

Universidade Federal De Pelotas
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural



Dissertação de Mestrado

**Cabelo Além da Estética: transições capilares e identitárias
pelas negras**

Taís Rodrigues de Aguiar

Pelotas- RS, 2018

Taís Rodrigues de Aguiar

Cabelo Além da Estética: transições capilares e identitárias pelas
negras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosane Aparecida Rubert

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Vera Regina Rodrigues da Silva

PELOTAS – RS, 2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

A282c Aguiar, Taís Rodrigues de

Cabelo além da estética : transições capilares e identitárias pelas negras / Taís Rodrigues de Aguiar ; Rosane Aparecida Ruber, orientadora ; Vera Regina Rodrigues da Silva, coorientadora. — Pelotas, 2018.
150 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Transição capilar. 2. Negra. 3. Identidade. 4. Relações raciais. I. Ruber, Rosane Aparecida, orient. II. Silva, Vera Regina Rodrigues da, coorient. III. Título.

CDD : 305.8

Tais Rodrigues de Aguiar

Cabelo Além da Estética: transições capilares e identitárias pelas
negras

Dissertação apresentada como requisito parcial,
para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social e Cultural, Instituto de Ciências Humanas,
Universidade Federal de Pelotas.

Data de Defesa: 29 de agosto de 2018

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Rosane Aparecida Rubert (orientadora)
Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande
do Sul

Prof.^a Dr.^a Vera Regina Rodrigues da Silva (coorientadora)
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Ângela Lucia Silva Figueiredo
Pós-doutora pela University of California- Berkeley, UI BERKELEY

Prof.^a Dr.^a Cassiane de Freitas Paixão
Doutora em Educação pela Universidade do Vale dos Sinos

Prof.^a Dr.^a Lori Altmann
Doutora em Teologia pelo PPG da Faculdades EST

Dedico este trabalho à minha família e a todas/os que de alguma forma acreditaram e me deram força para a realização desta deste trabalho.

Agradecimentos

Agradeço a Deus por mais um caminho de luta que me ajudou a vencer. À minha família por toda paciência e confiança inserida no meu processo de estudos, acreditando em cada passo dado e parabenizando por cada conquista.

Obrigada Rosane Rubert por ter aceitado enfrentar mais alguns anos de orientações comigo, me auxiliando nas dificuldades acadêmicas e provocando novas reflexões sociais, em conjunto com Vera Rodrigues.

Também sou grata por todas/os as amigas/os que frente às minhas dificuldades foram incentivadores para a minha força de vontade, indicando novas leituras, enviando matérias e/ou eventos relacionados ao meu tema de pesquisa, como forma de mostrar a importância deste trabalho.

Incluo também a Setorial de Estudantes Negras/os da UFPel “Quem Ri de Nós tem Paixão” que junto à todas/os integrantes realizamos grandes atos a favor de uma melhor transparência no ingresso de cotistas nas UF, definindo também minhas ações dentro da Universidade Federal de Pelotas e o meu posicionamento nesta pesquisa.

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

“Imagine se Michelle Obama se cansasse de toda aquela escova, decidisse usar o cabelo natural e aparecesse na televisão com o cabelo parecendo algodão, ou com ele bem crespo? (Nunca se sabe como a textura do cabelo de alguém vai ser. Não é incomum para uma mulher negra ter três texturas diferentes no cabelo.) Ela ia ficar linda, mas o pobre do Obama sem dúvida ia perder o voto dos independentes e até dos democratas indecisos.”

Chimamanda Ngozi Adichie - Americanah

Resumo

AGUIAR, Taís R. de. **Cabelo Além da Estética**: transições capilares e identitárias pelas negras. 2018. 148f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

O Movimento de Transição Capilar é apresentado nesta pesquisa como o advento de um novo sujeito político composto por mulheres no Brasil, nos últimos quatro anos. São, sobretudo, mulheres negras, que aderiram ao uso do cabelo naturalmente cacheado/crespo por meio do abandono de procedimentos químicos modificadores da estrutura capilar que prometem entregar cabelos lisos, sedosos e sem volume. Contudo, questiono a amplitude do movimento e quem são as adeptas negras de tal processo, entendendo que o local que a pessoa está situada é passível de atribuir significados distintos em diferentes discursos. Sendo assim, este projeto tem o seu foco nas relações de mulheres negras com seus cabelos como constructo identitário, e nos discursos e experiências que perpassam diferentes gerações sobre corpo e aparência.

Palavras-chave: transição capilar, negra, identidade, gênero.

Abstract

AGUIAR, Taís R. de. **Hair beyond esthetics**: hair and identity transitions by black women. Dissertation (Master Degree em Antropologia Social e Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018

The Capillary Transition Movement is presented in this research as the advent of a new political subject composed of women in Brazil during the last four years. They are above all black women who adhered to wearing their hair naturally curly, thus abandoning the use of chemical procedures that promise to deliver a hair that is smooth, silky and without volume. However, I question the breadth of the movement and who are the black adepts of the process. Moreover, I understand that the place where the person is situated is capable of assigning different meanings in different discourses. Therefore, this project emphasizes the way black women relate to their hair as an identity construct and focus on the discourses and experiences that run through different generations on the body and appearance.

Key-words: capillary transition, black woman, identity, gender.

Sumário

1	Introdução	11
1.2.	Traduções: das experiências pessoais para o olhar acadêmico	14
2	– Transitando: entre crespas e feministas negras	22
2.1.	Por Um Diálogo Entre Iguais: o aporte do feminismo negro	23
2.2	O Campo da Marcha do Orgulho Crespo e Suas Interlocutoras	31
2.2.1.	Marcha do Orgulho Crespo de Porto Alegre	32
2.2.2.	Iara Barreto	41
2.2.3.	Bárbara	42
2.2.4.	Débora	43
2.3.	Além da Marcha	44
2.3.1.	Carla Pereira “Braids”	45
2.3.2.	“Cliente”	48
2.3.3.	Ledeci Coutinho	48
2.3.4.	Kizzy Vitória	50
2.3.5.	Natália Cruz	52
2.3.6.	Mara Livia	52
2.3.7.	Maria Cecília	53
3.	Identidade e Corpo Simbólico	55
3.1.	Sobre o Conceito de Identidade: breve digressão	55
3.2.	O Corpo Trançado Pela Experiência Infanto-Juvenil	61
3.3.	Sociabilidades e Compartilhamentos de Técnicas e Produtos de Cuidados Capilares	68
3.4.	O Racismo Na Trajetória Do Cabelo	77
3.4.1.	O Transito de Aceitação e Rejeição do Corpo Negro	77

3.4.2.	O Discurso Racista no Campo Escolar	82
3.4.4.	O Racismo no Contexto Familiar	90
3.4.5.	O Processo de Adesão à Química	99
Cap. 4 – Centralidade do Cabelo: relação com ideologias de relações raciais		104
4.1.	Discursos Sobre Raça e o Modelamento dos Corpos	105
4.2.	Contranarrativas Sobre Raça e Estética	108
4.3.	Mestiçagens e Subjetivações Femininas	113
4.4.	Protagonizando Outras Histórias.	118
4.5.	Transitando Pela Transição	123

1 Introdução

A Dissertação que aqui apresento foi construída a partir das minhas indagações sobre as minhas experiências que vem me constituindo enquanto negra e universitária brasileira, e em diálogo com outras negras, situadas em outros espaços e portadoras de outras experiências, subjetivas e sociais. Portanto, vou começar descrevendo um pouco sobre a minha trajetória de vida e como isso influenciou na minha relação com o tema desta pesquisa, tema este que será apresentado no decorrer do texto.

O interesse pelos usos do cabelo, seja liso, crespo ou cacheado, formou-se na minha infância, enquanto eu observava minha mãe cortar e pentear os cabelos de sua clientela. Minha atenção se focava na mudança que ocorria nos cabelos pelas mais diversas ferramentas e produtos que se utilizava, mas foi no processo de modificação dos meus próprios cabelos que outras questões – que norteiam o meu trabalho – fizeram-se presentes, como por exemplo: como as outras negras alisavam os cabelos? Elas vivenciavam as mesmas experiências pelas quais eu passava ao alisar os meus cabelos?

Sendo assim, questiono visando o contexto brasileiro, em relação a quem a identidade do movimento cacheadas/crespas vem sendo construída? Sabendo que a diferença é constituída pelo discurso moldado de significados, é possível afirmar que o movimento constrói sua diferenciação a partir de um discurso contrário (um “contradiscurso”, diriam Hall e Gilroy), que se apresenta em uma relação de contraste ao padrão estético hegemônico e também ao estereótipo sexista, racializado e subalternizado, historicamente consolidado sobre a aparência da mulher negra brasileira.

Durante anos a curiosidade sobre essas questões estiveram comigo em segredo, pelo fato de eu não ter relacionamentos mais íntimos com outras negras, com exceção de minha própria família. No período escolar, especificamente no ensino fundamental, entre nós estudantes negras, não conversávamos sobre nossos cabelos com receio de acabar apresentando o cabelo mais “duro e grosso” entre todas e receber apelidos pejorativos, e sempre estávamos preocupadas sobre o quão volumoso o penteado estava ou se algum fio alisado pela chapinha estava “fora do lugar”. No ensino médio não

foi muito distinto, o que mais se diferenciava era o número de colegas negras, às vezes inexistente, o que me fazia ser a única negra da sala.

Meu ingresso na universidade foi gerando outro olhar sobre a sociedade e sobre eu mesma, me trazendo à memória e mostrando o quão significativas são as questões que eu carregava a respeito da modificação dos cabelos por meio de alisamentos, e como outras negras experienciavam esse processo.

Falando especificamente de como meus questionamentos foram concretizados em forma de pesquisa, em 27 de outubro de 2012 foi criada a comunidade virtual *Cacheadas em Transição*. Essa comunidade integra restritamente mulheres, contando com mais que 200 mil integrantes¹ que tem como principal objetivo o apoio mútuo na passagem pelo período de transição capilar. Tal processo se configura pela mudança nos cabelos, abandonando o uso de produtos químicos fortes, que prometem mudar a estrutura dos fios pelo alisamento ou relaxamento, visando, assim, o uso dos cabelos naturalmente cacheados/crespos.

A comunidade, que foi o meu campo de pesquisa no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) para o curso de Bacharelado em Ciências Sociais, em 2015, está situada em uma das redes sociais mais conhecidas no mundo, o *facebook*. Essa rede, que conecta inúmeras pessoas, permite criar grupos de conversa, comunidades de interesses em comum e páginas de notícias por suas integrantes, e foi entre essas interações dentro da rede social que surgiu a comunidade *Cacheadas em Transição*.

Meu interesse na comunidade surgiu ao visualizar (tanto em forma escrita quanto em imagens) que os anseios que eu tinha com o meu cabelo perpassava por outras mulheres de diversas idades que ali estavam presentes. Os questionamentos sobre a necessidade em usar produtos químicos nos cabelos (entre progressiva, definitiva, relaxamento, alisamento por guanidina, e entre outros), em conjunto com secadores e chapinhas de maneira constante, e a curiosidade sobre um cabelo que muitas desconheciam – o próprio cabelo natural – resultava em vários relatos de vida dentro da comunidade.

No ano de criação da comunidade, nada disso estava presente na minha vida – me refiro ao movimento e a noção da participação de outras pessoas –,

¹ Dado obtido pela consulta realizada no dia 17 de julho de 2017, contabilizando cerca de 283.846 mil membros.

apesar de, na época, cultivar há mais de 2 anos o desejo e a coragem para abandonar o alisamento. Lembro que o que me marcou naquele ano foi ver a Sassá² de cabelo raspado, me chamando a atenção pela coragem e curiosidade de como ela estaria enfrentando a sociedade (amigos, familiares e estranhos), sem apresentar um dos traços que socialmente afirmaria sua feminilidade.

Acompanhei por um tempo o seu desenvolvimento com a falta de cabelo, até o momento que exprimi minha admiração por sua coragem e a questioneei sobre o processo de vivência, em meio a nossa conversa ela contou sobre a comunidade e como haviam outras sobre o mesmo tema.

Ao procurar a comunidade no *facebook*, descobri um “mundo” de mulheres incomodadas com o padrão estético que normaliza as formas de uso do cabelo e com os sofrimentos que passavam, como, por exemplo, queima do couro cabeludo, perda de cabelo e apresentação de fios com um aspecto indesejável. Ao adentrar na comunidade, em 2013³, acompanhei esporadicamente o número de integrantes que crescia rapidamente, foi então que no segundo semestre do mesmo ano iniciei minhas observações a fim de pesquisar as relações ali contidas.

Na pesquisa, apliquei um questionário online para 100 mulheres, ao recolher os dados me chamou a atenção que, dentre as entrevistadas, cerca de 47% se autodeclarou preta e 27% parda, e os números – mesmo em uma amostra de apenas 100 mulheres – não destoavam das imagens postas no espaço “álbum” contido na comunidade, onde em sua grande maioria era feito por integrantes pretas e pardas, assim percebidas por mim (AGUIAR, 2015).

O movimento de transição capilar continuou crescendo e, com isso, surgindo grupos de encontros presenciais entre as adeptas do processo em diferentes estados do Brasil, criando-se, como resultado desse processo, a

²Sassá, apelido de Sabrina, é uma negra do Rio de Janeiro que se mudou para Pelotas a fim de estudar na Universidade Federal de Pelotas. Ela, junto com outros poucos estudantes negros da universidade, montou e administrou o Coletivo Negra da cidade, e sempre que possível me interceptava nos corredores convidando para participar do coletivo a qual sempre recusei por acreditar que me resultaria em problemas e atraso nos estudos por acúmulo de tarefas.

³ No segundo semestre de 2013 também realizei a minha transição capilar, realizando o “Big Chop” que significa “grande corte”. Há duas formas de realizar o processo, o primeiro é deixar o cabelo crescer junto com os fios já quimicamente tratados, e ao obter o tamanho desejado esses fios são cortados restando apenas a parte sem química. A outra maneira é cortando todo o cabelo, deixando crescer sem a parte alisada. A segunda opção foi a que realizei.

“Marcha do Orgulho Crespo”. No final do ano de 2016 foi realizada a 2º edição da Marcha em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, e tive a oportunidade de participar e observar as atividades que faziam parte da programação deste evento.

Ao lembrar os números obtidos em minha pesquisa pela comunidade Cacheadas em Transição, e relacionando com as reportagens e imagens de diversas Marchas que ocorreram - incluindo a que eu acompanhei em Porto Alegre - é de fácil percepção que o contingente de negras se destaca enquanto maioria participante. Bom, a partir disso questionei sobre a importância da transição capilar para as negras, e ao mesmo tempo pensando a minha própria trajetória de atenção aos cabelos antes e depois do processo, e não apenas na mudança exterior, mas também a subjetiva.

1.2. Traduções: das experiências pessoais para o olhar acadêmico

Observar esse movimento de transição capilar, que vem crescendo desde 2012, me levou a questionar se não existe uma mudança em curso, no Brasil, nos esquemas de significação por meio dos quais negras dão um significado mais latente ao seu cabelo, à sua aparência. E isso certamente está relacionado à possíveis alterações nos próprios padrões de relações raciais historicamente sedimentados no país, o que pode estar acontecendo a partir do ativismo de movimentos negros que, desde a década de 1930, denunciam as várias formas de exclusão decorrentes da pertença étnico-racial. Ativismo que assumiu contornos mais contestatórios e propositivos ao final da década de 1970, quando se consolidou o chamado Movimento Negro contemporâneo.

Como resultado, temos a implementação, nas últimas décadas, de políticas de ações afirmativas visando uma inserção mais igualitária dos negros e negras na sociedade brasileira, principalmente nas universidades possibilitando o acesso à estudos que anteriormente era desconhecido, abrindo outras perspectivas de história e de identificação étnico-racial, ao mesmo tempo, várias políticas de reconhecimento que ressaltam a importância do legado negro na nossa formação sociocultural; cita-se, as políticas de

patrimonialização de manifestações expressivas negras, de identificação de territórios quilombolas, de valorização das comunidades de matriz africana ou espaços de sociabilidade dos segmentos negros.

Ao mesmo tempo que os processos a que fiz referência levam para a problemática das relações raciais, evocam também as relações de gênero, e então que não podemos deixar de referir como as distintas formas de subalternização podem estar articuladas dentro da nossa sociedade, como bem apresenta Avtar Brah:

Seria muito útil compreender como relações patriarcais se articulam com outras formas de relações sociais num contexto histórico determinado. Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela (2006, p. 351).

Oracy Nogueira, se debruçando sobre a especificidade das relações raciais no Brasil, em contraste com o contexto norte-americano, defende que o preconceito de cunho racial deve ser abordado em cada contexto em que se manifesta. Em relação ao Brasil, o autor argumenta que o preconceito racial se manifesta, sobretudo, direcionado à aparência, ou seja, dando-se um sentido negativo aos traços físicos, fato que ele denomina como “preconceito de marca” (2006, p. 292). Esta negatividade, projetada sobre os corpos de negras e negros, pode ser denominado, a partir do antropólogo José Jorge de Carvalho (2008, p. 2), como “racismo fenotípico”, o qual, historicamente, se perpetua como um dispositivo de dominação, tomando um determinado tipo europeu como norma, resultando, subjetivamente, na rejeição à ausência de branquura:

Para culminar essa dominação, os próprios corpos dos europeus passarão a indicar, por coerção e rendição, as características físicas da raça humana superior. O significante mais sobressalente desses corpos europeus foi, sem dúvida alguma, a cor da pele, que foi complementada, ao longo do tempo da ocidentalização do mundo, por outras características físicas também secundárias do ponto de vista genotípico, como a altura, o formato dos olhos, do nariz, dos lábios, dos pomos da face e a textura dos cabelos. (2008, p. 2)

Esse preconceito de marca pautou toda a ideologia do branqueamento no Brasil e também a ideologia da mestiçagem, sendo que esta última, em

relação às mulheres negras, operou um processo de sexualização, que renegava seus traços mais tipicamente africanos, tal como consolidados de forma estereotipada. A rejeição a traços físicos considerados indesejados, de acordo com o padrão de beleza dominante racializado, está na base de práticas de embelezamento que visam alterar a textura do cabelo, com vista ao embranquecimento, no caso, ao seu alisamento. Como alerta Brah,

[...] o racismo não é nem redutível à classe social ou ao gênero, nem inteiramente autônomo. Racismos tem origem histórica diversa, mas se articulam com estruturas patriarcais de classe de maneiras específicas, em condições históricas dadas (2006, p. 352).

A pressão social para se enquadrar em um padrão estético é sentida por todas as mulheres, mas é algo perceptível na vida de mulheres negras devido à modificação constante de seus fios capilares, através de inúmeros produtos que prometem um alisamento total e redução de volume, assim como afirma bell hooks “[...]as mulheres negras continuam obcecadas com os seus cabelos, e o alisamento ainda é considerado um assunto sério” (HOOKS, 2005, p. 1).

A ação de alisar os cabelos permite inferir que se trata de uma forma de imitação dos cabelos de mulheres brancas, devido a todo culto que há no meio midiático dos traços das mulheres brancas como exemplo de beleza. A ativista feminista hooks entende que a autoestima da mulher negra possui forte relação com o seu cabelo e a estética socialmente dominante:

Dentro do patriarcado capitalista – o contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisarmos os nossos cabelos –, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa autoestima. (HOOKS, 2005, p. 2)

Seguindo a mesma lógica argumentativa a respeito da autoestima, a antropóloga Nilma Lino Gomes infere, em seu estudo sobre a relação do corpo e cabelo na construção da identidade de mulheres negras, que para essas mulheres esta se dá a partir “[...] de um aprendizado que incorpora um movimento tenso de rejeição/aceitação, negação/afirmação do corpo” (2008, p. 234). Segundo ela, essa tensão atinge até mesmo as famílias que valorizam as ações culturais afro-brasileiras, impedindo uma possível imunidade frente ao

movimento de rejeição/aceitação de seus traços diacríticos, que são acionados na construção da identidade.

Uma característica visível sobre o movimento de cacheadas/crepas é que ele nasce promovendo outro discurso dos cabelos naturalmente cacheados e crespos, mostrando esses cabelos enquanto belos, de forma a desconstruir os adjetivos negativos atribuídos a eles, que resultavam na rejeição dos cabelos naturais pela prática dos alisamentos. Então, as categorias de raça e gênero apresentam-se, para este caso, como articuladas no processo histórico de dominação que incide sobre os corpos das negras no Brasil.

Passar pelo processo de transição capilar, que não deixa de estar inserido no movimento entre os polos rejeição/aceitação tratado por Gomes (2008), requer uma construção de sua autoestima e combate aos estereótipos sociais sobre o cabelo cacheado/crespo e o corpo da negra. Para a mulher negra realizar esse combate, deve enfrentar questões que permeiam o preconceito e a discriminação racial.

Acompanhando essa visibilização, faz-se presente a evitação de uma noção de identidade negra fixa. Essa estética corporal age, pois, duplamente: como visibilização de uma categoria social por meio de objetos corporais e como desestabilização de uma associação histórica que vincula, no Brasil, pobreza e “raça”. (MIZRAHI, 2015, p. 32)

Porém, apesar de inúmeras mulheres negras passarem pela modificação capilar e estarem sujeitas a processos que permeiam as relações raciais, é importante trazer o entendimento de que essas mulheres podem estar sujeitas a visões e discursos diversos a respeito de suas relações com o próprio cabelo.

Partindo do entendimento de que a estética é um modo de expressão não verbal que possui qualidade sintética e resulta do diálogo estabelecido entre diferentes níveis de significação, [...] a estética vai além da aparência, isto é, a aparência produz códigos que ultrapassam a significação do visível, do que é evidenciado pela superfície. (MIZHARI, 2015, p. 32-33)

Frente a isso, algumas questões se apresentam como norteadoras desse projeto: Quais as condições para a emergência deste novo sujeito

político, que esta objetivado em meios virtuais ou em grupos de interação face a face, e que tem por finalidade criar novas experiências, por parte dessas mulheres, em relação a seus corpos e aparência? Quais narrativas e novos campos de significação e representação estão sendo forjados sobre o ser mulher negra, por meio de novas práticas e procedimentos estéticos, compartilhados em redes de relações diversas? Que novas possibilidades de identificação estão sendo criadas? O discurso que sustenta significações sobre o cabelo para as negras se diferencia em distintas gerações? Caso sim, o que há de semelhante e o que há de diferente dentro dessas estruturas de representação geracionais? E qual a importância da pesquisadora ser uma negra, diretamente relacionada ao tema de pesquisa?

Com essas perguntas que tanto problematizei dentro do meu campo de pesquisa, pude me aprofundar na relação de negras com o seu cabelo a partir do diálogo com minhas interlocutoras.

O método etnográfico se apresenta relevante para esta pesquisa já que, a partir de Geertz (1989), trata-se de descrever densamente os fluxos do comportamento, e apreender os esquemas de significação ao qual estão articulados. Tais fluxos se fazem presentes em contextos específicos, atrelados a múltiplas estruturas conceituais de grande complexidade, que podem tanto apresentar fios que conduzem a outros conceitos quanto nós implícitos (GEERTZ, 1989).

De fato, uma das ações existentes na relação com o cabelo cacheado/crespo são os rituais de tratamento capilar, as múltiplas formas de pentear, hidratar e nutrir os fios que apresentam necessidades bastante distintas em comparação com um cabelo liso. As entrevistas realizadas, em conjunto com minhas próprias experiências, também contêm informações sobre as práticas preferenciais de cuidados com o cabelo, quais alternativas dispunham para os cuidados dos cabelos desde a infância e como o cabelo natural era percebido dentro do meio familiar e social. Também será apresentado os motivos (ou o motivo) de terem enfrentado e abandonado os padrões pré-estabelecidos que valorizavam o cabelo alisado, como também relatos de discriminações sofridas por causa do cabelo.

Destaco também que não pesquisei um grupo com fronteiras definidas, sim pessoas que compartilham determinadas experiências e condições, mas

que não necessariamente se conhecem. Conversei com 10 mulheres com o auxílio do gravador de som de meu próprio celular, caderno e caneta. Elas ocupam diversas posições sociais (são estudantes, profissionais de beleza, costureira, integrante do movimento negro...). Apesar da maioria das entrevistas ter ocorrido na cidade de Pelotas, nem todas são naturais da cidade. A escolha das interlocutoras se deu por dois aspectos principais: ser fenotipicamente negra; e não apresentar os cabelos alisados. Suas idades variam entre 20 e 63 anos, o que proporcionou a compreensão de como as matrizes discursivas ou campos de significação sobre a aparência estética se alteraram no transcorrer das gerações, e como o contexto de suas vivências influenciou de forma positiva e/ou negativa em suas trajetórias. E também me possibilitou apreender similaridades e diferenças entre as histórias das interlocutoras sobre suas relações com o próprio cabelo.

Isso remete para outra modalidade de investigação etnográfica, distinta da convencional, que é centrada em um local específico. A etnografia delineada realizou-se em múltiplos locais, sendo esta forma de condução denominada por Marcus (2001) como etnografia multisituada ou multilocal que, tem como foco “[...] examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso”, ou seja, “[...] la formación cultural producida en diferentes localidades [...]”⁴ (MARCUS, 2001, p. 111 e 113).

A proposição de uma etnografia multilocal vem ao encontro da constatação de Clifford (2008) de que, cada vez mais, não existem unidades culturais integradas e fechadas, uma cultura é “[...] um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não membros, de diversas facções” (p. 47), enviando para a necessidade de uma etnografia polifônica. Dar conta de pelo menos parte da polifonia relacionada aos usos do cabelo implicou dialogar com negras que se encontram em diferentes posicionamentos, e o grande desafio foi incorporar esses enunciados em um único texto.

Uma das técnicas que favoreceu o compartilhamento de relatos com as interlocutoras, que, assim como eu, também vivenciaram dramas significativos

⁴Tradução livre: “[...] examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em um tempo-espaco difuso”, ou seja, “[...] a formação cultural produzida em diferentes localidade [...]”.

relacionados ao cabelo, foi o uso da entrevista aberta. Afinal, como coloca Galkell,

Toda pesquisa com entrevistas é um processo social, uma interação ou um empreendimento cooperativo, em que as palavras são o meio principal de troca. Não é apenas um processo de informação de mão única passando de um (o entrevistado) para outro (o entrevistador). Ao contrário, ela é uma interação, uma troca de ideias e de significados, em que várias realidades e percepções são exploradas e desenvolvidas. [...] Deste modo, a entrevista é uma tarefa comum, uma partilha e uma negociação de realidades (2002, p. 73-74).

Antes que eu continue o texto, gostaria de salientar que, o meu campo de pesquisa se delimita às mulheres negras e, por vezes, não estarei referindo a pertença étnico-racial. Portando, deve ficar subentendido que quando aparecer “mulher”, estarei me referindo às mulheres negras. Mas também especificarei quando eu estiver me referindo à alguma mulher não negra. O motivo desse meu posicionamento justifica-se porque socialmente é normal trazer à mente a mulher branca quando lemos “mulher”, um dos debates do feminismo negro é como a “branca” não é apresentada também como pertencendo à uma raça – sociologicamente falando -, ou seja, a raça quem tem são os outros: é a negra e a indígena, nunca a branca.

Não me coloco desfavorável ao entendimento de apresentar a identidade étnico-racial a qual me refiro, muito pelo contrário, acho pertinente e tenho procurado sempre descrever dessa forma em meus textos. Mas este trabalho será um exercício, tanto para mim quanto para a/o leitora/leitor, de reformular o imaginário ao tentar enxergar a “mulher” descrita neste trabalho.

A proposta não exclui a possibilidade de aparecer unicamente o termo “negra”. Quando se trabalha “negra” ou “branca” é evidenciada a raça a qual pertence socialmente e inegavelmente o gênero é apresentado paralelamente, mas quando isso é invertido, trabalhado apenas com o gênero é sempre necessário incluir na escrita a qual grupo racial o sujeito descrito pertence. Como já dito, é apenas um exercício para o imaginário social, tanto para visualizar o grupo social a qual eu trabalho sem a necessidade de definir racialmente todo o tempo, quanto de provocar reflexões com relação à proposta.

No decorrer do trabalho apresento ao todo quatro capítulos, onde que, o primeiro é nomeado como “Introdução” conforme as normas das Universidade Federal de Pelotas. No segundo capítulo inicio apresentando o que Marilyn Strathern (2006) constata sobre a tradição da produção antropológica, onde que, em sua maioria se baseia em produções masculinas e brancas. É a partir de uma epistemologia feminista e negra que descrevo sobre a discussão referente à produção acadêmica, principalmente dos “marginalizados”, em que os mais variados trabalhos em destaque sobre a condição da população negra não é produzida pela própria população, possibilitando a permanência da condição “eu” e o “outro”.

Permanecendo no segundo capítulo, descrevo sobre o trabalho de campo realizado na Marcha do Orgulho Crespo realizado em Porto Alegre/RS, em 2016, em seguida faço uma breve apresentação sobre cada interlocutora, a fim de situá-las em cada situação de encontro e o contexto de cada uma, separando-as entre as que tive contato pela Marcha e as que tive a oportunidade de conversar em outro momento entre 2016 e 2017.

No terceiro capítulo, coloco em evidência os diversos relatos das interlocutoras (inclusive as minhas experiências) com relação ao transito de modificações ocorridas nos cabelos desde a infância até a fase adulta. Iniciado pelo processo do uso de tranças quando criança, mantido pelos cuidados da mãe, passando pela fase escolar onde ocorrem situações de discriminação ao cabelo crespo/cacheado até o início da adesão ao alisamento.

A discussão se dá sobre os processos sociais que experienciamos ao longo dos anos com relação aos nossos cabelos, moldando nossa identidade constituindo um olhar, muitas vezes, de rejeição (GOMES, 2006) sobre o nosso próprio corpo, reproduzindo preconceitos que fazem a manutenção do estereótipo que é fixado pela história sobre o corpo negro.

No capítulo quatro trago de forma breve a discussão sobre as ideologias das relações raciais brasileiras, focando principalmente no processo de mestiçagem e branqueamento da população brasileira. Em seguida integro à discussão a construção do estereótipo da mulata, trazendo o trabalho de Giacomini (1994) em que apresenta a relação entre Estado e o interesse turístico na manutenção da imagem formada sobre o corpo da negra brasileira.

E por fim, trago enquanto contra-narrativa o aspecto positivo da Transição Capilar por meio da fala das interlocutoras, como maneira de afirmar as características do corpo e cabelo negro enquanto possuidor de qualidades, e desconstruir a visão estereotipada pelo viés racista que apresenta tal como desprovido de beleza.

2 – Transitando: entre crespas e feministas negras

Neste capítulo inicio apresentando de forma crítica a tradição da produção antropológica, onde que, em sua maioria se baseia em produções masculinas e brancas. Com base em uma epistemologia feminista e negra descrevo sobre a discussão referente à produção acadêmica, principalmente dos entendidos como “marginalizados”, em que os mais variados trabalhos em destaque sobre a condição da população negra não é produzida pela própria população, possibilitando a permanência da condição “eu” e o “outro”.

Permanecendo no segundo capítulo, explico sobre o trabalho de campo realizado na Marcha do Orgulho Crespo realizado em Porto Alegre/RS, em 2016, em seguida faço uma breve apresentação sobre cada interlocutora, a fim de situá-las em cada situação de encontro e o contexto de cada uma, separando-as entre as que tive contato pela Marcha e as que tive a oportunidade de conversar em outro momento entre 2016 e 2017.

2.1. Por um diálogo entre iguais: o aporte do feminismo negro

Contribuindo para um processo desacomodado de se fazer Antropologia, Marilyn Strathern (2006) trabalha a partir do pensamento feminista para repensar o fazer antropológico e, como tal, os princípios por meio dos quais o conhecimento é construído. A proposta que a autora apresenta é bastante crítica, por expor a ideia de uma inversão do método (branco e masculino), de forma a não se estruturar em hierarquia, mas sim de maneira analógica. Suas premissas não configuram a criação de um projeto incompleto, mas sim de

uma abertura para a diversidade da experiência social que se apresenta para ser descrita, afinal de contas, a ideia de um projeto incompleto sugere que a completude poderia ser possível. O debate feminista é um debate radical, o objetivo não é a produção de uma descrição adequada, mas expor os interesses que informam a própria atividade descritiva.

[...] A pesquisa feminista, contudo, tem muito menos interesse na relatividade dos pontos de vista. A meu ver, ela não busca continuamente novas conceitualizações sobre a vida social; busca apenas uma. Busca todas as maneiras pelas quais, para os mundos que conhecemos, faria diferença reconhecer tanto as perspectivas das mulheres como as dos homens. O conhecimento é, portanto, concebido de maneira dual e, nessa medida, espelha um conflito perpétuo. (STRATHERN, 2006, p. 27-28).

A autora, em *O gênero da dívida*, coloca a importância de haver a perspectiva situada das mulheres nas pesquisas antropológicas, não por crer em conhecimento hierárquico e verdadeiro, mas sim por uma noção de complementaridade do conhecimento.

A perspectiva de Strathern (2006) me faz pensar sobre o quanto a produção acadêmica de negras e negros entraria num campo passível de ser visibilizado, e como a visão do “subordinado” sobre o “subordinado” teria dado base para mudanças nas ciências humanas, caso o “subordinado” não tivesse sua voz e humanidade negada por tantos anos.

Na verdade, esse silenciamento não se dá apenas pela prevalência de relações patriarcais contra as mulheres, mas também, pelo racismo embutido no próprio movimento feminista, por muitas vezes manter em escanteio discussões sobre raça, quando todas as mulheres deveriam estar sendo representadas conforme as suas particularidades. Sueli Carneiro, ao tratar sobre o movimento feminista brasileiro, expõe as lacunas existentes por não haver possibilidade de protagonismo da mulher negra, devido à visão eurocêntrica presente no movimento. De maneira a visibilizar a trajetória das mulheres negras, surge então a expressão “enegrecendo o feminismo”, dentro do feminismo brasileiro. O objetivo de usar tal expressão é de

[...] assinar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do

feminismo construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. (CARNEIRO, 2003, p. 118)

Com essa ideia, são abertas portas para visibilizar a condição das negras, trazendo-as como sujeitos da própria história, a partir do contexto em que estão localizadas. Isso ocorre diante da necessidade de uma ampliação do debate político sobre mulheres, que vai além da questão de gênero.

A fortiori, essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, pois a “variável” racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas). (CARNEIRO, 2003, p.119)

Para entender sobre a construção de gêneros subalternizados racialmente, considero pertinente o levantamento histórico que Ângela Davis (2016) faz sobre a experiência comum que homens negros e mulheres negras escravizados tiveram, e de que maneira a noção de gênero foi diferencialmente construída por meio dessas experiências.

O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero. Da mesma forma que os meninos eram enviados para o campo ao atingir certa idade, as meninas eram designadas para trabalhar o solo, coletar algodão, cortar cana, colher tabaco (DAVIS, 2016, p. 17-18).

O trabalho comum entre escravizados/as homens e mulheres era realizado sob os mesmos parâmetros de produtividade. A obrigatoriedade de serviço abaixo de açoite invisibilizava questões relativas ao sexo e gênero para essas pessoas, tal como definidas pela sociedade hegemônica. Além disso, ambos, homens e mulheres, tinham a sua humanidade negada, sendo tratados como animais desprovidos de racionalidade ou sentimentos, sendo submetidos de forma constante a trabalhos exaustivos e de péssimas condições.

As escravas tinham o seu útero a serviço – não esquecendo, obrigatório – de seus “donos”, visando mais mão de obra ou a simples satisfação do prazer sexual, resultando no nascimento de muitas crianças pela prática do

estupro: “A exaltação ideológica da maternidade – tão popular no século XIX – não se estendia às escravas. Na verdade, aos olhos de seus proprietários, elas não eram realmente mães” (DAVIS, 2016, p. 19).

A invisibilidade, na maioria das vezes, da negra enquanto mulher e/ou mãe, gerava consequências também para os negros e para a formação familiar, impedindo a atribuição de qualquer sentido de autoridade à esses homens, construindo-se, portando, a masculinidade negra de forma diferente do padrão da masculinidade branca:

Assim como as mulheres negras dificilmente eram “mulheres” no sentido corrente do termo, o sistema escravista desencorajava a supremacia masculina dos homens negros. [...] Além disso, uma vez que as mulheres negras, enquanto trabalhadoras, não podiam ser tratadas como o “sexo frágil” ou “donas de casa”, os homens negros não podiam aspirar à função de “chefes de família”, muito menos à de “provedores da família”. (DAVIS, 2016, p. 20).

A ideologia da feminilidade, popularizada pelos meios que a indústria cultural nascente produzia, como revistas e romances, reforçou e expandiu a visão de que as brancas seriam naturalmente da esfera doméstica, provocando a divisão do público e do privado e atribuindo cada vez mais a noção de inferioridade às mulheres.

Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos da nova ideologia (DAVIS, 2016, p. 25).

Ao contrário do sentido atribuído ao trabalho doméstico enquanto imposição sexista - que o Movimento Feminista vem lutando contra -, segundo Davis, a vida doméstica carregava uma grande importância na vida social de escravas e escravos, pois era nesse ambiente que a vivência enquanto seres humanos era possível: “Por isso – e porque, assim como seus companheiros, também eram trabalhadoras -, as mulheres negras não eram diminuídas por suas funções domésticas, tal como acontecia com as mulheres brancas” (DAVIS, 2016, p. 29).

Apesar de Davis se pautar no sistema escravista dos EUA, creio ser difícil tal análise não ter a sua importância para o contexto brasileiro. Apesar das relações étnico-raciais funcionarem de formas diferentes, e a maneira de “resolver” o “problema do negro” também ser distinta, ainda apresentamos muitas similaridades, pois o contexto escravagista possuía alguns princípios comuns de funcionamento, nos vários lugares em que se consolidou.

A análise de Ângela Davis permite uma crítica ao feminismo que atua apenas a partir do dualismo de gênero, homem ou mulher/masculino ou feminino, não trazendo para si o “mulheres”, o que significa considerar o pluralismo do ser mulher. Sojourner Truth já apresentava em seu emblemático discurso contra-hegemônico *E eu não sou uma mulher?*, enunciado no século XIX, a negação do movimento feminista da época da particularidade das experiências das mulheres negras, resultando na universalização do conteúdo semântico da categoria “mulher” (RIBEIRO, 2017). O seu “atrevimento” por meio de argumentos agressivos às zombarias causadas pelos homens que se faziam contra a Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, significou tanto uma imposição contra à dominação dos homens quanto ao domínio do estereótipo sobre a feminilidade que se baseava na imagem da mulher frágil (DAVIS, 2016).

Lélia Gonzalez (2011), uma das principais antropólogas negras clássicas do feminismo negro no Brasil, já problematizava o feminismo e o seu esquecimento sobre a discriminação sofrida pela mulher negra, concluindo que isso se dava pela visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade e, com isso, propõe pensar a respeito de duas categorias lacanianas: infantes e sujeito-suposto-saber.

O infante diz respeito a uma infantilização psíquica da criança, que sempre é referida na terceira pessoa por adultos, excluindo-a do poder da fala de si. Segundo ela, a expressão era reveladora da maneira como mulheres negras eram tratadas: “Da mesma forma, nós mulheres e não-brancas, fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza.” (GONZALEZ, 2011, p. 14). Já a categoria sujeito-suposto-saber, prediz um mecanismo psíquico inconsciente de hierarquia que o colonizado outorga ao colonizador. (nome, ano – por um feminismo afro-latino-americano)

Gonzalez, consciente da relação “colonizador/colonizado” e dos privilégios e desumanização consequentes de uma relação “dominante/dominado”, viu na produção de saberes o estabelecimento de uma hierarquia passível de “organizar” racialmente a população a partir do status do modelo branco universalizado de se fazer ciência. Sendo a epistemologia eurocêntrica constituída como conhecimento verdadeiro e válido pelo poder de dominação de povos, negou a possibilidade de outras formas de produção do conhecimento proveniente de quem muito foi excluído socialmente. Segundo a autora, o racismo se constitui “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação”. (CARDOSO, 2015 p. 971).

Em resposta à hegemonia do modelo racista colonialista, Gonzalez apresenta o conceito amefricanidade. O termo é constituído a partir de suas relações com intelectuais e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântida e se refere “à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial.” (apud CARDOSO, 2015, 971).

O pensamento de Gonzalez (apud CARDOSO, 2015) surge como uma forma de resistência a todo o processo histórico de invisibilidade dos povos tidos como subalternos, construindo um pensar ‘desde dentro’ e surgindo então uma epistemologia onde o centro não é mais a visão europeia de mundo. Seu pensamento se vê também na prática de sua escrita, onde a produção de alguns textos é tomada por uma linguagem considerada desafiadora ao modelo textual acadêmico, justamente por apresentar uma comunicação de fácil entendimento, onde, ao contrário da grande parte das produções universitárias, a leitura poderia ser feita e entendida por grande parte da população sem a preocupação de seguir a formalidade linguística acadêmica.

A amefricanidade é uma grande proposta de apresentar como relevante a produção dos “subalternos”, daqueles que por muitos anos serviram apenas como objeto de pesquisa, tiveram sua cultura e humanidade retirada pelos detentores de poder epistêmico a fim de ser submetidos à investigações como ratos presos em gaiolas. Aqui, tanto no pensamento de Lélia quanto em meu trabalho, o objetivo é de trazer esses sujeitos para o centro da produção

intelectual a fim de construir uma visão de referência análoga ao dos que tanto dominam o saber.

Sabendo, por meio do texto *Mulheres, Raça e Classe* de Angela Davis (2016), que a luta feminista foi possível a partir da campanha antiescravagista realizada por negros e não negros, e que muito antes das brancas buscarem independência profissional as mulheres negras já realizavam isso, então o porquê de não estruturar debates e/ou disciplinas feministas começando pelas mulheres negras? Assim cito Claudia Costa que complementa dizendo:

Entretanto, feministas contrárias à política da identidade e às suas dificuldades epistemológicas defendem que nem sempre uma posição política é oferecida àqueles grupos que historicamente tiveram negado acesso à identidade ou à individualidade – ou que não dispunham de meios para tornar suas experiências visíveis. Tais grupos ainda permanecem fora da política, desautorizados, “já que ser oprimido/a significa estar impossibilitado/a não apenas de assumir uma identidade, mas também de reivindicá-la”. (COSTA, 2002, p. 78)

Nós, negras, estamos lutando – sempre estivemos – e descobrindo como o racismo e sexismo institucionalizado atua sobre nós em um meio em que raramente estivemos, em espaços em que raramente ocupamos. Por não ter ocorrido o ingresso de um número razoavelmente confortável de mulheres negras nas universidades, acredito que isso não permitia o contato coletivo para instrumentalizar nossas reivindicações.

A importância aqui vai além do falar de eu mesma, perpassa por toda uma noção de representatividade e poder de fala que Collins elucida, sobre a relevância de negras intelectuais: “[...] é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras.” (COLLINS, 2016, p. 102). Apesar de estar pesquisando e escrevendo a partir de cânones acadêmicos, o objetivo deste trabalho vai além dos muros da universidade, pois tem a pretensão de dar visibilidade às negras pelo olhar de uma negra. Outro ponto importante é que, mesmo cada interlocutora sendo uma entre várias, cada uma carrega consigo histórias que nos são tão comuns e pouco se é discutido como tema relevante em muitos espaços.

Segundo texto da antropóloga Olívia Cunha, Eduardo de Oliveira Oliveira (1977, apud CUNHA, 2000), já nos anos de 1970, teorizava sobre a

importância da produção científica feita por pessoas negras, principalmente na produção de trabalhos a respeito dos Movimentos Negros e da relações raciais no Brasil, chamando a todos os intelectuais (negros e não negros) interessados na temática para exercer a tarefa “descolonizadora”.

Ao trabalharem com uma concepção de cultura “não etnocêntrica”, teriam como tarefa “descolonizar” as mentes e as práticas de seus pares; uma vez que os intelectuais negros estariam “encurralados na sua condição primeira e primeva, sujeito/objeto do seu trabalho, não tem outra opção” (OLIVEIRA, 1977, p. 27 apud CUNHA, 2000, p. 343).

Oliveira, enquanto homem negro, compreendia o poder que existiria quando aqueles que sempre foram “objeto” viessem a se tornar sujeitos com voz, tanto que acreditava que isso “possibilitaria um redirecionamento teórico e analítico na condução de pesquisas sobre o negro no Brasil e da própria mobilização política.” (CUNHA, 2000, p. 343). O sociólogo defendia a necessidade de criar paradigmas teóricos próprios de investigação, pois o fato de possuir uma duplicidade de papel (sujeito e objeto) acarretaria em autoridade diante de discussões sobre o tema.

Segundo Cunha, Oliveira trabalha com a pauta de se ter a produção de uma “ciência para e não tanto sobre o negro” (2000, p. 343), pois o fato de pertencer à mesma “condição étnica” lhe possibilitaria outra maneira de se inserir no campo. A circunstância de pertencer ao campo estudado e não haver a relação “eu” e “outro”, tão norteadora da produção acadêmica tradicional, formularia uma condição em sentido inverso, onde, a produção intelectual não fosse servir apenas para coleta de novos dados, mas também produziria críticas relevantes ao modo tradicionalmente europeu e branco de se fazer sociologia (CUNHA, 2000, p. 343).

Enquanto Oliveira convoca os interessados e interessadas que trabalham com relações raciais brasileiras a uma nova produção epistemológica, Collins terá como recorte a mulher negra, discorrendo sobre a sua presença no campo sociológico, afirmando que o trabalho de pensar os paradigmas sociológicos enquanto mulher negra, configura-se no que vai ser chamado de *outsider within*, que é um estado de pertencer e não pertencer, porque se por um lado estão integradas neste campo de produção do

conhecimento, por outro, desenvolve-se um estranhamento em relação a estes paradigmas, por não abarcarem a realidade de mulheres negras.

[...] as mulheres negras precisam assimilar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio. Homens brancos têm, por muito tempo, sido o grupo dominante na sociologia e sua visão de mundo sociológico compreensivamente reflete as preocupações deste grupo de praticantes. (COLLINS, 2016, p. 116)

Assumir o posicionamento de pesquisadora negra permite incorporar as experiências da própria trajetória de vida na abordagem dos problemas de pesquisa eleitos como relevantes, que é o que estou me propondo por meio deste trabalho. As reflexões de Collins (2016) fundamentam a opção pela autoetnografia, que estarei desenvolvendo em paralelo e em diálogo com as mulheres negras que colaboraram com minha pesquisa:

A abordagem sugerida pelas experiências pelas *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse *status* parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada. (COLLINS, 2016, p. 123)

É por esta razão, também, que opto pelo diálogo com o feminismo negro como um dos eixos teóricos da pesquisa. O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por negras que elucidam um ponto de vista de e para negras.

[...] embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns. Portanto, temas universais que são incluídos nos pontos de vista de mulheres negras podem ser experimentados e expressos de forma distinta por grupos diferentes de mulheres afro-americanas. (COLLINS, 2016, p. 102)

Esta condição de pesquisadora negra, certamente ocasionou o compartilhamento mútuo de intensidades de afetos, gerando formas de comunicação involuntárias e desprovidas de intencionalidades (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160), o que não quer dizer que uma relação de pesquisa estabelecida nestes termos não gere “dados” significativos. Afinal, como afirma Diniz...

Assumir que não há neutralidade na construção da narrativa é afirmar que toda narrativa representa um ponto de vista sobre os fenômenos sociais, sendo, portanto, uma narrativa ética e estética [...]. Mas isso não significa abdicar de compromissos acadêmicos. (DINIZ, 2008, p. 419)

É com esse posicionamento de que, mesmo havendo similaridades nas vivências de negras, ainda temos narrativas que se diferem devido ao contexto em que cada uma está posicionada e pelas histórias que nos perpassam. Portanto, apresento a seguir o trabalho de campo realizado na 2ª Marcha do Orgulho Crespo na cidade de Porto Alegre/RS, com a apresentação de cada interlocutora.

2.2 O Campo da Marcha do Orgulho Crespo e Suas Interlocutoras

A seguir estarei fazendo uma apresentação resumida sobre cada interlocutora e como tive contato com cada uma delas, para que a leitora ou o leitor consiga visualizar a localização social de cada uma delas e, também, o contexto em que se deu cada conversa. Pois apesar de haver um mesmo objetivo, cada situação etnográfica possui as suas particularidades e as entrevistas foram se desenrolando a partir das informações que cada uma compartilhava naquele momento.

Iniciei o processo de entrar em contato com algumas pessoas, visando a construção de minha pesquisa, em 2016, especificamente no dia 23 de outubro, quando realizei a primeira entrevista com duas interlocutoras: Natália e Mara Livia. Porém, vou iniciar a apresentação do campo a partir da Marcha do Orgulho Crespo, que aconteceu em novembro de 2016, em conjunto com imagens que ilustram o evento e as/os participantes. A apresentação das interlocutoras obedece a ordem cronológica de realização das entrevistas, mas isso não está presente no decorrer do texto, pois a ordem dos trechos estão

colocados conforme a relação com a narrativa etnográfica elaborada à posteriori.

2.2.1. Marcha do Orgulho Crespo de Porto Alegre

A partir da crescente atividade do movimento de transição capilar⁵, foi se constituindo grupos estaduais em espaços *online*, com o objetivo de realizar encontros entre as adeptas do processo, ao mesmo tempo iniciando em diversas cidades a chamada Marcha do Orgulho Crespo, em atos contra o padrão estético hegemônico, a discriminação e o preconceito racial.

No ano de 2016, precisamente no dia 15 de novembro, tive a oportunidade de participar do movimento em Porto Alegre, onde se realizou a 2^o edição da Marcha do Orgulho Crespo⁶ com o tema “Deixa o meu cabelo em paz”. Assim como a comunicação entre as adeptas do movimento foi iniciado via *internet*, os eventos também são organizados no meio *online*, especificamente no *facebook*, onde soube sobre a realização e programação do evento.

O local de início foi marcado no Parque da Redenção onde cheguei às 15 horas e 40 minutos, apesar de estar marcado o início para às 14 horas⁷. O dia estava muito quente e não havia uma nuvem no céu e a maioria das pessoas tentava se proteger na sombra do Arco da Redenção. O monumento que havia naquele lugar foi usado de palanque por 4 pessoas, que subiram para falar ao público que aguardava a chegada dos agentes de segurança para dar suporte à Marcha.

O público, em sua maioria, era formado por negras vestindo roupas coloridas, estampas étnicas, cabelos crespos soltos extremamente volumosos e coloridos, brincos grandes coloridos com imagens de “pente garfo” e com

⁵ Segundo dados obtidos na pesquisa *Cacheadas em Transição: a construção identitária em uma comunidade virtual* (AGUIAR, 2015), o movimento de transição capilar vem crescendo desde 2012 no espaço virtual da *internet*, especificamente no *facebook* e *youtube*.

⁶ Realização em parceria com a XXVI Semana da Consciência Negra e a Feira Afroempreendedora.

⁷ O Parque da Redenção, localizado no bairro Bonfim, é um local de intensa sociabilidade, especialmente aos domingos, da capital gaúcha. Em uma das avenidas que circundam o parque – José Bonifácio – ocorre o Brique da Redenção, uma feira ao ar livre que agrega um público considerável. Por isso, o local serve de palco para vários eventos de cunho político ou cultural.

símbolos que remetem ao feminismo negro. Quase não se via os cabelos cacheados, os que possuem definição da ondulação, mas também tinha algumas pessoas brancas que faziam pares com outra pessoa negra ou carregavam crianças negras, que eram, possivelmente, seus filhos.

Durante o trajeto feito até chegar ao Largo do Zumbi dos Palmares⁸, 4 mulheres vestiam uma camiseta amarela com escritos sobre a Marcha, imaginei que fossem as organizadoras e isso foi confirmado quando tomaram a frente da Marcha, utilizando um carro de som e orientando outras pessoas a segurarem uma faixa divulgando o nome do evento.

Conforme se andava pela faixa de tráfego, eu ia acompanhando pela calçada, tirando fotos e observando maravilhada o que estava acontecendo naquele momento. Apesar de também ter ido com o meu cabelo solto e com o seu volume natural, o que poderia facilmente me integrar ali, eu me senti como se estivesse “fora”, pelo simples fato de estar fotografando e anotando coisas em um caderno.

A fotografia eu realizaria mesmo se não estivesse com o objetivo de fazer minha dissertação, mas pelo simples fato da observação ser para um fim acadêmico eu não me senti como se estivesse fazendo parte daquilo totalmente, o pouco que senti foi pelo fato de também ser negra de cabelo crespo, que estará disseminando informações sobre o evento para propagar de forma positiva o orgulho das pessoas negras e crespas.

Enquanto os participantes marchavam, alguns gritos de guerra foram dados: “negra sim, mulata não, nosso cabelo invadiu a Redenção”; “não é mole não, nosso cabelo invadiu a Redenção”; “mulheres negras não param de lutar”; “eu, mulher negra, resisto”; “a revolução será crespa e não há o que temer, a revolução será crespa doa a quem doer”.

⁸ O Largo Zumbi dos Palmares está localizado no bairro Cidade Baixa, circundado por vias de intensa circulação de veículos. Em razão da localização nas imediações da sede da antiga Empresa Porto-alegrense de Turismo (EPATUR), o largo recebeu a denominação de Largo da Epatur, até que a Lei 9035/02 denominou oficialmente o espaço como Largo Zumbi dos Palmares, em homenagem ao líder negro e à tradicional presença afro-brasileira naquela região da cidade. Nas proximidades, há um monumento erguido à Zumbi.

A música “Olhos Coloridos”, de Sandra de Sá, também foi cantada em coro, enquanto isso eu andava tanto distante da Marcha para tirar fotos quanto pelo meio, e entre essas minhas inserções entre as pessoas pude escutar uma negra conversando com outras duas pessoas de uma forma um pouco exaltada, e me chamou a atenção a frase dita por ela: “passar a imagem”. Me aproximei e pude entender que o assunto tratado era sobre a importância que aquele momento estava promovendo, mas estava preocupada “com a imagem que está sendo passada pela mídia”.



Figura SEQ Figura * ARABIC 1 – II Marcha do Orgulho Crespo.
Fonte: Diário de Campo, 2016.



Figura 2 – II Marcha do Orgulho Crespo.
Fonte: Diário de Campo, 2016.

Lembro de escutar a preocupação dela, ligando com os outros pontos da conversa que ela estava tendo, que a imagem que se referia era sobre o trabalho midiático de uma possível deturpação do significado dessa onda de negras crespas. Essa mesma preocupação para mim não é novidade, é algo que também questiono e que também está presente nos grupos e páginas *online*, quando se tematiza o uso do cabelo natural e o significado para além da “moda”.

Ao chegar no Largo do Zumbi dos Palmares, um palco estava montado com aparato de som e luz, na voz de um homem uma música era cantada ao som de tambores enquanto no chão, onde estava os participantes da Marcha, um pano branco extenso estava erguido por algumas pessoas vestidas de branco, o homem no palco cantava e comunicava: “O povo de terreiro apoiando a Marcha”, enquanto as pessoas passavam por baixo do pano para receber a benção dos orixás.



Figura 3 – II Marcha do Orgulho Crespo.

Fonte: Diário de Campo, 2016.

As pessoas se dispersam, mas boa parte adentrou a Feira Afroempreendedora do Rio Grande do Sul, que estava montada ao lado do palco embaixo de um grande toldo. Sobem no palco 3 das mulheres que estavam com a camiseta amarela com o nome da Marcha, a primeira a falar é Suelen Rodrigues, com cabelos trançados até a cintura, em tom de preto e algumas tranças azuis postas à frente das orelhas. Falou rapidamente sobre o fortalecimento da mulher negra e por fim, informou os itens que estavam sendo vendidos na Feira, inclusive também seria dado um curso sobre maquiagem em pele negra, e isso fez com que o número de pessoas dentro do toldo aumentasse bruscamente.

Grande parte das pessoas estava em grupos de amigos, conversando, rindo e ao mesmo tempo prestando atenção ao que estava sendo dito no palco, observei uma mãe negra que estava em pé do lado de uma das esquinas da feira, diferente da grande maioria, ela não estava com roupas coloridas e muito menos da “última moda”, vestia um simples short e uma camiseta preta, seu cabelo também não estava com qualquer onda definida, colorida ou com volume *black power*. Seu cabelo, preto, estava natural mas todo penteado para trás e solto, com um formato muito comum de quem penteia o crespo seco da mesma forma como é penteado um cabelo liso. Penteado que minha irmã, mãe e eu apelidamos de “capacete” quando nos penteávamos assim.

Ela estava acompanhada de uma menina pequena, imaginei que seria sua filha, achei que fosse conhecida de duas senhoras que estavam em uma das bancas da feira, pois estava muito perto uma da outra, mas logo percebi que não, ela estava sozinha com sua filha também negra, e me questionei se ela estava ali pela importância do ambiente para a filha ou se estava por outro motivo. Mas os poucos minutos que olhei para o outro lado e voltei meus olhos em sua direção, eu já havia a perdido no meio da multidão.



Figura 4 – II Marcha do Orgulho Crespo.
Fonte: Diário de Campo, 2016.

Nesse meio tempo, Irish, que possuía o cabelo crespo até os ombros, volumoso e com algumas mechas loiras, informa no microfone que aquela era a 2ª edição da Marcha do Orgulho Crespo de Porto Alegre, repete algumas coisas já ditas e finaliza dizendo: “se vocês acham que a gente incomoda, espera para ver nossas filhas”, sendo bastante aplaudida.

Débora, usando longas tranças presas em coque, uma de cada lado da cabeça, e com algumas tranças soltas mais a frente do rosto, pega o microfone, faz os agradecimentos e convida a jornalista Carol Anchieta para subir no palco. Carol, toda vestida de preto e usando um *afropuff* em tom claro quase acinzentado, agradece o convite e declama o poema de uma amiga.

A Feira tinha esvaziado um pouco e pude encontrar um espaço para entrar. Brincos, chaveiros, bonecas negras de pano, turbantes, pulseiras e até

chinelos customizados estavam sendo vendidos. A maioria das bancas tinham clientes, menos a de chinelos customizados, e quem vendia era Iara, que estarei apresentando em outro subtítulo e trazendo a nossa conversa no decorrer dos capítulos, assim como Bárbara e Débora.

Andei mais um pouco pela multidão e encontrei a 4ª e última mulher que estava com a camiseta amarela da Marcha. Ela havia me chamado muita atenção durante o trajeto por ter os cabelos crespos e grisalhos, mas aparentando ser uma mulher de no máximo 50 anos. Era Bárbara, mãe de uma das organizadoras e se mostrou extremamente disposta a conversar comigo.

Durante minha conversa com Bárbara, Débora foi chamada porque eu havia sinalizado que queria conversar com uma das organizadoras. Conversei com elas separadamente, mas fui interrompida algumas vezes por outras pessoas que pediam atenção, incluindo a filha de Débora.

Um dos questionamentos que fiz à Débora foi a respeito da ideia em organizar a Marcha, e enquanto ela lanchava, entre uma mordida e outra me respondia. A ideia surgiu a partir de sua participação em um grupo *online* de transição e cuidado com os cabelos. Em 2015 ocorreu na cidade de São Paulo a Marcha do Orgulho Crespo, foi a primeira Marcha feita no país, então ela e suas amigas acharam uma ótima ideia e desejaram levar a Marcha para Porto Alegre. Com base nesse objetivo, entraram em contato com a organização de São Paulo pegando informações que as auxiliassem a realizar a Marcha também em Porto Alegre, se tornando possível, naquele mesmo ano, a 1ª edição da Marcha do Orgulho Crespo na capital do Rio Grande do Sul.



Figura 5 - Débora, Suelen e Irish.
Fonte: Diário de Campo, 2016.

O evento não possui patrocinadores, me conta Débora, tudo o que é feito é tirado do bolso das organizadoras e repostado com a venda de camisetas, o movimento tem como objetivo a valorização da beleza negra, através do resgate da identidade “enquanto pessoa negra”, porque “ser negra é diferente de se tornar negra”, ao se tornar negra a pessoa percebe o mundo de outra forma, assume o confronto, e essa identidade ela surge de dentro pra fora. A valorização, fortalecimento da estética se dá a partir de um trabalho em cima dessas questões, e esse trabalho é necessário, pois abre a porta para outras coisas, como história e contexto social.



Figura 6 - Débora e sua filha.
Fonte: Diário de Campo, 2016.

Continuando sobre a explicação da realização da Marcha, Débora diz que é “dia de sair para a rua e mostrar para a sociedade”, e não é algo que se limita às mulheres negras, porque o homem negro também tem dificuldade em poder usar o *black*. Também há casos de uma falsa aceitação, referindo-se a busca do cacho perfeito, onde algumas mulheres acabam entrando no processo de ter os cabelos naturais, mas por não aceitarem o seu cabelo crespo buscam inúmeras técnicas para deixá-lo o mais próximo possível de um formato cacheado. Em conjunto também há a preocupação do *dread*, pois o uso, além de remeter à uma imagem de falta de higiene, também é ligado ao consumo de drogas.

Depois da nossa conversa, Débora me pediu para tirar umas fotos com ela e com outras pessoas convidadas por ela. O horário já passava das 18 horas e 30 minutos, fiquei mais um tempo na Marcha, que já havia diminuído um pouco o público, pensei um pouco em procurar mais alguém para conversar mas o som que saía do palco estava extremamente alto, o que dificultaria qualquer conversa pelo local.



Figura 7 – II Marcha do Orgulho Crespo.
Fonte: Diário de Campo, 2016.

Avaliei minhas condições físicas e mentais, e concluí que estava muito cansada e já com desatenção, então decidi dar por encerrado a minha participação na Marcha e nas entrevistas.

2.2.2. Iara Barreto

Iara foi a primeira interlocutora que encontrei na Marcha do Orgulho Crespo, 63 anos, negra⁹ e de cabelos crespos grisalhos penteados com tranças até a metade da cabeça, deixando o resto do cabelo solto. A encontrei vendendo chinelos bordados artesanalmente em uma das mesas que faziam parte da Feira Afroempreendedora, ela me olhou e abriu um sorriso, o convite era para olhar sua mercadoria, fingi que estava interessada olhando os detalhes do chinelo e perguntei se ela havia feito o trajeto da Marcha, me respondendo com um “não”, pois estava ali vendendo.

A pergunta tinha uma resposta óbvia, a fiz para “quebrar o gelo”. Logo me apresentei como estudante de mestrado da Universidade Federal de Pelotas e expus de forma breve o tema da minha dissertação, então perguntei

⁹ É de conhecimento que o racismo se apresenta de forma mais ou menos explícita dependendo do local social que percorremos, e que isto também está relacionado com o fenótipo negro, incluindo o tom de pele. Porém, esta análise está aprofundada neste trabalho, por esta razão (e também por não me sentir confortável) não tentarei apresentar a cor de pele de cada interlocutora.

se eu poderia estar conversando com ela de forma a me ajudar na pesquisa, rapidamente ela abriu outro sorriso e soltou com muito prazer: “Claro, claro”.

Quando perguntei sobre a sua idade eu fiquei impressionada por haver 63 anos, soltei um “sério?” e ela muito sorridente respondeu “sim” e explicou que era por ser negra, tocou em sua pele e disse: “não é como as brancas”.

Durante nossa conversa a sua simpatia era facilmente sentida e sempre acompanhada por um sorriso. Foi funcionária pública do Estado entregando cafezinhos, exercendo funções de diarista e pagamento em bancos. Passou sua juventude esticando os cabelos, primeiro dos 12 aos 15 anos utilizou o processo de ferro quente e a chapinha baiana, e dos 16 aos 20 anos aderiu ao henê.

Iara é a que menos aparecerá neste trabalho, não por ela não ter compartilhado informações importantes, mas sim porque o ambiente não proporcionava um momento para uma longa conversa por dois motivos: primeiro, o som que saia do palco estava alto demais, como também tinha uma multidão de pessoas à nossa volta conversando e vendo todos os produtos que estavam sendo expostos; segundo, ela estava trabalhando, apesar de que a hora que a avistei era a única sem cliente, eu sabia que se tomasse horas de conversa eu poderia atrapalhar as suas vendas.

2.2.3. Bárbara

Enquanto ocorria a Marcha, me chamou bastante a atenção quatro negras vestindo camisetas amarelas e com escritos sobre a Marcha do Orgulho Crespo, mas a que mais me aguçou curiosidade foi uma senhora, magra, alta, e de cabelos grisalhos e curtos. Ela caminhava perto de quem puxava o andar da Marcha, as vezes se afastava para as laterais até chegar o momento em que a perdi de vista.

Como meu desejo era de conversar com negras de distintas gerações, o tom da cor de seu cabelo me sinalizou uma idade entre os 50 anos. Reencontrei Bárbara quando a Marcha havia se dissipado entre o palco e a

Feira Afroempreendedora¹⁰, ela estava em pé, parada, um pouco distante das outras pessoas e concentrada olhando para o palco, me aproximei e me apresentei em seguida, perguntando se ela não se importava de conversar comigo, logo se mostrou disposta e disse: “vamos lá para trás sentar um pouco”. Meu levou para uma outra tenda que estava posta em direção ao palco, mas bem distante. Chegando na lateral da tenda, haviam algumas mulheres sentadas e duas cadeiras de praia vazias, ela as pegou e me levou um pouco mais para trás da tenda, me mandou sentar na cadeira que estava em melhor estado de conservação e se colocou disponível para responder o que fosse necessário.

Bárbara tinha seus 57 anos, havia participado nos anos 90 do Movimento Negro do Morro da Conceição, é a mãe de uma das organizadoras da Marcha, foi a partir dela que cheguei em Débora que será apresentada em seguida.

Consciente da importância do significado em enaltecer o cabelo crespo, sua fala tinha como base a aceitação de negras e negros com os seus traços físicos. Apesar do envolvimento com o Movimento Negro, sua adolescência também foi marcada pelo uso de alisantes nos cabelos, especificamente dos 14 aos 18 anos. Sofria constante pressão da mãe para que os cabelos fossem alisados, e lutava para fazer com que suas primas comesse a participar da Marca do Orgulho Crespo, a fim de fazê-las desenvolver outra consciência sobre elas próprias e abandonassem os alisamentos.

2.2.4. Débora

Encontrei Débora em um momento enérgico, pois era uma das organizadoras da II Marcha do Orgulho Crespo, então sua atenção era exigida em vários lugares, inclusive por e para mim. Ela era uma das negras de camiseta amarela do evento que puxava a Marcha e a conheci através de sua mãe, Bárbara, que quando informei que tinha interesse em conversar com uma das organizadoras, fez questão de chamá-la na mesma hora.

¹⁰ A Feira Afroempreendedora Gaucha é projetada para o respeito à cultura afro brasileira, reunindo conhecimento e negócios em um só lugar. tem como objetivo potencializar o afroempreendedorismo e promover o desenvolvimento de uma rede de afroempreendedores no conceito de encadeamento produtivo.

Débora tinha 31 anos, uma filha de 3 anos, formação em Técnico em Enfermagem e nos cabelos 4C¹¹ (formato informado por ela) usava tranças enroladas em dois coques, um em cada lado da cabeça, também deixando algumas mechas soltas à frente dos coques. Seu envolvimento com a Marcha iniciou quando acompanhou as notícias da primeira Marcha do Orgulho Crespo no país, realizada em São Paulo, então ela entrou em contato com a organização e em 2015, realizou a I Marcha do Orgulho Crespo em Porto Alegre.

Participante de grupos online sobre transição capilar, teve seu primeiro contato com alisantes aos 9 anos e seguiu usando até os 27 anos, o motivo para o abandono do produto foi a gestação da filha. Nossa conversa foi relativamente curta, fomos interrompidas várias vezes por conhecidos de Débora e também por familiares, mas seus relatos (feitos a partir de questionamentos feitos por mim) foram a respeito da discriminação que tanto negras quanto negros sofriam devido ao uso de alguns penteados, e também sobre como se “tornou” negra nos últimos anos.

2.3. Além da Marcha

Delimitar o campo de pesquisa, com quem falar e onde, não é tão simples como aparenta, pelo menos não para mim, principalmente quando não se sabe por qual caminho seguir. Decidi deixar o campo me levar e aproveitar todas as oportunidades possíveis que se apresentavam a minha frente, de início não queria falar com cabeleireiras e nem entrar em salões de beleza porque queria apenas mulheres que não tinha o cabelo como um “ganha-pão”, mas com o tempo comecei a me questionar se essa alternativa não seria interessante.

Com a Marcha do Orgulho Crespo não foi diferente, não queria tê-la como foco e acabou mais me servindo como inspiração para os próximos passos de minha pesquisa, do que como análise principal, e foi a partir dela que firmei meus objetivos.

¹¹ Há uma tabela que caracteriza a ondulação que o fio faz a partir de um conjunto de número e letra, iniciando no “1A, 1B e 1C” que são os fios naturalmente mais lisos, seguindo até o “4A, 4B, e 4C” que correspondem aos fios menos lisos e com uma ondulação muito pequena, denominado como “crespos”.

A seguir apresento outras interlocutoras com as quais tive um contato distinto do que foi realizado na Marcha do Orgulho Crespo, inclusive, entendo a Marcha como uma maneira coletiva de expor e afirmar sobre a importância do movimento de transição capilar. Ela é o resultado da vivência de inúmeras negras que passaram por episódios similares de racismo com relação a suas características fenotípicas, principalmente sobre o cabelo, e ao pensar e experimentar a Marcha me instigou a aprofundar mais sobre a vida de algumas negras e fazer questionamentos como: quem é cada negra que participou; Como foi a infância, adolescência e/ou fase adulta a partir de sua relação com o próprio cabelo; Qual a importância de se usar os fios naturais e como isso afetou em sua vida?

São questionamentos como esses que levou a redefinir a minha maneira de fazer a pesquisa de campo. Antes mesmo de ir até a Marcha eu havia entrevistado Natália e Mara Livia, em 2016, foi o meu primeiro passo na pesquisa e ainda não tinha decidido onde e como realizaria o trabalho de campo. Gostaria de deixar explícito que nunca tive intenção de trabalhar todas as Marchas do Orgulho Crespo e trazer uma análise aprofundada sobre movimentos sociais, talvez a/o leitora/o lembre dessa possibilidade de análise sobre esse tema e sinta falta de tal investigação. Mas eu decidi, conforme os meus interesses e tempo para a realização da pesquisa, em não fazer esse tipo de abordagem e seguir por um viés mais centrado nas experiências subjetivas e respectiva construção de identidades individuais e coletivas.

Após a minha experiência na Marcha do Orgulho Crespo pude firmar um posicionamento quanto ao meu trabalho e realizar uma outra fase, que foi a de focar em entrevistas individuais com negras na cidade de Pelotas, independente se eu tivesse ou não a informação prévia da participação dessas negras no movimento de transição capilar.

Durante o ano de 2017, tive contato com mais 5 interlocutoras, com exceção de Mara Livia, a quem entrevistei pela segunda vez, pois quando conversei com sua mãe ela estava presente e contou mais detalhes de suas experiências. Os encontros foram marcados em locais escolhidos pelas interlocutoras e horários conforme a disponibilidade tanto minha quanto delas, portanto, não há um formato padrão das entrevistas, local e pessoas presentes, e foi no desenrolar das conversas que os assuntos foram direcionados. Talvez

o que se tinha de padrão era o meu gravador de áudio do celular, um caderno, uma caneta e o meu interesse sobre suas vidas em diversos espaços sociais.

2.3.1. Carla Pereira “Braids”

Uma amiga me passou o contato de uma negra chamada Carla Pereira, dizendo que ela também se encontrava em transição e trabalhava com entrelaçamentos.

Entrei em contato com Carla pela internet, especificamente pela rede social *facebook*, explicando porque eu estava querendo conversar e visitá-la. Para a minha alegria, a primeira mensagem que me enviou foi bem animada e receptiva em participar da pesquisa. Endereço mandado, telefones trocados e hora marcada para segunda feira, dia 24 de abril de 2017, a partir das 9 horas.

Carla tinha cliente marcada para as 10 horas, pedi permissão para chegar antes para conversar um pouco com ela, mas graças aos transportes públicos (porque me foi necessário 2 ônibus), cheguei 9 horas e 48 minutos em seu edifício. Ao abrir a porta do edifício sou recepcionada por uma jovem, negra, aparentando ter no máximo 25 anos, com tranças vermelhas em formato de coque em sua cabeça e uma simpatia que automaticamente me fez sorrir e sentir que não éramos pessoas estranhas uma para a outra.

Ao entrar em seu apartamento, fui direcionada para uma pequena peça após a sala, vejo um espelho, parede amarela, cadeira preta de salão de beleza, duas prateleiras na parede amarela, a prateleira da esquerda estava com alguns cremes, pentes e escovas, todas muito bem organizadas e limpas. À direita, onde havia a segunda prateleira, estava um notebook tocando louvores cristãos evangélicos (reconheço facilmente por ser da mesma linha religiosa que sigo) e encontro um desenho em lápis em um papel branco posicionado em pé, como se estivesse exposto. Logo percebi que era o tipo de desenho feito por tatuadores, e logo acima dessa prateleira havia outra, mas um pouco menor, com mais itens próprios de tatuadores.

Sentei-me no sofá que estava ao lado da porta, que fica de frente à parede amarela, enquanto a Carla sentava na cadeira que estava à direita da sala e onde havia os itens para tatuagens. Ao lado do sofá que sentei havia uma maca de massagem aberta com as extremidades para baixo, deixando

apenas a parte central elevada e servindo como uma segunda mesa. Ali estava uma bíblia aberta e um quadro de formandos em Educação Física pela Universidade Anhanguera, onde a fotografia de Carla estava integrada.

Expliquei o porquê e como entrei em contato com ela, o que eu estava pesquisando, o que eu estaria fazendo enquanto conversávamos e o que eu iria fazer depois com minhas anotações e a gravação. Ela, muito simpática, consentiu assim que contei que fui informada que ela se encontrava em transição, ao mesmo tempo o tom de minha voz era um pedido para ela me confirmar a informação. Logo foi contando que o motivo da sua transição foi a gravidez da filha que estava com 3 anos.

Carla tinha 24 anos e trabalhava com *braids*¹², morava com o marido e a filha em um apartamento no bairro Areal, começou a fazer as tranças aos 13 anos, sozinha, nela mesma, após ver o que poderia fazer, começou a trançar também as amigas.

Relembrando as sensações que sentia enquanto conversava com Carla, algo que me incomodou bastante no momento foi a forma como eu falava com ela. Minha fala era muito pausada, porque eu escolhia demais as palavras por pensar demais se o que eu estava falando fazia sentido, porém, é uma maneira de falar que adquiri por causa das minhas relações dentro da Universidade e que eu não queria ter naquele momento. Por mais que eu cuidasse a forma como eu dizia e o que eu dizia – até porque, eu não queria que fosse uma entrevista formal, mas sim mais como uma conversa entre amigas – mais eu demorava para dizer minhas palavras, e nesse momento eu percebi explicitamente o quanto o campo acadêmico me condicionou a ter outros comportamentos para ser “aceita”. Em contraposição, Carla falava com nenhuma palavra trancada, contando sobre a sua vida, rindo, fazendo algumas caretas, mas sempre muito espontânea, sem se preocupar muito com o que estava me dizendo.

Nossa conversa em poucos minutos teve a presença de uma terceira pessoa, sua cliente, que foi integrada à situação etnográfica, que transcorreu durante as 4 horas em que realizou o entrelaçamento.

¹² O termo em inglês significa “tranças”. No facebook o segundo nome de apresentação da Carla está como “Carla Braids”.

Carla é de Pelotas, morou a maior parte de sua vida no bairro Simões Lopes, mas havia se mudado para o Areal junto com sua família. Em meio às nossas conversas, lembrou-se de muitas cenas que havia passado com o cabelo e concluiu que estava em sua terceira transição capilar, passando por químicos como henê, e progressivas.

2.3.2. “Cliente”

A Cliente chegou no salão cumprimentando a todos, ao me ver sentada disse: “oi, tudo bem?” e logo voltou sua atenção para a trancista, mostrando os vários sacos de cabelos sintéticos que trouxe e questionando se eram suficientes, os cabelos eram da cor preta com ondulações e um certo brilho que não se obtém nos cabelos naturais tão facilmente. Carla confirma que a quantidade é suficiente e pede para a cliente sentar na cadeira que estava à frente do espelho, do lado esquerdo da sala.

A Cliente mostra um *black power* desgrenhado puxando com as mãos, o cabelo estava em um tamanho médio (não use como parâmetro o comprimento de um cabelo liso para entender o “tamanho médio” para um cabelo crespo, nem mesmo eu sei explicar de forma que pessoas não negras visualizem isso, apenas tenham em mente que é um *black power*).

Vou mantê-la sob pseudônimo de “Cliente” durante minha narrativa etnográfica, pois não pedi permissão formalmente para usar o seu nome, apesar de estar registrado no gravador o quanto ela ficou feliz em saber o que estava ocorrendo ali.

A Cliente é moradora do bairro Santa Terezinha e trabalhava no supermercado Maxxi¹³, mas naquele período estava de férias.

Ela tinha a pele bem escura, um tom de pele para o qual raramente se encontra produtos de maquiagem. Diferente de Carla, ela só foi usar química em seus cabelos no segundo ano do ensino médio, aplicando permanente sobre os cabelos. Há uns 4 anos que não faz mais a aplicação e usa o entrelaçamento para ajudar a sair o produto dos fios, pois ajuda no crescimento

¹³ Maxxi é um supermercado localizado no bairro Três Vendas.

dos cabelos e acredita que no momento do pentear os cabelos naturais, a parte com química acabava saindo.

2.3.3. Ledeci Coutinho

Na manhã do dia 9 de novembro de 2017, me desloquei até a casa de Ledeci Coutinho. Diferente das minhas interlocutoras de Porto Alegre e da cabeleireira Carla, eu já tinha uma relação um pouco mais próxima devido à algumas ações que desempenho em conjunto com ela na universidade, como a participação na Comissão de Controle na Identificação do Componente Étnico-racial – CCICE/UFPel. Não sei se isso facilitou para aceitar o meu convite, acredito que mesmo se fossemos desconhecidas, ela teria aceitado, pois é uma pessoa muito simpática e que se preocupa muito em contribuir para a qualidade de vida das negras e negros.

Sua casa, que na verdade é um apartamento, se localiza em um dos empreendimentos de condomínios mais populares da cidade. Enquanto eu me deslocava até o seu prédio, que não era perto da entrada do condomínio, eu pensava, um pouco sonolenta devido ao meu costume de ser uma pessoa noturna, sobre algumas lembranças que eu tinha de Ledeci. Lembrei que alguns meses atrás ela tinha ficado empolgada ao ver eu e mais outros estudantes negras e negros usando nossos cabelos naturais, com *dreads* ou *box braids*, e decidido, na ocasião, que iria deixar o seu *black* crescer.

Ela chegou a contar que tinha descoberto uma esponja em que ao passar no cabelo seco, em movimentos circulares, formaria cachos, na troca de informações com um dos estudantes que tinha essa esponja foi dado a dica para ela fazer o mesmo corte em uma esponja de cozinha que o efeito seria o mesmo. Dias depois ela apareceu muito alegre com o cabelo seco e cheio de pequenos cachinhos feitos pela sua experiência com a esponja de cozinha.

Vejo Ledeci como uma mulher dinâmica e forte em suas falas e no tom de voz sempre percebi que ali possuía histórias difíceis, mas também de vitórias. O seu cabelo sempre o vi curto, muito curto, o tipo de corte que é caracterizado como masculino, só que um pouco mais crescido, uns 2 ou 3 dedos de volume, e isso sempre me chamou a atenção, pois acabo lembrando de toda imposição social sobre o comprimento do cabelo das mulheres.

Ao chegar em seu apartamento, a porta já estava aberta e fui recepcionada unicamente por ela, apesar de saber que sua filha também estava lá, mas provavelmente no quarto dormindo. O ambiente era simples, sem muitos itens de decoração, ficamos na primeira parte da sala onde tem o sofá, um rack com a televisão e algumas fotos, que também era conjugado com a sala de jantar e a cozinha. A casa era toda forrada com carpete, menos a pequena peça onde ficava a cozinha, o teto era alto, imagino que seja por estar no último andar do prédio, pois eu já havia entrado em outro apartamento daquele condomínio e as dimensões eram bem mais baixas. Todas as paredes eram brancas, o ambiente era simples e dava um ar de casa *clean*, as cores que tinham no ambiente era dos poucos móveis de tons amadeirados.

A nossa conversa foi um misto de timidez minha, muitos sorrisos, algumas risadas e gatos. Sim, os gatos são relevantes, pois é uma paixão que compartilhamos, e os dois que tinham naquela casa também ajudaram de alguma forma a fazer da conversa mais tranquila, me inserindo de forma mais confortável no ambiente.

Ledeci Coutinho nasceu no interior de Canguçu, mas mudou-se para Pelotas em 1989, junto com o grupo jovem da igreja. Militante do Movimento Negro de Pelotas, professora do Estado com formação em Licenciatura Plena em História, no período da graduação começou a integrar o Centro Acadêmico do curso, onde conheceu o pai de sua filha, que já fazia parte da militância negra. Também possui Mestrado em Educação e esteve à frente da Secretaria Municipal de Educação e Esportes de Canguçu durante 4 anos. Ledeci está com 51 anos de idade e aprendendo a assumir os cabelos brancos, porque não sente ter a idade que tem.

Tem uma filha de 20 anos, Kizzy, que também participa enquanto interlocutora neste trabalho. Tem 8 irmãos, entre esses, 4 irmãs. Aos 11 anos saiu do interior e foi estudar em uma escola da cidade, período em que teve que aprender a cuidar sozinha dos próprios cabelos. Em sua adolescência era católica e fazia parte do grupo de jovens da igreja, aos 16 anos começou a estudar sobre “o próprio povo”, depois de ver uma Campanha da Fraternidade que tematizava os 100 anos da abolição da escravatura, iniciando o processo de consciência da negritude.

2.3.4. Kizzy Vitória

No dia 11 de dezembro de 2017, encontrei a Kizzy Vitória às 17 horas, para mais uma conversa sobre cabelo e transição. Kizzy é filha de Ledeci, nasceu em Pelotas, mudou-se para Canguçu quando tinha 15 anos junto com sua mãe e retornou a Pelotas há um pouco mais de 1 ano. Achei interessante uma conversa com ela, pois no dia anterior da conversa com sua mãe ela tinha cortado o cabelo para fazer a transição, e segundo relatado por Ledeci, “não estava sendo fácil”.

Fácil também não foi de conseguir o encontro, desde o dia 9 de novembro estive em contato com Kizzy, marcando hora e lugar, mas quando chegava horas antes do combinado, sempre era desmarcado por ela, alegando mal estar ou algum compromisso pendente que havia esquecido. Não desisti, eu vi o interesse dela em ser uma das minhas interlocutoras e sabia que tinha algo mais envolvido nas tantas desmarcações que fazia.

Em um certo encontro que tive com Ledeci, ela comentou o quanto a filha estava interessada em conversar comigo, mas estava com medo, pois ela recém havia feito o corte no cabelo e ainda não se sentia bem para falar sobre a transição. Ela apenas confirmou o que eu já imaginava, falar do próprio cabelo engloba inúmeras outras questões e que muitas vezes são dolorosas, e no processo de verbalizar essas dores, a gente acaba descobrindo outros significados e outros sentimentos que antes não haviam sido racionalizados.

A mais nova entre minhas interlocutoras, Kizzy estava com 20 anos e no começo do curso de Psicologia. No dia que conversamos, o seu cabelo estava extremamente curto, com um leve topete no topo da cabeça formado por alguns pequenos centímetros de cabelo ainda liso, o resto do cabelo formava tímidos cachos que começavam a crescer.

Procurando deixá-la o mais à vontade possível, marquei o encontro a sós em uma das salas do Museu do Doce, localizado no centro da cidade, onde conversamos tranquilamente por cerca de 1 hora e 30 minutos.

Preferi encontrar um lugar calmo e longe de movimentação para que ela pudesse ficar confortável, nos dirigimos para o segundo andar do Museu do Doce, conhecido por ser um dos antigos casarões de Pelotas, ele estava vazio

porque não é aberto às segundas feiras, porém consegui permissão para o acesso e lá conversamos.

A sala era grande demais para nós duas, mas escolhi porque suas janelas permitiam que o jardim da entrada fosse visto, abri as enormes janelas para entrar um vento – o dia estava muito quente – e isso ajudou a iluminar as paredes amarelas e o gesso no teto que foram restaurados. Pegamos duas cadeiras e nos sentamos de frente uma pra outra e perto da janela, na esperança de aproveitar o vento, e ali ficamos até o final da conversa.

2.3.5. Natália Cruz

No dia 23 de outubro de 2016, encontrei Natália e Mara Livia no Mercado Público de Pelotas, em um de seus pátios internos, localizado no centro da cidade. Marcamos em um horário que aparentemente era calmo o movimento, mas acabamos sendo surpreendidas com o barulho da montagem de um palco, mas decidimos ficar pois ainda era possível nos escutarmos.

Lembro que conheci Natália em um evento da Semana Acadêmica da Geografia, onde eu fui convidada para falar sobre racismo junto com outras estudantes negras da UFPel, e Natália era uma delas. Após as nossas falas, conversamos e tivemos a oportunidade de nos conhecer um pouco melhor, e a partir disso surgiu o meu interesse em entrevistá-la para a minha pesquisa.

Natália é estudante de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, seus cabelos apresentam a forma de pequenos cachos pretos extremamente volumosos, fazendo com que seja a primeira coisa a ser notado quando ela é vista. Mas como uma grande parte das negras adeptas ao movimento de transição capilar, nem sempre os seus cabelos foram assim.

O processo de alisamento começou entre seus 10 e 12 anos, iniciado pelo uso de chapinha, ferro quente, e depois chegando ao uso da química que foi acompanhada pelo conjunto de secador de cabelo e chapinha.

Sua fala foi cheia de referências à bell hooks sobre o processo de alisamento e a identidade da mulher negra, pois é uma das autoras que foi utilizada para realizar um trabalho em seu curso, ou seja, além dos relatos de

experiência ela também fazia uma análise sobre esses relatos e o que o movimento vem proporcionando às outras negras.

2.3.6. Mara Livia

A relação com outros estudantes negros dentro da universidade me fez conhecer Mara Livia, que infelizmente não sei exatamente quando fomos apresentadas. Diferente de todas as interlocutoras, eu tive duas oportunidades de entrevistar a Mara, a primeira vez foi no dia 23 de outubro de 2016, junto com Natália, e o segundo encontro foi no dia 30 de dezembro de 2017, pois foi o dia que conversei com sua mãe (Maria Cecília) e ela a acompanhou para auxiliar.

Mara Livia tem 26 anos e é estudante de Letras na UFPel, também possui os cabelos pretos com pequenos cachos volumosos. Entre todas as interlocutoras, foi a que mais apresentou relatos de uma relação extremamente conturbada com o próprio cabelo, ao ponto de hoje perceber que na época que alisava os cabelos se dizer “doente” devido a influencia social que sofria e como reagia a isso. Começou a utilizar alisantes com 16 anos, e em 2015 realizou a transição capilar.

Natural de Pedro Osório, há um pouco mais de 5 anos mora em Pelotas com a mãe. Mara conseguia relatar sobre sua relação com o cabelo facilmente, lembrando com indignação dos atos que cometia como, por exemplo, desejar que o cabelo nunca mais crescesse por não gostar dele. Na conversa em que sua mãe participou, as duas lembravam juntas de todo o processo químico, Maria Cecília relatava o que dizia para a filha na época e Mara Livia concordava ao lembrar-se das palavras ditas pela sua mãe que acabaram sendo ignoradas.

2.3.7. Maria Cecília

Quando pensei em fazer entrevistas com negras para falar sobre cabelo e identidade, imaginei que seria algo tranquilo de se fazer justamente por eu ser uma pessoa que está “dentro do universo”. De certa forma, isso ajudou

durante as conversas, tenho certeza que as falas mais despojadas e o compartilhamento de situações semelhantes não seriam possíveis se eu fosse branca de cabelos lisos.

Eu talvez tenha ignorado as circunstâncias da vida, como trabalho, hora disponível e timidez, como empecilhos para sentar comigo e realizar uma conversa. Demorou 1 ano para que eu conseguisse conversar com a dona Maria Cecília, mãe de Mara Livia. Após entrevistar a Mara, o meu interesse foi direcionado para a sua mãe, que por ter se colocado contra os usos químicos que sua filha havia realizado me chamou a atenção em saber o porquê.

No dia 30 de dezembro de 2017, às 10 horas, encontrei Maria Cecília, de 67 anos, e sua filha, Mara Livia, de 26 anos no Mercado Público de Pelotas, conforme local escolhido por elas. Maria estava com o cabelo crespo, grisalho e preso, se via pelo volume que não foi puxado com alguma escova para que ficasse “rente” ao couro cabeludo, pois ele estava com o seu volume natural. As duas, mãe e filha, são pequenas e magras. Mara foi me ajudando durante a entrevista a fazer sua mãe lembrar de alguns episódios da vida e a falar, por causa da idade e da timidez.

Depois de cumprimentá-las, expliquei sobre o meu interesse em conversar com a dona Maria Cecília, coisa que sua filha já tinha feito. Mara perguntou à sua mãe sobre as tranças que usava quando criança, para dar o norte sobre o que seria o tema da conversa e ela já foi respondendo. Pedi permissão para ligar o gravador e sua filha refez a pergunta para que sua mãe voltasse ao começo.

Maria Cecília também havia passado pela experiência de alisar os cabelos, aos 16 ou 17 anos veio até Pelotas no Instituto Percy para realizar o alisamento, pois muitas mulheres do baile que Maria frequentava, viajavam até Pelotas para fazer esse procedimento, então ela também entrou na “moda”, mas o fez apenas uma vez por causa das consequências que gerou em seus fios.

Hoje reside em Pelotas, no bairro Fragata, com Mara Livia. Em seu relato trouxe lembranças de infância e de adolescência sobre sua relação com o próprio cabelo, até os momentos que passou ao lado da filha quando esta passou por diversos processos para “esconder” o próprio cabelo, contra a vontade da mãe.

É com base nessas apresentações que peço ao/a leitor/a para situar cada interlocutora em seus relatos, pois, suas falas serão apresentadas no próximo capítulo constando as similaridades e diferenças entre cada uma sobre uma mesma situação. Acredito ser importante afirmar que não realizei caracterização de classe por parâmetros econômicos, porém, a maioria das entrevistadas possui ou está cursando o ensino superior.

Como toda a discussão se dá a partir da relação com o cabelo na construção da identidade, que inevitavelmente integra o corpo como um todo, apresento a constituição do corpo simbólico negro, e quais são as transições que esse corpo passa em suas variadas experiências.

3. Identidade e corpo simbólico

Aqui coloco em evidência os diversos relatos das interlocutoras (em conjunto as minhas experiências) com relação ao trânsito de modificações ocorridas nos cabelos desde a infância até a fase adulta. Iniciado pelo processo do uso de tranças quando criança, mantido pelos cuidados da mãe, passando pela fase escolar onde ocorrem situações de discriminação ao cabelo crespo/cacheado até o início da adesão ao alisamento.

A discussão se dá sobre os processos sociais que experienciamos ao longo dos anos com relação aos nossos cabelos, moldando nossa identidade constituindo um olhar, muitas vezes, de rejeição (GOMES, 2006) sobre o nosso próprio corpo, reproduzindo preconceitos que fazem a manutenção do estereótipo que é fixado pela história sobre o corpo negro.

3.1. Sobre o conceito de identidade: breve digressão

Considerando que o conceito de identidade é passível de inúmeras definições, que não são nada consensuais, especialmente quando articulado com o ativismo político, apresento e desenvolvo algumas considerações conceituais básicas, que orientam meu olhar sobre a questão.

Quando há a interseção entre o conceito de identidade e movimentos políticos, é muito comum a crítica à essencialização dos processos de construção identitários. Segundo Avtar Brah (2006), o essencialismo é “[...] uma noção de essência última que transcenderia limites históricos e culturais” (BRAH, 2006, p. 331), negando que as trajetórias se diferenciam pelo contexto político, cultural e histórico que incidem na construção de identidades.

Paul Gilroy, que também faz uma extensa crítica à afirmação de identidades nacionais e étnico-raciais de forma essencializada e absoluta, vai dizer que a identidade

[...] oferece muito mais do que uma maneira óbvia e de senso comum para se falar sobre individualidade, comunidade e solidariedade, proporcionando um modo para se entender a interação entre as experiências subjetivas do mundo e os cenários culturais e históricos. (GILROY, 2007, p. 123).

Apresentando um posicionamento bastante semelhante ao de Avtar Brah, Paul Gilroy trabalha com a crítica ao essencialismo ou absolutismo étnico, qualificado como *inclusivismo cultural* que, segundo ele, baseia-se em

[...] um sentido absoluto de diferença étnica. Esse sentido é maximizado de forma a distinguir as pessoas entre si e, ao mesmo tempo, assumir uma prioridade incontestável sobre todas as outras dimensões de suas experiências social e histórica, culturas e identidades (GILROY, 2001, p. 36).

Esta perspectiva de construção identitária, que coloca o foco exclusivamente no inclusivismo nacional, prima pela homogeneidade étnica, que é invocada para “[...] dar sentido ao seu conteúdo cultural distinto” (GILROY, 2001, p. 37), naturalizando barreiras territoriais, discriminando etnias modernas, sendo apropriado por coletivos de ativismo negro como um recurso intelectual a fim de alicerçar suas resistências. De forma a elucidar melhor a discussão sobre os processos identitários essencialistas, o sociólogo descreve duas concepções que se relacionam antagonicamente: o ontológico e o estratégico.

O essencialismo ontológico prediz uma noção absolutista das culturas étnicas, incorporado por um intelectual e/ou artista negro que se torna um líder, onde tal concepção

[...] se pronuncia sobre questões culturais, está frequentemente aliada a uma abordagem realista do valor estético que minimiza as questões políticas e filosóficas substantivas envolvidas nos processos de representação artística. (GILROY, 2001, p. 86).

A ideia absolutista de diferenças étnicas manifesta-se pela maneira como é registrado o desgosto, por parte de alguns intelectuais negros, com relação às opções e os padrões culturais presentes na população negra, entendendo que há uma contaminação na cultura popular negra por referenciais estéticos e políticos que lhes são externos. Em resposta a essa noção, este ativista ou intelectual...

[...] procura uma prática artística que possa retirar da massa do povo negro as ilusões pelas quais ele tem sido seduzido por sua condição de exílio e consumo impensado de objetos culturais impróprios, tais como os produtos errados para o tratamento de cabelo, música pop e roupas ocidentais. (GILROY, 2001, p. 86)

Visando uma “descontaminação” do povo negro, o líder intelectual se objetiva em perceber os “erros” das escolhas dos seus representados, e assim busca direcioná-los primeiramente por uma reconstituição de seus padrões “autênticos”, em seguida pela consciência racial que passa a ser inculcada, por se acreditar que está ausente.

Entretanto, essa perspectiva está em disputa com a que ele denomina de essencialismo estratégico, que se configura a partir de uma posição pluralista da afirmação da negritude, ou seja, não há a concepção homogeneizadora da comunidade negra, “as qualidades polifônicas da expressão cultural negra” (GILROY, 2001, p. 87) são celebradas por suas complexidades. Porém, um problema que o autor percebe nesse essencialismo estratégico, é a pouca consciência do poder de resistência e enfrentamento aos processos racializados de subordinação (GILROY, 2001).

Entrando na mesma linha de contestação da identidade essencializada, o sociólogo Stuart Hall (2010), ao teorizar sobre a identidade cultural e representação, vai discorrer sobre a produção visual cinematográfica de afrocaribenhos em situação de diáspora, e o autor irá questionar sobre a posição de enunciação a partir da qual o sujeito constrói representações a respeito de si, das coletividades às quais pertence, das experiências históricas

e dos projetos políticos compartilhados. Descrevendo a respeito, coloca as recentes teorias de enunciação que destacam a ideia da fala contextualizada pela própria experiência do sujeito, porque “[...] o sujeito que fala e o tema a qual fala nunca são idênticos e nunca se encontram exatamente no mesmo lugar.¹⁴” (HALL, 2010, p. 349). Essa identidade anunciada é uma “produção” que nunca está finalizada, é um processo contínuo “[...] dentro da representação, e não fora dela.”¹⁵ (HALL, 2010, p. 349). Ou seja, não existem atributos identitários dados espontaneamente e naturalmente, pois até mesmo os marcadores corporais de identidade, o são porque são significados como tais.

Falar sobre a identidade cultural e a representação é compreender que “[...] falamos desde um lugar e um momento determinado, desde uma história e uma cultura específica”¹⁶ (HALL, 2010, p. 349), nossas ações devem ser entendidas pela posição assumida em um contexto social, o qual molda tanto nossas escolhas racionais quanto nossa subjetividade.

A posicionalidade do sujeito, conforme trabalhada por Hall, pode ser articulada com a forma como Avtar Brah (2006) problematiza a noção de identidade a partir do conceito de diferença, compreendida enquanto construída por uma diversidade de significados, articulados em discursos distintos. A autora trabalha com o conceito de forma a não privilegiar uma análise micro ou macro, pois os dois níveis intercambiam as diferenças mostrando seus efeitos a partir da articulação do discurso e da prática que prediz relações sociais, posições de sujeito e subjetividades (BRAH, 2006, p. 359), ou seja, as

Relações sociais, então, são constituídas e operam em todos os lugares de uma formação social. Isso significa que, na prática, a experiência como relação social e como o cotidiano da experiência vivida não habitam espaços mutuamente exclusivos. (BRAH, 2006, p. 364).

¹⁴ Tradução livre: “el sujeto que habla y el tema del cual se habla nunca son idênticos y nunca se encuentran exactamente em el mismo lugar.”

¹⁵ Tradução livre: “dentro de la representación, y no fuera de ella.”

¹⁶ Tradução livre: “Todos escribimos y hablamos desde um lugar y um momento determinados, desde uma historia y uma cultura específicas.”

A identidade é moldada pela diferença discursiva construída em “[...] relações *sistemáticas* através de discursos econômicos, culturais e políticos e práticas institucionais” (BRAH, 2006, p. 362), a partir da elaboração e circulação desses discursos são geradas lutas de significados nas mais diversas relações sociais, buscando a consolidação de distintas posições de sujeito. A “diferença como relação social”, portanto, “[...] pode ser entendido como as trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que *produzem as condições* para a construção das identidades de grupo.” (BRAH, 2006, p. 363).

Prosseguindo com as ideias da socióloga britânica Avtar Brah (2006) como um dos fios condutores desta elaboração teórica, esta irá articular o conceito de diferença ao de experiência. Brah considera esse conceito fundamental para o debate feminista, que constrói tanto esquemas de significação subjetivos, quanto a relação social como formadores do discurso de luta política. Segundo Brah (2006), o conceito de experiência foi fundamental para o feminismo. As experiências pessoais de mulheres negras e não negras foram a força que deram movimento ao feminismo enquanto voz coletiva contra a opressão comum à essas mulheres, questionando e enfrentando o que se tinha socialmente “tido como certo”.

Como notou Teresa de Lauretis, esse original *insight* feminista proclamou “uma relação, por complexa que possa ser, entre socialidade e subjetividade, entre linguagem e consciência, ou entre instituições e indivíduos...”. (DE LAURETIS, 1986, p. 5 apud BRAH, 2006, p. 360).

O que deve ser pensado é que no contexto do movimento feminista, a experiência não significa ser parâmetro de verdade incontestável, mas sim um constructo social sendo assim um “[...] processo de significação que é a condição mesma para a constituição daquilo a que chamamos ‘realidade’”. (BRAH, 2006, p. 360). Ou seja, a experiência vivida e narrada é uma prática de atribuir sentidos, que pode ser moldada estrategicamente a fim de possuir condições para lutas políticas.

A experiência não ocorre apenas como algo exterior ao sujeito, como uma realidade pré-estabelecida, ou seja, ela é produto da interação do sujeito com o mundo, sujeito e “realidade” moldam-se mutuamente (BRAH, 2006).

Contudo, o que a autora quer dizer é que, a diferença não se reduz aos distintos processos socioeconômicos, de raça e gênero a qual o sujeito experimenta, mas também às diversas formas de experimentar a diferença nesses locais, “Em outras palavras, como uma pessoa percebe ou concebe um evento varia segundo como “ela” é culturalmente construída [...]” (BRAH, 2006, p. 362).

A diversidade de formas de experimentar a diferença remete, então, para as múltiplas formas de “ser mulher”, de acordo com outros posicionamentos assumidos nas teias de relações sociais, conforme já foi abordado no capítulo anterior. Luíza Bairros (1995), ao apresentar o ponto de vista feminista (feminist standpoint), descreve esta teoria de forma a desconstruir a experiência da opressão sexista como algo vivenciado em graus hierarquizados por parte de diferentes coletivos de mulheres. Estas experiências de opressão se diferenciam, antes, pela posição obtida “numa matriz de dominação onde, raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos”.

Assim, uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista. (BAIRROS, 1995, p. 461).

Compreendo que a autora quer dizer que estas categorias de raça, classe e gênero¹⁷ estão em constante reconfiguração mútua, eliminando a possibilidade de uma identidade única, ou essencializada pelo tipo de opressão experimentada. As identidades são moldadas simultaneamente pelas experiências de diferentes opressões, em curso em esferas específicas da sociedade, porque delineadas por processos sociais e históricos (BAIRROS, 1995, p. 461).

¹⁷Me baseio na concepção de gênero conforme apresentado por Teresa de Lauretis (1994): As concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, nas quais todos os seres humanos são classificados formam, dentro de cada cultura, um sistema de gênero, um sistema simbólico ou um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais. [...] O sistema de sexo-gênero, enfim, é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade (p. 212).

Esta noção, segundo Bairos, é importante para o entendimento não só do feminismo e suas vertentes, mas também especificamente, para os movimentos negros e movimentos de mulheres negras brasileiras, nascendo da necessidade de expressar as diversas experiências “[...] de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça)” (1995, p.461). Tal discussão, pensando o movimento de mulheres negras, é essencial para refletir e apresentar como desnecessária a questão sobre qual luta deve ser priorizada, contra o sexismo ou contra o racismo, pois as duas dimensões se articulam e são passíveis de discriminação tanto do ponto de vista da reflexão quanto da ação política (BAIROS, 1995).

3.2. O corpo trançado pela experiência infanto-juvenil

Sabemos que há inúmeras maneiras de se exprimir a identidade, seja em ações políticas, participação em grupos, ostentação de traços diacríticos, dentre outros. O nosso corpo é um emaranhado de significados presentes desde o modo de falar, andar, até o de se arrumar esteticamente. Não é nenhuma novidade o quanto a questão da estética é bastante lembrada socialmente na vida de mulheres negras e não negras, e o cabelo se apresenta como protagonista nessa questão.

O corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, pois a nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo. Estamos diante de uma realidade dupla e dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico. (GOMES, 2002, p.41).

É nessa relação entre natural e simbólico que se constroem padrões estéticos socioculturais que reafirmam estereótipos de gênero. E aqui estou me referindo às mulheres (negras e não negras), sobre como discursos sobre feminilidade impõem sobre o nosso corpo inúmeras técnicas de embelezamento, visando a sua valorização e modelamento.

O campo da estética corporal é uma área muito sensível para as mulheres devido aos estereótipos de gênero. A mulher para ser valorizada pela sociedade precisa ser vista como bonita e atraente. Isto se transfere para o campo do self, na medida em que as

mulheres também precisam se sentir bonitas para se valorizarem, e a condição para esta valorização pessoal é colocada, em grande parte, pelos padrões estéticos socioculturais. (SILVA, 2010, p. 180).

Acredito que já há um bom entendimento sobre quais características configuram a imagem padronizada esteticamente na sociedade brasileira – pele clara, olhos claros, cabelos lisos e narizes finos. José Jorge de Carvalho (2008), ao discutir sobre os fatores que historicamente promovem a reprodução do racismo fenotípico e a imposição da ideia de determinado padrão de beleza, apresenta que esse processo iniciou no século XVI, quando houve a conquista da América e o tráfico de negros e negras da África para o Novo Mundo em posição de escravos pelos europeus, iniciando a relação entre escravidão, colonialismo e capitalismo. Constitui-se, então, a ideia de superioridade do homem branco sobre os não-europeus.

Esse racismo fenotípico cresceu ainda mais na época do alto imperialismo, alcançando dimensões definitivamente globais no final do séc. XIX, quando a auto-intitulada “raça branca” se impôs nos cinco continentes e forçou os colonizados do mundo (americanos, africanos, asiáticos, povos do Oriente Médio, da Ásia Menor e oceânicos) e aceita-la como padrão de referência. [...] (CARVALHO, 2008, p. 01).

O preconceito e a discriminação são justificados por uma ideia de diferenças hierárquicas culturais relacionadas principalmente ao fenótipo, sendo assim, os não-brancos são desqualificados pelos brancos, gerando assim, uma introjeção do sentido de inferioridades pelos não-brancos, que “[...] passam a organizar suas vidas de acordo com a rejeição à ausência de brancura e também segundo seu esforço por emular essa mesma pretensa brancura.” (CARVALHO, 2008, p. 2)

O racismo fenotípico é entendido enquanto uma estrutura de discriminação que favorece os brancos, criado por eles próprios, porém, com a tecnologia de intervenção cirúrgica é possível perceber que essa mesma estrutura também afeta os brancos que não possuem o próprio padrão a qual estruturaram. O capitalismo e a indústria da beleza acabam por desqualificar o corpo biológico, atribuindo o sentido de fealdade a ele e impondo a necessidade de intervenções cirúrgicas ou de modificações químicas a todos

os seres humanos (CARVALHO, 2008): limpeza de pele, botox, micropimentações, alisamento, alongamento das unhas, hidratante, e etc.

Em 2017 comecei a dar aulas de Sociologia em um projeto voluntário para a população de baixa renda, e como parte do projeto (e claro, da disciplina) temos o objetivo de sempre que possível “provocar” nossos estudantes com questões ditas polêmicas, e em uma das aulas decidi conversar sobre padrão de beleza. Coloquei alguns exemplos sobre como a mídia apresenta a “mulher ideal” ou “a beleza ideal”, e também perguntei sobre o que eles viam em comerciais, quais mulheres estavam presentes em revistas de moda e as quais são atribuídas o sentido de fealdade. Foi consenso entre a turma que a beleza apresentada a todos nós é ligado a noções da estética branca europeia.

A historiadora Maria Bernadete Ramos Flores (2007) ao escrever a obra *Tecnologia e Estética do Racismo: ciência e arte na política da beleza*, nos ajuda a entender um pouco mais sobre a construção da noção de fealdade, citando o Dr. Renato Kehl, médico e psicólogo:

[...] Para Kehl, a fealdade era um mal extremamente generalizado no Brasil; ela tanto podia ser física, moral, como intelectual; mas a fealdade não era fruto espontâneo da natureza, ela era evitável. Na primeira parte do livro *A cura da fealdade*, ele especifica as bases para se avaliar a perfeição física, fisiológica e psíquica dos indivíduos de ambos os sexos. Na segunda, institui regras para a profilaxia da fealdade, estudando os fatores degenerativos e os meios para eliminá-los. Na terceira parte, faz as indicações terapêuticas para sanar as causas da fealdade física. (FLORES, 2007, p. 62-63)

Renato Kehl era mais um dos intelectuais das décadas de 1920 e 1930 adeptos da eugenia, tanto que ele dirigia e era proprietário do Boletim da Eugenia (FLORES, 2007). O discurso eugênico serviu de base e estratégia construtiva para a formação da nação brasileira, e claro, isso se dava a partir dos parâmetros do que era considerado boa aparência e também boa moral e inteligência.

[...] Se a fealdade, traçada nas tintas e na escrita do Brasil por viajantes e cientistas estrangeiros do século XIX, era representativa de nossa não-civilidade e de nossa identidade às avessas, acreditavam estes intelectuais que a eugenia oferecia os meios para

embelezar e aperfeiçoar nosso tipo étnico em formação. O modelo de beleza que definia os estereótipos nacionais na Alemanha, na Inglaterra ou nos Estados Unidos era o padrão almejado (FLORES, 2007, p. 63).

A definição de valor e beleza padronizados pela imagem branca ocidental “[...] antes a ferro e fogo e atualmente através da indústria cultural e do controle político e financeiro” (CARVALHO, 2008, p. 1), é imposto a todo o resto do mundo como uma dominação não armada, mas ainda assim, tem uma face violenta, tanto em uma dimensão física como psicológica, por meio da coerção.

Durante séculos de escravidão, a perversidade do regime escravista materializou-se na forma como o corpo negro era visto e tratado. [...]. Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais. (GOMES, 2002, p.42)

É a partir do corpo que veremos o racismo materializado, pelo menos é como se apresenta para nós, negras e negros, antes de termos a noção da sua atuação em outras áreas sociais. E isso ocorre na infância, normalmente com o primeiro contato fora do círculo familiar: “O racismo dos padrões estéticos que desvalorizam as características típicas da população negra, [...], permeia a vivência das crianças de todos os pertencimentos étnico-raciais” (SILVA, 2010, p. 181). Na verdade, esse contato ocorre antes mesmo de nascermos, através da preocupação exprimida dos familiares a respeito do cabelo do bebê que ainda se encontra em formação uterina.

O cuidado que o familiar (normalmente é a mãe) tem ao arrumar a criança negra é justamente visando a sua inserção no meio social, e isso está bastante presente nos penteados feitos nos cabelos. Mas quando falamos sobre a infância da negra, além da cabeça feita por outra pessoa, há outra lembrança em comum quando se fala em penteado: as tranças.

A maioria dessas mulheres alguma vez na vida teve os seus fios trançados, pois o penteado, usado pela primeira vez na infância, não era apenas estético, servia também para dar uma “folga” às nossas mães e permitir que o cabelo permanecesse em um tom de organização por vários dias. As

tranças fizeram parte da minha vida por bons anos, e ainda fazem, porque de vez em quando resolvo fazer algumas para diferenciar o penteado.

A experiência de minhas interlocutoras não foi tão diferente, pois todas também passaram pelo processo de ter seus cabelos transformados em tranças por longos anos:

Taís Aguiar: A senhora estava me contando a história das trancinhas, como é a história? A sua mãe fazia trancinhas?

Maria Cecília: A minha mãe fazia trancinhas, depois que eu fiquei mocinha eu comecei a pentear o meu cabelo, tanto é que é assim sempre. Ficava *black* e depois eu inventei de vir aqui no Instituto Percy¹⁸, e aí eu alisei o cabelo, mas depois deu uma quebra e eu não quis mais.

Taís Aguiar: E é só a senhora de filha?

Maria Cecília: Não, nós somos 6. Quando pegava pra pentear, as meninhas... [risadas]. São 6 gurias.
(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Maria Cecília, mãe de Mara Livia, ficava muitas vezes encostada na cadeira um pouco afastada da mesa, mas quando eu fazia perguntas em que ela respondia com boa lembrança, ela se aproximava para falar e também para rir da situação.

Taís Aguiar: E todas com trancinha?

Maria Cecília: É, todas com trancinha.

Taís Aguiar: E ela fazia essas trancinhas 1 vez por semana ou todos os dias...?

Maria Cecília: Ela fazia às vezes de 3 em 3 dias ou as vezes por semana, tinha o cabelo de uns que era mais difícil, outros mais maleável.

Taís Aguiar: E quando a senhora era mais nova, chegou a escutar algum comentário de conhecidos e ou familiares a respeito do seu cabelo ser difícil de pentear?

Maria Cecília: É... só diziam que era difícil de pentear. Ela [a mãe de criação] mesma não tinha paciência de pentear por *causa* que era muito difícil, e era né? Porque pra pessoa branca...

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Dona Cecília teve sua trajetória com as tranças interrompida muito cedo, aos 10 anos quando foi morar com uma senhora branca, que a criou, por achar que o seu cabelo dava muito trabalho, então acabou cortando todo o cabelo e tirando qualquer possibilidade de tê-los trançados novamente.

¹⁸ O Instituto Percy foi um salão de beleza localizado na cidade de Pelotas na década de 60, especializado em alisamentos de cabelos afro.

Taís Aguiar: Ela cortou bem curtinho o cabelo?

Maria Cecília: Bem curtinho.

Taís Aguiar: A senhora se lembra da sensação de quando ela cortou o cabelo?

Maria Cecília: Eu chorava pelas minhas tranças.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

A experiência de Ledeci se diferencia no motivo do corte do cabelo, tanto ela quanto Maria Cecília são do interior de suas cidades, e Ledeci era umas das 5 filhas que precisavam ter os cabelos trançados:

Taís Aguiar: Tua mãe fazia tranças?

Ledeci Coutinho: A mãe fazia trancinha. Nós usávamos, todas as filhas... ela nos sentava... sempre foi muito caprichosa com os nossos cabelos, assim, ela sentávamos, erámos cinco filhas, né? Não as cinco, mas quatro com certeza, ela sentava toda semana, no máximo duas vezes por semana... no máximo de quinze em quinze dias, e ela fazia tranças nos nossos cabelos, e aquelas trancinhas de ficar com os olhinhos japonês, assim, que é pra puxar bem, que toda criança negra já passou por isso.

(Diário de Campo Ledeci, 2017).

A lembrança de ter os cabelos puxados e bem presos veio à tona no transcorrer dos relatos das minhas interlocutoras, é uma das experiências de quando criança que tenho nitidamente até hoje. O incômodo de apenas um único fio puxado demais gerava tanta dor que às vezes não era possível dormir. A preocupação em manter o penteado intacto por dias fazia com que a minha mãe puxasse tanto que meus olhos ficavam mais puxados do que já são, e em consequência a minha professora da 3^o série perguntou se eu tinha mistura com japonês e respondi “Acho que sim”, apenas para não ter que explicar que aquilo era resultado do penteado.

E Maria Cecília também contou que passou pela mesma experiência junto com suas irmãs:

Taís Aguiar: A senhora se lembra da sensação que sentia quando eram feitas as tranças? A senhora gostava? Machucava muito ao puxar o cabelo?

Maria Cecília: Às vezes doía o cabelo, e ela puxava assim, doía o cabelo, a gente queria disparar e o pente zunia na cabeça [risadas]... “para quieta”.

Taís Aguiar: Ela deixava muito forte? Muito preso?

Maria Cecília: É, as vezes apertava mais né, ou se não puxava. (Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Sua fala foi alegre e bastante humorística ao lembrar do pente que “zunia” na cabeça, eu e sua filha, Mara Livia, rimos junto com Maria Cecília. Lembrei das poucas vezes que o pente “zunia” pela mão de minha mãe, por eu insistir em sair da posição que ela mandava ficar para que as tranças não ficassem tortas.

O uso das tranças pode ser entendida como tradição, pois é uma técnica que passa de geração em geração, e nós, enquanto filhas, aprendemos desde pequenas e reproduzimos muitas vezes em nossas bonecas ou em nós mesmas.

As experiências do negro em relação ao cabelo começam muito cedo. Mas engana-se quem pensa que tal processo inicia-se com o uso de produtos químicos ou com o alisamento do cabelo com pente ou ferro quente. As meninas negras, durante a infância, são submetidas a verdadeiros rituais de manipulação do cabelo, realizados pela mãe, tia, irmã mais velha ou pelo adulto mais próximo. As tranças são as primeiras técnicas utilizadas. (GOMES, 2002, p.43).

Kizzy, filha de Ledeci, exemplifica como a técnica usada em sua mãe passou também a compor o seu visual quando criança:

Taís Aguiar: A partir de que idade, que tu lembra, que tua mãe fazia penteado no teu cabelo?

Kizzy Vitória: A minha mãe fazia trancinhas desde sempre, eu lembro sempre de estar de trancinha.

Taís Aguiar: Trancinhas? Como elas eram?

Kizzy Vitória: Quando eu era mais nenezinha era mais aqueles “cucurutinho”, sabe? Depois ela começou a fazer trancinha, acho que com uns 5 anos... (Diário de Campo Kizzy, 2017).

O cabelo é a expressão da história individual de cada pessoa que reflete a história coletiva do grupo a qual pertence, ou seja, as percepções que temos sobre o nosso corpo é constituído de significados históricos, refletindo as ideias sociais que são reforçadas nos dias de hoje.

Segundo Gomes (2002), o uso de tranças é uma técnica que o negro trouxe de África, tendo seus significados modificados no tempo e no espaço. Nesse processo de ressignificação que o penteado sofreu, podemos perceber

que, nas sociedades ocidentais, um dos significados presentes é o de usar o penteado para contradizer o discurso de desleixo ligado ao corpo negro, e o outro significado é o de cuidado com o corpo como uma prática cultural.

Mas, de um modo geral, quando observamos crianças negras trançadas, notamos duas coisas: a variedade de tipos de tranças e o uso de adereços coloridos. [...]. Essas situações ilustram estreita relação entre o negro, o cabelo e a identidade negra. A identidade negra compreende um complexo sistema estético. (GOMES, 2002, p.44).

É muito importante percebermos que a construção cultural de beleza/estética sobre o corpo negro brasileiro, tem profundas relações com a formação político-racial da nossa sociedade (CALASANS, 2016), contextualizados pelo preconceito racial presente nas relações sociais. As crianças negras ainda enfrentam uma realidade cheia de preconceitos e discriminações raciais, por exemplo, quando se trata dos seus cabelos, por isso é importante refletirmos sobre como se dá construção da identidade negra com relação ao cabelo, desde a infância até a fase adulta.

3.3. Sociabilidades, técnicas e produtos de cuidados capilares

O cabelo cacheado/crespo por apresentar uma textura diferente do cabelo liso, necessita de cuidados próprios que muitas vezes devem ser feitos com óleos naturais. Como por muitos anos houve total desinteresse das indústrias de cosméticos em produzir produtos que fossem direcionados para o cabelo afro, o que muitas famílias negras faziam era utilizar produtos naturais que estavam disponíveis muitas vezes nos próprios quintais de suas casas, como por exemplo, a babosa. Quando realizei o trabalho de campo no salão de Carla, a Cliente contou um pouco dos cuidados que sua família tinha com o cabelo.

Cliente: Minha mãe mesmo, nunca passou nada e é bem bom assim... E é um cabelo tipo o nosso... [erro no áudio] a minha vó passava vaselina na cabeça dela e ficava bem macio... E era engraçado, porque minha vó passava vaselina e fedia a vaselina [inaudível], e ficava brilhoso, ficava macio... Ela dizia que não lavava com shampoo, lavava com sabão de glicerina. (Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

A avó da Cliente não usava shampoo porque não confiava nos produtos produzidos industrialmente, pois via que em seguida o cabelo ficava todo ressecado. Seguindo a conversa, Carla comenta:

Carla Pereira: E, pior que não é verdade mesmo?!

Cliente: Minha sogra usa, ela até ontem tava falando...

Carla Pereira: Até óleo de mocotó.

Cliente: Isso, também! Bah, era um cheirão, um cheirão.

Carla Pereira: Eu, quando pequena, passava babosa na cabeça.

Cliente: Eu também!

Carla Pereira: E são tudo coisas naturais.

(Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

A babosa é muito conhecida por ajudar a fortalecer os cabelos, principalmente para parar a queda dos fios, mas também ajuda a impedir o desenvolvimento de caspa. Cresci utilizando a planta que nunca faltou em nosso quintal, até hoje, depois de mais de 20 anos, eu e minha mãe fazemos questão de tê-la plantada.

Enquanto conversava com Ledeci sobre o uso de tranças em sua infância, questionei sobre como elas eram feitas por sua mãe, se algum produto era passado para auxiliar no trançar.

Taís Aguiar: E ela usava algum produto pra fazer?

Ledeci Coutinho: Naquela época ela usava, acho que usava mocotó, ela vivia fazendo mocotó. Óleo de mocotó, tirava os mocotó da pata dos bicho, dos boi, porque o pai também carneava, não era açougue, mas ele carneava, né? Ai ela pegava o mocotó, do tutano e fazia e usava aquele óleo de mocotó na cabeça da gente, aquilo, acho que facilitava pra ela puxar, pra ela poder fazer as trancinhas, né? Ela usava esse tipo de produto, depois a gente foi crescendo e foi descobrindo outros produtos.

Taís Aguiar: Não tinha nenhuma outra coisa que vocês usavam também? Algum produto natural, por exemplo, babosa?

Ledeci Coutinho: Não, babosa mesmo a gente nunca usou, era óleo de mocotó, era isso, aí depois... o natural mesmo era óleo de mocotó, era natural mesmo porque ela mesmo fazia, como tinha muita cabecinha, muita negrinha pra pentear, ela mesma fazia os óleo, cada vez que carneava... eu lembro, ela tirava o tutano ali e ela mesma fazia o óleo de mocotó, e a gente vivia com aquele cheiro horrível, era natural, era óleo de mocotó mesmo.

(Diário de Campo Ledeci, 2017).

Outra interlocutora que também contou usar o óleo de mocotó foi Maria Cecília:

Taís Aguiar: Quando a sua mãe fazia as trancinhas, ela colocava alguma coisa no seu cabelo?

Maria Cecília: As vezes ela botava óleo de mocotó... tutano de boi.

Taís Aguiar: Ela mesma que fazia?

Maria Cecília: Não, ela trazia as canelinha e fazia... é, no caso fazia mesmo.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Após me relatar todo o processo que havia passado em sua infância com relação ao cabelo, Maria Cecília contou que na adolescência começou a usar “rolos” também chamados de *bob's*, e para me ajudar a identificar ao que ela estava se referindo lembrou-se do seriado Chaves, onde a personagem Dona Florinda usava os mesmos rolos com lenço na cabeça¹⁹.

Os cabelos enrolados era o penteado usado para ir aos bailes, Maria Cecília conta que usava um creme e fazia os rolos que permaneciam em sua cabeça por muito tempo, na hora de sair para os bailes os *bob's* eram retirados e o penteado ficava “firmizinho” a noite toda, com a ajuda de um spray fixador muito conhecido por “laquê”.

Sabendo que os rolos não eram tirados no mesmo dia, sua filha perguntou o que era posto na cabeça na hora de dormir.

Maria Cecília: Ah, eu botava uma redizinha, botava os bob's, né? E tinha uma redizinha azul marinho, que era toda de crochê, cheia de rendinha na volta... parecida com aquelas coisas antigas, que as pessoas brancas usam.

Taís Aguiar: E como era usado esses rolos, colocava antes de dormir e no dia seguinte tirava?

Maria Cecília: Era antes de dormir, de tardezinha a gente colocava, botava um lencinho na cabeça. Se usava muito lenço naquela época, anos 60, então aí, a gente botava aquele lenço e andava o dia inteiro... um lencinho de seda, e aí depois quando chegava de noite, tirava, o lencinho... porque o lencinho era para usar no outro dia, e aí a gente botava a redezinha para dormir.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Não fiquei surpresa ao ouvi-la falar do pano de seda, porque eu cresci vendo minha vizinha, negra, andar para todos os lados do bairro com o lenço na cabeça protegendo as mechas ainda enroladas com os bob's, e também porque as adeptas do Movimento de Transição Capilar orientam a trocar a fronha do travesseiro por uma de seda, para que o cabelo amanheça da

¹⁹ Seriado de origem mexicana, que há alguns anos é exibido no Canal de TV aberta SBT.

mesma forma que estava no dia anterior, pois evita a formação de fios arrepiados nomeado de “frizz”.

O uso de rolos fez parte da minha vida por muitos anos, não diretamente a mim, porque foram raras as vezes que os utilizei, mas porque acompanhei por um longo período a minha irmã enrolar os cabelos todas as noites e desenrolar todas as manhãs antes de ir para a escola ou trabalho. Lembro-me do cheiro das esponjas que absorviam o perfume do creme que era passado no cabelo, e do barulho de “click” que dava ao fechar o rolo. Também me lembro dela cansar os braços de tantas mechas que ela separava, e comentava em tom de deboche que aquela era a única forma de “domar a juba”.

Era um ritual diário, como dividia o quarto com ela eu tinha que aguardar todo o cabelo ser feito para que a luz do quarto fosse apagada e fôssemos dormir. Ao contrário de rede de crochê, o que usávamos em nossas cabeças para não nos despentear era uma meia calça, que era cortada nas pernas e servia de touca protetora.

Quando o produto era novo era comum acordar com a marca do elástico na testa, com o tempo ele ia se desgastando e escapando da cabeça durante o sono, nos obrigando a comprar uma meia calça nova ou a sacrificar alguma que usávamos.

Entre as conversas que tenho com mulheres mais velhas, aproveito para aprender sobre novas técnicas e produtos para serem usados nos cabelos. Desde que a trancista Carla Pereira contou que sua avó lavava o cabelo com sabão de glicerina, passei a aderir ao produto e a indicar para o máximo possível de pessoas sobre o quanto fazia bem para o cabelo crespo. E com Maria Cecília não foi diferente, aprendi uma nova forma de usar a planta babosa:

Taís Aguiar: E mais alguma coisa natural? Por exemplo, babosa?

Maria Cecília: Usava, as vezes quando eu lavava botava aquela água de babosa.

Taís Aguiar: Água de babosa?

Maria Cecília: É, a gente deixa ela de molho, pica ela bem picadinho, e ela fica... parece uma coisa cremosa, uma baba, assim. Numa água meio “espertinha”, ela não é fria e nem morna e nem quente, ela é mal quebrada da friúra e ali bota por um tempo, e ela solta aquela baba. (Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

A maioria dos relatos faz menção do cuidado ao cabelo para produtos naturais que, na maioria auxiliam no trançar dos cabelos, mas a Carla e a Cliente contam que os usos de cabelos sintéticos vão além da questão estética, pois também servem para cuidar dos fios.

Vou me ater agora um pouco mais ao Diário de Campo feito no salão de Carla, pois quero mostrar um pouco do que ocorreu durante o entrelaçamento que Carla fazia na Cliente e o quanto isso é importante para pensarmos sobre o ritual de manipulação dos cabelos.

Depois que a Cliente chegou, cumprimentou eu e Carla, entregou para a trancista os sacos de cabelos sintéticos que havia comprado pela internet, e então mostra o black power desgrenhando ao puxar com as mãos. Enquanto as duas se preparavam para o processo de entrelaçamento que iria começar, perguntei para Carla se doía para colocar as tranças, me respondendo que “sim”, porque puxa a raiz, mas “as vezes é só um fiozinho que puxa.”

Carla, antes de começar a mexer no cabelo, vira-se para a janela e puxa as cortinas, explicando: “Eu tenho que fechar a cortina, porque as pessoas ficam: ‘ó [cara de espanto]... elas estão botando cabelo!’”. Lembrando que o seu local de trabalho era em seu apartamento que ficava no andar térreo, e como haviam outros edifícios dentro do mesmo condomínio, os moradores andavam pelo pátio e enxergavam o interior de seu salão.

Após uns minutos de silêncio, a cabeleireira informa à Cliente que as primeiras tranças que ela tinha feito na volta da cabeça com o cabelo natural, que ficam perto da nuca e testa, seriam soltas após o entrelaçamento, e pergunta se ela prefere que fiquem presas ou se poderia realizar o procedimento normal. A Cliente indica que por causa do trabalho o cabelo deve ser preso, mas que as tranças poderiam ser soltas que não haveria problemas. Nisso, Carla orienta a passar chapinha nas mechas e à noite, trançá-las, para no dia seguinte soltá-las, pois ficarão com o mesmo aspecto ondulado dos outros cabelos, ou seja, os sintéticos que serão colocados.

As pequenas tranças foram feitas muito rápidas, quase não acompanhei. Enquanto isso, o procedimento se repetia: Separa mecha, penteia, passa creme e trança.

Questiono à Carla sobre o tempo máximo em que as tranças de cabelos sintéticos podem permanecer enquanto penteado, então ela demonstra no tom de voz e na expressão facial o quanto reprova quando algumas clientes lhe perguntam se poderão ficar durante 6 meses com as tranças, e também conta que recebe muitos questionamentos de meninas em processo de transição capilar se as tranças não irão estragar o cabelo natural.

De forma irônica, imitando a resposta que dá para as clientes, diz “sim”, “se ficar 4 [meses] estraga”, justificando que a “trança é um penteado protetor” e que ajuda no crescimento, mas que necessita de cuidados específicos. Em seguida já alerta a Cliente que ela deve ficar com o entrelaçamento no máximo 2 meses. Sob a expressão de “choque”, Carla fala que fica apavorada quando está no ônibus e vê mulheres com as tranças não cuidadas e conta o que uma amiga comenta para ela: “Eu tenho vontade de dar o teu número. ‘Eu tenho uma amiga que faz isso, faz aquilo...’”.

A conversa continua a respeito do preconceito que as pessoas tem com relação às tranças afro, por causa do péssimo estado em que algumas pessoas as deixam por falta de cuidado, e Carla explica que é como um cabelo normal, em que se lava e cuida, mas “as pessoas querem colocar o negócio na cabeça e ficar eternamente”, comenta, reprovando a atitude.

Nesse momento lembrei-me de várias mulheres com tranças e que por causa do péssimo aspecto que eu identificava, minha reação não era muito boa por relacionar à desleixo. Na verdade, é um pensamento muito comum ligado ao cabelo da negra (me refiro à negra porque normalmente o negro raspa a cabeça e dificilmente passam por essa dificuldade).

Lembro que enquanto tomava coragem para deixar meu cabelo natural, quando passei pelo processo de transição, meu maior medo era de ouvir comentários e olhares pejorativos sobre a limpeza dos meus cabelos. E o que não faltou foram perguntas sobre como eu lavava meus cabelos e se a água conseguia molhar os fios.

Cresci em meio a muitas meninas brancas que lavavam seus cabelos diariamente ou um dia sim e outro não, aprendi que eu deveria fazer o mesmo. Hoje, com uma quantidade cada vez maior de negras cuidando de seus cabelos não alisados, venho aprendendo que o tempo “de sujar o cabelo” é bastante diferente ao das brancas. Ao contrário do que eu aprendi, o meu

cabelo deve ser limpo uma vez por semana e com produtos não tão agressivos como os shampoos que eu comprava. Mesmo depois de 3 anos (as vezes achando que é tempo suficiente para eu já dominar os cuidados com o meu cabelo) eu continuo aprendendo novas formas de como cuidá-lo.

Após fazer várias tranças rentes a raiz da Cliente, Carla usa uma grande agulha como a de crochê para aplicar as mechas de cabelo por entre as tranças feitas, e pergunto se é uma agulha própria para o trabalho. Ela responde que “não”, pega a que ela acha melhor para o serviço. A ferramenta possui uma das extremidades curvadas pra dentro como a de um anzol, facilitando o puxar das mechas, se a agulha fosse reta ela teria mais chances de machucar a cabeça das clientes.

Ao conversar com a Cliente sobre os tipos de tranças que já usou, me responde: “Usei trança de lã, de todas as cores, uma cor sim e outra não, com preto, vermelho, azul... eu botei bastante cor. Branco eu botei também. Branco atrás e preto na frente”. Em seguida questiono se o cuidado com o cabelo de lã é diferente do sintético, e ela afirma que “sim”, porque não possui muita proteção para o cabelo por ser de lã, e comenta que algumas pessoas afirmam que a lã hidrata o cabelo, mas ela não sentiu diferença, porém há uma maior facilidade na hora de destrançar.

Após algumas horas de conversa e entrelaçamento, Carla dá uma pausa no assunto e pergunta para a Cliente se a cabeça estava doendo muito, a cliente afirma rapidamente que “está dolorido”. Sabendo que o processo da dor era normal, Carla segue seu serviço e começa a orientar sobre os cuidados com o cabelo.

Para lavar tu vai diluir o shampoo na água e passar no couro cabeludo. Tu não vai usar creme de pentear nesse cabelo, tu vai usar só óleo vegetal ou silicone. Pra lavar não precisa lavar seguido, esse cabelo não gosta de ser lavado... tu vai lavar no máximo uma vez por semana em um dia que esteja sol de preferência, e tenta secar bem no sol pra não ficar com cheiro de cachorro molhado.

(Diário de Campo Carla e Cliente).

A Cliente em concordância responde “tá bom”.

Carla: Eu sempre faço esse discurso porque as gurias chegam em casa e a primeira coisa fazem é lavar o cabelo pra ver como é que

fica molhado, o cabelo que elas provavelmente lavaram um dia antes, a maioria das gurias que coloca o cabelo já lava o cabelo o dia seguinte, aí já fica úmido porque não está tão seco do dia antes, aí elas lavam de novo, ficam lavando e daqui a pouco começa a questionar o meu trabalho.

Cliente: Já aconteceu?!

Carla: Já. Sempre fazem assim. Aí eu já falo, faço o discurso inteiro. Não dá pra ficar lavando toda hora porque fica úmida a raiz, e ele enreda toda hora. Tu vai ver que teu cabelo vai ficar até mais bonito lavando assim.

(Diário de Campo Carla e Cliente).

Enquanto isso a Cliente tira o casaco, em reação ao calor que sentiu devido a dor do entrelaçamento. Carla abre a janela para circular o ar e oferece a última bala que tinha no baleiro para tentar diminuir a sensação da dor, que de primeiro momento a Cliente recusa. Porém mais tarde ela acaba pegando a bala, pedindo um copo d'água e liga para o namoro pedindo para que na hora de buscá-la, leve alguns remédios para dor.

Depois de finalizado o trabalho, Carla vira a cliente para o espelho para mostrar o resultado que com muita alegria a Cliente elogia com muitos “Adorei! Adorei!”. A Cliente mexe com a cabeça e comenta que balançar os cabelos não dói porque o cabelo é leve, e depois afirma que só em ver a beleza do cabelo a dor de cabeça “até passou”.

Carla: O Ederson [marido de Carla] que acha engraçado, as gurias chegam e na hora de ir “Tchaaaau!” [Carla imita a alegria das clientes quando se retiram do seu salão, mostrando uma outra autoestima]. Ele disse “Tu tem poder”. Elas choram de dor, mas na hora de ir embora...

(Diário de Campo Carla e Cliente).

Para finalizar, Carla aqueceu uma chapinha, desmanchou as primeiras tranças feitas na região da testa e em seguida passou a chapinha nas mechas formando ondas de maneira que ficassem o mais próximo possível das ondas do cabelo recém entrelaçado, e dá as últimas orientações à Cliente, avisando que se enredar é para abrir as mechas “na grosseria mesmo” e cortar onde tiver que cortar, porque como o cabelo não é liso não ficará desparelho.

A Cliente, enquanto se olha no espelho, segue elogiando: “Muito bom! Muito bom mesmo!”. Nisso, Carla pega um óleo reparador de pontas e começa a passar nas pontas das mechas, avisando que deve penteá-lo com as mãos

apertando de baixo pra cima. Por fim, o trabalho todo durou 4 horas e custou 200 reais, preço a qual Carla acha justo porque “é algo que cansa”.

Pelo reconhecimento que há dos seus serviços, hoje Carla pode escolher em não fazer mais apliques, porque era um processo complicado que quebrava muito o cabelo das clientes, e também evita de fazer em brancas por causa do cabelo liso, que não segura o material fazendo com que as tranças escorreguem. Muitas, ao não entender isso, acabam retornando ao seu salão em poucos dias pedindo para refazer, já que ainda está no prazo da validade de 30 dias dos serviços de Carla.

Com essa experiência me é impossível não lembrar o trabalho da antropóloga Denise Ferreira da Costa Cruz (2015), sobre a centralidade da cabeça enquanto investimento estético-corporais e os significados do uso da prática de tranças no contexto de Maputo. Tal prática que recebe muita dedicação de tempo e dinheiro.

Ao pensar sobre os cuidados que eram assumidos nos cabelos, Cruz chamará de “estética da cabeça”, pois quando questionava a respeito do tema da beleza, era recorrente a resposta do dedo indicador apontando para o topo da cabeça: “Tal gesto surgia mesmo espontaneamente, quando elas afirmavam ser essa a parte do corpo em que se localiza a beleza feminina, região para a qual lança-se o primeiro olhar sobre a pessoa” (CRUZ, 2015, p. 139).

Neste sentido, o cabelo e os adornos investidos são partes fundamentais para a construção da beleza de um corpo e a feminilidade da mulher. Aqui, o cabelo é o que recebe o primeiro olhar, adquirindo o protagonismo da beleza e o corpo surge como apenas um suporte de toda a manipulação e investimento (CRUZ, 2015).

Ao lembrar sobre Carla em decidir não fazer seus serviços em cabelo de brancas, devido à textura, é possível relacionar com as duas categorias que Cruz (2015) identificou em Maputo. Tais categorias são: a) *cabelos pesados*; b) *cabelos leves*.

Os *cabelos pesados* seriam aqueles que *não crescem*²⁰, que permanecem imóveis e não balançam a não ser depois de tratados

²⁰ Outras duas categorias que Cruz (2015) utiliza são: *cabelos que crescem* e *cabelos que não crescem*. Os *cabelos que não crescem* “seriam aqueles que, mesmo a partir do processo de *desfrisagem*, não aumentariam seu comprimento. [...]. Aquelas que se consideram com o

quimicamente. Os *cabelos leves*, por sua vez, são os cabelos que voam, que o vento leva livremente, os que balançam depois de *defrisados*, os que são comprados para aplicação das extensões e os cacheados, como os meus (CRUZ, 2015, p. 144).

O uso de extensões, *box braids*, entrelaçamentos, etc., carregam a importância de um período de “folga” das manipulações aos cabelos, mas também o uso de adornos pode significar uma situação financeira mais estável (MIZRAHI, 2015).

Contradizendo o estereótipo de pobreza ou desleixo ligado ao corpo negro, para fazer os mais variados tipos de manipulação precisa desprender de uma boa quantia de dinheiro, ou mesmo não tendo, precisa demonstrar que tem, como por exemplo, no documentário produzido pelo comediante norte-americano Chris Rock, “Good Hair”, em que ele mostra o uso de alisantes e perucas pelas negras americanas. Devido aos valores exorbitantes, as perucas são parceladas ou consideradas enquanto prioridade em relação à compra de alimentos ou do pagamento do aluguel.

Mas por outro lado, parece que, se um dos significados ao adornar os cabelos com produtos sintéticos (ou cabelos naturais comprados) for para desconstruir com a imagem de que não há condições financeiras para investir na estética, será entendido apenas pelo próprio grupo, já que quem não faz essas modificações capilares dificilmente saberá o real valor gasto.

3.4. O Racismo Na Trajetória Do Cabelo

A seguir serão apresentadas as diversas instâncias em que a ideia racializada do corpo negro se manifesta na sociedade, ocorrendo ou não, um movimento inconstante de aceitação e negação do corpo pela negra a partir das experiências vividas pelo cabelo crespo/cacheado.

3.4.1. O Transito de Aceitação e Rejeição do Corpo Negro

cabelos que não crescem apresentam uma relação de certa insatisfação com o corpo.” (CRUZ, 2015, p. 141). Já as de *cabelo que crescem* são as que submetendo-se ao processo de defrisagem ou esticar os cabelos com as mãos torna-os passíveis manipulações como as tranças.

Ao conversar com Maria Cecília e Mara Livia sobre como a primeira cuidava dos cabelos de suas filhas, Mara lembrou de forma saudosa de como eram os seus cabelos quando criança, e como era bem cuidado por sua mãe, lamentando ter utilizado química.

Mara Livia: A minha mãe sempre tratou o meu cabelo, sempre manteve ele natural, eu tinha umas tranças enormes, ela não botava nada, botava um pote que eu não encontro mais, mas acho que era óleo de coco, era uma pastinha gordurosa, tipo banha de porco, mas não tinha cheiro, e ela dizia pra mim “Não passa química”, porque ela já tinha passado por esse processo. Fazia minhas tranças, minhas lindas tranças... compridas, enormes. Era a mãe que cuidava. (Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Marcella de Holanda Padilha Dantas da Silva (2010), pesquisou sobre como a aprendizagem cultural do racismo se faz presente nas interações entre as crianças de diferentes pertencimentos étnico-raciais, principalmente em ambiente escolar, e percebeu que nas entrevistas com meninas negras o que mais se destacava era o cabelo.

Bianca demonstrou acentuada ambiguidade ao destacar o cabelo, apresentando-o, ao mesmo tempo, como uma das coisas que mais gostava em si mesma, e como uma das coisas que menos gostava de si mesma. (SILVA, 2010, p. 179).

No trecho da conversa com Mara Livia, essa ambiguidade está bem presente, pois ela comenta de forma positiva sobre o cabelo que tinha na infância, enaltecendo o comprimento e o cuidado que era feito pela mãe. Mas de todas as interlocutoras foi a que mais apresentou uma história de intensa rejeição aos próprios cabelos durante a adolescência.

Mara é mais um exemplo de como a relação aceitação/rejeição (GOMES, 2002) pode atuar em níveis distintos em diferentes pessoas, gerando experiências únicas apesar de similares. O simbolismo do cabelo crespo/cacheado para a negra está em constante trânsito, devido aos processos ambíguos a qual somos submetidas. O sentido de beleza atribuído ao corpo da negra não é o mesmo ao corpo da branca, a nossa imagem é relacionada à erotização que só se torna “positiva” em época de carnaval.

Portanto, passamos constantemente tentando nos desvincular dessa relação erotizada para buscar a “beleza branca” que não nos colocará em posições pejorativas, e para auxiliar nessa transformação o cabelo se torna o principal aliado, mas, por outra perspectiva, nosso principal inimigo.

[...] as “mulatas brasileiras” são associadas diretamente ao erótico, o que não quer dizer, necessariamente, valorização social da beleza negra. Por esses motivos, o cabelo, que algumas pessoas chamam de ‘moldura para o rosto’, tem tanta importância na estética da feminilidade. (SILVA, 2010, p. 180).

Uma outra experiência similar às nossas infâncias – minha e de minhas interlocutoras – é a fantasia de cabelo liso e sem volume, realizada pelas brincadeiras onde se colocava uma toalha na cabeça para fingir ser outro tipo de cabelo.

Débora volta a falar sobre o seu cabelo, que ela tinha o costume de colocar a toalha na cabeça para fingir que era seu cabelo e um cabelo “baixinho”, – esse relato cada vez se torna mais frequente com as mulheres negras com quem falo, eu mesma tinha o costume de brincar com uma toalha de rosto na cabeça, fingindo ser meu cabelo liso de corte channel, as vezes que relatei esse episódio em grupos de mulheres negras, rapidamente todas riam e balançavam a cabeça em concordância e/ou diziam “eu também”. (Diário de Campo Marcha do Orgulho Crespo, 2016).

Não pude deixar de comentar com as outras interlocutoras para saber se a experiência se repetia. Enquanto conversava com Carla e a Cliente sobre nossas infâncias, contei sobre as brincadeiras que fazia com a toalha branca escondendo os cabelos, e Carla conta que quando tirava a camisa do corpo deixava-a na cabeça para fingir que eram os seus cabelos e hoje mostra preocupação com relação à filha.

Carla Pereira: Isso é muito triste. Se a Isabela faz isso eu ia me matar chorando. [inaudível] Se eu visse minha filha fazendo isso, querendo ser mais clara... Porque isso eu já fiz também.

Cliente: Eu acho que quando eu fazia isso a minha mãe não via.

Carla Pereira: A minha mãe via, e dizia “É verdade minha filha”. – brinca Carla – Mas se eu conto hoje a minha mãe teria vergonha. É que tudo tem um contexto, né gente? A minha mãe disse que até a professora de escola já fez ela passar vergonha pela cor dela, pelo cabelo dela. Minha mãe é uma pessoa que teve muito trauma por ser negra, então eu relevo essas coisas que ela fazia, agora, porque antes tinha vontade de bater nela.

Cliente: Hoje dá para entender.
(Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

É necessário compreender que a experiência da toalha na cabeça não é regra na vida infantil das mulheres, até porque, não podemos esquecer o quanto nossas trajetórias e contextos são os mais diversos, apesar de enfrentar a mesma opressão racial, a forma como reagimos e nos constituímos na estrutura do racismo institucional pode apresentar nuances.

Kizzy foi a interlocutora que mais me apresentou diferentes relatos em relação às outras interlocutoras, pois pelo seu relato da relação com o cabelo, foi a que menos apresentou semelhanças com as outras interlocutoras.

Lembrei dos comentários sobre colocar toalhas na cabeça para fingir ser o cabelo liso e perguntei se ela não tinha feito brincadeiras desse tipo quando criança.

Kizzy Vitória: Não, não cheguei a fazer isso.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Sua resposta foi direta e cheia de certeza de que não fingia ter outro cabelo, como se fosse algo distante de sua realidade. Acredito que o seu contexto familiar teve uma grande influência para que sua experiência na infância fosse distinta sobre a imagem que ela produzia sobre si, pois tanto sua mãe quanto seu pai são integrantes do Movimento Negro de Pelotas, e ambos com formação em ensino superior e exercem a profissão de professores.

Gomes (2002) descreve sobre a importância de entendermos a particularidade de cada pessoa, e de como somos contextualizadas por uma mesma estrutura social de opressão, mas, nossas vivências não serão as mesmas devido à diversidade de contextos socioculturais que nos constrói.

Natália e Mara Livia acabaram relatando sobre o quanto a formação de grupos, durante o período da adolescência/juventude, também contribui para a imposição de uma determinada estética.

Natália Cruz: Mas é um processo de autoconhecimento... o autoconhecimento é o tempo inteiro, mas você está num período ali na adolescência que tem que se identificar dentro de um grupo, e o grupo maior é o grupo que te oprime, que quer que você tenha uma estética determinada, é aí que você se sente enquadrada. É divertido, me parece divertido olhar agora “Bom, ainda bem que não penso

mais como antes” porque eu poderia continuar pensando daquele jeito.

Taís Aguiar: E o fato de terem o cabelo alisado fez vocês se integrarem mais nos grupos?

Mara Livia: Pois então, eis a frustração, não. – disse Mara Livia.

Natália Cruz: Não.

Mara Livia: É por isso que eu digo que é um processo muito complicado, porque eu queria ter o cabelo liso pra me inserir dentro de um determinado grupo, ta, fui lá e fiz, mas aquele grupo mesmo eu com o cabelo alisado... o meu cabelo alisado não fez eu me integrar “Ai, que bonito, não sei o quê...”, mas sempre tem a diferença que o negro sofre independente se tem o cabelo liso ou não, e isso me fez entender, sabe? Que não é o cabelo, não é a roupa, não é o status que tu tens, negro ele sempre sofre preconceito.

(Diário de Campo Mara e Natália, 2016).

Os grupos sociais instituem regras que são impostas a eles mesmos e aos outros grupos como forma de normatização do comportamento e também de dominação. As regras sociais definem comportamentos adequados, nomeando as ações entre “certa” ou “errada”, e a pessoa que não se submete às regras é encarada como *outsider* ou *desviante* (BECKER, 2008).

Há grande número de regras. Elas podem ser formalmente promulgadas na forma de lei, e, nesse caso, o poder de polícia do Estado será usado para impô-las. Em outros casos, representam acordos informais, recém-estabelecidas ou sedimentadas com a sanção da idade e da tradição; regras desse tipo são impostas por sanções informais de vários tipos (BECKER, 2008, p. 15-16).

Aqui, podemos entender que a imposição da modificação dos cabelos de Mara, com base em um padrão de beleza hegemônico, é uma regra informal criada socialmente que se mantém por questões históricas, socioculturais e econômicas, e que refletem as relações raciais na sociedade brasileira. A manutenção de tal imposição é feita a partir do discurso de identidade do grupo dominante, e também pelo reconhecimento e na crença que os membros do grupo concedem à identidade dominante (MELLO, 2015).

Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Assim, a estigmatização é um modo de conservar o poder que está associado à exaltação da identidade do grupo estabelecido, o que lhe permite criar uma fantasia coletiva (MELLO, 2015, p. 328-329).

A diferença entre grupos na escola é uma vivência muito presente na vida de negras, a experiência do estar em posição de desvio (BECKER, 2008) estético está presente no estranhamento que colegas fazem com relação ao cabelo crespo ou no penteado de tranças, excitando em muitos uma certa necessidade em tocar “no estranho” ou a repudiar o “desvio”, por meio de piadas pejorativas.

3.4.2. O Discurso Racista no Contexto Escolar

As mechas trançadas nem sempre permanecem na mulher após a infância, na passagem desta fase para a adolescência, inicia-se todo um processo de modificação do corpo não só de maneira biológica, mas também social, onde os espaços percorridos e as relações sociais que participam da construção identitária irão influenciar na forma como a negra desejará apresentar esse corpo, incluindo o cabelo.

Ledeci Coutinho: Eu até os 12... não, 11 anos de idade, eu usei trancinha, todo mundo de trancinha [...]. Bom, aos 12 anos, eu saí da escola do interior e fui pra cidade pra estudar, e daí eu tinha que cuidar do cabelo, e daí foi o processo que eu cortei as tranças. (Diário de Campo Ledeci, 2017).

A interlocutora Ledeci, que estudou no interior de Canguçu durante a infância, se viu aos 11 anos, obrigada a cuidar do próprio cabelo. Para receber melhor educação, saiu do interior e passou a estudar na “cidade”, se vendo sem o auxílio de sua mãe para trançar os cabelos, logo, visando uma melhor comodidade na hora de cuidar dos cabelos, cortou-os e passou a usar um pequeno *black power*.

Quando questionei Ledeci sobre como ela era recepcionada com suas tranças por outras pessoas, se enquanto criança não havia sofrido episódios discriminatórios, ela logo comenta sobre o espaço escolar como responsável em produzir novas percepções sociais.

Ledeci Coutinho: Mas a gente era tão feliz, Taís, que a gente nem se dava conta do cheiro [do óleo de mocotó], a gente era muito feliz na infância, assim, muito pobres mesmo, mas a gente era muito feliz, nós não pensava nessas coisas, entende? A gente vai começar a

pensar nisso, quando a gente chega na escola, quando a gente entrava na escola, né? Eu lembro de pensar sobre isso. (Diário de Campo Ledeci, 2017).

A escola é uma das instituições mais marcantes na vida daqueles que passam por ela, o processo de ensino e aprendizagem ocorre por longos anos e nos faz passar por variadas experiências nas relações entre estudantes e professores e entre os próprios estudantes. Nilma Lino Gomes (2002) ao desenvolver a pesquisa *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*, vai ter entre os depoimentos de suas interlocutoras a escola enquanto produtora de momentos significativos na construção da identidade sociocultural através do corpo, dando ênfase ao cabelo crespo.

A relação entre trajetória escolar e cabelo crespo é importante para a construção da identidade negra que, infelizmente, ocorre pela afirmação de estereótipos e representações pejorativas sobre o corpo negro e sua estética presente no discurso pedagógico exprimido sobre o negro. Nesse sentido, o cabelo “[...] tem sido um dos principais símbolos utilizados nesse processo, pois desde a escravidão tem sido usado como um dos elementos definidores do lugar do sujeito dentro do sistema de classificação racial brasileiro.” (GOMES, 2002, p. 43).

A fase escolar foi bastante marcante para mim, principalmente na primeira série, realizado em uma escola particular, eu era a única negra de uma turma de 12 estudantes, e a vez que tive o “atrevimento” de aparecer com os cabelos soltos, naturais e volumosos, após uma hidratação realizada em salão de beleza, fui motivo de piada pelos meus colegas que tinham entre 5 e 7 anos de idade. A professora, que era negra, reagiu de forma muito pacífica na hora de pedir atenção dos alunos. Eu, mesmo não entendendo completamente o significado do motivo que havia levado a turma a zombar do meu cabelo, esperava uma atitude mais protetiva da professora. A atitude esperada não se dava pela sua posição enquanto professora, mas sim enquanto uma pessoa que era parecida comigo e sabia que, mesmo ela possuindo os cabelos alisados, os nossos cabelos eram parecidos.

Este foi um episódio muito decisivo para eu continuar pedindo para minha mãe pelo alisamento, sendo que, a hidratação no salão foi uma tentativa

de me fazer mudar de ideia, que foi fracassada no momento em que pisei na sala de aula. Em seguida, aos 6 anos, iniciei a minha experiência com alisantes capilares que durou até os meus 20 anos.

A influência da relação escolar na hora de aderir ao alisamento é bastante forte, porque não se dá apenas pelo olhar que professores/as e alunos/as brancos terão sobre o corpo negro, mas também pelo discurso pedagógico presente principalmente nos livros didáticos, reforçando as ideias e práticas racistas.

O corpo evidencia diferentes padrões estéticos e percepções de mundo. [...]. E é justamente o olhar sobre o corpo negro na escola que nos leva a considerar como professores/as e alunos/as e brancos lidam com dois elementos construídos culturalmente na sociedade brasileira como definidores do pertencimento étnico/racial dos sujeitos: a cor de pele e o cabelo (GOMES, 2002 p.42-43)

Enquanto conversava com Carla e a Cliente sobre o alisamento de nossos cabelos, Carla se lembra de ter visto no *facebook* a foto da filha de 6 anos de uma conhecida com os cabelos alisados, ela ficou espantada com o fato do procedimento ter sido realizado muito cedo, mas em seguida lembrou que o seu próprio cabelo também tinha passado pelo mesmo processo na mesma idade. O motivo foi o início da fase escolar, fazendo com que sua mãe tomasse a atitude de alisar os cabelos da filha alegando que seria mais fácil para pentear, pois a vida era corrida devido ao trabalho.

As relações sociais presentes no campo escolar são muito influenciadoras para a manipulação da estética, a mudança de ano ou de escola muitas vezes representava um novo começo, um novo “eu” idealizado em um sentido de progresso.

A Cliente conta que não iniciou tão cedo a usar química nos cabelos, pois no colégio ela usava kanekalon, e ao fazer a troca de colégio pensou:

Cliente: “Ta, troquei de colégio, vou mudar um pouco”. – resultando na retirada das tranças.

Carla Pereira: Tinha tudo isso ainda, né? - se referindo à preocupação em mudar de cabelo por causa da mudança de escola. (Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

Retomando a história, a cliente lembra que poucos conhecidos tinham ido para a mesma escola, o que facilitou pra ela se tornar uma desconhecida, e por isso começou a usar o próprio cabelo “durão” durante 1 ano sem passar produto algum. No segundo ano resolveu passar um produto “para amaciar”, um permanente que deixou seu cabelo “lindo e com cachinhos”, e decidida a deixar o liso.

Mas a experiência escolar e de adolescência não se limitam ao processo de modificação dos cabelos, eles também apresentam a face do racismo oralizado seja por brincadeiras, xingamentos ou normas sociais sobre como a negra deve se apresentar visualmente para poder chamar a atenção do sexo oposto.

Carla Pereira: No colégio me perguntaram isso, e eu disse pra mãe: “Mãe, me perguntaram qual é o pente que me penteia.” E minha mãe ficou braba: “É o mesmo pente que penteia os pelos da bunda da mãe dele”. Aí no outro dia fiquei olhando ele e pensando naquilo e eu: “Ai, mãe, queres que eu diga que eu me penteio com pente de bunda?” eu fiquei mais triste ainda, né? E minha mãe: “Deus foi trouxa, era pra ter feito as nega tudo com cabelo cacheado e as branca de cabelo liso”. Ai depois eu comecei a estudar, né?
(Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

Lembrando dos momentos de “implicação” que muito ocorre na escola, questionei às duas sobre quais apelidos pejorativos já haviam recebido, e as duas começaram a intercalar os pseudônimos lembrados, seguindo-se uma narrativa de uma história vivida por Carla.

Carla Pereira e Cliente: Cabelo duro, bombril, palha de aço, pente...
Carla Pereira: Pior quando vem de negros. Saí uma vez e tava toda de roxo, eu tinha uns 13 anos. Aí um nêgo disse que eu parecia um feijão de molho. Eu fiquei tão furiosa que nunca mais usei a roupa roxa. E eu “Ô nêgo desgraçado!”
Cliente: No colégio também...
Carla Pereira: Isso foi na entrada do colégio. Nêgo desgraçado, hoje olho ele e ta feio... quem é tu na fila do pão?
(Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

Segundo Hall, o estereótipo diz respeito a uma forma de construção da representação do outro que o reduz a traços fixos, essencializados, naturalizados. Um dos elementos constituintes do estereótipo é a divisão do

“normal e o aceitável do anormal e inaceitável”²¹ (HALL, 2010, p. 430), realizando a ação de expulsar e excluir tudo o que não se encaixa nos padrões de normalidade. O seu objetivo é de manter a ordem social e simbólica, estabelecendo fronteiras e nomeando de diferente aquilo que não estiver dentro do grupo. Grupo esse que proporciona uma unidade em uma comunidade imaginada (HALL, 2010) entre os que estiverem dentro da norma, e excluindo simbolicamente os diferentes.

Outro elemento que o caracteriza, é a tendência do estereótipo existir onde há “grandes desigualdades de poder”²² (HALL, 2010, p. 430). O estereótipo passa a ser usado como manutenção da diferença, a partir da nomeação hegemônica que se propaga a toda sociedade, subordinando e excluindo o grupo não classificado conforme a norma.

Hall afirma que dentro da estereotipação “temos estabelecido uma conexão entre representação, diferença e poder”²³ (2010, p. 431). O poder aqui tratado, não se limita à noção da exploração econômica ou física, porque o poder também se manifesta nos elementos mais amplos como os culturais e simbólicos e na representação que se constrói de alguém dentro de um “régimen de representación”, no poder de produzir discursivamente o outro de acordo com seus próprios interesses e à revelia do que este outro pensa de si mesmo (HALL, 2010, p. 431).

Segundo Bhabha (2013), a fixidez que caracteriza o estereótipo, se apresenta como o signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, porém, apresenta contradições, pois transmite um sentido de rigidez e imutabilidade, e ao mesmo tempo uma desordem e degeneração. O discurso estratégico da fixidez ocorre pela estereotipação que é complexa, ambivalente e contraditória, ou seja, moldada pelo “[...] conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...]” (BHABHA, 2013, p. 117).

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um

²¹ Tradução livre: “lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inacceptable”.

²² Tradução livre: “grandes desigualdades de poder”.

²³ Tradução livre: “hemos establecido una conexión entre representación, diferencia y poder”.

problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2013, p. 129)

A diferença é negada pelo estereótipo, impedindo que o significante de “raça” circule e se articule, resultando assim sempre na fixidez:

[...] da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração. “Onde quer que vá”, lamenta Fanon, “o negro permanece negro” – sua raça se torna o signo não erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais. (BHABHA, 2013, p. 131).

Há em um dos relatos da Cliente uma de suas experiências escolares, com estereótipos negativos por meio de zombaria reproduzido por crianças.

Cliente: Uma vez tinha uns gurizinho, acho que na quinta série... eu nunca esqueço disso, porque acho que foi a primeira vez que eu senti racismo, e acho que primeira e única vez que senti assim... das outras vezes eu senti também... mas não foi tão forte como eu senti dessa vez. E aí tinha uns gurizinho da segunda série, não sabia nem falar direito mas sabiam xingar. E aí eu ia pra sala e as crianças me xingando... negra preta isso, e daquilo. E minha colega “não da bola... não da bola...”. Era sempre no recreio, eu não aguentava mais e comecei a correr atrás deles querendo “dar” neles, só que não, eu não tava conseguindo, até porque eles eram mais rápido que eu, aí ta, vou tomar uma atitude, o que vou fazer? Sei de que sala eles são, vou falar com a diretora, “Olha diretora, o fulano tal, tal...” eu não sabia quem era, mas sabia apontar, e ela disse assim “Então ta, pode deixar”. Eu achei, bah... aquilo ali vai ficar ali... vai esquecer, eles vão continuar mexendo comigo, e ela disse “Tu não vai atrás deles porque tu é maior e vai ficar por errada depois” e eu não aguentava mais. Aí num belo dia ela me chama... Acho que foi a única vez que fui pra direção, não foi nem por eu ter feito alguma coisa errada, mas por terem feito alguma coisa errada pra mim. Aí eu vi todos os gurizinho sentadinho... Bah, eu me senti muito importante, muito, muito, acho que nunca me senti tanto quanto eu tava naquele dia, sabe? E aí, todos me pediram desculpas, e, além disso, vieram as mães deles e a mãe de um me pediu desculpas... Hoje ela é amiga da minha mãe. Hoje eu olho ela, gosto dela, me dou bem e tudo... E digo pra minha mãe “Poxa, tinha tudo para eu não gostar dessa mulher, mas eu gosto dela”. O filho dela nem olha pra mim e eu não tô nem aí. A diretora hoje passa por mim, me vê e da atenção... Porque se não fosse por ela eu ia ta sozinha, iam reclamar de mim. (Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

O processo de ambivalência é o motor propulsor do estereótipo, garantindo sua reprodução “em conjunturas históricas e discursivas mutantes;”

(BHABHA, 2013, p. 118), produzindo *verdades* que estão sempre em excesso do que pode ser comprovado empiricamente ou pela explicação lógica.

Ao abordar especificamente a construção de estereótipos sobre os segmentos negros, Hall afirma que “A gente negra era reduzida aos significadores de sua diferença física – lábios grossos, cabelo crespo, cara e nariz largos, e assim sucessivamente[...]”²⁴ (2010, p. 429). O processo de estereotipar é crucial na manutenção da violência simbólica, e isso é perceptível quando é atribuído, em sua maioria, conceitos negativos aos cabelos de formato crespo e/ou cacheado das pessoas negras.

Taís Aguiar: E apelidos pejorativos?

Natália Cruz: Quando eu era criança, na escola, sim. E isso porque eu usava tranças, mas mesmo assim tinha umas comparações com as meninas que sentavam na frente, como sempre fui alta sempre sentei atrás nas turmas, e aí sempre existiam as comparações dos meninos, dos outros, até de professores, e é bastante complicado e mais uma vez você se sente forçada a entrar no jogo de parecer o outro esteticamente. (Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

Silva (2010 apud D’ADESK, 2005), afirma que o negro é duplamente negado na sua condição humana: a) pela desvalorização social; e b) negação da história do negro e o não reconhecimento da igualdade de valor intrínseca entre as culturas africana e ocidental. A primeira negação ocorre pela exclusão da aparência estética negra, sendo rejeitado por não se enquadrar, seja parcial ou totalmente, no padrão estético dominante: “Nesse sentido, o negro pode ser tanto o mulato, o sarará, o tição, quanto o jambo, o moreno, todo, em grau variado, vítimas desse tipo de discriminação.” (SILVA, 2010, p. 184).

A segunda forma é resultado da falta dos meios de informação, que acabam induzindo a população negra a rejeitar, em parte ou no todo, as suas origens culturais e históricas. Isso origina uma falta de reconhecimento e identificação com o grupo ao qual pertence, sendo assim: “Essa negação de identidade que lhes reflete uma imagem depreciada constitui um dano real” (SILVA, 2010, p. 184).

²⁴ Tradução livre: “La gente negra era reducida a los significadores de su diferencia física – labios gruesos, cabello rizado, cara y nariz ancha, y así sucesivamente [...]”.

Ledeci Coutinho: Na primeira série. A gente chegava na escola e já sentia essa questão da diferença, do racismo né?

Taís Aguiar: Na escola tinha muitos brancos? Muitos negros...?

Ledeci Coutinho: Tinha [muitos brancos] porque, na verdade, na região onde nós morávamos, nós não éramos muitos negros, era mais o povo que o pessoal chama lá em Canguçu de “Pelo Duro” que é o pessoal misturado com português, italiano... E os pomeranos que também sofriam a questão do preconceito, porque também era “os alemão, os alemão batata”, e a gente se estranhava... Tu vê, como era forte essa questão do racismo, porque na verdade nós brigávamos com os alemães, com os outros não, porque os outros acabavam incentivando nós a brigar entre nós, que eram os oprimidos. Éramos dois grupos oprimidos, eram os negros e os pomeranos. E a gente já vivia isso, pequenininho assim, quando chegava na escola. A primeira coisa era aprender a sobreviver ao preconceito, e aí a gente aprendia, e como é que aprende? Fazendo as pessoas nos respeitar. Mas como a gente ia fazer respeitar batendo, brigando? Também discriminando... Entendeu? Era assim... (Diário de Campo Ledeci, 2017).

Eu quis saber um pouco da experiência escolar de cada uma das interlocutoras, a fim de obter relatos a respeito da relação do cabelo crespo ou liso nesse espaço, e com Mara Livia não foi diferente, então questionei sobre a adesão ao alisamento na adolescência:

Taís Aguiar: Mara, como foi na escola? Alisou com 16, né? Então passou um bom tempo com o cabelo natural.

Mara Livia: Isso, com 16. Foi assim, eu usava as minhas tranças, lindas e maravilhosas, aí na escola, eu achava bonitinha, aquela coisa toda, quando chega na fase da adolescência, tudo se torna diferente, o olhar dos teus amigos já não é um olhar achando bonito, é um olhar de crítica “Ai, tu usa trança? Por que tu não solta o teu cabelo? Por que tu não alisa o teu cabelo?” eu ouvia bastante isso, “Ai, porque a fulana ta assim, e ela é negra também... olha que bonito o cabelo dela. Trança é feio, parece o Bob Marley”, era bem assim, eu escutava coisas bem assim.

(Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

A estudante de Psicologia, Kizzy, também falou sobre sua vivência na escola. Questionei a ela como o cabelo com trancinhas e o cabelo alisado foi recepcionado pelos seus colegas. Assim que iniciei a pergunta com a palavra “escola”, Kizzy mudou completamente a feição e a postura, rapidamente ela cruzou os braços e seu rosto ficou mais sério, a sua rápida mudança de postura foi nítida e intrigante.

Kizzy Vitória: Eu não lembro de ser uma coisa que doía, assim, que era maldosa ou que me fazia mal, eu lembro que quando usava

trancinha tinha uma amiga minha, Alessandra, que eu brincava muito e a minha trancinha era de molinha, assim, então a gente puxava pra baixo e ela pulava pra cima de volta, e era engraçado não era uma coisa que me machucava, que me fazia mal. E depois que fui crescendo eu usava colinha, até lembro que a Alessandra... era uma coisa que me incomodava, porque tocava na cabeça e o cabelo afundava, assim, e voltava que nem como era com a trancinha e ela sempre dizia que parecia uma almofadinha, que era bom de ficar apertando que era tipo uma almofada, e era uma coisa que me incomodava eu não gostava muito que ficassem me tocando, tocando o meu cabelo.

Taís Aguiar: E tinhas que idade, mais ou menos?

Kizzy Vitória: Acho que eu tinha uns 10 anos, por aí... E eu também não gostava muito que me tocassem, não só o meu cabelo, mas que ficassem me abraçando muito, não era muito de contato físico. Mas aí eu me incomodava, mas não era aquela coisa que... eu olhando agora e vejo que não era aquela coisa de maldade dela ou alguma coisa assim, era uma coisa meio minha, assim... Mas, passou, depois que fui crescendo foi ficando pra trás.

(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Com a falta de informação, ou a propagação de informações estereotipadas sobre o cabelo crespo/cacheado, acaba resultando em uma forma de manifestação do racismo em que torna o desconhecido como exótico, “bizarro” e passível de curiosidades.

Essa percepção social sobre o nosso corpo é sentida principalmente na fase escolar, onde que, se iniciam relações com diversas pessoas de contextos distintos, mas que devido à estrutura social são constituídas por afirmações preconceituosas racialmente e estranhamento com relação ao nosso corpo, mesmo havendo relações com outras pessoas negras.

3.4.4. O racismo no contexto familiar

As atitudes perante um padrão estético classificado como anormal, que muitas vezes levavam a adesão ao alisamento dos cabelos, não se restringem ao âmbito escolar, essas situações são recorrentes também devido ao contexto familiar ou na interação com pessoas próximas.

Taís Aguiar: E no meio familiar, suas tias te diziam para alisar o cabelo e elas não chegaram a falar alguma coisa que te deixou magoada?

Natália Cruz: Ah, sim, várias vezes. Primeiro era pentear o cabelo e depois, na adolescência, o ter, obrigatoriamente, que alisar o cabelo porque essa minha tia que diz essas coisas, ela, as filhas dela e agora as netas, sempre alisam os cabelos, então é institucionalizado como eu havia dito, e toda vez que eu ia lá e tivesse uma raiz ou não tivesse alisado, enfim, e aí sempre tinha esse comentário, assim, como se o assunto estética gira em torno de ta o mais liso possível, mais parecido de quem ta na tv possível, assim. Elas passam o tempo todo assistindo a tv então a referência delas é o que aparece na tv. (Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

A fala de Natália Cruz nos lembra sobre um meio de informação muito importante para se pensar a disseminação de uma estética idealizada à negra: a mídia. Aqui o que se apresenta é o exemplo da televisão, mas o trabalho midiático se insere de diversas maneiras e em espaços variados, induzindo as ações das pessoas.

[...] é preciso entender a mídia como uma das entidades que produzem subjetividades, assim como tantas outras, como a família, a igreja e a universidade. O diferencial da mídia para as demais entidades reside na potência e alcance das subjetividades produzidas (WINCH; ESCOBAR, 2012, p. 230).

Segundo Giddens (2012), as teorias sociológicas evidenciam o quanto a mídia não possui um posicionamento político neutro ou socialmente benéfico, sendo a sua principal causa a concentração dos variados tipos de mídia dentro de poucas e grandes empresas. Contudo, as suas dimensões internacionais não são recentes, porém, até a década de 70 do século passado, muitos dos serviços atuavam “[...] dentro de mercados domésticos específicos de acordo com as regulamentações dos governos nacionais” (GIDDENS, 2012, p.542).

A mídia também era caracterizada por haver diferentes setores, como rádio, mídia impressa, cinema e etc. que atuavam de forma independente um do outro. Nas últimas décadas, com o crescimento da internet, a chamada indústria cultural se viu obrigada a uma renovação de sua estrutura, havendo tanto uma abertura do mercado nacional para o global, quanto para a fusão das variadas formas de transmissão midiática (GIDDENS, 2012).

Um dos problemas que até hoje é relatado são as representações sociais propagadas pela mídia, que permanecem reforçando estereótipos principalmente ligados às minorias sociais.

As representações de minorias étnicas e pessoas deficientes são vistas como um reforço, em vez de um desafio, aos estereótipos. Até pouco tempo atrás, era notável a ausência de negros e asiáticos na televisão e, mesmo quando estavam presentes, por exemplo, no noticiário ou em documentários, tendiam a ser como grupos sociais problemáticos. (GIDDENS, 2012, p. 541)

Nem tão pouco tempo atrás essas representações ainda são constantes no tempo atual. É possível afirmar que ocorreram mudanças com a inserção de mulheres nos mais variados espaços da mídia, porém, ao se tratar das negras, essas permanecem em pequeno número e bastante estereotipadas, colocando-as sempre em ambientes domésticos ou em profissões de cuidadoras e auxiliares de cargos de prestígio, que usualmente são ocupados por homens (GIDDENS, 2012). E como afirmam Winch e Escobar (2012), ao observarem a relação da mídia com a estereotipização, há um reflexo bem nítido nos produtos propagados pelo mercado publicitário.

As representações da mídia não são a *causa* da discriminação ou exclusão dos deficientes da sociedade. Todavia, as representações estereotipadas podem *reforçar* as ideias negativas existentes sobre os grupos sociais e, dessa forma, podem ser consideradas parte do problema social mais amplo. (GIDDENS, 2012, p. 542)

Como já é sabido, o modo como a publicidade trabalha, também é diferenciada em questões raciais. O crescimento do capitalismo fez com que as ações publicitárias crescessem em paralelo, iniciado especificamente no Brasil no século XIX, instituindo padrões de fala, vestimenta, etc., como referência para a população urbana. O negro que antes era propagandeado como produto, ao adquirir a condição de liberto passa a integrar o grupo de consumidores, porém, suas representações em anúncios permaneciam em papéis sociais inferiores (WINCH; ESCOBAR, 2012).

A revolução industrial possibilitou a disseminação das imagens racistas em uma escala monumental, sem precedentes na história da humanidade. Antes do século XVIII não havia meios tecnológicos para difundir o imaginário produzido com a finalidade de impor a superioridade branca no mundo inteiro. [...] (CARVALHO, 2008, p.5)

Como forma de combate a desvalorização do negro e a baixa inserção no espaço da dramaturgia, em 1944 iniciou-se através de Abdias Nascimento o importante Teatro Experimental do Negro (TEN), e em 1984, Zezé Mota criou o Centro de Informação e Documentação do Artista Negro (Cidan). Apesar dos esforços de Abdias e de Zezé, os negros e as negras dificilmente apareciam em comerciais, inclusive em telenovelas, o que auxiliava na manutenção de uma ausência de lugar dessas pessoas, criando espaço apenas no carnaval e no esporte (WINCH; ESCOBAR, 2012).

Os publicitários se baseavam na ideia da projeção de identidades positivas aos consumidores, porém, essas identidades eram formadas predominantemente pelo padrão de beleza europeia, o que excluía a possibilidade de inserção de artistas negros em seus comerciais para não correr o risco de perder a empatia dos consumidores com os produtos oferecidos (WINCH; ESCOBAR, 2012).

Incluir a imagem da negra em comerciais sempre foi arriscado, incluir traços africanos em propagandas era inadequado, já que o padrão de beleza não dizia respeito aos traços negros, mas a sua presença era realizada, principalmente, em rótulos de produtos para alisar os cabelos, destinados principalmente aos negros (WINCH; ESCOBAR, 2012).

Como em outros âmbitos das relações raciais, historicamente os negros têm sido vitimizados no mercado da aparência ou no mundo da beleza, esfera que tem sido marcada pela construção de estereótipos negativos associados aos fenótipos negros, considerados feios. Ditos populares têm marcado esta rejeição aos fenótipos. [...] (FIGUEIREDO, 2002, p.12).

Em conversa com Ledeci, questionei se entre os amigos e familiares ela escutava comentários pejorativos sobre o seu cabelo, e se quando ela estava grávida de sua filha existia a preocupação com relação ao cabelo que a filha teria ao nascer.

Ledeci: vários momentos, dos amigos, eu nunca ouvi diretamente, porque as pessoas sempre tiveram dificuldade de dizer as coisas pra mim porque eu sempre rebati, mas quando eu mudava [o cabelo] “Ai, como ficou bonito assim!”, elas não diziam que tava feio, elas diziam que assim tava melhor. Quando eu tava grávida da Kizzy as pessoas diziam isso “Ai, tomara que não nasça com o teu cabelo”, “Bah! Esse

cabelo duro, cabelo ruim... mas tomara que nasça com o cabelo do Chico” porque o pai dela é negro com índio, então o cabelo dele é crespo e tal, bem crespo o cabelo dele, e ele tinha cachinhos... (Diário de Campo Ledeci, 2017).

Diferente dos cabelos de Ledeci, seu ex-marido tem os cabelos ondulados, com pouco volume e “crescem pra baixo”, já os cabelos de Ledeci são crespos, volumosos e para ter uma melhor noção do seu comprimento é necessário puxar com as mãos. A rejeição aos traços negros, exemplificado pelos cabelos de Ledeci, é reforçado também pelas embalagens de alisantes ao propagar uma imagem positiva em relação a modificação de cabelos crespos e cacheados.

A experiência de rejeição aos cabelos no meio familiar, também está presente no relato de Bárbara. Depois de conversarmos um pouco sobre a sua atuação no Movimento Negro no Morro da Conceição e sobre a atuação de sua filha na Marcha do Orgulho Crespo, questiono sobre a sua mãe e outros familiares em relação aos próprios cabelos.

Mas ao ser questionada sobre a outra parte da família, a mãe e as primas, a história muda. Me respondendo que sua mãe sempre alisou e continua alisando os cabelos, e não aceita o cabelo crespo como algo bonito, emitindo sempre provocações ou palavras de incentivo para que a filha e a neta alisem os cabelos (Diário de Campo Marcha do Orgulho Crespo, 2016).

Um produto que no enunciado fortalecia a discriminação aos cabelos afros, é o Hené, que é um dos alisantes mais famosos entre as negras por ser um produto antigo e que prometia tornar o cabelo “bom” (WINCH; ESCOBAR, 2012).

Não só os alisantes, mas também cremes de pentear, relaxantes se apresentam discriminados nas lojas em comparação com a embalagem dos outros grupos. Muitas vezes eram denominados de “étnicos”, pois o seu foco era a população negra (FIGUEIREDO, 2002) e em alguns casos a embalagem recebia muitas cores e desenhos que lembram estampas de tecidos africanos.

Lembro também da existência do produto do “Netinho”. Era um permanente vendido tanto em farmácias como em supermercados estampando o rosto do cantor brasileiro Netinho de Paula, um cantor de pagode negro que

na época - anos 90 - fazia muito sucesso com suas músicas e o programa de televisão em que era apresentador. Em seu programa, promovia para suas fãs a oportunidade de compra de roupas e a modificação dos cabelos pelo seu produto.

Eu era atraída pelo rosto famoso e pelas negras com cachos perfeitos que apareciam neste programa televisivo, desejava muito ter aquele mesmo visual e sempre olhava para a minha mãe a fim dela entender o significado do meu olhar pedindo a compra do pedido, ela entendia, mas sempre lembrava dos comentários de conhecidas que diziam ter perdido o cabelo com o produto, isso logo me amedrontava e desistia de continuar pedindo aquele permanente.

A falta de representação de negros e negras nos vários âmbitos onde a mídia se instaura, não é algo a ser lembrado como existente apenas na década passada, como exemplo, temos a novela “Segundo Sol” realizado e transmitido em 2018 pela emissora Rede Globo. A novela, que é encenada na Bahia, tem como elenco em sua maioria pessoas brancas, motivo pelo qual iniciou-se uma campanha nas redes sociais, principalmente por negras e negros, de boicote à telenovela.

Continuando a conversa que estava tendo com Natália, fiquei curiosa sobre o que suas tias diziam a ela. Como ela havia informado, a crença que as tias tinham sobre como a negra deve se apresentar era formada principalmente pelo que era representado na televisão.

Natália Cruz: Diziam que tinha que alisar, passar o produto tal, baixar a raiz, que eu era “mocinha”, e precisava alisar o cabelo pra ficar “bonita”, e isso me magoava muito, me feria profundamente porque, por exemplo, parentes por parte dela, porque ela é da família do meu pai, então parentes da família do meu pai tem uma estética muito própria do que a pessoas consideram mulher negra bonita, porque não pode ser mulher negra, tem que ser mulher negra bonita pra ser interessante, e elas tem muito essa estética do corpo violão, e alisam o cabelo e aí chamam atenção do grupo oposto, por exemplo, e eu não era assim, eu sou mais como as pessoas da família da minha mãe e eu já sentia sofrendo com essa estética física e quando isso do cabelo ficou acentuada eu comecei a sofrer mais um pouco. (Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

No relato de Natália está bastante explícito a opressão que as negras sofrem sob um ideal de corpo perfeito, onde se exalta o padrão de corpo

“violão” necessário para uma negra ser considerada bonita. Ela também apresenta um outro componente que reforçou o seu sofrimento ao falar do cabelo que começou a ser acentuado conforme ela chegava na idade de “mocinha”. bell kooks (2005), ao descrever sobre a obsessão que as negras tem em alisar os cabelos, lembra que nas manhãs de sábado sua família se reunia na cozinha para arrumar os cabelos a ferro quente, e esse momento era percebido por ela não como uma forma de inseri-la a um padrão estético branco, mas sim como um ritual da passagem de menina para mulher.

Chegar a esse ponto de poder alisar o cabelo era deixar de ser percebida como menina (a qual o cabelo podia estar lindamente penteado e trançado) para ser quase uma mulher. Esse momento de transição era o que eu e minhas irmãs ansiávamos (HOOKS, 2005, p.1).

O cabelo, no relato de Natália, aparece como um componente separado do resto do corpo, como se, havendo um corpo “violão”, tipicamente mulata brasileira, o cabelo seria mais tolerável (talvez possamos usar como exemplo as passistas que no Carnaval não se limitam a por volume nos cabelos crespos), mas não havendo o corpo da mulata seja necessário a modificação do cabelo para amenizar o fato de não se encaixar no padrão de negra. Winch e Escobar (2012) ao pensarem sobre a propagação de estereótipos sobre o corpo da negra, afirmam que é essa visão limitada que se constrói historicamente que impede que haja a sua valorização.

Ledeci Coutinho: Sim, pelos sobrinhos, as minhas irmãs também... um dia uma delas pra mim “Por que tu não arruma esses cabelo? Tu não cuida dos cabelo, tu parece uma mendiga com esses cabelo, e tu é a professora, eu sou a empregada doméstica, olha o meu cabelo!”, o cabelo dela tava liso e tal... eu gosto do meu cabelo assim, nunca tive problema com o meu cabelo assim.
(Diário de Campo Ledeci, 2017).

O corpo é investido de crenças e sentimentos que estão na origem da vida social, funcionando como uma marca onde a sociedade insere valores sociais por meio de regras às quais o corpo deve obedecer, visando sua inserção em grupos sociais (NOGUEIRA, 1999). O cabelo é uma marca biológica, que em relação com o outro recebe significados sociais (a

modificação ou não do cabelo afro possui distintos significados, a sua mudança pode ser entendida como estratégia de inserção aos padrões sociais, e a não modificação pode estar atribuído à resistência às regras impostas).

Pensando sobre a preocupação das irmãs de Ledeci a respeito de seu cabelo, em razão da profissão que ocupa, justifica-se pelo sentido social que é atribuído à aparência, onde pode ser característico “[...] da integridade de uma pessoa. [...] o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade.” (NOGUEIRA, 1999, p. 41- 43).

Diferentemente de suas irmãs, Ledeci é a única que não exerce a função de empregada doméstica, teve oportunidades de estudos e hoje é professora. Há o entendimento social de que quem ascende socialmente sua estética deve “melhorar” em conjunto, e isso implica em modificações seja tanto nas vestimentas quanto na aparência física: “[...] para a maioria das mulheres que incorporaram as representações negativas sobre o cabelo crespo, o cabelo é, dentre os fenótipos negros, aquele que pode e deve ser manipulado.” (FIGUEIREDO, 2004, p. 225).

O cabelo crespo ocupa um lugar central nessa expectativa da ascensão, lembro que logo que comecei a fazer minha pesquisa na graduação sobre o estereótipo imposto ao cabelo crespo, ao andar pelo corredor do curso de Serviço Social de Universidade Católica de Pelotas, uma amiga e professora começou a me mostrar os quadros de formandos/as e me fazendo perceber que quem tinha o cabelo crespo/cacheado havia alisado para as fotos. Desde então, mantive minha atenção nos quadros de formandos/as de todas as universidades e cursos por onde eu passava, e as poucas negras que apareciam estavam com os cabelos lisos ou em cachos largos feitos por babyliiss²⁵.

Entendo que um dos fatores que fez Ledeci não aderir à manipulação de seus cabelos, mesmo com a pressão feita por familiares, seja por haver consciência do que os comentários significavam. Quando questionei sobre o que ela sentia ao escutar o que suas irmãs falavam, ela expressiu que sentia tristeza quando prestava atenção aos comentários, mas em seguida lamentava pela falta de informação da família: “poxa, que pena não se dar conta e saber

²⁵O babyliiss é uma ferramenta que enrola os cabelos em formato de cachos com a ajuda do calor produzido pela eletricidade.

tudo o que eu sei sobre a questão da origem do negro, da história do negro... quanto é importante manter a nossa identidade pra reforçar a autoestima.” (Diário de Campo Ledeci, 2017).

A percepção de uma consciência negativa sobre o corpo negro também está presente na relação de Carla com a sua mãe. Eu havia perguntado para Carla e para a Cliente se elas estavam percebendo um maior número de negras com o cabelo natural, ambas responderam “sim”. Carla insere sua mãe dentro desse grupo, que hoje usa o cabelo crespo, porque ela cortou o cabelo da mãe sem o seu consentimento, mas até o presente momento estava mantendo-o natural.

A sua preocupação com os pensamentos de sua mãe e sua ânsia em ajudá-la em produzir outro olhar sobre si mesma foi relatado na entrevista:

Carla: A minha mãe foi uma. A minha mãe foi criada achando que negro é feio, a minha mãe até hoje, e eu: “Mãe, vou fazer psicologia só pra te tratar”. É que minha mãe é muito complexada, não sei [áudio inaudível] criação ela teve... mas eu acho que foi bem séria.

[...]

Minha mãe acha até hoje que ser preto é feio, ter cabelo duro é feio... [áudio inaudível] ela teve eu e meu irmão, mas mesmo assim não adianta... Ela é gordinha, então acha que ser gordo é feio. E eu digo: “Mãe, não, é serio, eu vou cursar esse ano [psicologia]... eu vou fazer ENEM, vou fazer psicologia só pra te tratar...”

(Diário de Campo Carla e Cliente, 2017)

Quando realizei a entrevista com a Kizzy, filha de Ledeci, fiquei bastante curiosa sobre a recepção que sua família teria tido com o corte de seu cabelo, lembrando que a nossa conversa se deu poucos meses após ela ter iniciado o processo de transição capilar, cortando todos os fios que continham química.

Para a minha surpresa, o que foi relatado por ela se diferenciava bastante do que havia acontecido com sua mãe, e inclusive isso também foi surpreendente para ela mesma.

Kizzy Vitória: E aí eu fui pra Canguçu e eu fiquei muito apreensiva porque a minha família tem a péssima mania de não filtrar o que vão dizer, eles dizem e não se importam se vai machucar. Aí quando cheguei lá... eu fui muito nervosa pelo que ia acontecer, o único que falou que não gostou do meu cabelo foi o meu primo que disse que se eu estivesse morando aqui [Canguçu] ele não ia deixar, aí eu olhei pra ele e disse “Ta, mas a cabeça é minha”, e foi só o que eu falei, o resto todo mundo adorou, a minha vó gostou, minhas tias gostaram, tipo, foi muito legal. E tem a Aline, minha prima que foi a primeira a

fazer transição, ela alisava o cabelo e aí ela parou de alisar e ela disse que gostou muito e disse “Agora tem que usar brinco, tem que isso...”, e foi muito legal porque eu meio que olhei pra ela e vi que daqui a pouco o meu vai estar que nem o dela, assim, vai ta grande, bonito, assim e tal. Eu me senti acolhida, foi bem legal, não foi uma coisa que me machucou ou que me fez mal, assim.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

A experiência distinta entre mãe e filha, pode ser justificado pela experiência que está havendo no momento dentro da família, uma mudança nas gerações, como Kizzy havia dito, sua prima já tinha iniciado a transição capilar então o primeiro contato com tal processo não foi a partir de Kizzy. Outro ponto que justifica a aceitação de suas tias, pode ter sido a presença das duas (Kizzy e Ledeci) em Canguçu por alguns anos, pois hoje as suas tias também estão com os cabelos crespos: “A ida da mãe pra Canguçu meio que despertou isso em todo mundo, a gente ter ido pra lá despertou essa vontade em todo mundo” (Diário de Campo Kizzy, 2017).

A Cliente também relatou uma experiência positiva entre família e cabelo crespo. Na noite anterior de sua ida ao salão de Carla, ela havia tirado as tranças com a ajuda do namorado, mas foi na manhã seguinte que sua mãe viu como estava o cabelo da filha: “Hoje ela me viu assim, né? [com o cabelo natural e solto] E disse: Ai filha, tu tá linda!” (Diário de Campo Carla e Cliente, 2017).

O elogio proferido pela mãe dá autoestima à Cliente, e comenta que a atitude de sua mãe é justificada pelo desejo de querer dar aos filhos o que ela não recebeu dos pais, em seguida ela [Cliente] lembra que sua avó “não é de elogiar” e sim mais de apontar coisas indesejadas, e que quando as tranças foram tiradas a avó achou errada a ação feita.

3.4.5. O processo de adesão à química

Segundo bell hooks (2005), a realização do alisamento dos cabelos por meio do ferro quente ou da chapinha era um ritual íntimo entre as negras por haver o momento de encontro e conversas. O rito instigava mais uma relação de proximidade entre as negras e de maturidade do que o desejo de cumprir com o padrão estético branco estabelecido socialmente.

Com as empresas reconhecendo os negros enquanto público consumidor de cosméticos, os investimentos com alisamentos químicos fizeram inúmeras negras aderirem aos produtos fabricados e gastarem muito mais dinheiro: “[...] não só custavam mais caro, mas também levavam todas as economias e ganâncias das comunidades negras, especificamente dos bolsos das mulheres negras que anteriormente colhiam benefícios materiais” (HOOKS, 2005, p. 3)

Com o uso dos químicos, o ritual foi substituído por secadores barulhentos e pouco espaço para o diálogo entre as negras, apresentando cada vez mais a face da opressão e da exploração que a estética branca produzia sobre os corpos negros. O processo com os químicos demonstrava a obsessão por uma aparência idêntica aos brancos – liso, sem volume e comprido -, relacionando-se com o desejo de triunfar no mundo branco e aumentando a ansiedade da preocupação sobre o aspecto que o cabelo apresentava (HOOKS, 2005).

Lembrando sobre Lara Barreto, ao encontrá-la vendendo chinelos na Marcha do Orgulho Crespo de Porto Alegre, não deixei de fazer a pergunta que tenho como principal das minhas entrevistas: alguma vez os cabelos foram alisados?

Lara é uma das minhas interlocutoras que teve a experiência da transição do pente quente para os alisantes capilares químicos, ao me responder disse que havia alisado entre 16 e 20 anos com o henê, mas entre os 12 e 15 anos usou pente quente e chapinha baiana²⁶, a família toda passava por esse processo.

Débora, uma das organizadoras da Marcha do Orgulho Crespo, não hesitou em responder que os cabelos já foram alisados, o processo teve início aos 9 anos e, enquanto mastigava um pedaço de seu lanche e ficava atenta ao que ocorria na Marcha, ficou pensativa quando perguntei qual motivo a fez modificar os cabelos, o seu olhar mudava de direção como se estivesse procurando uma resposta até dizer “não sei ao certo o porquê” e complementa dizendo que usava para “manter baixinho”.

²⁶ É uma antiga chapinha, parecida com uma tesoura, mas na ponta são duas chapas de ferro que são aquecidas no fogo, assim como o pente quente, ao abrir as duas chapas a mecha de cabelo é posta entre elas, depois de fechadas é puxada alisando com o calor obtido no fogo.

A experiência da mãe de Débora, Bárbara, não foi diferente. Bárbara também já esticou os fios, especificamente entre os 14 e 18 anos e justificou que o motivo era o “meio em que estava” por “influências de amigas”.

Nossas relações sociais inevitavelmente induzem a inserção em grupos, sejam relacionados a pertença da raça, gênero e/ou classe. Os grupos sociais possuem fronteiras com regras informais (BECKER, 2008) responsáveis pela exclusão ou inclusão dos indivíduos. O estabelecimento de uma identidade relaciona-se com a construção de parâmetros de apreciação/reconhecimento e a necessidade de enquadramento em determinados grupos. Para Luciana Garcia de Mello (2015) há uma dualidade nesse processo, pois tem-se:

- a) uma identidade para si ou uma identidade social real, que se caracteriza pelos atributos com os quais o próprio indivíduo se define;
- b) uma identidade para o outro ou identidade social virtual, que representa os atributos que a sociedade nos impõe, ou seja, a maneira como somos percebidos no mundo social. [...]. (MELLO, 2015, p.328)

O estigma socialmente estabelecido é mantido por grupos coesos que são definidos enquanto superiores, enquanto definem ao outro grupo o sentido de desorganização por não obedecerem às normas, e assim, destituindo-os de poder (MELLO, 2015; BECKER, 2008; GOFFMAN). Pensando os grupos brancos e negros, podemos afirmar que a dominação de um grupo (o branco) sobre outro (o negro) se dá também pelo viés estético, padronizando uma imagem: “O que realmente está em jogo nessas lutas é a possibilidade de conseguir legitimar tais categorias e fazer com que elas possam realmente definir o lugar de cada indivíduo no mundo social.” (MELLO, 2015, p.)

Em minha conversa com Mara Livia sobre a sua experiência escolar e em qual momento foi feita a passagem do uso das tranças para o alisamento, me conta um pouco da pressão que sofreu dos colegas para que ela modificasse os cabelos visando a sua aceitação. Experiência vivenciada também por Natália.

Mara Livia: Aí, a neguinha foi lá, tirou as tranças e botou esse produto químico. Quando botei o produto o pessoal começou “Aí, que bonito...”, porque eu já tinha, entre aspas, entrando no padrão de cabelo delas, o que eu fiz? Eu digo alisante, mas foi um relaxante, ele abriu os cachos, então no que ele abriu ficou aquele cacho padrão

que todo mundo acha bonito, tipo, “Agora assim!”, eu ouvia bastante isso, “Agora sim que ficou bonita, agora que tu ficou bonita”. Foi aceito, né?

[...]

- Porque eles diziam pra mim “Ai, tu é muito bonitinha, mas a única coisa que te estraga é o teu cabelo”, então tu acaba pegando raiva do teu cabelo, eu me olhava e não me aceitava, quando crescia um milímetro da raiz eu ia lá e colocava, então era uma coisa de 1 mês, 1 mês e meia que colocava relaxante.

[...]

Taís: E o fato de terem o cabelo alisado fez vocês se integrarem mais nos grupos?

Mara Livia: Pois então, eis a frustração, não.

Natália: Não.

Mara Livia: É por isso que eu digo que é um processo muito complicado, porque eu queria ter o cabelo liso pra me inserir dentro de um determinado grupo, ta, fui lá e fiz, mas aquele grupo mesmo eu com o cabelo alisado... o meu cabelo alisado não fez eu me integrar “Ai, que bonito, não sei o quê...”, mas sempre tem a diferença que o negro sofre independente se tem o cabelo liso ou não, e isso me fez entender, sabe? Que não é o cabelo, não é a roupa, não é o status que tu tens, negro ele sempre sofre preconceito (Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Maria Cecília, mãe de Mara Livia, conta que em uma de suas vindas a Pelotas, encontrava as negras andando pelas ruas com os cabelos alisados, o que chamou bastante a sua atenção, nascendo o desejo de também modificar os cabelos, o que era reforçado por suas primas de criação.

Maria Cecília: É, mas essa era prima... como é que eu vou te dizer... eu fui criada por essa família... Eu vinha pra cá [Pelotas] pra casa da tia Perpétua, e as gurias elas saíam, iam no instituto [Percy], faziam escova, e ficavam com os cabelos cada vez mais lisos e eu também quis entrar naquela onda e elas diziam “Ciloca, teu cabelo dá para alisar, alisa!”. Entrei na onda dos cabelos lisos.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017)

Outro motivo que leva a adesão das negras em modificar os cabelos é o olhar do sexo oposto sobre o seus corpos. Natália, que é estudante de Filosofia, lembra-se do texto lido de bell hooks *Alisando o Nosso Cabelo*, onde a autora relaciona não só questões raciais com a mudança capilar, mas também avaliações de cunho sexista, que sugerem que não havendo a transformação dos cabelos as negras não serão bonitas e atraentes aos olhos do sexo oposto.

Natália: E eu posso dizer que eu não tinha noção disso, mas eu também alisei meu cabelo esperando ser aceita pelo grupo do sexo

oposto, pelas amigas que tinham o cabelo liso e pela família que tem isso institucionalizado e acha que se você também alisa o cabelo você é bacana. Eu lembro que minhas tias diziam pra eu alisar o cabelo pra ser bacana, pra ser bonita. É uma série de questões, eu sempre me incomodei de mexer o meu cabelo, eu lembro que quando era pequena tinha que fazer trancinhas e, eu me incomodava demais, mas eu ao mesmo tempo eu pensava “Não, mas eu tenho que pentear o cabelo assim porque minha tia ta dizendo que se eu não pentear assim eu vou ser feia”, eu não gostava daquilo e sempre foi assim. (Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

O racismo explicitamente envolve a disputa pelo poder da dominação social, e segundo Figueiredo (2008) citando Hildegrades Viana (1978), o fenótipo negro, sendo o cabelo o mais importante dentre as características existentes, é o ponto que mais incomoda os brancos por ser considerado o traço mais feio, afirmando que a manipulação capilar ocorre desde o período da escravidão.

Dessa perspectiva, alisar o cabelo na sociedade brasileira pode não ser visto apenas como um exercício de beleza, mas também pode ser considerado como uma tentativa de mover-se na escala classificatória da cor, tornando-se menos negro. Considerando a importância atribuída ao cabelo na definição do lugar a ser ocupado na escala classificatória da cor (FIGUEIREDO, 2008, p. 250).

Com uma trajetória de anos no Movimento Negro e de estudos sobre as relações raciais, Ledeci não ficou longe dos químicos capilares, em sua fala lembra que teve sua experiência de alisamento na faculdade por indicação de sua cabeleireira.

Ledeci: [...] E aí eu depois da faculdade, é que eu comecei a usar química, mas eu sempre usei química, a exceção de um período que eu fiz o alisamento, fiz a definitiva aquela que todo mundo fez. Mas toda vez que eu olhava para aquele cabelo, eu não me enxergava, aquele cabelo não me representava, eu não conseguia “ai, to linda de cabelo liso”, não. E fiz por indicação da minha cabeleireira da época, que por acaso era uma mulher negra que usa alisamento no cabelo, que tem toda uma coisa de estética nesse sentido, e disse “ai vamos fazer, vamos alisar, vamos fazer uma definitiva”, aí fiz, fiquei um período, mas aquilo ficou um ano. (Diário de Campo Ledeci, 2017).

Kizzy Victória, fazendo a exceção das interlocutoras mais jovens, teve o seu contato com o alisamento aos 15 anos, conforme a permissão de sua mãe, alegando que era para facilitar o pentear dos cabelos para ir à escola no turno da manhã. Em um certo momento de nossa conversa ela afirmou que o cabelo liso acaba escondendo-a, ao ser questionada do que se escondia não soube responder.

Kizzy: É, quando alisei foi com uns 15, eu alisei porque eu tinha que levantar muito mais cedo pra ir pro colégio pra poder arrumar o cabelo antes de alisar e também achava muito bonito e tal... e aí como não tinha esse monte de produto que tem hoje, eu alisei com 15, quando a mãe deixou.

Taís: E tu acha que aquele cabelo alisado te escondia?

Kizzy: É, quando eu comecei a falar com as minhas amigas sobre isso, de cortar o cabelo, eu comecei a me dar conta de que eu me escondia no cabelo, muito, assim, que usava ele meio que pra me esconder. Eu não sei exatamente do quê eu me escondia, não sei se era uma questão só do racismo ou era autoestima... de querer ficar igual a todo mundo pra não me destacar, acho que era isso, assim, de querer ficar igual a todo mundo pra não me destacar muito, pela questão que eu tenho da autoestima.

(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Os processos globais vem sendo apontados como a causa de um enfraquecimento nas formas nacionais de identidade cultural, havendo “afrouxamento” de identificação com a cultura nacional. Hall afirma que a respeito dos direitos legais e de cidadania, as identidades nacionais permanecem fortalecidas, mas está havendo uma grande importância nas identidades locais, regionais e comunitárias, porém as identidades “globais” permitem um deslocamento das identidades nacionais.

O consumo de um mesmo bem por grupos situados em distintas nações, cria “identidades compartilhadas” devido ao “fluxo cultural” presente no processo de globalização. Esse fluxo precede uma relação entre culturas, o que impossibilita um posicionamento “fechado” frente a uma cultura externa, sofrendo assim influências culturais que enfraquecem a cultura local.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas –

desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicas e parecem “flutuar livremente. (HALL, p. 75).

A estética alisada não está presente apenas no Brasil, mas também em outros continentes, produzindo uma padronização global da estética negra, transformando as mais variadas texturas de cachos que o cabelo crespo/cacheado possui em uma forma única e permanente de estrutura capilar. Como oposição a isso, o Movimento de Transição Capilar busca restaurar a especificidade de cada cabelo, propagando por meio das adeptas a importância de cada uma conhecer as necessidades do seu próprio cabelo e cuidá-lo as características que apresenta.

Cap. 4 – Centralidade do Cabelo e Relação com Ideologias Raciais

4.1. Discursos Sobre Raça e o Modelamento dos Corpos

A ideia de características inatas à ordem natural humana está no cerne de justificativas das hierarquias sociais, como por exemplo, na Inglaterra do século XIX acreditava-se que os pobres estavam em tal condição por lhe faltarem sentimentos e valores nobres. Assim também se justificava a noção de inferioridade das mulheres, pois era ligado ao seu sexo tal como biologicamente definido, e os negros, à condição de escravos, vista como decorrência natural da falta de intelectualidade e moralidade, o que os incapacitavam à condição de civilização: “É importante lembrar que todas essas hierarquias foram justificadas, e algumas ainda o são, por uma teoria “científica” da natureza (eugenia, biologia e genética).” (GUIMARÃES, 2009, p. 32).

As formulações intelectuais sobre a diversidade sócio-racial no Brasil, orientados por estes preceitos raciológicos, tiveram o seu início no final do século XIX. Desde os primórdios foi muito comum se proceder a uma análise comparativa entre as relações raciais norte americanas e brasileiras, tendo como resultado uma certa negação de que ocorressem discriminações raciais

no Brasil, pela suposta ausência de relações violentas e princípios formais segregacionistas, como a lei “Jim Crow” que ocorreu nos Estados Unidos.

Segundo Schwarz (2007), no Brasil, a imprensa e a elite, à despeito de todo o cenário conturbado do final do século XIX, venderam a ideia de que a Abolição era um presente, uma dádiva, onde que o ato recíproco se daria pela submissão dos negros a um lugar para o qual seriam naturalmente designados, e é nessa história que a princesa Isabel se torna a “mocinha” e a protagonista de todo o processo, excluindo todo o contexto de luta e conquista coletiva.

A noção de que a libertação dos negros seria uma revolução foi desconsiderada, pois foi representada como uma ação pacífica e que ocorreu de forma gradual, como resultado de um presente em que os senhores e o Estado estariam dando para os negros escravizados (SCHWARZ, 2007).

A proclamação da república, sob a égide de um ideário moderno, exigia uma definição da nação brasileira, e isso foi feito a partir de pelo menos duas ideologias que são bem presentes enquanto estruturantes das nossas relações raciais: a teoria do embranquecimento; a ideologia da democracia racial.

Segundo Guimarães (2009), para fazer uma análise do racismo brasileiro é necessário considerar três grandes processos históricos: o processo de formação da nação brasileira e as consequências atuais; a interseccionalidade do conceito de raça com outros conceitos como, classe e gênero; as mudanças socioeconômicas e seus desdobramentos desiguais em cada região.

O discurso sobre a nacionalidade brasileira teve um papel muito importante para que fosse feita a manutenção da ideia da cordialidade racial, ou seja, da inexistência de desigualdades entre brancos e negros (e também entre as mais variadas etnias de imigrantes), pois, foi a partir do discurso de pertença nacional que buscou-se suprimir os sentimentos de pertencimentos étnicos, raciais e comunitários (GUIMARÃES, 2009). O racismo no Brasil, pós período de escravatura, se manteve por processos de inferiorização dos negros, desqualificando características culturais e fenotípicas, destituindo de possibilidades de ascensão econômica, educacional e do uso de abusos verbais.

Neste contexto nacional, o racismo brasileiro só poderia ser *heterofóbico*, isto é, um racismo que “é a negação absoluta das diferenças”, que “pressupõe uma avaliação negativa de toda diferença, [...]”.

O pensamento racista brasileiro, àquela época, nada mais era que uma adaptação do chamado “racismo científico”, [...]. Se é verdade que cada racismo tem uma história particular, a ideia de “embranquecimento” é, com certeza, aquela que especifica o nosso pensamento racial. (GUIMARÃES, 2009, p. 52)

O grande desafio que se apresentava, segundo Munanga (2004), para uma sociedade ainda impregnada por uma ideologia colonialista, era de conciliar a presença de segmentos considerados racialmente inferiores, como negros, indígenas e mestiços, com o projeto de construção de uma nação moderna, que como tal deveria aderir ao princípio da igualdade formal. Uma “solução” proposta para a integração à nação destes segmentos racialmente inferiorizados foi a ideologia do branqueamento, mas tampouco essa era consenso.

Segundo Osmundo Pinho (2004), Nina Rodrigues enxergava as relações raciais como resultados de conflitos que permeavam a sociedade que apresentavam duas características “[...] a civilização, representada pelos brancos, e o crime, a loucura e o fetichismo, representado pelos negros e seus descendentes. [...]” (p. 92), instituindo, assim, um projeto de controle social.

A partir de sua ideologia, a mestiçagem carrega um sentido negativo, pois é o que impediria da sociedade brasileira de atingir um nível de civilização conforme os parâmetros europeus. O seu projeto manifestava-se a partir de um controle racial e um controle político de classe, acreditando que a mistura com o branco o transformaria em algo que ele temia “[...] uma coisa representada pela escura face mestiça da população” (PINHO, 2004, p, 93)

Para Nina Rodrigues, a mestiçagem representava um estorvo à constituição da nacionalidade brasileira, pois, acreditava que tanto índios quanto negros eram espécies desprovidos de capacidades intelectuais e qualitativos morais positivos. A mistura entre raças formaria um outro tipo racial, degenerado. Propunha, então, a segregação formal, inclusive no âmbito dos códigos formais, a exemplo do que acontecia nos Estados Unidos.

Silvio Romero, por outro lado, influenciado não apenas pela raciologia, mas também pelo evolucionismo social, foi um dos principais proponentes desta ideologia do branqueamento. Segundo ele:

Sabe-se que na mestiçagem a seleção natural, ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo da raça mais numerosa, e entre nós das raças puras a mais numerosa, pela imigração europeia, tem sido, e tende ainda mais a sê-lo, a branca. É conhecida, por isso, a proverbial tendência do pardo, do mulato em geral, a fazer-se passar por branco, quando sua cor pode iludir. (ROMERO, 1960, p. 101)

Enquanto para esses teóricos, adeptos do determinismo biológico e racial, o mestiço era apenas um ponto de passagem para o branco, para toda outra linha de pensamento que se sobressai a partir da década de 1930, o mestiço teria um valor em si mesmo e formaria o “tipo nacional” por excelência. É quando se consolida o mito das três raças, que por sua vez, fundamenta a chamada ideologia da democracia racial. Arthur Ramos e Gilberto Freyre são seus principais defensores, mas foi uma ideologia que se generalizou tanto em nível institucional, como no âmbito popular.

Embora esses autores tenham valorizado a contribuição do povo negro na formação da sociedade brasileira, é conhecida a crítica de que esta ideologia serviu para camuflar o racismo excludente que de fato persistia em todos os níveis das relações sociais (FERNANDES, 2007). Mas o que mais interessa para fins deste trabalho: a mestiçagem, tal como vista por estes intelectuais, é apresentada como produto da relação entre senhores brancos e negras, descrita de forma romanceada como uma confraternização de contrários ou uma fusão harmoniosa (FREYRE, 2006; RAMOS, 1942).

Mas outro aspecto crítico deste pensamento, especialmente na forma como se apresenta em Gilberto Freyre, é a hipersexualização da mulher negra, especialmente da “mulata”, descrita sempre como disponível ao homem branco, desde que sua herança negra tenha sido “domesticada” pela miscigenação, que apaga seus traços fenotípicos negroides mais característicos e considerados indesejáveis. Em uma das passagens da sua obra em que fala sobre “a marca da influência negra” no Brasil, Freyre destaca “[...] a mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem” (2006, p. 368).

O processo histórico de discriminação racial na sociedade brasileira permanece condicionadora ao próprio negro sobre a sua imagem, presente

também na esfera afetiva, como a escolha da parceira, e a aparência que se deseja que o filho tenha, sendo então um processo de rejeição dos traços negróides condicionado tanto pelos valores do regime escravista, como pelas teorias raciais que naturalizaram o racismo, a fim de civilizar a sociedade brasileira a partir do embranquecimento de suas características, em busca do “melhoramento”.

4.2. Contranarrativas sobre raça e estética

O projeto de embranquecimento da sociedade brasileira é resultado da concepção do negro enquanto problema social. Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo e militante do Teatro Experimental do Negro, em *Introdução crítica à sociologia brasileira* (1957), problematiza essa concepção a partir de um olhar crítico sobre os pressupostos eurocêntricos das Ciências Sociais do Brasil,

Uma determinada condição humana é rígida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não se coaduna com um ideal, um valor, ou uma norma. Quem rotula como problema, estima-a ou a avalia anormal. Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema na medida em que discrepa de que norma ou valor? (RAMOS, 1957, p. 21).

Torna-se importante, então, refletir sobre como a ideia de branquitude é constituída por sujeitos brancos, em um processo de relação e percepção da alteridade. Lia Vainer Schucman, enquanto mulher branca que discute as conexões entre gênero e raça, vai discutir e se identificar com a noção de branquitude, que envolve os imaginários racializados que se manifestam nas práticas cotidianas, aponta que estes causam impactos subjetivos tanto em negros como brancos. E ao citar Fanon (1980, apud SCHUCMAN, 2014), afirma que:

A opressão colonial e o racismo da própria estrutura da colonização passaram também a dominar subjetivamente os colonizados e os colonizadores. No caso dos negros, a consequência seria uma não aceitação da sua auto imagem, da sua cor, o que resultaria em um “pacto” com a ideologia do branqueamento, [...]. Fanon afirma que o mesmo racismo subjetivado pelos negros também é apropriado pelos brancos, embora em uma relação assimétrica, na constituição das identidades raciais brancas. (SCHUCMAN, 2014, p. 51)

A articulação do acima exposto às ideias seminais apresentadas por Guerreiros Ramos, ainda na década de 1950, sobre a patologia do branco brasileiro, permite perceber o quanto este imaginário da branquitude contribui para a consolidação de padrões estéticos hegemônicos:

[...] devido ao racismo e a um ideal de beleza e estética branca, a população brasileira produziu significados positivos à branquitude, em contrapartida a significados negativos estéticos e culturais relacionados aos negros. [...] A patologia então seria o fato de que o branco brasileiro considera vergonhosas sua ancestralidade e cultura negras, enaltecendo a cultura europeia/branca, da qual não faz inteiramente parte (SHUCMAN, 2014, p. 53).

O negro foi por muito tempo problema por sua aparência ligada a cultura e fenótipo africano, e persistiu sendo problematizado pelas Ciências Sociais brasileira pela sua fusão na cultura “[...]com as camadas mais claras da população brasileira” (RAMOS, 1957, p.). Sendo assim, o que faz o negro permanecer enquanto assunto a ser problematizado é o seu fenótipo que o faz ser lido enquanto exótico, anormal e diferente.

O processo de rejeição/aceitação (GOMES, 2008) do negro sobre si próprio se mantém devido à categoria de ideal de beleza humana representada pelo homem branco. Segundo Guerreiro Ramos, “Tais categorias são assimiladas pelo indivíduo na vida comunitária. Aprende-se a definir o belo e o feio através da convivência quotidiana, do processo social” (1957, p. 24). A europeização do mundo tem promovido o que Guerreiro Ramos chama de manifestações patológicas, que estão calcadas principalmente na estética social.

Existe uma patologia cultural que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de uma determinada sociedade de um padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida. É, por exemplo, esse fenômeno patológico o responsável pela ambivalência de certos nativos na avaliação estética. O desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus. (RAMOS, 1957, p. 24)

Não podemos deixar de entender que as reflexões de Guerreiro Ramos sobre a “patologia social do branco” foram construídas na década de 1950, o que justifica o termo utilizado.

As reflexões de Guerreiro Ramos, assim como sua terminologia conceitual, evocaram algumas vivências de Mara Livia com relação ao seu cabelo crespo, um dos traços pertencentes ao fenótipo negro. A mesma, ao pensar nos dias de hoje sobre o que fazia quando alisava os cabelos, chama o processo de doentio e percebe o quanto acabava englobando a família no seu processo de rejeição ao cabelo.

Mara cecilia: Quando tava em Pedro Osório eu relaxava toda hora, crescia a raiz... pra ti ver, Taís, eu não gostava que a minha raiz natural aparecesse, é muito doentio. Tu olhar e ter raiva do teu cabelo.

[...] eu me olhava e não me aceitava, quando crescia um milímetro da raiz eu ia lá e colocava, então era uma coisa de 1 mês, 1 mês e meio que colocava relaxante, e eu chegava a colocar, pegava o creme relaxante e fazia isso aqui ó [Mara demonstra o quanto ela apertava o creme em contato com a raiz e puxava em direção as pontas com força], pra não aparecer a raiz, minha mãe dizia “Não coloca na raiz, minha filha, vai quebrar o teu cabelo, pode te dar até uma reação contrária, queimar o couro cabeludo” e eu ia “Não, porque eu não gosto desse cabelo assim... Por que ele é assim? Que cabelo bem feio”.

(Diário de Campo Mara Livia e Maria Cecília, 2017).

As consequências do uso exagerado do produto químico resultaram no que sua mãe havia lhe alertado, o cabelo enfraqueceu e começaram as quedas dos fios. Esse relato foi dado na entrevista que fiz com a Mara Livia e sua mãe, Maria Cecília. Enquanto Mara contava por tudo que havia passado, em meados dos seus 18 anos, a sua mãe comentava com ar de indignação entre cada relato, lembrando de tudo que havia acontecido e também dos momentos em que ela se viu acompanhando a filha nas idas ao salão de beleza.

Mara Livia: E ai eu disse assim “Eu não posso usar o meu cabelo, eu não posso ficar com ele natural”, imagina uma pessoa chegar ao nível de dizer isso? “Eu não vou usar isso aqui!”.

Maria Cecília: O jeito que ela falava...

Mara Livia: “Não vou usar isso! Isso é cabelo? Isso não é cabelo!”. Essa coisa do negro, da aceitação do negro... a sociedade te adoce, naquela época eu tava doente.

(Diário de Campo Mara Livia e Maria Cecília, 2017).

Devido a queda dos cabelos, Mara começou a aderir ao entrelaçamento, processo em que os próprios cabelos são trançados rente ao couro cabeludo e em seguida, a eles são costurados cabelos comprados, sintéticos ou naturais.

A cabeleireira questionava à Mara a necessidade de colocar os cabelos dizendo “Tem certeza? Mas tu tem cabelo”, se referindo aos cabelos naturais de sua cliente, que necessitavam apenas de cuidados. Questionei se ela ia ao salão sozinha, me respondendo:

Mara Livia: Não, fui com a mãe e ela dizia pra mim “Não vou mais contigo”, a mãe só vinha aqui comigo pra não me largar sozinha, porque ela tava achando que tava alimentando uma pessoa doente. [...] Gastei um dinheirão naquilo, usei por menos de 2 anos, e achava legal aquele cabelo entrelaçado que não era meu, nada contra quem coloca, mas aí ao ponto de tu odiar o teu e gostar de um outro que tu compra, querer que o teu caia pra ti colocar um padrão como as gurias brancas, a coisa é doentia, né?
(Diário de Campo Mara Livia e Maria Cecília, 2017).

Como Maria Cecília acompanhava a sua filha, e exprimia sons e palavras de indignação sobre o que a filha relatava, perguntei como ela se sentia participando do processo que ocorria no salão: “Eu me sentia como esse sol horroroso, assim”. O dia estava bastante quente e o sol forte, estávamos sentadas em um canto de um dos pátios do Mercado Público, mas se ficássemos mais alguns minutos o sol iria nos atingir e começar a arder em nossa pele.

Maria Cecília: Menina de Deus, eu me sentia meia tonta, porque sempre tô tomando remédio, e eu dizia “Ai, minha filha, vamos embora”, e até quase 20 horas, né?

Mara Livia: É, eu ficava horas sentada. Ficava me alimentando mal, a mãe ali se alimentando mal, comendo lanche, coisa que ela não pode... então além de eu me sacrificar eu sacrificava ela que não tinha nada a ver com aquela coisa doentia.
(Diário de Campo Mara Livia e Maria Cecília, 2017).

O Brasil, sendo um dos países europeizados pelo processo de colonização, apresenta a patologia, coletiva da estética social, conforme apontado por Guerreiro Ramos. Esta não atinge apenas negros e negras, mas a população como um todo, pois até mesmo o branco brasileiro não apresenta naturalmente a estética europeia. Segundo Guerreiro Ramos a patologia atinge principalmente o brasileiro letrado, aderindo “[...] psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de

vista desse” (1957, p. 25). Conforme o sociólogo negro, a adesão a tal padrão é alienante, pois rejeita critérios locais do que pode ser considerado belo e feio, apresentando assim, uma subserviência inconsciente a um prestígio exterior, que é estranho e artificial à nós.

Com a contestação da diferença racial justificada pela ciência raciológica, o racismo passa a ser mantido na sociedade de várias formas: atribuição à desigualdades sociais, culturais, psíquicas e políticas à noção biológica de raça; basear-se na noção cultural de inferioridade e superioridade de povos, etnias e grupos enquanto substituição a noção de raça; existência de sistema social onde que, grupos humanos identificados por traços raciais ou racializados são colocados em situações desiguais nas diversas esferas sociais.

Neste caso, as desigualdades sociais são tidas como raciais na medida em que se encontram e se comprovem mecanismo causais, que operem no plano individual e social [...]. Neste sentido, racismo não é mais uma ideologia que justifica desigualdades, mas um sistema que as reproduz. (GUIMARÃES, 2009, p. 217)

Um dos mecanismos que mantém a desigualdade entre indivíduos de raça ou cor diferentes são os mecanismos psicológicos, atuando diretamente na constituição de uma baixa estima, inferiorizando características fenotípicas e/ou culturais tanto pela escolarização quanto por meios informais de informação.

4.3. Mestiçagens e subjetivações femininas

A constituição do Movimento Feminista se dá por uma longa jornada de lutas das mulheres contra a subalternidade que lhes marca socialmente, dentro das conquistas realizadas pelo movimento está a quebra da separação entre privado e público das relações entre marido e esposa pelo “o pessoal é político” (SILVA; CANTO, 2008, p.2) , devido ao histórico de violência física e psicológica a qual as mulheres são submetidas no espaço doméstico.

Contudo, em 1960, devido a toda mudança que ocorre nas dinâmicas capitalistas, entre lutas de trabalhadores às reivindicações de universitários e

entre outras, o Movimento Feminista se deparou com diferenças no seu interior, conforme já foi assinalado em capítulo anterior.

Visando uma solução ao impasse, dentro do movimento feminista, entre posicionamentos que oscilam em defender a centralidade de uma categoria unitária e genérica ou afirmar a importância da particularidade da experiência de ser mulher, de acordo com posicionalidades dadas por outras categorizações sociais, Brah (2006) apresenta a seguinte proposição:

Minha proposta de que os feminismos “negro” e “branco” sejam tratados como práticas discursivas não essencialistas e historicamente contingentes implica que mulheres negras e brancas podem trabalhar em conjunto pela criação de teorias e práticas feministas não-racistas. A questão-chave, então, não diz respeito à “diferença” em si, mas a quem define a diferença, como diferentes categorias de mulheres são representadas dentro dos discursos da “diferença” e se a “diferença” diferencia lateral ou hierarquicamente. (2006, p. 358)

Considero legítima a proposta da autora, levando em consideração que sua posição se dá pelo contexto da Grã-Bretanha, que possivelmente forneça outros parâmetros para os movimentos feministas. Mas pensando pelo contexto brasileiro, acredito que a “diferença”, a qual a autora se refere, remete necessariamente para o conceito de raça, sociologicamente falando. Entendo que seja um conceito que, pela forma como o racismo atua no Brasil, esteja sendo tratado pelo movimento feminista branco como uma externalidade, como algo que não lhe diz respeito e, por isso, atribuído ao “outro” e não ao “nós” como deve ser feito, por se tratar de algo definido relacionalmente. Afinal, a própria Brah reconhece que...

[...] tanto negros como brancos experimentam seu gênero, classe e sexualidade através da “raça”. A **racialização da subjetividade branca** não é muitas vezes manifestamente clara para os grupos brancos, porque “branco” é um significante de dominância, mas isso não torna o processo de racialização menos significativo (2006, p. 345).

Não é sem motivo que o movimento feminista, como um todo, vem lutando há anos, por exemplo, pela desconstrução da noção de que o corpo feminino é o corpo masculino invertido. A ideia do corpo da mulher como “outro” corpo ainda é recente e isso tem possibilitado de promover mais

políticas direcionadas à saúde das mulheres. O corpo biológico ao avesso já não é mais uma noção vigente, mas os estereótipos sociais permanecem inferiorizando a mulher e a desqualificando enquanto um ser humano com capacidades intelectuais.

Segundo Santos e Luz (2013) as identidades só existem dentro das relações sociais e sofrem influências dessas relações, se modificando e adaptando-se por essas trocas de ações sociais, entendendo, também, que as identidades são distintas em diferentes sociedades e épocas.

Na ausência de poder, não existe identidade: é o poder que permite enunciar a diferença. Mas o poder também é o que permite a desigualdades e a exclusão. Toda a experiência identitária, nos contextos sociais que conhecemos, torna-se também uma experiência de exclusão. (SANTOS; LUZ, 2013, p.15)

Reafirmo sobre a minha base de análise sobre a identidade, meu olhar sobre ela não é de algo estático, muito pelo contrário, são múltiplas e variadas, por isso que se configura como “identidades”, pois varia de raça, gênero, classe, história de vida, relações pessoas, etc. A questão a ser tratada, são as “[...] desigualdades que elas criam explicam ou naturalizam em determinados contextos sociais. [...]. Elas procuram naturalizar-se através de características físicas e demarcadas no corpo [...]” (SANTOS; LUZ, 2013, p.4)

Pensando em identidades opositoras pela relação dominador e dominado, temos de um lado o homem branco e do outro a negra que tem a identidade legitimada pelas construções sociais sobre o seu corpo e sujeito, por não se encontrar dentro de um padrão hegemônico que “[...] se avolumam caso ela pertença a uma ou mais posições em desvantagem na lógica desigual em que a sociedade se organiza.” (SANTOS; LUZ, 2013, p.5). Contudo, também não posso deixar de lembrar que a diferenciação não se constrói apenas entre o branco e a negra, mas também entre a mulher branca e a mulher negra, e é nessa separação que também reforça a constituição da “mulata”.

A mestiçagem enquanto produtora de distintos fenótipos na sociedade brasileira também se relaciona com a sexualidade, emergindo “um tipo particular de mulher, a mulata sensual[...]” (SACRAMENTO; RIBEIRO, ano, p.). A identidade da mulata, construída na história colonial e pós-colonial do Brasil, reverberou pelo país afora por interesse do Estado, a fim de promover o

crescimento turístico explorando a imagem dos trópicos sensuais e exóticos na trilogia: mulata, praia e samba.

Os resultados dos processos de exotização presentes nesses contextos são arranjos simbólicos em que a nacionalidade brasileira, a feminilidade e a morenidade (mais ideológica que fenotípica) surgem como as três faces indissociáveis de um estereótipo intensamente sexualizado. (SACRAMENTO; RIBEIRO, ano, p.). 226

A crença da mulata fogosa, hiperssexualizada, é uma construção errônea sobre o nosso corpo. Ideia distorcida por aqueles que viam a negra apenas como objeto e a utilizavam tanto para procriação de mais escravos quanto para satisfazer desejos sexuais do senhor da casa grande. Porém, ao mesmo tempo que satisfaziam os senhores também eram repudiadas como seres “descontroladas sexualmente” (NOGUEIRA, 1999, p. 44)

Lélia Gonzales (1984) em seu texto emblemático Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira problematiza a “mulata” não a tratando como caráter étnico, mas sim como profissão a ser representada pela “doméstica” e pela “mãe preta”. Nogueira (1999) além de identificar a “doméstica”, também integra a “sambista” ao grupo.

Dentro da noção de que a “mulata” se caracteriza mais como uma profissão do que um tipo étnico, Giacomini (1994), por meio de etnografia, apresenta a intervenção explícita do turismo para a manutenção da “mulata”, pela exploração que empreende dessa imagem estereotipada. A autora nos descreve sobre a existência do “Show de Mulatas”, no Rio de Janeiro. As apresentações, por ocasião da sua pesquisa, aconteciam tanto em casas noturnas quanto em locais mais particulares.

Durante duas horas de espetáculo, assistidas por Giacomini, houve apresentações solo em ritmo de samba, ritmos africanos e música ritual do candomblé, e alguns dizeres do apresentador fazem parte da performance realizada nos palcos pelas “mulatas” como: “São duas mulatinhas arretadas, levadas da breca, do ziriguidum do telecoteco” e “As duas são verdadeiras mulatas” (GIACOMINI, 1994, p.).

O espetáculo é direcionado aos turistas, tornando real a propaganda internacional do país sensual.

O espetáculo termina com o convite ao público para subirem ao palco e se integrarem. Rompe-se a separação entre público e plateia. A mulata cumpre, uma vez mais, o papel que tantas vezes já lhe foi atribuído na constituição da sociedade (miscigenada) brasileira: mediadora entre culturas e raças [...]. [...] ela o faz acionando seu corpo, sua sensualidade. Como mulher-corpo, mulher-sedução, a mulata se engaja em um tipo de mediação/comunicação bastante distante do modelo de mulher que viabiliza, como signo, através do casamento e das identidades de esposa e mãe, a aliança entre duas famílias. A mulata não se apresenta como um valor por referência ao grupo familiar (GIACOMINI, 1994, p.220).

O mito da democracia racial esconde o que está além do que é dado, e a violência sobre a mulher negra é uma delas. Há um movimento de contradição com relação ao corpo negro, em que, em época de carnaval é permitido à toda a família se deslumbrar com o rebolado do corpo seminu, em outras épocas ela é transvestida socialmente de empregada doméstica: “É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas.” (GONZALEZ, ano, p.228).

Entre as teorias dispostas a tentar entender como que se dava as relações raciais no Brasil, havia em conjunto uma preocupação sobre o contato sexual-afetivo entre homem e mulher de raças e culturas distintas, pois essa “mistura” era vista como algo degenerativo, com possibilidade de “cura” apenas pela mestiçagem (PACHECO, 2008).

Os ditos populares “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”, que foram evocados e legitimados na obra freyreana, funcionam como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos. Tanto assim que a miscigenação brasileira é uma prática cultural que se realiza muito mais pela preferência afetivo-conjugal de homens negros por mulheres brancas, do que ao contrário, [...]. (PACHECO, 2008, p. 55)

Falando especificamente de relações heterossexuais, devido a estrutura machista que orienta as instituições sociais, a forma como a mulher deve se apresentar esteticamente, há ligação com o imaginário construído sobre a feminilidade em cima do cabelo comprido.

Uma das grandes dificuldades em passar pelo processo de transição capilar é o fato de ter que aderir a um cabelo e corte que não atingem os

padrões estéticos femininos, pois, além de abandonar o cabelo liso ele também passa por um corte que o deixa muito curto e simplesmente sem cabelo.

Ao conversar com Kizzy sobre qual era o seu maior problema em iniciar a transição capilar, ela já havia falado que uma das dificuldades era ter duas texturas de fios na cabeça, mas pergunto novamente para confirmar se era só essa questão, e então, responde que não conseguia se ver com as duas texturas pois a sensação imaginada lhe dava aflição, porém, emenda uma preocupação a mais.

Kizzy: [...] e aí a aflição que me dava de pensar que podia ficar com as duas texturas de cabelo e como eu ia lidar com isso e também como os outros iam me ver, eu falava que só ia fazer a transição quando arrumasse namorado. Porque aí eu já ia ter um namorado, não ia ter que procurar um namorado, e aí isso era muito forte, assim, a questão de como eu ia lidar e como os outros iam ver.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

A sua preocupação também perpassava pelo julgamento que as outras pessoas fariam, em conjunto com a questão de ter um namorado apresentando outra aparência.

O medo de não ser mais atraente por causa da falta dos cabelos, por muito tempo fez parte dos meus receios antes de realizar o corte e iniciar minha transição capilar. Antes de realizar a conversa com a Kizzy, eu havia entrevistado Iara, sendo a primeira interlocutora que questionei se o uso do cabelo alisado ou crespo estaria relacionado também com o fato de ser preterida pelos homens, então, ela afirma que “não”, porque o negro não “ligava” muito para isso, o “negro-negro” se interessava também pelas cabelo crespo, já o “negro branco” não tinha esse interesse porque sempre procuravam as mais brancas.

Também questionei Débora sobre a mesma questão, e me responde que “de certa forma sim” e “aí... solidão da mulher negra, mesmo dentro do movimento militante é difícil encontrar um parceiro ‘consciente’”, justificando que o homem sempre esteve como centro e é difícil deles não aceitarem isso.

4.4. Protagonizando outras histórias

Quando se observa, atualmente, uma segmentação tão específica dentro do Movimento Negro, relacionado à valorização da aparência e protagonizado por mulheres negras, torna-se importante reconstituir, mesmo que parcialmente, algumas passagens do ativismo negro brasileiro que tornam compreensível como isso é possível hoje.

A Frente Negra Brasileira, institucionalizada em meados dos anos 30, tinha a sua sede na cidade de São Paulo. Em um período pós-abolicionista marcado por ideologias discriminatórias, a ação antirracista do grupo se dava pelos parâmetros integracionistas, ou seja, primava pelo deslocamento do negro de espaços marginais da sociedade, colocando-os no mercado de trabalho e na vida política, enquanto cidadão brasileiro.

Esse processo de inserção social passava pelo cuidado com a aparência. Na própria sede da organização eram mantidos serviços aos associados como salão de beleza, barbearia, oficina de costura, posto de alistamento eleitoral e entre outros, como forma de “emoldurar o negro num código de comportamento social e moral rigoroso.” (DOMINGUES, 2007, p. 363). Primava-se pelo ensinamento de etiqueta social privada, tanto para os homens quanto para as mulheres, ambos tinham que ser imitadores do que preconizava ser bom e belo, se vestindo segundo os padrões vigentes da época.

Apesar dos espaços subalternizados das mulheres enquanto participantes ativas da FNB, Domingues não deixa de chamar atenção para um aspecto interessante, que é a linguagem que o jornal *A Voz da Raça* utilizava, empregando conjugações no feminino e no masculino “meus irmãos e minhas irmãs negra”, “negros e negras” (2007, p. 354). Além disso, por meio das atividades recreativas proporcionadas pela organização, procedia-se aos concursos de beleza feminina, o que não deixava de se contrapor à hegemonia dos padrões estéticos europeizados.

Miguel Barros em 1934, um dos dirigentes da Frente Negra Pelotense, denunciou no I Congresso Afro-Brasileiro a situação de discriminação racial a qual a negra sofria no Rio Grande do Sul, alegando que o seu local de serviço não percorria além dos espaços de ama, doméstica e costureira, mesmo as que se diplomavam educadoras acabam desistindo da profissão por causa da discriminação racial. Frente a isso, a FNB instituiu reuniões específicas para

tratar sobre o assunto criando um departamento que funcionava como agência de empregos na área de serviços domésticos para as frentenegras, de maneira a criar uma elite dessas negras.

A ação das negras foi muito importante para produzir coesão ao grupo ganhando mérito pelo sucesso da FNB, porém, apesar da criação de dois agrupamentos na sede central, elas permaneceram em espaço de subalternização, reforçando, tanto em suas atividades na FNB quanto nos artigos publicados no jornal *A Voz da Raça*, o estereótipo que relaciona a mulher ao espaço doméstico e a educação.

A promoção de concursos de beleza que enalteciam uma estética negra também foi uma das estratégias do Teatro Experimental do Negro. Além disso, duas organizações de mulheres foram criadas dentro do TEN: a Associação das Empregadas Domésticas e o Conselho Nacional das Mulheres Negras; o que é representativo da percepção da condição de vulnerabilidade social da mulher negra. Lutou-se muito, sem sucesso, para se colocar na constituição de 1946 a regulamentação do serviço doméstico, pois naquela época as empregadas domésticas, em sua maioria negras, precisavam ter uma autorização da polícia para poderem trabalhar. (NASCIMENTO, 2003, p. 289).

Sônia Giacomini, a partir de etnografia realizada em um tradicional clube social negro carioca, dimensiona o processo de contestação do estereótipo da mulher negra relacionado à mulata. Nos idos de 1970, o redimensionamento das relações políticas internas ao Renascença Clube criou as condições propícias para que se criasse uma alternativa às tradicionais rodas de samba que aconteciam na sede da organização. Por identificarem que a atividade ocorria como propósito de homens, tanto brancos quanto negros, irem ao clube “para pegar uma mulatinha” (GIACOMINI, 2006, p. 190).

A ascensão à diretoria do Clube de uma vanguarda militante negra permitiu a criação de ações “sociais” e “culturais”, iniciando o então chamado “movimento soul, black-rio ou black-music no Rio de Janeiro” (GIACOMINI, 2006, p. 189-190). Uma das atividades que ocorria aos domingos era a “Noite do Shaft” ou “Shaft”, onde preconizava variados preparativos como saltos de plataforma, roupas coloridas, roupas justas e “ainda, há que enfrentar a longa e cuidadosa montagem do cabelo black power, função que, em uma de suas

versões mais elaboradas, consumia cerca de 40 minutos.” (GIACOMINI, 2006, 192-193).

O ritual que antecede a Noite do Shaft lembra, pelos cuidados e investimento, aquele ritual em que se preparavam os associados para os bailes nos anos 50. Em ambas as circunstâncias o cabelo, embora com significados diferentes, ocupa um lugar especial. Nos anos 70, o esforço realizado visa dar ao cabelo uma aparência dita “natural”, chamada de *black*, enquanto, nos anos 50, o efeito perseguido era exatamente o oposto, isto é, a eliminação da ondulação característica do cabelo dos negros. (GIACOMINI, 2006, p. 193)

A festa promovia ações de celebração e incentivo do orgulho negro, apresentando slides de artistas e personalidades negras com frases de provocação e incentivo ao estudo, demonstrando que além do visual montado e representativo, os estudos também faziam parte da construção da consciência negra que o evento promovia (GIACOMINI, 2006, p.196). Tal orgulho se expressava pelo termo “soul” ou “movimento soul”, que possui duplo sentido, se diferenciando conforme o contexto em que era evocado, podendo ser tanto um ritmo musical quanto um modo de expressão da “alma negra” (2006, p. 199).

O cabelo se faz presente pelo penteado “soul”, se constituindo pela expressão por grandes volumes e texturas, em conjunto, integrando o sentido de contra narrativa ao padrão estético eurocêntrico. Há no penteado um sinal que expressa o “orgulho negro”, devido o seu ato político que representa, se transformando, assim, em um manifesto. Além disso, no Renascença, o cabelo estabelecia uma conexão entre os negros no Brasil e Estados Unidos, criando todo um sentido de ancestralidade, formando a noção de pertencimento de uma comunidade mais abrangente “os negros da diáspora” (GIACOMINI, 2006, p. 201-203).

A tensão entre culturalismo (no sentido de ludicidade, sociabilidade) e consciência política esteve no cerne do chamado Movimento Negro contemporâneo, que se apresenta com força na esfera pública do Movimento Negro Unificado no final da década de 70 e início da década de 80 do século passado (CUNHA, 2000; PEREIRA, 2010).

Mesmo com a afirmação de ser um grupo político por parte do MNU, as práticas culturais também se faziam presentes, e isso fica explícito na “Carta

aberta à população”, onde há um chamado para a criação de “Centros de Luta” em todos os espaços ocupados pelo negro, como em bairros, vilas, prisões, e entre outros, tendo como objetivo vincular a luta política em espaços majoritariamente “culturais”, a fim de promover debates e propagar informações para a conscientização e organização da comunidade negra e fortalecê-la (PEREIRA, 2010). Aos poucos, cultura, na sua acepção de diversidade, não de diversão, passou a ser agregada, na agenda do MNU, como uma estratégia para a promoção da consciência política, especialmente junto à massa analfabeta ou semianalfabeta (CUNHA, 2000). Vários dos líderes negros desse período eram de origem humilde, mas cursando ensino superior, o que reforçava a importância da educação e a certeza da necessidade de estudos e discussões sobre “a questão do negro” e as relações raciais do Brasil.

Pereira explora o quanto referências dos Estados Unidos (como o movimento *black power*) e África (processos de descolonização e movimento da negritude) contribuíram para o conjunto de referenciais estéticos, políticos e culturais que impregnaram o movimento negro contemporâneo brasileiro (2010, p. 127-130). Em um dos inúmeros depoimentos coletados por Pereira, no seu amplo projeto de história oral com lideranças do período, o de Mundinha Araújo do Centro de Cultura Negra do Maranhão, esta relata os rotineiros xingamentos públicos que sofria por passar usar o cabelo estilo *black power*, o que nos dá uma ideia das dificuldades de ruptura com um padrão estético, que passou a acontecer desde então como parte do processo de conscientização (PEREIRA, 2010, p. 200-201).

O surgimento do MNU potencializou a formação de várias organizações em diferentes estados do país, constituindo-se um movimento negro plural, com organizações específicas direcionadas para pautas pontuais. Dentre estas, destacam-se o movimento de mulheres negras. Na década de 1980 criou-se o Geledés, uma organização de referência do movimento feminista negro brasileiro. Isso no mesmo ano que ocorreu o I Encontro Estadual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro e do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, o que ajudou a impulsionar a ideia de organizações voltadas para as problemáticas específicas das mulheres negras.

Outro eixo de atuação do movimento negro desde então, que tem a ver com o tema dessa pesquisa, foi o trabalho realizado para levar negros e negras

a ingressar nas universidades. Esse movimento, que fez parte de uma ampla mobilização por ações afirmativas, se consolidou na década de 1990, com a criação de pré-vestibulares para negros carentes, que tinham como base trabalhos voluntários realizados por professores. Considero o acesso à universidade, enquanto um espaço privilegiado de elaboração de discursos que possuem um estatuto de verdade, como um dos principais fatores de contestação do padrão estético hegemônico por parte das mulheres negras, como é o caso dos movimentos de transição capilar e da Marcha do Orgulho Crespo.

O autor finaliza lembrando que o movimento, desde 1970, vem crescendo e atuando de diversas formas que resultaram em conquistas bastante relevantes na sociedade brasileira, e que ainda há a necessidade de mais trabalhos, incluindo os acadêmicos para que o instrumento legal conquistado pelo movimento negro venha a se concretizar na vida dos brasileiros, o que contribuirá cada vez mais para uma sociedade mais democrática.

4.5. Transitando pela transição

Como já venho apresentando durante todo o trabalho, já é sabido que a construção da beleza é histórica, por isso, que é importante que haja uma reflexão sobre a construção cultural do cabelo do negro e da negra, por meio de pesquisas que possibilitam apresentar as mais variadas formas de rituais de modificação dos cabelos e das discriminações a qual o cabelo está sujeito. Como descreve Calasans (2016), cada cabeça tem uma maneira de se expressar pelo cabelo, e essa expressão individual também reflete na história coletiva “da etnia a qual pertence” (CALASANS, 2016, p. 96).

Uma das grandes dificuldades em passar pelo processo de transição capilar é o fato de ter que aderir a um cabelo e corte que não atingem os padrões estéticos femininos, pois, além de abandonar o cabelo liso ele também passa por um corte que o deixa muito curto e simplesmente sem cabelo.

Todo este trabalho nasce a partir da disseminação da ideia de transição capilar pelas redes sociais, atingindo inúmeras mulheres e influenciando-as a usar seus cabelos naturais. Portanto, eu não poderia deixar de trazer o relato de minhas interlocutoras sobre o processo que passaram.

É a partir dessas negras que estará presente a definição da transição, contextualizado por suas sensações, significados e experiências com as demais pessoas que fazem parte do universo de cada uma.

Maria Cecília, mãe de Mara Livia, é apoiadora do movimento de transição capilar que vem crescendo desde meados de 2010 (AGUIAR, 2015), inclusive, entre as interlocutoras, ela poderia ser nomeada a pioneira, já que realizou o processo de retirada do químico sobre os fios na década de 1960-70 e é incentivadora do uso do cabelo natural entre sua família.

Todo processo de mudança gera rejeição por grupos ou indivíduos, o uso do cabelo natural a partir da transição capilar, apesar de um grande número de adeptas, sofre a rejeição de uma parcela da população, que não acha o cabelo natural da negra passível de ser admirado. Sabendo já um pouco do relato de cada interlocutora sobre a experiência infantil, escolar e o uso de produtos químicos, presente no Capítulo 2, seguirei apresentando mais alguns trechos das entrevistas, porém, agora voltado especificamente para o processo de transição e o que modificou em suas vidas.

Perguntei para Maria sobre quantas vezes havia alisado os cabelos no Instituto Percy, na cidade de Pelotas, e assim que respondeu a sua filha, Mara Livia, se mostrou surpresa com o que acabara de descobrir sobre sua mãe.

Maria Cecília: Eu alisei uma vez só, ele começou a quebrar e não alisei mais, aí eu deixei natural, fiz igual a Mara, os que tavam alisado eu tirava, cortava.

Mara: Ah! A senhora fez... ela fez a transição!

Maria Cecília: Mas eu nem sabia naquele tempo...

Mara Livia: A senhora fez *BC*! Descobri através da Tais que a senhora fez *BC*.

Maria Cecília: É, tirava, tirava aqueles que estavam arrebatando. E a minha mãe de criação sabia cortar cabelo, eu com medo que ela cortasse e ficasse muito curto, eu mesmo ia tirando, pegava a tesoura e tirava.

(Diário de Campo Mara Livia e Maria Cecília, 2017).

Sobre a experiência de Mara Livia, ela está relatada em momentos e entrevistas distintas. Enquanto na conversa compartilhada com Natália ela se

ateve em fazer análise dos processos que havia vivenciado por causa do cabelo, na conversa em conjunto com sua mãe ela fez mais relatos dos momentos difíceis e da visão negativa que tinha sobre si mesma. Ao relatar um pouco sobre sua transição, respondeu que havia passado pelo processo em 2015, o que no momento da conversa completava quase 2 anos pela passagem do processo.

Taís: Tu só deixou crescer?

Mara Livia: Eu deixei crescer um pouquinho, aí ficou uma parte lisa e cortei aos pouquinhos. Ficar com 2 tipos de cabelo era difícil porque ele enredava, a parte lisa ficava seca, ficava sem vida e as pessoas diziam “Por que o teu cabelo é assim?”. Então é bem complicado, e tens que estar explicando “Olha, não é assim, estou passando por um processo...”.

Taís: Demorou quanto tempo?

Mara Livia: Acho que uns 4 meses. Ele cresceu um pouquinho, acho que 4 dedos mais ou menos, eu cortei. Esperei ele crescer um pouco pra depois cortar.

(Diário de Campo Natália e Mara, 2016).

Seguindo o objetivo de apresentar um pouco da transição de cada interlocutora, apresentarei a experiência de Kizzy. A entrevista com ela foi a mais delicada de todas, pois ela recém havia passado pelo corte do cabelo com química, portanto, ainda estava se descobrindo dentro do processo e conhecendo o próprio cabelo natural.

Há uma mudança significativa na autoestima logo que se realiza a retirada do cabelo alisado, mas enquanto o cabelo cresce nós nos modificamos junto, criando raízes de poder sobre o nosso próprio corpo conforme o cabelo vai aparecendo, então, isso tudo ainda era um momento de descobertas para Kizzy.

Ao perguntar sobre o seu BC, também questionei sobre o que havia achado do corte e quais eram as suas expectativas.

Kizzy: Eu achei que ia ficar mal, foi bem sofrido o processo, porque já deve ter 1 ano que eu andava pensando, via na internet pra ver como funcionava e tal, mas eu tinha a ideia de fazer o *Big Chop*²⁷, só que aí eu vi que ia ser muito mais difícil pra mim ficar com duas texturas de cabelo e que não ia dar... e aí este ano (2017) eu comecei a ver que tinha uma monte de gente que tava cortando o cabelo, cortava e

²⁷ Significado de “Grande Corte”, que é feito quando todo o cabelo é cortado.

deixava os cachinhos e tal, e comecei a achar muito bonito nos outros... em uma semana eu conversei com as minhas amigas, e perguntei o que elas achavam e me apoiaram um monte e em uma semana eu cortei o cabelo. Foi rápido, assim, o processo de tomar decisão e cortar o cabelo.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Considerando o que Kizzy conta sobre a tomada da decisão, ela aparenta ter sido rápida, mas a partir de outro relato é possível perceber há outras experiências de sua vida que lhe fizeram repensar a forma estética dos cabelos que ela apresentava, deixando transparecer que a decisão não foi tão rápida como parece, pois é possível relacionar inúmeras outras influências que estavam ocorrendo há tempos e serviram de impulso para a sua decisão final.

Kizzy: Eu tava com muito medo quando eu cortei, porque... na semana que eu decidi cortar eu chorei todos os dias, porque eu decidi mesmo foi antes do meu aniversário, 5 de novembro, e eu senti a necessidade de mudar, porque eu não tava mais contente com o meu cabelo. E aí, porque todo o processo da faculdade, todo o processo de me reconhecer, de voltar pra Pelotas, de olhar mais, de ter passado... meio que ter enfrentado o racismo em Canguçu e ter voltado pra cá, me sentido mais em casa, de ler mais, aprender mais, foi me mudando muito. Tinha muito uma questão de assumir mesmo quem eu era, de gostar quem eu era, e aí o meu cabelo não suportava mais quem eu sou, assim, o cabelo liso não dizia muito mais, não sei muito explicar, mas era uma questão de não me sentir eu.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Como havia dito, naquele momento tudo ainda era meio novo para ela, a lembrança do medo de como iria ficar o corte parecia que ainda estava latente. Outro medo que Kizzy contou sentir foi sobre os cuidados que deveria ter com o cabelo, pois ela não havia tido a experiência de cuidá-lo quando era naturalmente crespo/cacheado, já que quem fazia toda a ação era a sua mãe. O que a ajudou a dar segurança foi a visualização de múltiplos produtos que se vendem enquanto próprios para cabelos crespo/cacheados.

Kizzy: [...] e aí eu comecei a olhar mais e percebi que tinha um monte de produto pra cabelo, um monte de creme, shampoo especial, muita coisa nova no mercado pra cabelo crespo. [...]. Eu to conseguindo cuidar, to aprendendo a cuidar, e essa coisa do mercado mesmo, de ter muito creme... tem muita opção de como tu vai cuidar, tem muita opção pra tipo de cabelo, e aí, isso ta me deixando mais segura,

assim, de saber que eu vou ter creme pro meu cabelo e se não der de uma marca tem outra marca e isso vai me ajudar bastante. (Diário de Campo Kizzy, 2017).

Essa possibilidade de inúmeras opções de produtos para cabelo crespo/cacheado vem crescendo perceptivelmente desde 2014/2015, período em que aumentou as adeptas à transição capilar e iniciou-se os primeiros grupos presenciais de encontro entre as integrantes do movimento, em seguida surgindo a Marcha do Orgulho Crespo em distintas cidades, e *blogueiras* e *youtubers* produzindo conteúdos sobre cuidados com os cabelos crespos/cacheados.

Todas essas ações chamaram a atenção do mercado de cosméticos, fazendo com que inúmeras indústrias investissem em produtos voltados para esse público. Novas fórmulas e propagandas surgiram rapidamente e de maneira constante, prometendo melhor qualidade nos novos cremes que iam surgindo.

Apesar do viés capitalista que a indústria se utiliza para a produção desses cremes, investindo em clientes crespas/cacheadas, não por reconhecer que tal público não estava sendo atendido ao longo desses anos por discriminação racial, mas sim porque percebeu o potencial consumidor dessas pessoas, mesmo assim ainda há um lado benéfico para nós.

O fato de agora haver várias prateleiras cheias de diversos produtos com legenda para cabelos afro, permite que haja um sentimento maior de segurança e de integralidade social. Durante muitos anos a indústria identificava os nossos cabelos enquanto “secos”, “opacos”, ou “difíceis de domar”, inclusive, toda vez que eu pegava um desses produtos para ler o preço eu tinha o receio de alguém ver e pensar “ela está pegando o produto que é para cabelos ruins”, o que gerava um certo constrangimento na hora da compra.

Agora a sensação é de que a situação se inverteu, a escolha não se dá mais a partir do que seria adequado para o “cabelo difícil e ruim”, mas sim o que seria adequado para o meu tipo de cabelo. O sentido negativo não está mais presente nas legendas, é vendido o reconhecimento da especificidade de cada tipo de cabelo crespo ou cacheado, não os colocando mais na mesma categoria pejorativa do “difícil de domar”.

Compartilhei sobre a minha transição capilar, enquanto fazia o Trabalho de Campo na Carla e conversávamos sobre a experiência de cada uma, a Cliente questionou sobre a minha vivência com a modificação capilar.

Refleti sobre o tempo de cabelo natural, que já completa 4 anos em 2017. Conteí que antes mesmo de fazer a transição eu já estava há alguns anos pensando em deixar a química, não tinha mais prazer em vê-lo liso, passava de 3 em 3 meses o produto no cabelo, o que me obrigava a reservar pelo menos 3 horas do meu dia para realizar todo o processo.

Cada vez que meu cabelo crescia eu brincava com a parte da mecha que fazia ondas, o toque era macio e me deixava muito curiosa para saber como era o meu cabelo, pois eu não lembrava, já que o meu primeiro alisamento foi com 6 anos. Ao contar sobre a ondulação, Carla e a Cliente sorriram e ao mesmo tempo disseram: “Ah, eu fazia isso!”.

Frente a minha alegria sobre o cabelo crescido, que sempre era compartilhada com a minha mãe, eu pedia para que o alisamento não fosse mais feito, ela concordava sem nenhuma discussão, porém, quando eu menos esperava ela aparecia com o produto em mãos e me obrigava a passar novamente pelo processo.

Ao passar no vestibular em 2011, na Universidade Federal de Santa Maria, me mudei sozinha para a cidade, achei que o fato de ser “dona do meu nariz” já me faria corajosa o bastante para saber o que fazer com o meu cabelo, e usei o “trote” como desculpa para raspar a cabeça, porém, o trote não foi nesses parâmetros de intervenção corporal e nunca tive a coragem de cortar o cabelo. Passado 2 ou 3 anos, novamente morando em Pelotas, acompanhei o crescimento do movimento de transição capilar, entrei na comunidade Cacheadas em Transição e a partir dali comecei a consumir imagens de mulheres negras com cabelo natural e também com o cabelo curto, me fazendo perguntar: “Por que eu não posso ter esse cabelo? Por que eu não consigo ter essa força?”.

Fiquei muito tempo criando coragem, e me questionando: “Como vou ficar? O que as pessoas vão dizer?”.

Em conversa pela internet com uma amiga moradora do Rio de Janeiro, a qual eu estava incomodando com os meus medos a respeito do meu cabelo, ela simplesmente disse: “Vou sair para pagar umas contas, quando eu voltar

quero te ver de cabeça raspada”. A ordem veio de quilômetros de distância, mas devido a nossa relação tão íntima parecia que ela estava do meu lado. Assim que ela saiu da internet eu fiquei nervosa e procurei alguém para fazer o corte. Pedi a minha mãe, que é cabeleireira, que se recusou a atender o meu pedido por acreditar que depois eu iria xingá-la de louca por me permitir fazer tal coisa. Pedi ao meu irmão que em nenhum momento se importou com o fato de estar tirando os cabelos da irmã, apenas disse: “o risco é seu, pra mim não faz diferença”.

Pedido aceito, máquina de cortar cabelo com o pente 1 encaixado e cabelos no chão.

Durante o corte, fiquei virada de lado pro espelho, conforme eu via os cabelos caindo mais ansiosa eu ficava para ver o resultado, e ao mesmo tempo com medo de me arrepender. Com a metade da cabeça raspada, olhei no espelho para ver como estava o resultado. Comecei a chorar e ao mesmo tempo a rir de felicidade: “porque naquele momento eu senti mesmo a liberdade”.

É um momento único na minha vida, não digo que “foi” porque mesmo o ato ter acontecido há alguns anos, eu ainda sinto ele muito presente na minha vida.

Tentei explicar melhor a sensação para minhas interlocutoras, mas eu não encontrava palavras e sentia minha garganta fechar pelas emoções relembradas. “É difícil explicar, né?”, fala a Cliente. Concordo, mas sigo tentando explicar: “É, olhando assim, bah, eu tive coragem. Eu to virando outra pessoa”.

Um dos momentos que a transição capilar nos proporciona são as crescentes oportunidades de sentir a “mão boba”. Não me refiro ao sentido sexual ligada a essa expressão, mas sim à curiosidade que inúmeras pessoas começaram a criar em volta do cabelo natural afro.

Taís: E agora ta mais tranquilo de falar de cabelo, falar do teu cabelo?

Kizzy: É, agora to na famosa “meter a mão na cabeça”, e isso está me incomodando, agora eu falo pras pessoas que não é pra meter a mão na minha cabeça, não precisa, é falta de educação. ... todo mundo ta vindo achando que pode, que minha cabeça é pública, mas não pode, não é assim [...].

Taís: São mais negros ou brancos que estão passando a mão no teu cabelo?

Kizzy: Mais brancos, mas também tem negros.
(Diário de Campo Kizzy, 2017).

A mão surge sobre nossas cabeças sem qualquer convite, seja de pessoas branca ou negras, mas em sua grande maioria de brancas. Entendo que a curiosidade nasce por causa do desconhecido, que neste caso, é o cabelo natural da negra que durante muitos anos foi reprimido socialmente de aparecer, então, surge uma imensa vontade de conhecimento pelo tato. Mas por outro lado, interpreto a mão sem convite de duas formas diferentes quando é feita por uma pessoa branca ou negra.

Quando essa mão é branca, entendo que está presente o significado da dominação e privilégio sobre o corpo negro. A explicação é socioantropológica, a centralidade do poder está nas mãos de pessoas brancas o que lhes deu permissão para intervir nas sociedades ditas marginais (ou corpo marginal, representado aqui, pelo corpo negro) sem qualquer possibilidade de comunicação e permissão por parte do “outro”, dando assim, a liberdade de ação da maneira como desejar. Então, neste caso, a mão que toca o corpo sem permissão está passando pelo limite do respeito e atribuindo-lhe o sentido de “corpo público”, sem dono, representando toda a dominação ocidental branca.

Já a interpretação que tenho quando é uma mão negra que toca sem permissão, é para conhecer aquilo que foi retirado a possibilidade de ter. Não é incomum ter relatos de negras que não tinham lembranças do toque e aspecto do seu cabelo natural, porque foi negado desde muito nova a chance de apresentar uma estética que não dizia respeito à estética hegemônica. Então, a mão negra representa o conhecimento do semelhante e o reconhecimento do próprio corpo, é uma troca onde é possível se conhecer a partir do outro.

Depois de conversar com Kizzy Vitória sobre suas experiências quando criança e na escola, a transição capilar, ela me contou um pouco de que forma a modificação dos cabelos chegou a influenciar no meio familiar. Em seu relato, conta que suas tias, que moram em Canguçu, também começaram a usar o cabelo crespo, e questionei se ela ficou surpresa ao saber do que estava acontecendo em sua família.

Kizzy: Foi, foi bem surpresa, assim, porque todo mundo lá alisava o cabelo, e aí foi muito surpresa, de uma hora pra outra todo mundo resolveu que não ia mais alisar o cabelo. E foi muito legal ver isso nelas, assim. A ida da mãe pra Canguçu meio que despertou isso em todo mundo. Foi muito legal, eu to gostando bastante, a gente troca dicas sobre o que passar no cabelo. [...] todas elas fizeram isso antes de mim, e aí quando eu fiz, todo mundo... a tia Maria ficou muito feliz... todo mundo ficou muito feliz, porque eu cortei o cabelo e tava todo mundo meio igual, assim, todo mundo de cabelo curto, e ta sendo muito legal que eu olho pra elas e me enxergo. (Diário de Campo Kizzy, 2017).

Em conversa com Ledeci, que foi realizada meses antes da entrevista com a sua filha, ela também havia contado sobre o que estava ocorrendo dentro de sua família com relação ao cabelo. Perguntei se suas irmãs ainda faziam o processo de alisamento dos fios, me respondendo que todas estavam com os cabelos parecidos, naturais, o que foi uma surpresa para Ledeci.

Ledeci Coutinho: [...] porque quando uma faz todas as outras faz, somos tudo assim, agora tamo tudo *black*. É engraçado, porque na minha família é assim, acho que é um pouco das famílias negras, das mulheres negras isso... agora eu me dei conta que estamos todas de cabelo crespo de novo. (Diário de Campo Ledeci, 2017).

Sabendo que antes de Kizzy cortar os cabelos, a sua primeira influencia foi a de sua prima, Aline, que já estava passando pelo processo e realizava os cuidados de hidratação que o cabelo pedia, e aproveitava e dirigia palavras para Kizzy dizendo que um dia ela iria realizar a mesma ação. Mas sabendo que sua mãe, Ledeci, é integrante do Movimento Negro de Pelotas e adepta do uso do próprio cabelo no formato crespo, lhe perguntei se ela também não havia sido uma inspiração para a sua tomada de decisão: “Me ajudou, eu comecei a ver ela cuidar, [...], aí ela ia lá e mostrava os cachinhos, foi meio que, mesmo sem eu perceber, foi alimentando essa vontade de fazer”. (Diário de Campo Kizzy, 2017).

Outra família que teve a presença do uso do cabelo natural enquanto um círculo vicioso (no bom sentido) foi o de Mara Livia, representado pela sua irmã do meio.

Mara Livia: [...] quando ela viu o meu cabelo assim, bem natural, ela fez a mesma coisa, viu minhas fotos usando natural, mostrei pra ela os vídeos e ela começou a assistir e também começou a fazer, tanto é que ela tem o cabelo igual o meu e pinta nas pontas os cachinhos, é muito bonito. Um puxa os outros, é uma corrente, tipo uma força, sabe? Se não fosse isso acho que eu taria... mas eu ia cansar, porque cansa, chega uma hora que tu “não quero mais.”
(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Mais um exemplo sobre a transição capilar no meio familiar é representado por Débora, sua mãe e sua filha. Aqui as três gerações se mantem pelo significado do processo. Débora permanece sem alisar os cabelos pela questão da “representação para a filha”, quando conto que sua mãe, Bárbara, havia relatado que trabalhava o orgulho negro em casa, questionei como que isso acontecia, e conta que sua mãe era o seu espelho, pois na época não tinham grupos e nem o trabalho midiático que vem ocorrendo recentemente, e por isso o conhecimento era muito importante porque “o conhecimento ninguém te tira”.

Voltando para a entrevista de Mara, ela tinha a expectativa de que o cabelo caísse pela raiz e não crescesse mais, essa era a sua maior luta, o cabelo natural que crescia e era necessário alisar. O desgosto que sentia pelo próprio cabelo gerou, com a queda dos próprios fios, algo satisfatório e esperançoso para ela, pois acreditou que não precisaria mais ter que lidar com o seu cabelo natural já que ele não iria existir mais.

Mara Livia: [...] na hora tu deseja tudo de ruim, e aí a minha irmã falou assim “Eu acho bonito esses cabelos, mas eu queria saber como é que fica o teu cabelo” quando ela me fez aquela pergunta eu respondi “Normal” e ela “Normal, como?”. Aquilo ficou na minha cabeça “Como que tá o meu cabelo?”, e aí me deu uma louca e fui na frente do espelho com uma tesourinha que a mãe tinha, e eu mesma tirei toda o entrelaçamento, enrolei e botei tudo fora. Sabe quando te sai um peso? E tudo que é de ruim? Todo aquele preconceito, todo aquele... ai, tudo!

[...]

Só que nesse meio tempo, eu não te contei o que me deu força pra pensar isso. Um dia eu disse “Não quero mais alisar”, logo que entrei na faculdade “Não quero mais usar o meu cabelo assim, eu cansei, e ele pode ser bonito assim”, aí eu fui buscar na internet, uma que se chamava Ny Macedo, uma blogueira, e a Joice Carter, são duas que tem o mesmo estilo, e quando eu comecei a ver ela, com o cabelo bem curto e com a alta estima lá em cima deixando ele mais volumoso... comecei a ir por elas e através delas eu comecei a ter outro olhar de mim mesma, sabe? A partir daí fui usando [o cabelo natural], botei o meu bem estar na minha saúde mental.
(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

As produções culturais dos coletivos negros são constantemente apropriadas pela indústria cultural hegemônica, mas os recursos tecnológicos desta indústria também são apropriados pelos coletivos negros, para disseminarem suas mensagens contraculturais e de resistência. A concepção de diáspora de Gilroy (2001) também é compartilhada por Stuart Hall, que considera que as formas de apropriação e subversão dos significados dos discursos, formas estéticas e dispositivos tecnológicos hegemônicos por parte dos coletivos diáspóricos indicam um protagonismo desses coletivos negros subalternizados, que descentram os cânones da modernidade ocidental, levando à criação de “modernidades vernáculas” (HALL, 2003).

Segundo Gilroy (2001), o conceito de cultura da diáspora segue os processos provocados pela dispersão dos negros, constituídos inicialmente pelo regime escravocrata, mas que tem prosseguimento até a contemporaneidade com os inúmeros deslocamentos, forçados ou não, de coletivos negros de um continente a outro. Processos esses que se configuram como um “sistema de trocas culturais” existentes “[...] nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” (GILROY, 2001, p. 35), nomeado também como “mundo do Atlântico Negro”. Este Atlântico Negro se reproduz também, atualmente, por meio de trocas que ocorrem através da indústria cultural e mídias digitais.

Gilroy ao analisar a trajetória de Martin Robison Delany, nascido em 1812, personalizado como jornalista, editor, médico, cientista, juiz, soldado, inventor, fiscal de alfândega, orador, político e romancista (2001), descreve os efeitos diversos produzidos “onde a política do posicionamento do Atlântico Negro compõe o limiar da dupla consciência.” (GILROY, 2001, p. 65).

A dupla consciência de que fala Gilroy (2001) diz respeito à relação problemática que as formas culturais negras mantêm com a modernidade ocidental e que levam as pessoas dispersas nestas redes da diáspora a ter que viver entre dois mundos: as referências que ficaram para trás e os novos contextos em que tem que se adaptar. É a experiência existencial de estar entre dois mundos e ter que negociar com esta realidade. Trazendo essa discussão para as mulheres negras, historicamente tem se apresentado a tensão entre atender as exigências da sociedade mais ampla, com seus

padrões estéticos excludentes, ou respeitar a particularidade e singularidade do seu legado e dos seus corpos, como o formato do cabelo.

Tal como já discutido nas seções sobre identidade, novamente vem à tona a complexa relação entre similaridades e heterogeneidades, entre coletivos de mulheres negras situadas em distintas posições dentro do Atlântico Negro. Ao pensar o movimento feminista de mulheres negras, é importante aprofundar esta questão. Como sugere Barbosa, “[...] as concepções teóricas do feminismo negro recolocam, no centro das discussões feministas, a persistente dicotomia entre igualdade e diferença e, mais contemporaneamente, a questão das diferenças na diferença.” (BARBOSA, 2010, p. 7)

O impacto desses estereótipos sobre os processos de identificação dos coletivos negros é devidamente problematizado por Nilma Lino Gomes, ao afirmar que o negro brasileiro

[...] se constrói como sujeito imerso numa tensão entre uma imagem socialmente construída em um processo de dominação e a luta pela construção de uma autoimagem positiva. Não permitir que tal imagem social destrua a sua autoimagem é um desafio. Construir uma autoimagem, um “novo negro”, que se pautar nas referências identitárias africanas recriadas no Brasil, também o é. Esta última tem sido uma das estratégias de identidade construídas por uma parcela da população negra (GOMES, 2008, p. 143).

Há um impacto que a transição capilar causa que vai muito além do que é exteriorizado enquanto estética, ou moda como alguns denominam, a mudança que gera é muito profunda e transformadora principalmente com relação a autoestima. A maioria das interlocutoras falaram um pouco do significado da transição para elas, e sobre como que isso impactou até mesmo nas suas relações sociais.

Mara: É um processo de resistência, interior e exterior. Porque, olhar depois que tu tá com o cabelo praticamente natural é uma coisa, mas dentro desse processo é outra, o pessoal fica te olhando “Ai, por que tu não alisa?”, o pessoal pega bastante no pé. É uma briga interior e exterior também. [...]a gente recupera aquela autoestima que perdeu ou que não se tinha, talvez, aprende a gostar da gente mesma antes do olhar do outro.

Natália: Comigo acontece, não posso mentir e dizer que me sinto a mulher mais maravilhosa do mundo, mas depois que eu deixei o meu cabelo como ele é... Muito melhor, me sinto mais a vontade pra

expressar tanto alguma coisa com relação a estética como outros pensamento mais complexos.

Taís: Como vocês entendem o cabelo? Como uma extensão da nossa identidade?

Mara Livia: É uma extensão da identidade e do corpo, faz parte.

Natália: Eu acho que é e não é uma extensão, é você e ao mesmo tempo não é porque é um símbolo de resistência, faz parte de você, da sua estética, das suas experiências como indivíduo e ao mesmo tempo é um símbolo a parte, um elemento a parte que tem vida próprio [risos]... Isso explica os dias bons e os dias maus. Acho que é as duas coisas ao mesmo tempo.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Em conversa com Mara Livia e Maria Cecília, enquanto Mara relatava todo o processo que passou entre alisar os cabelos e começar a usá-los naturais, Maria dizia poucas palavras, mas expressando desaprovação por tudo que a filha tinha realizado, e quando chegou na parte em que Mara começou a aceitar os próprios cabelos, sua mãe resolveu falar um pouco mais.

Maria Cecília: Tu sabe, Taís, que eu lembro que [...] ela tava tão assim, e eu dizia “Minha filha...”, ela olhava pros cabelos e dizia “Olha aí, quem é que vai dar emprego pra uma pessoa com os cabelos assim?”. Depois que ela começou a se aceitar... te lembra, minha filha? Começou a mudar, parece que mudou as coisas, se auto afirmou, se aceitou de verdade.

Taís: A senhora foi acompanhado a mudança dela? O que a senhora achou?

Maria Cecília: Eu achei legal! Aí ela não ficou tão impressionada por causa dos cabelos.

Mara Livia: Graças a Deus. Tu cria orgulho, sabe? Tu tem orgulho de mostrar a tua raiz [...]. É a minha identidade, eu queria esconder isso ao ponto de querer que ele [o cabelo] caísse todo e eu botar uma peruca.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Depois de 1 hora e 40 minutos de conversa, resolvi dar por encerrado o momento compartilhado. Desliguei o gravador e comecei a me retirar da mesa, mas Mara começou a falar sobre o quanto o movimento de transição capilar extrapola o sentido de moda e espera que ele permaneça por muito mais tempo. Resolvi religar o gravador para pegar a sua fala.

Mara Livia: [...] até por causa dos movimentos de negritude que chegou tarde, no Brasil, muito, muito, muito tarde, a gente só criou força, porque ele chega aqui no século XX, mas só ganha força agora no início do século XXI, ganhou bastante força.

Taís: Então vai bem além de moda?

Mara Livia: É além de moda, não é moda “Ai, eu vou usar”, “hoje eu vou deixar o meu cabelo assim porque...”, igual eu te disse, eu fui influenciada por ela [movimento de transição capilar] não por moda, fui influenciada por questão de identidade, auto afirmação, que vai além do modismo... é muito bacana, e eu to feliz assim, Graças a Deus.

(Diário de Campo Maria e Mara, 2017).

Quando questionei Débora, perguntei para falar como que foi a mudança do cabelo alisado para o natural, e se nesse processo houve alguma mudança interior. Ela, pensativa por mais tempo do que havia ficado com as outras perguntas, seu olhar percorreu o céu procurando uma resposta até que disse “sim”, mas era “difícil de falar”, ao tentar dar uma explicação se volta mais uma vez para os seus pensamentos e então responde “é um processo”, após um tempo de interrupções na nossa conversa, ela retoma o assunto e diz que “a aceitação se dá a partir do fortalecimento com outras pessoas”.

Ao conversar com Kizzy sobre qual era a perspectiva que estava tendo agora com a mudança no cabelo, perguntei se havia diferença entre a Kizzy antes e depois do corte.

Kizzy: Eu acho que antes do corte eu era muito mais insegura... eu me sinto muito mais gostando de mim, muito mais me amando do que antes. Mudou, assim, 100%. Depois de 1 semana ou 2 que cortei o cabelo eu senti que tava diferente, não tava mais me importando muito se iam gostar ou não iam gostar, eu tava me acostumando com o meu cabelo, um processo meu comigo, assim, de não dar bola pro que os outros estavam achando e começar a prestar atenção do que eu tava achando do meu cabelo.

(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Kizzy havia contado que observava nas redes sociais outras mulheres que estavam ou já tinham passado pelo processo de transição, acompanhando o sofrimento que muitas relatavam ao passar pela mudança capilar. Então perguntei qual era a percepção que ela tinha sobre o sofrimento dessas mulheres, e por que há tanta dificuldade relatado por quem passa pela transição.

Kizzy: [...] o processo de transição não foi só um processo do cabelo, assim, foi um processo de tudo, de olhar pra trás e de olhar pra gente e ver que a gente ta mudando, e toda vez que tem uma mudança, ainda mais no cabelo, que é uma coisa que toda mulher tem uma

vaidade, e às vezes o cabelo ele meio que molda, então toda vez que a gente passa por uma mudança a gente muda o cabelo, se a gente quer mudar alguma coisa a gente começa pelo cabelo. [...] eu acho que é sair da zona de conforto, [...] partir pra uma coisa nova sem saber o que vai acontecer, se vai dar certo, sem saber como os outros vão reagir. Porque meio que engloba... a nossa cultura, a gente foi meio que é criada pra ser bonitinha pros homens gostarem da gente e tal, e quando a gente resolve que não, que a gente vai fazer o que quiser a gente tem um pouco de medo... como é que todo mundo vai reagir, amigos, família, é uma mistura de sentimentos, é meio que uma angústia e um medo muito grande de como vai funcionar.

[(Diário de Campo Kizzy, 2017).

Compartilhei com Kizzy as minhas impressões sobre a minha transição, o quanto um “simples” corte pode mudar uma pessoa principalmente em conquistar autoestima. Comentei sobre meus pensamentos e lamentações de que se eu tivesse passado pelo processo de transição quando mais nova, muitas das minhas ações teriam sido diferentes e talvez o rumo da minha vida seria menos problemática, e Kizzy concordou que se tivesse passado pelo processo anos atrás algumas coisas teriam acontecido de forma diferente, porém, acredita iniciou a sua transição capilar no momento certo e que antes não teria tido coragem para realizar tal ato.

A centralidade da cabeça se apresenta de duas formas na fala de Ledeci, primeiro pelo conhecimento teórico e outro pela estética representando “resistência”.

Ledeci: Cabelo pra mim sempre foi sinal de resistência, sempre foi, por exemplo, os momento que eu me senti desafiada nessa questão... primeiro eu construí todo um conhecimento teórico para dizer “olha, nós negros temos condições de ter conhecimento teórico” [...]. [...] a questão do conhecimento teórico e o cabelo é a marcação da resistência pra mim, sempre foi, “é o meu cabelo” e aí o meu cabelo me identifica. [...] nesse sentido que as pessoas me chamavam de “mulher do pano colorido na cabeça”, a minha cabeça sempre foi a presença da resistência.

(Diário de Campo Ledeci, 2017).

As formas de resistência são deslocadas e diferenciais no interior do Atlântico Negro, porque este não é homogêneo, é formado por uma multiplicidade de subjetividades, conforme já se assinalou quando se falou do essencialismo estratégico. Mas também porque o racismo assume formas

distintas e seu conteúdo se desloca de acordo com tempos e lugares, requerendo formas diversas de confrontação e resistência.

Gilroy afirma que as culturas políticas dos negros da diáspora não podem se alimentar apenas de uma tradição imemorial, localizada no continente africano, pois esta relação não é unilateral: coletivos africanos contemporâneos também se alimentam de ideias e formas ética-estéticas produzidas pelas culturas negras de outros continentes²⁸. Ele define a tradição “como a memória viva de um mesmo que é mutável”. (2001, p. 370) O que vem a ser este “mesmo”? As experiências do “terror racial”, que embora se apresentem de forma distinta em um local e outro, marcam até hoje as tentativas de inserção social igualitária dos negros nas sociedades nacionais. Justamente por este terror adquirir um caráter indizível, inexprimível, por meio da textualidade, estas culturas negras dão centralidade a outras formas de expressão: o performático, o lúdico, a corporalidade. Essas expressões estéticas, no entanto, sempre são acompanhadas de projetos políticos: ética e estética, cultura e política são indissociáveis, para Gilroy, nas contraculturas negras da diáspora.

Ao pensar o coletivo em movimento de mulheres cacheadas/crespas, é possível entender que a diferença construída é em oposição ao padrão estético socialmente consolidado e também ao grupo que se beneficia em ter naturalmente as características que são estabelecidas socialmente como ideal de beleza.

O cabelo, servindo aqui como marcador de diferença, não surge apenas para selecionar integrantes de um grupo, mas, ao pensar o grupo das cacheadas/crespas - a partir do compartilhamento de elementos comuns da história de suas integrantes - o sentido social dado aos seus cabelos é reconfigurado por elas mesmas, nascendo como marcador de autoafirmação, contestação de estereótipos e positivação de seus traços.

O regime de representação, com base em Bajtín e Volóshinov (1981, apud HALL, 2010), estabelece que as palavras e as imagens carregam

²⁸ Stuart Hall, no texto “Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior”, também irá desenvolver uma concepção muito similar de tradição. Irá argumentar que precisamos considerar não apenas “...do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. [...] A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (2003, p. 44).

conotações de forma a não ser controlável completamente, emergindo assim, significados marginais que possibilitam diferentes ressignificações (HALL, 2010, p. 439). Uma das estratégias que permite construir um diferente significado à representação estereotipada é a partir da substituição de imagens negativas por imagens positivas do negro, com isso “Inverte a oposição binária, favorecendo o término subordinado, lendo o negativo positivamente: ‘o negro é belo’”²⁹ (HALL, 2010, p. 441). O trabalho de converter um dos polos proporciona um equilíbrio e o reconhecimento e celebração da diferença, ampliando a categoria de representação racial e a complexidade do significado de “ser negro” (HALL, 2010, p. 441) de forma a combater estereótipos e o seu binarismo.

Ao acompanhar a Marcha do Orgulho Crespo, que ocorreu em outubro de 2016 em Porto Alegre, pude entender que se constrói como um ato de “proclamação de uma identidade coletiva específica”, como processo político, em “oposição à identidade como processo *na* e *da* subjetividade” (BRAH, 2006, p. 372).

Esta forma de construção da identidade é reivindicada a partir de uma expressão corporal que anteriormente foi negada às mulheres negras. A representação do corpo é estrategicamente construído de maneira simbólica de um estado social, visão de mundo e de uma definição de pessoa (LE BRETON, 2016), com o objetivo de quebrar com estereótipos que lhe são atribuídos negativamente.

Conclusão

Conforme descrito na introdução deste trabalho, é sabido que a pesquisa se contextualiza pelo surgimento do Movimento de Transição Capilar, iniciado e propagado pelas redes sociais no Brasil nos últimos 6 anos, atraindo cada vez mais mulheres na adesão ao processo de modificação capilar. Contudo, um dos meus objetivos nesta pesquisa se focou no recorte racial, especificamente nas negras e suas experiências com relação a transição.

²⁹ Tradução livre: “Invierte la oposición binaria, privilegiando el término subordinado, a veces leyendo lo negativo positivamente: “lo negro es bello”.

Pelos relatos das interlocutoras, incluindo os meus, é possível acompanhar e compreender os significados presentes nas diversas interações que nos perpassam pelos anos, trazendo o cabelo à tona, e tornando-o protagonista de várias histórias. A manipulação dos fios se dá primeiramente pelas primeiras tranças na infância, iniciado no meio familiar muitas vezes feitos pela mãe ou pela parente mais próxima, porém, ao iniciar a fase escolar as tranças se tornam públicas, portanto, conhecidas por quem desconhece o trançar dos cabelos crespos, e esse desconhecido se torna alvo de ações preconceituosas por algumas crianças (e adultos).

Com base na valorização da estética europeia, principalmente em um fenótipo branco, surge um padrão estético onde que o cabelo crespo/cacheado não é integrado e quanto uma característica de beleza. Esta rejeição se consolida ao longo dos tempos, surgindo inclusive justificativas consideradas científicas onde que organiza uma hierarquia de evolução racial, colocando as pessoas fenotipicamente negras em uma posição de inferioridade intelectual, moral e de civilidade, fortalecendo o preconceito arraigado socialmente às características de fenotipia negra. Pensando nessas características, o cabelo cacheado/crespo se mantém não integrado no contexto do que é entendido enquanto belo, passando a influenciar na construção de uma identidade negativa das pessoas negras sobre elas mesmas, onde que, na maioria das vezes passa a rejeitar os próprios traços e a desejar características estéticas que lhe são distantes, aderindo então, às modificações cirúrgicas e químicas.

Não devemos deixar de lembrar que aqui a identidade não é entendida como fixa, mas sim enquanto um constructo que se contextualiza pelos diferentes lugares sociais e época em que a pessoa percorre, podendo apresentar similaridades e distinções com relação aos membros de um mesmo grupo social. Como exemplo, temos as interlocutoras e a pesquisadora deste trabalho, que se diferenciam pelas cidades, idades, nível educacional, classe, e entre outros, porém, apresentam relatos de experiências em relação ao cabelo crespo/cacheado bastante similares.

Pensando na transição capilar, é um movimento que possibilita a criação de laços de identificação entre as adeptas das modificações capilares, se relacionando com um discurso de valorização dos traços naturais e da contestação de um padrão de beleza. O aspecto do movimento se inicia e

mantém em sua maioria por mulheres negras, fortalecendo por uma crescente rede de relações tanto *online* (por meio de grupos em redes sociais, blogues, vídeos e entre outros) quanto presencial (encontros presenciais, passeatas e entre outros) como uma das formas de contestação a um padrão de beleza, e resistência ao estereótipos sociais fixado ao corpo negro, onde que, criou-se socialmente a noção de um corpo desprovido de características positivas esteticamente, mas ao mesmo tempo, desejado sexualmente.

As entrevistadas, mesmo possuindo distintas gerações e nem todas terem o conhecimento do que é o movimento de transição capilar, apresentaram um alinhamento das significações sobre o cabelo da negra, entendendo a importância de estar com o cabelo natural como forma de resistência ao preconceito estético. As mais jovens que aderiram à transição capilar relataram uma dupla mudança, tanto exteriorizado pela estética quanto interiorizado pela renovação da auto-estima e a construção de outra visão de mundo e postura perante ao contexto social.

Outra semelhança presente entre as diferentes gerações são as formas de cuidados com os cabelos, sendo a trança a primeira técnica de penteado utilizada, o uso de produtos químicos para a modificação dos cabelos entre a fase infantil e de adolescência, e com o tempo se diferenciando pelo uso de produtos para a hidratação dos fios, sendo mais comum o uso de elementos naturais, onde a maioria aderiu em algum momento da vida ao uso de tutano ou babosa pelas mulheres de gerações mais velhas. Já as mais jovens relataram sobre a importância da babosa para os fios, e também sobre a curiosidade que tem experimentar os inúmeros produtos cosméticos industriais que tem surgido desde o ano de 2013.

Outro ponto que é de relevância sobre a conclusão deste trabalho, é que, seguindo os números de minha pesquisa em Bacharelado em Ciências Sociais (AGUIAR, 2015) quanto ao nível escolar das integrantes no Cacheadas em Transição, o contato com o ensino superior também se faz presente na vida da maioria das interlocutoras desta pesquisa, sendo relatado por elas como fazendo parte da tomada de decisão para o abandono do cabelo alisado. Assim como vivenciado por mim, as relações criadas no âmbito universitário e o acesso à informação que se difere dos outros níveis escolares, foram

influenciadores para a formação de uma nova identidade e modificação da auto-estima.

Em conjunto, a crescente produção de conteúdo *online* por meio de *youtubers* e *blogueiras* negras sobre transição capilar e formas diferentes de cuidados com o cabelo natural, também foram propulsores na construção de uma nova visão do próprio corpo e da sociedade, pois vem possibilitando por meio da representatividade a definição positiva dos traços negros.

Contudo, entendo que o discurso do Movimento de Transição Capilar não é novo, muito pelo contrário, ele se baseia tanto na história do Movimento Negro brasileiro quanto no americano, como por exemplo, o movimento *black power*, que instituiu um contra-discurso à estética hegemônica europeia. É possível também, identificar uma forte relação com o discurso feminista e feminista negro, incentivando a essas mulheres a se reconhecerem enquanto possuidoras de uma independência sobre si, construindo um olhar de aceitação do próprio corpo e incentivando o crescimento de uma auto-estima e integração social por meio da contestação do padrão estético. Portanto, o MTC é o reflexo de anos de história que, hoje tem realizado um grande alcance na propagação do discurso devido à comunicação por meio da internet, o que possibilita atingir um grande número de pessoas e em pouco tempo por meio de uma relação de identificação e representatividade.

Junto com todos esses processo de pesquisa sobre o tema desde a graduação, eu também me integrei ao grupo enquanto uma negra que passou pela transição capilar. Inclusive, posso dizer com bastante certeza que a principal mudança não foi na estética, mas sim no reflexo que isso se deu na minha mudança de postura frente às minhas relações familiares, universitárias e de amigos.

A minha trajetória de pesquisa foi cheia de desafios e dores, pois, me é doloroso tocar em um assunto que diz tanto sobre a minha vida e a de muitas outras mulheres negras, no início de contato com o tema acreditava que por haver uma relação tão íntima com a pesquisa não seria considerado um estudo válido, e com isso o medo de também ser invalidado por estar tocando nas questões que permeiam as relações raciais. A limitação de profissionais da educação negras e negros no ensino superior, ou de profissionais que estudem as relações étnico-raciais, dificulta o acesso ao estudo e a ampliação desse

conhecimento pelas universidades. Essa limitação se fez presente no curso de Ciências Sociais quando estive presente, me fazendo recorrer a outro instituto em busca de uma boa orientação, a qual encontrei com Rosane Aparecida Rubert, onde nós duas nos desenvolvemos no estudo de identidade frente às possibilidades que tínhamos.

Senti a necessidade de me aprofundar mais no tema focando especificamente na negra, e novamente Rosane esteve ao meu lado orientando da melhor forma possível. Me aprofundei no tema dentro do tempo hábil que tinha, e esse aprofundamento também trouxe mais momentos que me eram difíceis de serem tocados. Esta dissertação ao mesmo tempo que me aguça emoções e lembranças fortes, nem sempre muito boas, também é motivo de orgulho por ter finalizado dentro do processo vivido durante o mestrado, onde que, integrei ações do coletivo Setorial de Estudantes Negros/as “Quem Ri de Nós Tem Paixão”, fazendo parte da Comissão de Controle na Identificação do Componente Étnico-racial – CCICE – da Universidade Federal de Pelotas. Ambas as ações se contextualizaram e me ajudaram a escrever e reescrever a dissertação, onde que o seu desenvolvimento também se modificava conforme as minhas experiências e conhecimentos adquiridos.

Contudo, espero que assim como eu, outras pesquisadoras sobre o movimento de transição capilar, consiga produzir a ampliação da relevância de estudos sobre a identidade da negra em relação ao seu corpo, e a importância em produzir projetos voltados à população negra para que as próximas gerações se reconheçam igualmente integrantes da sociedade brasileira, seja pela valorização da estética negra como também pelo incentivo ao acesso aos mais variados espaços que socialmente nos é rejeitado indireta e diretamente.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Taís Rodrigues de. **Cacheadas em Transição: a construção identitária em uma comunidade virtual**. Monografia de Conclusão de Curso

(Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2015.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, ano 3, n. 2. p. 458 – 463. Florianópolis, 1995.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329-376. São Paulo, 2006.

CALASANS, Fabia. Semeando a identidade negra do fio à raiz. In _____: FIGUEIREDO, Angela; CRUZ, Cintia. **Beleza Negra**: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, jan. 2015. ISSN 1806-9584. Disponível em: . Acesso em: 31 ago. 2017.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Debate*. **Geledés Instituto da Mulher Negra**, 06/03/2011. Disponível em <http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero>

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49. São Paulo, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. Racismo Fenotípico e Estéticas da Segunda Pele. **Cinética**, v. 1, p. 1, 2008.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultura**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, n. 19, p. 59-90. São Paulo, 2002.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. Seguindo as tramas da beleza: cabelos na centralidade estético-corporal de Maputo. **Cadernos Pagu**, n. 45. São Paulo, 2015.

CUNHA, Olívia Gomes da. Depois da festa: movimentos negros e “políticas de identidade” no Brasil. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DINIZ, Debora. Ética na pesquisa em ciências humanas: novos desafios. Research ethics in social sciences: new challenges. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 13, n. 2, p. 417-426. Brasília, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 345-374. São Paulo, 2007.

FERNANDES, Florestan. A persistência do passado. In: **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FIGUEIREDO, Ângela. **Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros**. Trabalho apresentado na XXVI Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, 2002.

FIGUEIREDO, Angela. Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: _____. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. p. 237-256.

FIGUEIREDO, Ângela. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. **Cadernos Pagu**, n.23, p. 199-228. São Paulo, 2004.

FIGUEIREDO, Angela; CRUZ, Cintia. **Beleza Negra: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. **Tecnologia e estética do racismo: ciência e arte na política da beleza**. Chapecó: Argos, 2007.

FRAZER, Sir James George. **O ramo de ouro**. Zahar Editores, 1982.

- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.
- GASKELL, George. Entrevistas Individuais e Grupais. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1989.
- GIACOMINI, Sônia Maria. **A alma da festa**: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.
- GIACOMINI, Sônia Maria. **Beleza mulata e beleza negra**. Estudos Feministas, n. 94, p. 217-227, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 6º Ed. Porto Alegre: Penso, 2012.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/UCM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GILROY, Paul. **Entre campos**: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.
- GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural. **Revista Brasileira de Educação**, Dez 2002, no.21, p.40-51.
- GONZÁLES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244. São Paulo, 1984.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Caderno de formação política do Círculo Palmarino**, São Paulo, vol.1, n. 1, 12 -21. 2011.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009. 3º Ed.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas em estudios culturales. Popayán; Lima; Bogotá; Quito: Envió editores; Instituto de Estudios

Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

HOOKS, Bell. **Alisando o Nosso Cabelo**. Criola, Rio e Janeiro, fev. 2005. Disponível em: <<http://www.criola.org.br/mais/bell%20hooks%20-%20Alisando%20nosso%20cabelo.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2017.

HOOKS, Bell. Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In_____: Hooks, Bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela & Anzaldúa, Gloria (Orgas.), Otras inapropiables: **feminismos desde las fronteras**, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50, 2010.

LAURETIS, Teresa de. **A tecnologia do gênero**. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.) Tendências e Impasses – o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-241.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: Tema, método e objetivo desta pesquisa. In_____: **Os Argonautas Do Pacífico Ocidental**: Um relato de empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARCUS, George E. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, v. 11, n. 22, p. 111-127. México, 2001.

MELLO, Luciana Garcia de. Discriminação em palavras: as queixas de racismo no mercado de trabalho gaúcho. **Afro-Ásia**, v. 51, p. 311-338. Salvador, 2015.

MELLO, Luciana Garcia de. **O lado negro do mercado de trabalho**. Porto Alegre: UFRGS, 2002. Monografia de conclusão de curso, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

MIZRAHI, Mylene. Cabelos ambíguos: beleza, poder de compra e “raça” no Brasil urbano. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 30, n. 89. São Paulo, 2015.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Teatro Experimental do Negro: tramas, textos e atores. In: **O Sortilégio da Cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NOGUEIRA, Isildinha B. O Corpo da Mulher Negra. **Pulsional Revista de Psicanálise**, ano XIII, nº 135, 1999, pp. 40-45.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1. São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. Brasília: ABA, 2013.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f....e negra para trabalhar**: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008).

PEREIRA, Amílcar Araújo. A constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil: primeiras organizações e estratégias (1971-1995). In: "**O Mundo Negro**": a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Universidade Federal Fluminense – Programa de Pós-Graduação em História (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro, 2010.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos Pagu**, v. 23, p. 89-119. São Paulo, 2004.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960.

SAADA-FAVRET, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161. São Paulo, 2005.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Dos males da dádiva: sobre as ambiguidades no processo da abolição brasileira. In: CUNHA, O. M. G. da; GOMES, F. S. (org.). **Quase-cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

SEYFERTH, Giralda. A Antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista Lacerda. **Revista do Museu Paulista**, v. 30, n. 5. p. 81 – 98. 1985.

SILVA, Caroline Fernanda Santos da; CANTO, Vanessa Santos do. **Mulheres negras brasileiras e a construção de identidades negras positivas: trajetórias e rupturas de um debate político.** In: Revista África e Africanidades, v. 3, p. 1-12, 2008. Disponível em: www.africaeaficanidades.com

SILVA, Marcella de Holanda Padilha Dantas da. **Negritude e infância: cultura, relações étnico-raciais e desenvolvimento de concepções de si em crianças.** 2010. 205 f. Dissertação (Mestrado em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

STRATHERN, Marilyn. Estratégias Antropológicas. In: **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

VAINER, Lia Schuman. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo.** São Paulo: Annablume, 2014.

WINCH, Rafael Rangel; ESCOBAR, Giane Vargas. **Os Lugares da Mulher Negra na Publicidade Brasileira.** Cadernos de Comunicação (v.16, n. 2, jul-dez 2012)