas sentirem-se insultadas e para os outros sentirem-se ultrajados pelo favor delas se elas forem vistas como inocentes vítimas que não mereciam tal tratamento. A adoção do véu pode, então, ser vista como um modo de aliviar os danos sofridos pelas mulheres, como resultado da dominação masculina. Tal “escolha”, entretanto, ainda vem mais da opressão do que da agência indicada.

Hoodfar explica a readoção do véu no Egito, onde não há ameaça de punição brutal. As mulheres que, como Hoodfar pontua, “recobrem-se”, tendem a ser da classe média-baixa, educadas na universidade e de colarinho branco nos setores públicos e governamentais. As razões que Hoodfar dá para “recobrir-se” não sugere que as mulheres têm alternativas razoáveis para tomar essa decisão. Uma mulher entrevistada por Hoodfar expressou resistência à ideia de vestir o véu antes de se casar, mas na véspera de seu casamento encontrou pressão considerável da família de seu futuro marido contra sair para trabalhar como professora, o que ela treinou para fazer e encaminhava para isso. Seus sogros argumentaram que se ela saísse para trabalhar, “pessoas comentariam, e a reputação dela poderia ser questionada”(Hoodfar, 1997, p. 323). Além disso, ela sofreria assédio sexual, “Em ônibus lutados de homens que perderam o respeito tradicional pelas mulheres, poderiam molestar ela e com certeza isso machucaria o orgulho e dignidade dela, bem como o de seu marido e irmãos” (p. 323). Para resolver essas pressões, ela decidiu se tornar uma muhaggaba (coberta com véu). Isso satisfez a família de seu marido.

As razões que Hoodfar dá claramente referem-se às tentativas das mulheres de se acomodarem à dominação masculina. O véu, ela diz, demonstra a fidelidade das mulheres às leis da dominação masculina, isso “comunica alto e claro à sociedade em geral, e aos maridos em particular, que a que veste está vinculada à ideia islâmica do papel do sexo dela” (Hoodfar, 1997, p. 323). As mulheres cobertas podem trabalhar porque estão demonstrando que continuam respeitando “os valores e comportamentos tradicionais”. As mulheres que usam o véu “reduzem a insegurança dos maridos” e mostram a eles que “como esposas, elas não estão competindo, mas sim harmonizando e cooperando com eles” (p. 324). Em troca de todos esses sinais de obediência, o véu “põe as mulheres em posição de esperar e exigir que seus maridos respeitem e reconheçam os direitos islâmicos delas”. Assim, os maridos podem deixar suas esposas manter o dinheiro que ganham e manter sua parte do acordo por “prover para a família o melhor que podem” (p. 324). Nenhuma das razões dadas aqui sugerem que a atividade é escolhida porque isso dá a mulher qualquer satisfação que não esteja vinculada a ser capaz de aliviar as forças da dominação masculina. A fim de ter o direito que os homens possuem de trabalhar no mundo público, as mulheres precisam se cobrir e realizar outros estereótipos e expectativas do papel subordinado das mulheres.

Outra mulher entrevistada por Hoodfar adotou o véu diretamente para evitar o assédio sexual quando ela trabalhava depois de estudar e tinha que pegar o ônibus para ir para casa, “Muito frequentemente as pessoas me tratavam mal que eu ia para casa à noite e chorava”. Ela decidiu pelo véu, então “as pessoas saberiam que eu sou uma boa mulher e que as minhas circunstâncias me forçaram a trabalhar de noite” (1997, p. 325). Procurando uma estratégia para evitar ser atacada pelos homens nas ruas não é um exercício de livre escolha, mas uma acomodação à opressão. Os homens ordinários que intimidariam ela no Egito podem ser vistos como equivalentes cívicos dos Hezbollahis que chicoteiam mulheres no Irã. Abuh-Odeh explica

que os tipos de assédio sexual que as mulheres têm sido tradicionalmente expostas nas cidades árabes não é velado:

Infalivelmente sujeitas à atenção pelas ruas e nos ônibus por serem mulheres, elas eram fitadas, assobiadas, tocadas e beliscadas. Os comentários dos homens, tais como, "Que belos peitos você tem", ou "Como você é bonita", são frequentes... elas estão sempre conscientes de estarem sendo olhadas. (Abu-Odeh, 1995, p. 526)

Mas Abu-Odeh lembra as feministas que pensam que as mulheres devem recusar o véu que isso seria "suicídio social" (1995, p. 529). As mulheres muslim não estão em posição de falar contra o véu porque seriam vistas como defendendo o ocidente. Ela acrescenta a influência dos pregadores islâmicos como outra razão para recobrir-se: "Uma mulher que decide usar o véu é frequentemente submetida a certa doutrinação ideológica (por um pregador fundamentalista), no qual dizem a ela que toda mulher muslim precisa cobrir seu corpo para não seduzir os homens, e que fazendo isso ela está obedecendo a palavra de Allah" (p. 532). Isso pode ser visto muito claramente como doutrinação religiosa, mas seria razoável perguntar se isso é necessariamente mais poderoso em influenciar garotas a cobrirem-se com o véu do que as revistas, o *fashion*, e a cultura da beleza do ocidente são em levar as meninas a cobrirem-se de maquiagem.

## CULTURA OCIDENTAL IMPERIALISTA – EXPORTANDO PRÁTICAS PREJUDICIAS AO NÃO OCIDENTAL

As mulheres no Afeganistão supostamente recém-liberadas do regulamento do Taliban estão presas entre a dualidade patriarcal virgem/puta através da apresentação com apenas duas escolhas para a aparência delas, cobrindo-se com a burca ou com maquiagem. As práticas de beleza ocidentais são vistas como tão obviamente naturais, inevitáveis e boas para as mulheres que se estenderam como o Santo Graal para as mulheres do Afeganistão. Depois de anos de terrível opressão na qual elas só tinham permissão para sair se inteiramente cobertas com a burca, só podiam viajar acompanhadas de um homem, privadas de educação e emprego e podiam ser espancadas nas ruas pelos guardas da justiça islâmica sem reparação, a habilidade para engajarem-se nas práticas de beleza ocidentais, particularmente para o rosto e cabelo, não parece uma necessidade urgente. No entanto, é assim que isso é promovido.

A indústria americana de beleza lançada em 2002 em consequência da guerra para infiltrar o Afeganistão sob o guiso de urgente necessidade de "ajuda" de beleza. Isso foi representado na mídia ocidental mais como uma ajuda positiva do que um imperialismo cultural americano e empreendimento capitalista. Foi oferecido às mulheres o papel de serem cobertas de maquiagem e objetificadas sexualmente, ao invés de serem cobertas pela burca para prevenir que fossem vistas pelos homens como objetos sexuais. A perspectiva do *New York Times* sobre isso é que, apesar de duas décadas de guerra, "Mulheres afegãs mantiveram seu desejo de estarem bonitas", mas há uma "escassez lamentável de esteticistas. Além disso, eles não têm quem os ensine e nenhum lugar para colocar as mãos em um pente decente e uma coleção de géis, lavagens, pós, pincéis, e cores que derramam das prateleiras da farmácia americana habitual" (Halbfinger, 2002, p. 1). Em resposta a essa oportunidade do mercado e a oportunidade de mostrar o procedimento da companhia deles com auxílio da emergência, a

"Who's Who" (Quem é Quem) da indústria americana de beleza estava logo "correndo para o resgate" levada pelo editor da *Vogue*. O resultado dessa generosidade foi que uma escola para ensinar profissionais da beleza foi aberta no composto do Ministério Afegão de Assuntos das Mulheres, como se as práticas de beleza fossem realmente um assunto crucial dos direitos humanos, tal como a educação, segurança e o trabalho.

Os produtores dos produtos americanos de beleza voluntariaram manuais e mercadorias para ajudar o empreendimento. A editora da *Vogue*, Anna Wintour, disse que a indústria de beleza é "incrivelmente filantrópica" e a escola de beleza devia "não apenas ajudar as mulheres do Afeganistão a aparecer e se sentir mais bonita mas também dar a elas o emprego". Aparentemente, a situação nos 20 salões de beleza que reabriram após a remoção do controle Taliban constituiu uma crise na saúde porque as condições eram muito não-higiênicas e perigosas. Como uma imigrante afegã que deu uma olhada nessa situação retrata:

Elas estão usando tesouras enferrujadas, elas têm um pente barato para todo o salão e não o limpam, não há água corrente ou Barbasol (creme de barbear), e há um grande problema de piolhos. Elas usam varas de madeira e elásticos para fazer permanente. E não há algodão, então a solução da permanente simplesmente escorre no rosto do cliente. (Halbfinger, 2002, p. 1)

Fazer permanente no cabelo pode ser considerado uma prática prejudicial de beleza por direito próprio, considerando que as químicas envolvidas são tóxicas, quer escorram pelo rosto ou não (Erickson, 2002), mas nos interesses do capitalismo isso foi transformado em uma demanda dos direitos humanos. Simplesmente traduzir os manuais de beleza existentes não era suficiente no Afeganistão porque muitas mulheres eram iletradas, então um curso de instrução em fita de vídeo foi preparado.

Embora as corporações de cosméticos competiam uma com a outra para fazer doações para a escola de beleza, em um almoço da *Vogue* eles disseram que não estavam competindo por salário, um executivo disse, "que a escola de beleza não podia ser julgada um sucesso se não criasse uma demanda para cosméticos americanos assim que possível" (Halbfinger, 2002, p.1). Não é só no Afeganistão que as corporações de cosméticos dos EUA veem uma oportunidade de marketing. Eles rapidamente entraram na União Soviética depois da queda do regime comunista para oferecerem o serviço deles para formalmente privarem as mulheres, e eles estavam chegando à China também. Como a historiadora empresarial Kathy Peiss põe isso, mesmo em "florestas chuvosas da Amazônia as mulheres vendem Avon, Mary Kay e outros produtos de beleza" (Peiss, 2001, p. 20). Mas Peiss, como muitas dessas envolvidas em vender ideais de beleza ocidental no Afeganistão, esconde a opressão dessa atividade de colonização ao enfatizar que isso fornece emprego para mulheres que precisam extremamente disso. Como ela diz, "como foi no caso de cem anos atrás nos Estados Unidos, esses 'micro empreendimentos' deram a muitas mulheres um apoio no desenvolvimento do mercado econômico" (Peiss, 2001, p. 20).

## COBRINDO AS MULHERES NA RELIGIÃO PATRIARCAL

Embora a objetificação sexual tenha requerido das mulheres no ocidente possa parecer muito distinta do cobrimento requerido nos regimes islâmicos, é instrutivo considerar as bases culturais idênticas que as culturas ocidentais e islâmicas desenvolveram. Cobrir a cabeça das mulheres é uma prática cultural das tribos do oriente médio que encontraram desse modo, pelas religiões monoteístas que originaram nessa região, para outras partes do mundo. O cobrimento das cabeças e corpos foi imposto a algumas mulheres cristãs no ocidente até pouco tempo atrás. Em minha infância em Malta nos anos 50, onde meu pai foi colocado com o exército, eu lembro dos noticiários nos ônibus que instruíam as mulheres a "vestirem um vestido *Marylike*". Mulheres que entravam nas igrejas em muitas partes em muitas partes da Europa continuam sendo obrigadas a cobrir suas cabeças. A religião cristã, como o islamismo, e outras religiões monoteístas patriarcas, como o judaísmo, têm suas raízes nas antigas culturas patriarcas que existiram no Oriente Médio. Nessas antigas culturas as mulheres respeitáveis eram obrigadas a serem cobertas como no código babilônico do Hammurabi. Gerda Lerner explica em *The Creation of Patriarchy* (A Criação do Patriarcado) que o código que antecedeu essas três religiões obrigava as mulheres que não eram prostitutas a se cobrirem, assim podiam identificar que não eram propriedades dos homens em geral.

No antigo cristianismo um código similar foi imposto. Como na carta de Paulo aos Corinthians no Novo Testamento onde ele estabelece a lei do cobrimento. Ele explica que a "cabeça de cada homem é Cristo; e a cabeça de cada mulher é o homem; e a cabeça de Cristo é Deus". Isso é para ser demonstrado através do cobrimento da cabeça assim:

Todo homem rezando ou profetizando, tendo sua cabeça coberta, desonra sua cabeça. Mas toda mulher que reza ou profetiza com a cabeça descoberta desonra sua cabeça; é a mesma coisa se ela estiver raspada. Por isso a mulher não coberta deixa também ser raspada: mas se for uma vergonha para a mulher ter o cabelo cortado ou raspado, ela deve estar coberta. Um homem certamente não deveria cobrir sua cabeça, porquanto como ele é a imagem e glória de Deus: mas a mulher é a glória do homem. O homem não é da mulher; mas a mulher do homem. Não foi o homem criado para a mulher; mas a mulher para o homem. (Corinthians, 1957, 11: 3±15, p. 181)

O cobrimento da cabeça de uma mulher deve mostrar que ela é posse de um homem. Outras práticas prejudiciais do antigo cristianismo acompanha o código de vestimenta. As mulheres não podiam falar na igreja, embora tivessem permissão para perguntar a seus maridos sobre algo que elas não entenderam quando voltassem para casa, e elas eram ordenadas a "submeterem-se a seus próprios maridos como a Deus" (Efésios, 1957, 5: 22, p. 200).

Um ramo da religião cristã atual vai um pouco mais longe que simplesmente cobrir as mulheres. As mulheres são atualmente excluídas do todo do Mount Athos na Grécia que é coberto de monastérios gregos ortodoxos, assim os monges são protegidos de ver elas. Em 2004 essa antiga prática cristã recebeu endosso influente da visita, relatada na mídia, do

Príncipe Charles a um monastério da montanha (Smith, 2004). A montanha excluía mulheres desde o século onze e com o status de uma república teocrática independente é autorizada a impor penas legais a quem desafia a proibição. Charles visitou muitas vezes depois da morte de sua ex-esposa, Diana, e foi dito que ganhou grande consolo desse refúgio, um lugar onde as leituras no refeitório “são frequentemente baseadas em... o mal causado pelas mulheres com a queda de Eva” (Smith, 2004, p. 3). A existência contínua dessa zona de exclusão, apesar das tentativas da União Europeia para revogar a proibição é um lembrete importante dos valores das mulheres que constituem a base do cristianismo patriarcal.

## O QUE CONSTITUI UMA PRÁTICA CULTURAL PREJUDICIAL?

Eu sugeri nesse capítulo que tanto as culturas ocidentais influenciadas pelo cristianismo quanto as culturas influenciadas pelo islamismo aplicam práticas culturais prejudiciais nas mulheres. Apenas uma determinação para ignorar as origens, funções e consequências políticas das práticas de beleza ocidentais pode possibilitar a crença que a cultura ocidental é claramente superior na liberdade que concede às mulheres em relação à aparência. Enquanto todas as três culturas religiosas patriarcas originadas no antigo Oriente Médio começaram forçando o cobrimento de mulheres, isso foi mudado no ocidente na prescrição aparentemente muito diferente de que as mulheres mostrassem suas curvas em locais públicos. Em algumas áreas do Oriente Médio e na Ásia onde o requerimento de cobrimento tem sido desafiado ou está morrendo fora dele, há uma aplicação renovada da lei. O resultado final é uma aparente divergência cada vez maior entre as regras de aparência para as mulheres no ocidente e no oriente. Ambos os conjuntos de regras de aparência, entretanto, requerem que as mulheres sejam “diferentes/deferentes”, e ambos requerem que as mulheres sirvam as necessidades sexuais masculinas, seja provendo excitamento sexual ou escondendo o corpo das mulheres ao menos que os homens devam ficar excitados. Em ambos os casos as mulheres são obrigadas a cumprir as necessidades dos homens nos lugares públicos e a não ter as liberdades que os homens possuem.

O conceito de práticas culturais prejudiciais em relação à aparência deve, portanto, não ser restrito às culturas não ocidentais. Todas as práticas de beleza ocidentais consideradas nesse livro, da maquiagem à labioplastia, se enquadram no critério para identificar práticas culturais prejudiciais. Eu argumento que eles criam papéis estereotipados para os sexos, eles são originados na subordinação das mulheres, são pelo benefício dos homens e justificados pela tradição. Isso é certamente possível de argumentar que, como eu demonstro no capítulo 6 sobre maquiagem, que até as práticas que parecem ter menos efeito na saúde de mulheres e garotas, tais como usar batom, podem ser prejudiciais. Embora as práticas de beleza ocidentais sejam raramente forçadas por violência física verdadeira, elas são todas culturalmente forçadas. A falha em usar maquiagem e depilar pernas e axilas pode não ser “socialmente suicida” nas culturas ocidentais, mas isso vai, como eu sugiro no capítulo sobre a maquiagem, afetar a habilidade das mulheres para manter um emprego e o grau de influência social que ela pode manejar. As mulheres do parlamento britânico que eu mencionei que eram obrigadas a usar roupas femininas e mostrar as pernas se elas tivessem qualquer legitimidade na legislatura e elas são improváveis de sobreviver se elas permitissem pelos debaixo do braço aparecendo em suas blusas ou pelos nas pernas aparecendo através de suas calças justas.

No entanto, eu sou consciente de que os graus de danos sofridos por práticas como cirurgia plástica e uso de batom não sejam os mesmos. A implicação do reconhecimento das práticas de beleza culturais como práticas culturais prejudiciais é que o governo vai, como requerido pela Convenção da ONU na Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres, precisar alterar as atitudes sociais que estão na base delas. No caso de algumas práticas cirúrgicas, algumas consequências são suficientemente severas e o regulamento muito facilmente efetua por penalidades legais médicos praticantes que eles poderiam encerrar através de meios legislativos. Usar batom e se depilar, no entanto, não deve ser isento de ser considerado como prejudicial e exigir solução, embora os legais não possam ser apropriados. Eles marcam as mulheres como subordinadas e claramente demonstram os papéis estereotipados dos sexos, mesmo que não sejam tão severos os impactos na saúde das mulheres. O papel do governo comprometido com o fim de tais práticas, ou de simplesmente aliviar o impacto da exigência cultural que eles podem estar realizando, deve ser, portanto, de combater a criação da diferença sexual de ideias e atitudes, práticas de negócios, que inscrevem essa noção na fundação da cultura ocidental.

Nos próximos capítulos eu examino as práticas de maquiagem, salto algo e cirurgia plástica em detalhes para mostrar como elas são forçadas e quais as consequências para a saúde das mulheres e acesso às prerrogativas comuns dos homens nas sociedades ocidentais que são suscetíveis de tomar como reconhecido: aparecer em espaço público sem disfarce, correr, ter tempo de lazer livre da necessidade de defesa do corpo. Os leitores estarão aptos a fazer suas mentes sobre a apropriação de incluir essas práticas entre os entendimentos das Nações Unidas. No próximo capítulo eu amplio os significados de práticas de beleza femininas na cultura ocidental através da travestilidade/transsexualismo. A performance de práticas de beleza por homens mostra que esse comportamento não é biologicamente conectado às mulheres. Mas isso faz mais que isso. Como eu procuro demonstrar aqui, os praticantes homens têm prazer sexual nessas práticas porque demonstram status subordinado. Isso suporta um entendimento das práticas de beleza como comportamentos de deferência por um grupo subordinado.