



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

VANESSA FLORÊNCIO DE OLIVEIRA

***Na Cabeça Da Mulher Negra Uma Trama Em Trânsito: Que Cruza o
Atlântico e Recria Rotas na Atualidade***



ARARAQUARA – SP
2019

VANESSA FLORÊNCIO DE OLIVEIRA

***Na Cabeça Da Mulher Negra Uma Trama Em Trânsito:
Que Cruza o Atlântico e Recria Rotas na Atualidade***

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho do Programa de Pós em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Araraquara, 07 de Abril de 2020.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidade e direitos

Orientador: Ana Lúcia de Castro

Bolsa: CNPq

Oliveira, Vanessa Florêncio de
Na Cabeça Da Mulher Negra Uma Trama Em Trânsito:
que cruza o Atlântico e recria rotas na atualidade /
Vanessa Florêncio de Oliveira – 2020
102 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Ana Lúcia de Castro

1. transição capilar. 2. feminismo negro. 3. relações
étnico raciais. 4. processos identitários . 5.
diáspora negra . I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

VANESSA FLORÊNCIO DE OLIVEIRA

Na Cabeça Da Mulher Negra Uma Trama Em Trânsito: Que Cruza o Atlântico e Recria Rotas na Atualidade

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho do Programa de Pós em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Araraquara, 07 de Abril de 2020.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidade e direitos

Orientador: Ana Lúcia de Castro

Bolsa: CNPq

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia De Castro

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Araraquara.

Membro Titular: Prof.^a Dr.^a Eva Aparecida da Silva

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Araraquara.

Membro Titular: Prof.^a Dr.^a Tatiane Pereira de Souza

Professora substituta da Universidade Federal de Uberlândia –

UFU

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Preta:

Mulher bonita é que vai à luta!
Quem tem opinião própria e não se assusta
Quando a milésima pessoa aponta para o seu cabelo e ri dizendo que
“Ele está em pé”
E a ignorância dessa coitada não a permite ver...
Em pé, armado,

[...]

Pra mim é imponência
Porque cabelo de negro não é só resistente
É resistência. (2016, p.11)

Agradecimentos

Aos meus pais Maria Ivonete Florêncio de Oliveira e Francisco Valter de Oliveira.

À minha irmã Janaina Florêncio de Oliveira que também decidiu fazer Ciências Sociais, me proporcionando a melhor companhia, dividindo comigo inúmeras reflexões, momentos de carinho e compreensão.

À querida Iara Calazans, Janaina Arevilo, Nara Marques, pessoas especiais que tive o prazer de conhecer no Programa de Mestrado em Ciências Sociais (UNESP-Araraquara).

Agradeço aos amigos: Geander Barbosa e Tatiane Souza do Núcleo Negro para Pesquisa e Extensão – NUPE, pelas falas valiosas.

Agradeço aos professores: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca, Profa. Dra. Eva Aparecida da Silva e a Profa. Dra. Claudete de Sousa Nogueira, professores negros que trazem outra perspectiva para o Campus da UNESP de Araraquara.

Ao meu amigo Arthur Monzelli, por acreditar e me incentivar.

A minha amiga Juliana Corrêa pelas reflexões e apoio. Sua Força contagia outras mulheres.

As minhas amigas por não desistirem de mim: Jéssica Akosua, Joelma Antunes, Larissa Nascimento, Cintia Nascimento, Juliana Francischett.

Ao meu amigo Lucas Sousa que me suscitou tantos questionamentos sobre gênero.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia Contemporânea - GEPAC, pelos debates, trocas intelectuais e colaboração no desenvolvimento da pesquisa.

À minha orientadora Ana Lúcia de Castro pelas sugestões, diálogos e ensinamentos.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Resumo

A pesquisa tem como objetivo entender as implicações do processo de transição capilar para mulheres negras. Qual foi a experiência das mulheres negras ao experimentar a sua corporeidade de forma positiva? Uma vez que, as suas vivências são marcadas pelas violências raciais? Para um maior entendimento, mobilizamos o aporte teórico oferecido pelo feminismo negro, além de entrevistar quatro mulheres negras com base nos estudos de história oral do sociólogo Michael Pollak (1982). A historiadora Beatriz do Nascimento (1989) nos oferece ferramentas conceituais para pensar a mulher negra desde a sua travessia violenta pelo Atlântico. Também abordamos a primeira Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo como um movimento social. Na pesquisa, a transição capilar aparece como um tipo de agenciamento infrapolítico, uma das formas que as mulheres negras encontraram para não serem totalmente submetidas ao discurso do colonizador. Ainda que as opressões sofridas por essas mulheres não se encerrem nesta tensão, a transição capilar evidencia a procura de uma imagem positiva da estética negra, a séculos multifacetada pelas violências coloniais.

Palavras-chave: Transição capilar, feminismo negro, relações étnico-raciais, processos identitários, diáspora negra, interseccionalidade.

Abstract

The research aims to understand the implications of the hair transition process for black women. What was the experience of black women in experiencing corporeality in a positive way, since their experiences are marked by racial violence? For a better understanding, we mobilized the theoretical contribution offered by black feminism, in addition to interviewing four black women based on the studies of oral history by sociologist Michael Pollak (1982). Historian Beatriz do Nascimento (1989) offers us conceptual tools to think of black women since their violent crossing across the Atlantic. We also approached the first São Paulo Crespo Pride March as a social movement. In the research, the capillary transition appears as a type of infrapolitic agency, one of the ways in which black women discovered that they were not fully submitted to the colonizer 's discourse. Although the oppression suffered by these women does not end this tension, the capillary transition highlights the search for a positive image of black aesthetics, multifaceted for centuries by colonial violence.

Keywords: Hair transition, curly hair, black feminism, ethnic racial relations, identity processes, black diaspora, intersectionality.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
1.1 A Corporeidade da mulher negra em trânsito histórico.....	16
1.2 A interseccionalidade como uma sensibilidade analítica	19
1.3 O que isso tudo tem a ver com a transição capilar?.....	32
2. Na cabeça uma trama que cruza o Atlântico e recria rotas na atualidade.....	42
2.1 Da infância - primeiras experiências racistas com o corpo negro e os cabelos crespos.....	44
2.2 Da transição: A vivência de Três Mulheres Negras.....	50
2.2.1 Aline.....	50
2.2.2 Ana.....	56
2.2.3 Liandra.....	63
3. Todos os fios numa trama só: um dia de etnografia em trânsito e a Marcha do Orgulho Crespo em São Paulo.....	69
3.1 Neomisia narra a 1ª Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo: mulheres negras desafiam a trama colonial e bordam resistência, o movimento é social.....	73
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	98

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se configura como uma travessia tanto intelectual, quanto estética da autora. Por este motivo, não posso deixar de evidenciar a minha trajetória a qual se relaciona diretamente com a escolha do tema da pesquisa. Sou filha de migrantes nordestinos que saíram do interior do Ceará e foram morar na cidadezinha de Andradas - MG, onde nasci. Na tentativa de melhorar as suas condições de vida, fizeram uma segunda migração para uma cidade de São Carlos, no interior de São Paulo, local no qual nasceu minha única irmã, onde meus pais permanecem até os dias atuais.

Além de migrantes nordestinos meus pais são um casal interracial, este fato marcou profundamente a minha trajetória, mesmo que só tenha me dado conta disso recentemente. Meu pai um homem branco do interior do Ceará estudou até o Ensino Fundamental e minha mãe uma mulher negra nas mesmas condições não terminou a segunda série, tendo dificuldades para assinar o próprio nome. Todos esses fatos compõem, de algum modo, as minhas experiências enquanto sujeito e pesquisadora. Digo isso, pois é a partir deste lugar que me comunico e entendo todas as dificuldades que encontrei pelo caminho para cursar cursar uma graduação e o mestrado numa Universidade Pública.

Não tenho a intenção de escrever uma autobiografia na Introdução, mas exponho alguns episódios das minhas vivências, que dão sentido ao meu trânsito. Sendo assim, desde a infância tenho experiências com o racismo. Me recordo dos questionamentos que faziam a minha mãe, duvidando do fato de ser sua filha, pois a sua pele era bem mais pigmentada que a minha. Essas suposições eram constantes e sempre me incomodavam. Na adolescência tive muitos conflitos com a minha aparência, era magra, pescoçuda e tinha cabelos crespos. Tive depressão aos treze anos, não era uma boa aluna e por pouco não repeti o segundo ano do Ensino Médio. Essa história começou a mudar no último ano do colegial, quando conheci o professor de filosofia, chamado de Zé. Esse professor durante as suas aulas me mostrou que havia outras possibilidades fora da minha realidade de mulher negra, moradora de periferia e recepcionista de um supermercado. Na época, minha mãe trabalhava como doméstica para alguns estudantes que lhe informaram sobre o cursinho popular da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Minha mãe me incentivou a fazer a inscrição. Me inscrevi. A partir desse momento tudo mudou; estudar foi um divisor de águas na minha vida.

No segundo ano de graduação, durante uma mesa sobre “Métodos de Pesquisa”, um professor do qual não me recordo o nome, disse que sua pesquisa havia o encontrado. Achei aquilo estranho e impossível. Naquele momento passava pela transição capilar e não sabia, mas a minha

pesquisa também havia me encontrado. Foi só em 2016 quando comecei a fotografar mulheres que passaram pela transição capilar, num trabalho voluntário, que me dei conta da possibilidade de realizar uma pesquisa sobre a transição capilar. Somando-se a isso, em 2017 tive a honra de trabalhar com a professora Dra. Eva Silva, no curso de “Formação para professores nas relações Étnico-Raciais”, onde fui estagiária. Esse estágio e o trabalho voluntário como professora de História contemporânea, na ONG Fênix, situada em São Carlos, me suscitaram inúmeras questões sobre educação e racismo, o que no fim tornou-se o tema da minha monografia.

Durante todos esses processos, fui amadurecendo a ideia de pesquisar sobre a transição capilar e as implicações na vida de mulheres negras. Uma vez que, esse processo se configurou como um grande aprendizado sobre minha trajetória e o *escurecimento* do meu pertencimento étnico e racial. A transição capilar não tem uma única definição. Em termos estéticos a transição é o processo pelo qual mulheres de cabelo crespo deixam de utilizar produtos químicos de alisamento, voltando à textura natural do cabelo. No processo de transição capilar o cabelo assume duas texturas: a natural que pode ser crespa ou cacheada e a com químicas, pois a maior parte das mulheres não opta por cortar o cabelo no início do processo. Essas duas texturas são entendidas como uma transição. A questão é, que a transição capilar não é apenas uma transição estética. É aqui que se encontra a nossa hipótese. A transição capilar, nesse sentido, é parte do trânsito histórico da mulher negra. Isso quer dizer que, nós tivemos o objetivo de entender as implicações do processo de transição capilar na vida das mulheres negras entrevistadas, considerando as suas vivências relacionadas com a estética negra desde a infância até os dias atuais.

A pesquisa priorizou o aporte teórico oferecido por intelectuais negras, além de entrevistas com quatro mulheres negras que passaram pela transição capilar. Com base nas técnicas de metodologia da história oral ou história de vida oferecidas pelo sociólogo Michael Pollak (1992), procuramos reconstituir as relações das mulheres negras com os seus corpos, focando no cabelo crespo. A partir dessas vivências procuramos enfatizar que o corpo da mulher negra é matriz de conhecimento e que por meio dele se expressa toda uma cosmologia. É na relação das mulheres negras com os seus corpos que procuramos entender na atualidade as opressões interseccionadas dessas vivências.

Assim, no primeiro capítulo, nos propomos a analisar o trânsito da mulher negra com base na produção de intelectuais como Beatriz do Nascimento (1974, 1976, 1977, 1989), Lélia Gonzalez (1983, 1988), Sueli Carneiro (1989, 1995), Kimberle Crenshaw (2004), Carla Akotirene (2018) e outros. O fio condutor é o termo *transmigrado*, cunhado pela historiadora Beatriz do Nascimento (1989). Termo que aparece pela primeira vez no documentário *Ôrí*, escrito e narrado pela historiadora. Também nos servimos das análises de Alex Ratts (2006) sobre o termo

“transmigrado”, na biografia que escreveu sobre Beatriz do Nascimento. Ainda no primeiro capítulo, justificamos a escolha da interseccionalidade como ferramenta teórica e proposta analítica. Com a intenção de oferecer uma maior compreensão sobre as opressões de gênero e raça simultaneamente sobrepostas no corpo da mulher negra.

No segundo capítulo, analisamos as entrevistas de três mulheres negras que passaram pelo processo de transição capilar, sendo a quarta entrevista com Neomísia Silvestre disposta no terceiro capítulo. A fim de entender, por meio das suas vivências, quais as implicações desse processo nas suas vidas e de forma mais ampla, para o debate étnico-racial na atualidade. Isto é, a mulher negra numa sociedade estruturalmente racista desde a sua primeira socialização, sofre com as rejeições que se manifestam por meio da sua corporalidade. Desse modo, durante as entrevistas foi possível evidenciar o conflito das entrevistadas com o corpo negro e a rejeição aos cabelos crespos, desenvolvidas sob o ideal de um outro que é branco, isto é de um ideal de beleza construído pela branquitude¹.

A primeira entrevistada é Aline, uma cabeleireira de vinte anos, filha de migrantes Baianos que hoje mora com a mãe em uma periferia da cidade de São Carlos. A segunda entrevistada é Liandra, uma mulher de 40 anos que trabalha como instrutora de autoescola e mora com o seu único filho, já adulto em São Carlos. Por fim entrevistamos Ana de 28 anos, estudante de Letras que mora na cidade de Araraquara. Não foi priorizado a diferenciação da classe social no momento de escolher as entrevistadas. A razão foi que, ao longo da pesquisa, percebemos que não é tão simples recolher o depoimento de mulheres negras sobre as suas vivências. Primeiro, porque falar sobre as experiências com o racismo é algo doloroso, algo difícil de ser compartilhado. Isso ficou evidente quando tentei entrevistar algumas vezes uma mulher indicada pela minha irmã, que me contou sobre a sua trajetória de violência e abandono. Quando fomos apresentadas a mulher me tratou muito bem e chegamos a nos encontrar outras vezes, haja vista que ela trabalha em uma agência bancária que utilizo esporadicamente, mas quando marcavamos a entrevista ela desistia de última hora. Uma vez, me convidou para tomar uma cerveja, mas avisou “Vamos sair e conversar como amigas, sabe? Sem essa coisa de entrevistas”. O encontro não aconteceu, mas essa experiência não foi a única que tive durante a pesquisa. Outra mulher que conheci por indicação tinha uma trajetória extremamente conturbada e também adiou dois encontros de última hora. Com base nessas experiências, optei por priorizar a relação de confiança e intimidade que consegui construir com as mulheres entrevistadas. Dessa maneira, explicitamos as dificuldades que encontramos para entrevistar mulheres negras, uma vez que trazer à tona memórias de uma vivência atravessada pelo

¹A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e racismo. Disponível em: <<<https://www.geledes.org.br/definicoes-sobre-branquitude/>>>. Acesso em 19 de fev. de 2020.

racismo dificulta o diálogo. Buscamos durante as entrevistas elos de identificação e confiança, que permitissem que as entrevistadas ficassem a vontade para falar sobre as suas vivências em uma sociedade estruturalmente racista.

Levando isso em consideração, utilizamos o método da história oral, nos apoiando nas pesquisas do sociólogo Michael Pollak “Memória, esquecimento, silêncio” (1989) e “Identidade e memória social” (1992). A nossa intenção foi, por meio da memória e da oralidade, entender como a identidade dessas mulheres são construídas nas suas vivências. Para Michael Pollak (1992) a memória e a identidade são construídas, pois antes de ser contada, a memória é organizada. Isto é, a pessoa entrevistada seleciona consciente ou inconscientemente alguns fatos em detrimento de outros. Essa organização pode se dar em maior ou menor grau, digamos assim, a depender de quem são os sujeitos que falam, sua escolaridade e outros fatores. As trajetórias de vida das mulheres negras não dizem respeito apenas às suas trajetórias individuais, elas revelam nas suas falas as estruturas racistas, portanto sua memória é coletiva. Aline, Liandra e Ana apresentaram durante às entrevistas experiências comuns, que dizem respeito a trajetória de outras mulheres negras.

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

[...]

Ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo (MICHAEL POLLAK, 1992, p. 5).

Michael Pollak (1992), não pretende se aprofundar na definição do que é identidade, até porque existe um número extenso de discussões sobre o tema. Entretanto, essa noção de identidade social que aparece no texto, é suficiente para apreender a maneira pela qual a identidade é construída por meio da memória. Nas vivências das mulheres negras a identidade que se constrói é interseccionada, pois a partir do seu ponto de vista é possível apreender opressões de gênero, raça e classe.

A história oral é um método que desenvolve o conhecimento a partir da história de vida dos sujeitos, mas na pesquisa utilizamos apenas algumas técnicas desse método. Considerando que o objetivo era focar nas relações das mulheres negras com os seus corpos ao longo das suas trajetórias.

A crítica ao método recai sob seu caráter subjetivo. Precisamos ter ciência de que não estamos lidando apenas com questões que se referem à dicotomia objetivo/subjetivo. Acreditando que, privilegiando a fala de determinado sujeito oferecemos a eles a oportunidade de falar e serem ouvidos “numa atitude quase militante” (MICHAEL POLLAK, 1992, p. 10-11). Para Michael Pollak (1992), a discussão já não tem mais a ver com esses termos - objetivo e subjetivo -, pois isso só colabora para a oposição entre história oral e história social, o que para o sociólogo é uma continuidade. A escrita científica e a escrita literária são debates mais significativos.

Digo portanto que se nos proporcionamos os meios e as condições para construir cientificamente, com todas as técnicas das quais dispomos hoje em dia, temos condições de produzir um discurso realmente sensível à pluralidade das realidades. Temos uma possibilidade, não de objetividade, mas de objetivação, que leva em conta a pluralidade das realidades e dos atos. Acredito que um discurso científico desse tipo é perfeitamente possível, nem que seja como projeto (MICHAEL POLLAK, 1992, p. 11).

Para Michael Pollak (1992), o interessante é articular com diversas ferramentas que temos para melhor compreensão das realidades distintas. O texto científico para o sociólogo, não é capaz de dar conta de toda essa multiplicidade. Assim, a construção romanesca do texto conseguiria atingir as dimensões diversas do social. Com algumas ressalvas sobre como escrever um texto literário é possível descrever o subjetivo, sem deixar de demonstrar seus aspectos mais amplos, que dizem respeito ao social.

No segundo capítulo ainda, a questão da infância recebe uma atenção especial. Assim, apoiados nas pesquisas de Nilma Gomes (2002) e Eliane Cavalleiro (1998), procuramos demonstrar as implicações do racismo desde os primeiros anos de socialização dos sujeitos negros. Mobilizamos, ainda a psicóloga Neusa de Sousa Santos (1983) para descortinar as armadilhas do tripé formado pelo contínuo de cor, ideologia do embranquecimento e a democracia racial. Segundo a qual o sujeito negro aprende, desde os seus primeiros anos de vida que para ascender numa escala racial e social é preciso negar a sua condição enquanto negro. Isto é, anular não só o seu pertencimento étnico, mas rejeitar o seu próprio corpo. Pode o negro viver fora da sua corporalidade?

Na banca de qualificação a Dra. Tatiane Pereira Souza salientou que esta pesquisa não está tratando apenas de cabelo, pois falar sobre estética negra diz respeito a vida e a morte de mulheres negras. Nas entrevistas, a morte não a aparece de forma direta, mas ela faz parte das experiências dessas mulheres, quando relatam que já desistiram de sair de casa, pois não se sentiam confortáveis com a sua aparência. A morte da qual falamos é além de tudo social. Neste capítulo, as vivências

das mulheres negras nos revelam parte do seu trânsito na atualidade e começamos a entender o que a transição capilar tem a ver com tudo isso.

No terceiro capítulo procuro por meio de aspirações etnográficas descrever o dia em que fui a cidade de São Paulo entrevistar Neomisia Silvestre, uma das idealizadoras da Marcha do Orgulho crespo de São Paulo e participei da passeata do Dia da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha. Neste único dia procuro narrar experiências que tive ao longo da pesquisa com o meu próprio cabelo e com o de outras mulheres negras, por esse motivo o texto é e não é, uma ficção. Para Geertz todo texto é uma ficção, pois se configura a partir de um ponto de vista determinado pelas condições do antropólogo. Em outras palavras a análise depende da aproximação do antropólogo com aquele povo, do seu posicionamento em campo, se o antropólogo tem domínio da língua, se pertence ou não aquele local e outras variáveis. Sendo assim, para Geertz todo texto produzido pelo antropólogo é uma ficção, um viés possível da realidade. Entretanto, um nativo segundo Geertz, seria capaz de produzir uma “interpretação em primeira mão (2008, p. 11)”. Tendo passado pelo processo de transição capilar, considero minha escrita em alguns momentos como ficção, em outros como não ficção, pois falo de dentro. O que escrevo não é apenas uma interpretação é um relato da minha experiência íntima e particular com o tema.

Com inspiração etnográfica nos antropólogos Gilberto Velho (1978) e Roberto da DaMatta (1978), reflito sobre a minha condição de mulher que passou pela transição capilar e procuro estranhar o familiar. Na tentativa de apreender o que não se revela pelo óbvio.

Dando continuidade, Neomisia Silvestre nos conta por meio da sua trajetória como idealizou junto a outras mulheres a *Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo*. Entendemos que antes de ser um movimento social, em termos mais amplos, a Marcha é um movimento de corpo da mulher negra. Ou seja, é por meio da experiência positiva com o corpo e o cabelo crespo, que Neomisia Silvestre e a sua amiga Thaiane Almeida desenvolvem a *Hot Pente* e posteriormente a *Marcha do Orgulho Crespo*. Segundo Neomisia a *Hot Pente* não é só um estilo de se vestir ou de evidenciar o cabelo crespo, mas uma tentativa de promover eventos, onde o foco era dar visibilidade para profissionais negros de diversas áreas, principalmente mulheres negras. A *Marcha do Orgulho Crespo* é uma expansão da *Hot Pente* e nasce das experiências de mulheres negras com seus corpos. Por meio do arcabouço teórico da socióloga Maria da Glória Gohn (2011), afirmamos ainda que, a Marcha se configura enquanto um movimento social. Se configurando enquanto um espaço de educação informal dos seus atores e da sociedade como um todo. Assim, pontuamos as principais propostas do movimento, sua ligação com as marcas de cosméticos, no que reverberou o movimento para outras localidades do Brasil e a sanção da Lei 1. 207 de 2015, que institucionaliza *O Dia do Orgulho Crespo*. Neomisia, também levanta questões sobre o enfraquecimento do formato

do movimento e repensa a sua atuação. Por fim, evidenciamos algumas descobertas dessa travessia e as potencialidades da mulher negra quando esta não se guia pelas rotas violentas do colonizador.

Antes de tudo, o corpo da mulher negra é matriz de conhecimentos. Dele, também nasce o movimento de superação das imposições do poder branco. Poder que se configura enquanto saber, verdade construída sob o extermínio material e imaterial das populações colonizadas. A transição capilar desperta por meio do cabelo da mulher negra a possibilidade de resistir, existindo com o seu corpo. O cabelo crespo ocupa espaço, chama atenção, expressa um trânsito. Entrar na transição capilar pode se dar por inúmeros motivos, mas o processo não se configura apenas em termos estéticos. Na transição, a mulher negra descobre que seu transitar é político.

1.1 A Corporeidade da mulher negra em trânsito histórico

No documentário *Ôri* dirigido pela cineasta e socióloga Raquel Gerber, o texto e a narração é da historiadora e militante negra Beatriz do Nascimento. Logo no início do longa Beatriz do Nascimento anuncia: “Eu sou Atlântica!” Se referindo à sua condição de mulher negra na diáspora. Para a melhor compreensão do que ser atlântica significa, a autora cunha o termo “transmigrado”, que diz não só sobre as implicações de uma travessia forçada na atualidade, mas também da procura por um pertencimento. Segundo Alex Ratts, (2006) que escreveu uma biografia sobre a historiadora, o termo “transmigrado” significa: “conecta suas experiências pessoais com aquelas da coletividade étnico-racial à qual se sente pertencente (RATTS, 2006, p. 73)”.

Desse modo, proponho que o pensamento de Beatriz do Nascimento seja um dos fios condutores no entendimento das transformações dos corpos negros na atualidade. Não há um grande volume de textos produzidos pela historiadora. Desse modo, nos debruçamos sobre os artigos que a autora escreveu em sua maioria para a “Revista de Cultura Vozes”, entre os anos de 1970 e 1980, reunidos por Alex Ratts (2006).

A mulher negra é o sujeito principal desta pesquisa, um corpo Atlântico - isto é, um corpo ainda em trânsito histórico - um corpo atravessado pela “África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe”².

É pela ótica desse corpo Atlântico que procuramos entender o que têm significado a transição capilar. Pensando em termos mais abrangentes, seria esta transição, mais um processo dessa travessia? Uma busca circular que anseia um encontro com o ponto de partida para seguir? Esse trânsito circular ao qual nos referimos, talvez não seja um retorno ao continente africano, mas um ciclo que precisa se encerrar dentro de si. Um cessar da rejeição. Aceitar os cabelos crespos e valorizá-los seria um caminho fértil na busca por esse ponto de partida? Talvez um ponto de chegada, se levarmos em consideração que essa mulher negra está na travessia há séculos.

Procuramos não correr o risco de tirar conclusões precipitadas sobre as experiências de cada sujeito com o racismo. Consideramos que a história das pessoas negras não se cristaliza nos livros sobre escravidão, narrados por vozes brancas.

Como se a História pudesse ser limitada no “tempo espetacular”, no tempo representado, e não o contrário: o tempo é que está dentro da história. Não se estuda, no negro que está vivendo, a História vivida. Somos a História Viva do Preto, não números (Beatriz do Nascimento, 1974, p. 97).

² Texto de Beatriz para o Documentário *Ôri*, em 1989.

Nesse trecho do artigo “Por uma história do homem negro”, Beatriz do Nascimento (1974) está nos dizendo que, a história não pode ser limitada no “tempo espetacular”. Em outras palavras, o corpo negro está a transitar, sua história está acontecendo agora. O corpo do negro carrega marcas históricas, mas não é essa história. O negro está vivendo, é um ser humano repleto de singularidades, “não números”.

Levando em consideração os apontamentos de Beatriz do Nascimento (1974), o negro em qualquer diáspora está em trânsito, mas os negros brasileiros precisam ser pensados a partir das suas experiências, seu trânsito tem trajetórias distintas. Para a historiadora não podemos compreender o negro apenas por meio de estudos etnográficos e sociológicos, que em sua maioria, se utilizam de estudos importados. Para a intelectual, é fundamental enquanto brasileiros e negros, partir de nós mesmos.

Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1974, p. 97).

Segundo a intelectual o negro brasileiro deve procurar rotas próprias, condizentes com as questões que o atravessam nessa localidade. O negro brasileiro sofre com processos distintos e diversos de outros corpos negros transmigrados.

É levando em consideração essas rotas, que esta pesquisa busca compreender a transição capilar mergulhando no atlântico do corpo negro. Começando a travessia pelo que lhe guia, sua cabeça. No candomblé a cabeça é chamada de Ôrí, orixá para quem também se oferta oferendas que tem “por objetivo fortalecer a cabeça, o sentido e a compreensão sobre a vida e o destino individual (RENATO NOGUEIRA, 2018, p. 71)”. Ôrí desse modo, não representa apenas a cabeça em si, mas a consciência, uma direção, que foi deslocada pela travessia forçada, imposta violentamente aos povos africanos pelo branco europeu. O atlântico guarda em suas águas memórias profundas dessa travessia que ainda não se encerrou. “A diáspora negra deu suor, lágrimas e sangue ao Mar” (CARLA AKOTIRENE, 2018, 37).

Com base em pesquisas acadêmicas recentes sobre a transição capilar³ podemos perceber que a ela tem sido, de algum modo, reveladora desse corpo em trânsito. A mulher negra ao buscar novamente ter seus cabelos crespos, deixa emergir toda uma cosmologia ancestral, forçada a ser

³Ao longo do texto há mais de uma definição para transição capilar, uma vez que a transição capilar assume inúmeros significados.

esquecida pelo dominador branco. Segundo o antropólogo Raul Lody (2004), em termos mais abrangentes para a “história afrodescendente, o cabelo representa um elo de ancestralidade com os povos africanos (p. 125).

Com essas disposições indagamos, quem eram essas mulheres negras antes de tal travessia? Como viviam no continente africano? Ou nas palavras de Beatriz do Nascimento (1974), “como seríamos nós, o indivíduo, o Homem Negro, se não tivesse havido no século XV a Revolução Comercial do Ocidente?” (p. 93). Não são perguntas fáceis de responder, levando em consideração que nosso conhecimento de mundo foi construído sobre a ótica do colonizador. Nesse sentido, é para o corpo negro em trânsito que pretendemos olhar, ouvir e sentir. Na tentativa de subverter a lógica epistemológica ocidental, que cristaliza nas palavras a sua versão da história e nos apresenta por meio das suas provas “a verdade” sobre nós.

De todo modo, temos a consciência de que essa escrita limita-se, pela gramática ocidental, já desafiada pelo “pretuguês” bem afiado de Lélia Gonzalez (1980)⁴. Com isso queremos dizer que, não dispomos de todos os aparatos necessários para que possamos transmitir o sentido de habitar um corpo Atlântico. Nas palavras de Beatriz do Nascimento (1974) “eu sou preta, penso e sinto assim” (p. 94).

Nesse sentido, quem é que tem mais propriedade para falar sobre as dores dessa sobreposição de opressões se não for a própria mulher negra? Segundo Carla Akotirene, em uma entrevista para o Canal TVE Bahia, no programa Perfil & Opiniões⁵ a interseccionalidade enquanto ferramenta analítica tem como propriedade “buscar respostas metodológicas tomando a experiência das mulheres negras e a produção intelectual das mulheres negras”. É com base no aporte teórico do feminismo negro, utilizando da ferramenta interseccional para aguçar a nossa sensibilidade analítica, que procuramos observar esse corpo transmigrado. Considerando o fenômeno da transição capilar como uma parte desse processo em movimento.

⁴Para Lélia Gonzalez, a “fala dita brasileira” é algo passado pela mulher preta na sua função materna ela passa para a criança, valores, a língua.

⁵O programa foi exibido dia 29/05/2019.

1.2 A interseccionalidade como uma sensibilidade analítica

Forjada no seio do feminismo negro norte-americano, a interseccionalidade enquanto método socorre a mulher negra dos impactos violentos sofridos por esse corpo transmigrado.

Segundo Carla Akotirene (2018), o termo “interseccionalidade” foi cunhado pela americana Kimberlé Crenshaw em 1989, no artigo “*Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*”. Dois anos depois, com o artigo “Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulher de cor”, o termo “interseccionalidade” é proposto como uma forma de compreensão sobre os impactos das opressões sofridas por mulheres negras simultaneamente.

Desde então, o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõe, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 54).

A interseccionalidade como uma proposta teórica/metodológica foi organizada e articulada por Kimberle Crenshaw. Contudo, Carla Akotirene entende que as reivindicações de mulheres negras a partir do século XIX já pressupunham as opressões inter cruzadas que sofriam.

No século XIX o discurso que ficou conhecido como “Não sou eu uma mulher?” da abolicionista e ex-escravizada Sojourner Truth, foi um divisor de águas sobre o entendimento da condição das mulheres escravizadas. Por meio desse discurso, foi possível entender qual era a grande questão que atravessava a vida das mulheres negras. Elas não eram consideradas mulheres, portanto não eram pensadas pelo feminismo branco.

Segundo Angela Davis (2016), foi em 1851 na Convenção de Akron, a qual tinha como pauta o direito das mulheres, que Sojourner Truth foi ouvida pela primeira vez. Não se sabe se ela foi convidada ou se resolveu ir por conta própria. A questão é que a fala poderosa de Sojourner Truth, ecoou nos ouvidos dos homens eufóricos que desacreditaram as reivindicações das mulheres ali presentes. Estes homens eram contrários ao direito das mulheres ao sufrágio, alegando que não eram capazes de atravessar uma poça de lama sozinhas. Sobre isso Sojourner Truth declarou:

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia tanto e comer tanto quanto um homem - quando eu conseguia comida - e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando

chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (apud ANGELA DAVIS, 2006, p. 71).

Nesse trecho sucinto a abolicionista evidenciou os problemas que a mulher negra enfrentava. Colocando em questão o gênero, uma vez que a sua experiência enquanto mulher era marcada fundamentalmente pela sua condição de raça. Em segundo lugar o problema da classe também estava posto, isso porque a mulher a qual os homens ali presentes se referiam, eram mulheres brancas e burguesas - isto é, mulheres de certo modo, “protegidas” pelo patriarcado.

Para Angela Davis (2016), o discurso de Sojourner Truth “também era uma resposta às atitudes racistas das mesmas mulheres brancas” (p. 72). Para Angela Davis as mulheres brancas e negras ao longo de suas lutas tinham muitas pautas em comum, como por exemplo a educação. Porém o racismo das mulheres brancas não permitia a união com mulheres negras.

Nas palavras de Sojourne Truth estava a chave para entender como o entrecruzamento das opressões não permitia o avanço das reivindicações das mulheres de modo mais geral. Enquanto as mulheres brancas de classe média alta não levassem em consideração as experiências distintas do gênero, dificilmente conseguiriam uma emancipação plena das estruturas patriarcais e capitalistas.

As líderes do movimento pelos direitos das mulheres não suspeitavam da população negra no Sul, a exploração econômica da mão de obra no Norte e a opressão social das mulheres estivessem relacionadas de forma sistemática. No interior do movimento de mulheres, em seus primeiros anos, pouco se discutia sobre a população branca trabalhadora - nem mesmo sobre as mulheres brancas trabalhadoras. Embora muitas mulheres apoiassem a campanha abolicionista, elas não conseguiam integrar sua consciência antiescravagista à análise que faziam da opressão das mulheres (ANGELA DAVIS, 2016, p. 75).

Essa falta de consciência de classe e raça enfraquecia as lutas pelos direitos das mulheres, e da população negra. No contexto de Guerra de Secessão nos Estados Unidos, as mulheres brancas, sem considerar de fato as violências sofridas pela população negra e a urgência das suas demandas, ficavam do lado de quem fosse a favor dos seus direitos. Assim, com o fim da Guerra Civil Americana, as mulheres brancas apoiaram os democratas do Sul (representantes dos interesses dos ex-proprietários de escravos). Pois esses se mostravam a favor do seu sufrágio, unicamente orientados pelo interesse de “impedir a extensão do voto à população negra do Sul (ANGELA DAVIS, 2016, p. 89).

Esse contexto da Guerra de Secessão nos Estados Unidos é bem ilustrativo da falta de sensibilidade analítica do feminismo branco para entender as estruturas de opressão que afligem a vida das mulheres negras. Por esse motivo, a interseccionalidade além de um conceito, têm se configurado desde as propostas de Kimberle Crenshaw (2004) como uma ferramenta metodológica.

Formada pela tradição de luta das mulheres negras, a interseccionalidade se apresenta como uma sensibilidade analítica. Uma forma de compreensão que difere da cosmovisão ocidental.

A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos Outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro utiliza de todos os sentidos. E repito, não socorre as vítimas do colonialismo moderno prestando atenção à cor da pele, gênero, sexualidade, genitália ou língua nativa. Considera isso sim humanidades. (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 21).

Para Carla Akotirene (2018) a interseccionalidade não entende as opressões enquanto categorias que se somam sobre a mulher negra. Essa armadilha violenta proposta por epistemologias eurocêntricas apenas nos dividem, hierarquizam nossas relações, classificando de forma maniqueísta os sujeitos. Minando a possibilidade dessa “ferramenta ancestral”⁶ ser utilizada de forma política e prática, “seria perda de tempo essa epistemologia acompanhada de expedientes ideológicos da cosmovisão ocidental” (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 20).

Segundo a autora, a interseccionalidade nasce no seio estadunidense por meio dos discursos como os de Sojourner Truth e só vai se consolidar enquanto teoria nos anos 1980, com base nos estudos de Kimberle Crenshaw. No Brasil em 1970 os artigos da historiadora Beatriz do Nascimento e da antropóloga Lélia Gonzalez, já revelam a preocupação das intelectuais com as opressões sobrepostas que as mulheres negras sofriam.

Beatriz do Nascimento (1976), no artigo “Mulher negra no mercado de trabalho” já aponta as questões históricas, portanto estruturais, que moldam as hierarquias sociais e raciais brasileiras desde a colonização. Nessa lógica estrutural, a autora enfatiza as diferenças latentes entre as mulheres brancas e as mulheres negras, sendo as primeiras beneficiadas dentro de muitos limites pela lógica paternalista. Enquanto isso a mulher negra, além de trabalhar tanto quanto os homens escravizados, ainda tinha seu útero monopolizado, pois era uma reprodutora em potencial dessa mão de obra. Segundo Beatriz do Nascimento (1976) “justamente por isso, recai sobre ela o peso da dominação senhorial” (p. 104).

Beatriz do Nascimento aponta que mesmo na década de 1930, com a dinamização do mercado de trabalho, possibilitada pela industrialização, o fator raça continuava a ser um imperativo que mantinha a população negra fora desse mercado. A mulher negra ainda mais.

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão.

⁶ “O pensamento feminista se deu mediante a construção a ferro e águas atlânticas e a interseccionalidade veio até nós como ferramenta ancestral” (CARLA AKOTIRENE, 2008, p. 20).

[...]

Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1976, p. 104).

Segundo Beatriz Nascimento (1976), as influências patriarcais consolidadas há séculos na sociedade brasileira, ainda promovem a manutenção das hierarquias de dominação sobre a mulher, fundamentalmente sobre a mulher negra. Nesse ciclo vicioso a mulher negra continua a ocupar os cargos mais subalternizados no mercado de trabalho, como por exemplo o trabalho doméstico e rural. As relações sociais no Brasil impregnadas pela herança do regime escravista “se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante (Beatriz do Nascimento, 1976, p.104). Esses mecanismos meramente ideológicos, segundo a intelectual, “ao se debruçar sobre as condições objetivas da sociedade têm efeitos discriminatórios” (1976, p. 104).

Na mesma travessia, Lélia Gonzalez (2011) vai ao encontro de Beatriz do Nascimento, observando os efeitos violentos de uma sociedade que se constituiu durante a colonização de maneira altamente hierarquizada.

Herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual), assim como das técnicas jurídicas e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não podiam deixar de se caracterizarem como hierárquicas. Racialmente estratificadas, apresentam uma espécie de *continuum* de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Neste quadro, se torne desnecessária a segregação entre mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante.

Desse modo, a afirmação de que somos todos iguais perante a lei assume um carácter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil), é internalizado com a consequente negação da própria raça e da própria cultura (LÉLIA GONZALEZ, 2011, p. 15).

Lélia Gonzalez (2011) evidencia as configurações estruturais de uma sociedade que foi constituída e ainda se mantém sob a lógica hierárquica do colonialismo. A antropóloga entende que a ideologia do branqueamento engendrada pelos colonizadores europeus, sedimenta as relações

sociais em todos os níveis. Nessa lógica estratégica, os grupos mais prejudicados são os negros e os indígenas.

A ideologia do branqueamento que se configura fundamentalmente sob as teorias pseudocientíficas do século XIX, previam que a única salvação para o Brasil era encontrar uma maneira de embranquecer a população. Petrônio Domingues (2002) se referindo aos estudos sobre o branqueamento evidência que;

O branqueamento ora é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu *ethos* de matriz africana, ora é definido pelos autores como o processo de "clareamento" da população brasileira, registrado pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do XX (p. 565-566)

Essas duas formas de branqueamento no Brasil são complementares. A primeira serve para que o negro assimile a branquitude como referencial de ser humano. Negando a sua condição enquanto pessoa negra na tentativa de se tornar gente. A segunda, se configura como à vontade da elite brasileira de consolidar um projeto de branqueamento da população, que na prática não ocorreu.

Nessa pesquisa nos propomos a pensar o branqueamento como a ânsia por pertencer a um grupo superior. Isso configurou-se por meio de processos violentos de interiorização da suposta superioridade branca nos negros, como um ideal a ser alcançado. É nesse sentido que Beatriz do Nascimento (1974) entende que “aqui no Brasil não é mais possível encontrar o homem negro ‘puro’. Por enquanto ainda queremos nos ‘igualar’, sermos ‘aceitos’. Por enquanto ainda impera em nós o ideal estético do branco” (p. 100).

Tanto Beatriz do Nascimento (1976), quanto Lélia Gonzalez (1983), ao analisarem essa estratificação social pautada pelos moldes colonialistas, entendem que a mulher negra é o grupo mais fragilizado.

O racismo no Brasil, para Lélia Gonzalez (1983), se configura por meio da democracia racial, implicando no que a antropóloga vai chamar de “neurose cultural”. O mito da democracia racial se configurou principalmente na década de 1930, quando o país de modo mais geral procurava promover a ideia de que as raças viveriam em harmonia. O clássico “Casa Grande & Senzala”, do sociólogo Gilberto Freyre (2003), colaborou para solidificar uma história de escravização de negros mais amena. Isto é, o Brasil diferentemente de outras colônias, apesar da violência do regime, teria promovido entre escravos e senhores uma “dominação adocicada”. Entretanto, segundo Lélia Gonzalez (1983) a democracia racial é uma falsa impressão de que no Brasil, indígenas, negros e brancos vivem em harmonia.

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 228).

Segundo Lélia Gonzalez (1983) o mito da democracia racial é reforçado em festividades como o carnaval, onde a mulher negra aparece como protagonista. Protagonismo pautado sob estereótipos e a hipersexualização da mulher negra. Para a ativista e antropóloga, dois mitos se configuram simultaneamente no corpo da mulher negra: o da “mulata” e o da “empregada doméstica”. “A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 228).

É na figura da mucama que Lélia Gonzalez encontra respostas para entender como a mulher negra é vista pela sociedade brasileira, de modo mais geral. Ao analisar os significados atribuídos à mucama, a antropóloga chega à conclusão que ela encontra-se em um entre. Se por um lado ela representa uma figura mítica hipersexualizada - “a mulata”, por outro ela é a “empregada doméstica”, a figura permitida na “casa de família”.

A continuidade desses estereótipos sobre a mulher negra são provas contundentes de que o mito da democracia racial, assim como evidencia Lélia Gonzalez (1983), é uma neurose social. No carnaval a idolatria da mulata oculta a problemática real à qual a mulher negra está submetida, pois no fim sua imagem continua relacionada a de quem serve, a da empregada doméstica.

Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha (LÉLIA GONZALEZ, 1983, p. 231)

O que a intelectual nos apresenta são as maneiras pelas quais os corpo da mulher negra é objetificado no entrecruzamento das opressões sexistas e racistas. O fato dessa mulher ainda exercer, predominantemente trabalhos domésticos, diz sobre estruturas que se organizam de formas articuladas. Beatriz do Nascimento (1974) já afirmava o caráter estrutural que condicionava a vida da população negra, evidenciando que o racismo estava presente em todos os setores da sociedade.

Insistem em não ver o preconceito racial como reflexo de uma sociedade como um todo, ou seja, em todos os seus níveis, pois a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político; não está nem antes nem depois destes dois, também não está em cima ou embaixo. A ideologia em suas formas faz parte integrante e está acumulada numa determinada sociedade, juntamente com os outros dois níveis estruturais.
[...]

Repetir que o preconceito racial é de origem econômica, ou em decorrência do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas explicação para uma situação tão complexa, não esclarece, só contesta, nem promete soluções para os diretamente interessados nela (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1974, p. 101).

Para a historiadora, o preconceito racial não pode ser explicado por questões econômicas ou por meio da luta de classe. Isso seria incorrer no erro, pois ao considerar a luta de classe não se pode desvincular a experiência de gênero e raça. Se vivemos sobre a lógica de uma estrutura hierarquizada, os efeitos decorrentes das crises de mercado, por exemplo, serão muito mais agressivos sobre os grupos marginalizados, neste caso, de modo mais específico, a mulher negra. Na mesma esteira Lélia Gonzalez, critica os movimentos de esquerda, por não assimilarem as discussões de gênero e raça, para compreensão das opressões específicas da população negra.

Tratar, por exemplo, da divisão sexual do trabalho sem articulá-la com seu correspondente em nível racial, é recair numa espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizado e branco. Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas (LÉLIA GONZALEZ, 2011, p. 14).

Neste trecho a autora faz uma crítica tanto à esquerda, quanto ao feminismo branco, pois entende que as ferramentas analíticas dispostas por esses dois movimentos, não dão conta de socorrer a mulher negra.

Os problemas estruturais do capitalismo, como o desemprego e trabalhos altamente precarizados, recaem diretamente sobre a mulher negra. A filósofa e doutora em educação Sueli Carneiro (2009) no ensaio “Mulher negra e poder” demonstra como as questões de raça implicam diretamente na ausência de mulheres negras em cargos de poder.

[...] as representações consolidadas acerca das mulheres negras determinam tanto a sua ínfima presença nas instâncias de poder como as dificuldades adicionais que lhes espreitam quando ousam romper portas e adentrar lugares para os quais não foram destinadas. São condições e condicionantes que tornam mais desafiante ainda o tema “mulher negra e poder”, pois o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social, que põe em perspectiva as condições mínimas necessárias para o empoderamento das mulheres negras em nossa sociedade [...] (SUELI CARNEIRO, 2009, p.6).

Para ilustrar essas representações sobre a mulher negra que colaboram para a perpetuação desta em empregos precarizados, Sueli Carneiro (2009) dá o exemplo de um episódio que ocorreu com Luislinda, a primeira juíza negra do país. A juíza ouviu de um professor em sua infância que

deveria desistir dos estudos e ir “fazer feijoada na casa de brancos”. Esses estereótipos impostos às mulheres negras continuam a condicioná-las a cargos subalternizados.

A psicóloga Neusa de Souza Santos (1983) no livro “As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão”, desvela os meandros pelos quais o sujeito negro passa antes e depois de ascender socialmente.

O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastando de seus valores originais, representados fundamentalmente pela herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de “tornar-se gente” (NEUSA SANTOS, 1983, p. 18).

É como se o sujeito negro não fosse capaz de ser reconhecido pelas suas potencialidades dessa forma, precisa assimilar os padrões da branquitude. A mulher negra numa hierarquia social racista encontra-se na posição mais distante desses padrões. Por esse motivo é desacreditada, na sua condição de gênero e raça.

Segundo Sueli Carneiro (2009), quando mulheres negras ocupam cargos de poder são tidas como uma exceção à regra, nunca como representativas do grupo e das suas potencialidades, de modo mais geral. Entretanto, quando cometem qualquer erro, são excessivamente cobradas e se tornam representativas das pessoas negras como coletivo. Desse modo, sem levar em consideração essas sobreposições de opressões, não conseguimos entender porque as mulheres negras são as mais prejudicadas nessa hierarquia social.

Somente quem pertence a grupos historicamente discriminados sabe dos inúmeros negros, das incontáveis mulheres e homossexuais que deixaram e deixam de ser lembrados para ocupar posições nas estruturas de poder por essa lógica de exclusão que o racismo e o ceticismo determinam. Combinar os critérios de qualificação técnica com recorte de gênero e de raça é a única maneira de romper com a lógica excludente, que historicamente norteia as estruturas de poder do país [...] (SUELI CARNEIRO, 2009, p. 5).

Segundo a autora, o entendimento de como as opressões interligadas afetam profundamente o alcance e permanência de mulheres negras em cargos de poder se configuram como algo urgente. Não só para o enfrentamento do racismo institucional, mas como passo importante para o empoderamento de mulheres negras. Uma vez que, para Sueli Carneiro (2009) “o racismo, o ceticismo e a exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas se potencializam e se retroalimentam para mantê-las numa situação de asfixia social” (p. 6).

Ao encontro com as discussões já levantadas, a interseccionalidade conceituada por Kimberle Crenshal (2004) é uma ferramenta analítica sensível às opressões estruturais, sofridas pela

mulher negra - onde o cruzamento de gênero e raça a vulnerabilizam ao extremo. A sobreposição de opressões na vida dessas mulheres não se revela sob a ótica das epistemologias europeias. Essa epistemologia serve para categorizar opressões, de forma a hierarquizá-las além de operacionalizar gênero e raça, institucionalmente de maneiras distintas. Carla Akotirene (2018) chama atenção, por exemplo, para a Lei Maria da Penha⁷, que não leva em consideração a questão da raça quando trata de violência doméstica contra mulheres negras e periféricas, não conseguindo auxiliá-las efetivamente, quando são vítimas dessas violências.

Atuando como professora de direito Kimberle Crenshaw (2004), retratou o caso de mulheres negras que processaram a General Motors⁸ alegando que a Fábrica não as contratava.

A discriminação não era incomum em muitos contextos industriais. Indústrias segregavam as pessoas em função de sua raça, de seus gênero etc. Havia empregos para negros, mas esses empregos eram só para homens. Havia empregos para mulheres, mas esses empregos eram só para mulheres brancas (KIMBERLE CRENSHAL, 1981, p. 10).

Na General Motors os homens negros ocupavam cargos na linha de montagem, enquanto os cargos de secretárias eram ocupados por mulheres brancas. Dessa maneira, não havia a contratação de mulheres negras pela fábrica, o que se configurava como uma dupla opressão de gênero e raça. A questão é que o tribunal, ao analisar o processo contra a Fábrica, alegou a inverdade dos fatos. Levando em consideração que na General Motors havia tanto homens negros, quanto mulheres brancas contratados. Todavia, as mulheres negras não eram homens negros ou mulheres brancas, sua questão era uma intersecção entre essas duas categorias, analisadas de formas isoladas pelo tribunal. A interseccionalidade, nesse caso, permitiria que a questão da não contratação de mulheres negras fosse entendida dentro das suas especificidades e não a partir da experiência de homens negros e mulheres brancas.

Kimberle Crenshaw (2004), com a intenção de exemplificar como a mulher negra sofre as colisões do intercruzamento de opressões simultaneamente, utiliza a metáfora de avenidas que se cruzam em um determinado ponto. Nesse cruzamento podem existir no mínimo três tipos de colisões: discriminação por grupos específicos, discriminação mista ou composta e estrutural.

Para a professora de direito, a primeira discriminação seria contra grupos específicos. A segunda, tratada mais a fundo pela autora, é a discriminação composta: “efeito combinado da discriminação racial e da discriminação de gênero” (KIMBERLE CHENSHAW, 2004, p. 12). Por último, a autora se refere à discriminação estrutural que não aparece de forma direta, mas “o peso

⁷ Lei que cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>>. Acesso em 17 de fev. de 2020.

⁸A General Motors é uma multinacional que produz automóveis e tem sede nos Estados Unidos na cidade de Detroit.

combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero marginalizam as mulheres que estão na base” (KIMBERLE CHENSHAW, 2004, p. 12). Para ela, a discriminação estrutural é a “confluência entre gênero, classe, globalização e raça”.

A discriminação composta ou mista na qual Kimberle Crenshaw (2004) se aprofunda, combina opressões que excluem as mulheres negras, como no caso da General Motors. Essa combinação faz com que, essas mulheres tenham experiências particulares com as discriminações. Tendo isso em vista, a interseccionalidade, enquanto ferramenta analítica proposta pelo feminismo negro, tem o desafio de entender as violências que afligem a mulher negra de forma relacional, considerando que a raça marca profundamente a sua experiência de classe e de gênero.

Segundo Carla Akotirene (2018), a interseccionalidade enquanto metodologia não é o resultado da soma de opressões.

A interseccionalidade impede aforismo matemático hierarquizantes ou comparativos. Em vez somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialista, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (CARLA AKOTIRENE, 2018. p. 38-39).

A interseccionalidade não é a soma de opressões, porque as opressões, sobre os corpos negros ocorrem simultaneamente. Isto, é a raça influencia diretamente a maneira pela qual uma mulher negra será vista enquanto mulher. Carla Akotirene (2018), ressalta que a interseccionalidade nos proporciona entendimento sobre as imbricações e nuances de determinadas situações. A doutora em gênero oferece o exemplo de uma mulher branca, que se sente ameaçada por um homem negro ao caminhar pela periferia a noite. A interseccionalidade enquanto sensibilidade analítica que trata de opressões interrelacionadas estruturalmente, está interessada em entender o cruzamento dessas identidades.

Para a interseccionalidade, importa saber, além disso, a inflição imposta ao negro visto como perigoso, na medida em que a vulnerabilidade de um é, mediante a presença desconfiada do outro. Errôneo argumentamos a favor da centralidade do sexismo ou do racismo, já que ambos, adoecedores e tipificados, são cruzados por pontos de vistas em que se interceptam as avenidas identitárias. A rigor, qualquer misógino teria condições de violentar uma mulher, branca ou negra, rica ou pobre, que cruzasse o espaço (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 39).

A interseccionalidade, enquanto abordagem metodológica, procura amparar as inúmeras identidades de forma relacional, posicionadas categoricamente pelas epistemologias ocidentais

européias que, dessa forma, desmascara teorias essencialistas sobre a população negra. A interseccionalidade não se preocupa apenas com as identidades, com base em Kimberle Crenshaw, Carla Akotirene (2018) entende que “‘a interseccionalidade’ é antes de tudo, lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais” (p. 58). Em outras palavras, a interseccionalidade questiona a maneira pela qual o direito lida com as opressões que recaem sobre as mulheres negras. Os direitos humanos fundado sob concepções iluministas e humanistas do que é um ser humano, elege o homem/branco/hétero como modelo universal. Isto é, esse modelo de direito/justiça segundo Kimberle Crenshaw (2004) não contempla questões que envolvem violências de gênero – e isso ficou evidente no caso da General Motors. A prática tradicional dos direitos humanos não entende raça e gênero interseccionadas, ou você é mulher ou você é negra. Kimberle Crenshaw (2004) afirma que para a visão tradicional dos direitos humanos “a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim, como a discriminação de classe diz respeito apenas à pessoas pobres (p. 9)”. A interseccionalidade enquanto lente analítica, revela nesse caso, que a categorização dessas opressões omitem os motivos reais dessas violências.

Críticas têm sido feitas à teoria da interseccionalidade principalmente pelas “Mulheristas”, mas Carla Akotirene (2004) não as considera opositoras ao movimento feminista negro. Para a doutora em gênero, o “mulherismo” se soma ao movimento de mulheres negras que tem se preocupado em dar visibilidade ao ponto de vista de mulheres subalternizadas.

O Mulherismo Africana movimento que surge a partir dos anos 1980, tendo como precursora a autora e acadêmica Cleonora F. Hudson Weems, parte de uma visão afrocentrada a qual não entende as opressões de forma interseccionada - perspectiva que seria, segundo essa teoria, uma continuidade dos modelos ocidentais de fazer ciência.

Rejeitando o rótulo “feminista” e contrapondo ao pensamento feminista negro, matriz da interseccionalidade, o pensamento mulherista não equipara estruturas interdependentes cruzadas por eixos do racismo, patriarcalismo, sexismo para explicar a vulnerabilidade das mulheres negras, nem articula estruturas e posicionalidades interacionais para enxergar outros setores, o trânsito é único, neste caso, promovido pelo padrão branco judaico-cristão, mentor do colonialismo, um bloco monolítico na sua concepção. Neste ponto de vista, a interseccionalidade de Kimberle Crenshaw se torna inconveniente ao igualar opressões. O racismo do negro não é igual à gordofobia da mulher branca, menos ainda, homens negros não são menos oprimidos que mulheres negras. Precisamos prestar atenção à matriz da colonização antes de impormos às mulheres negras a condição de mais oprimidas na diáspora, pois homens negros não são algozes das mulheres negras, nem protegidos pela concepção mulherista, existe sim, a compreensão do racismo ser a ideologia central na subalternidade humana, sendo o credor de práticas coloniais que nem cabem ser chamadas de discriminação (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 93).

Para Carla Akotirene (2018) doutora em gênero, o mulherismo não é o oposto do feminismo negro, uma vez que as duas teorias estão preocupadas em dismantelar as estruturas colonialistas. Para o mulherismo a interseccionalidade continua a categorizar opressões.

O mulherismo não enxerga o entrecruzamento de opressões sem hierarquia de violências, pois o racismo, seria, digamos assim, o foco. O racismo não é mais uma forma de discriminação em colisão com outras opressões, mas a própria estrutura, a “ideologia centro” na compreensão das subalternidades. A interseccionalidade é criticada por ter sido cunhada no seio do feminismo negro estadunidense e, por esse motivo, estaria impregnada por conceitos e categorias imperialistas. Contrapondo-se à essa crítica, Carla Akotirene (2018) salienta que o feminismo negro não desenvolve suas teorias a partir da sua localização. Sua preocupação é com a situação da mulher negra em sociedades que se estruturam simultaneamente pelas opressões de gênero, raça e classe.

A interseccionalidade propunha enfrentar casos de violências contra as mulheres de cor, lidar com a interconexão das estruturas em direção às mulheres, verificar a identidade produzida pelo racismo, exploração de classe, patriarcado e homofobia, atravessada pela experiência coletiva da mulher negra, não presa as geografias do saber estadunidense (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 94).

A crítica ao Mulherismo elaborada a partir de uma perspectiva afrocentrada, examina o uso das categorias do colonizador. O feminismo negro não é diferente, mesmo as teorias sobre ele localizando-se em “geografias do saber estadunidense”. Ele critica a maneira pela qual o gênero enquanto categoria cristaliza uma única experiência de “ser mulher”. A categoria de gênero nesse caso, não daria conta de explicar a experiência da mulher negra. A professora e pesquisadora nigeriana de etnia iorubá Oyèrónké Oyěwùmí (2004), procura discutir sobre gênero “com base em experiências e epistemologias africanas” (p. 1). Evidenciando que a partir da perspectiva ocidental gênero se configura fundamentalmente com base na família nuclear. Desse modo, Oyèrónké Oyěwùmí (2004) afirma que as teorias sobre gênero não se aplicam em contextos africanos mais localizados.

A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero (OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ, 2004, p. 6).

Segundo a autora, o modelo de família nuclear é uma família generificada. “O homem

chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico ao cuidado (OYÈRÓNKÉ OYÈWÙMÍ, 2004, p. 6)”. Os papéis sociais, digamos assim, seriam delimitados por uma hierarquia com base no gênero. A questão é que em contextos como os da etnia iorubá, por exemplo, as hierarquias sociais não têm como base esses pressupostos. O gênero se tornaria nesse caso uma categoria não aplicável.

A filósofa argentina María Lugones (2014), entende que gênero não seria uma categoria aplicável aos povos colonizados. Haja vista que, para a perspectiva ocidental com base em estudos mais contemporâneos, o gênero constrói o sexo. Antes era o sexo que fundamentava o gênero. O que María Lugones (2014) está nos propondo é que, gênero é uma categoria esvaziada quando aplicada aos povos colonizados, pois, na colonialidade não somos considerados homens e mulheres, mas machos e fêmeas - isto é, o gênero não se vincula ao sexo. María Lugones (2014) desenvolveu o conceito de “colonialidade de gênero”, apontando que o gênero é uma imposição colonial. Em outras palavras, María Lugones (2014) entende que a colonização com a sua máscara eufemística de missão civilizatória não tinha intenção nenhuma de dar título de humanos aos colonizados. Nesse sentido, os colonizados nunca foram considerados homens e mulheres, mas machos e fêmeas, reduzidos, segundo a filósofa, a um estado de natureza. A proposta de María Lugones (2014) é se deslocar do que chamou de feminismo de cor para um feminismo que seja decolonial, o qual propõe “superar a colonialidade do gênero” (p. 941). Como salientou Carla Akotirene (2018), acreditamos que tanto o Mulherismo Africana, quanto o feminismo decolonial têm contribuído para uma crítica que parta do ponto de vista dos sujeitos subalternizados. Desse modo, não são teorias e práticas opostas, mas rotas que perpassam pelo trânsito atlântico, pelo corpo transmigrado da mulher negra.

Neste caso optamos pela interseccionalidade enquanto teoria e método, por três motivos. O primeiro foi a proximidade e possibilidade de acesso às teorias do feminismo negro, uma vez que o Mulherismo Africana é uma corrente, relativamente recente no Brasil. O segundo motivo refere-se ao fato de ainda tratar-se de um experimento, sobre as possibilidades de trabalhar a interseccionalidade enquanto método. E o terceiro foi dar visibilidade à produção do feminismo negro, privilegiando feministas brasileiras. Por essa razão, concordamos com Beatriz do Nascimento (1974), quando propõe que precisamos nos entender “buscando nós mesmos” (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1974, p. 97).

Trazer à tona essas questões é entender os caminhos percorridos por esse corpo em trânsito. É, ainda, tomar o controle do leme deste navio ocidental, o qual nos aprisionou, durante a travessia em porões escuros. Apesar de todo desespero foi nessa escuridão que todos os sentidos ficaram ainda mais aguçados, os povos africanos constroem seus saberes há milênios, articulando todos os seus sentidos. Levando isso em consideração, Carla Akotirene (2018) é certa, quando

diz que a interseccionalidade foi enviada como ferramenta ancestral.

1.3 O que isso tudo tem a ver com a transição capilar?

A transição capilar, analisada apenas superficialmente, corresponde ao processo de abandonar as químicas alisantes, para voltar à textura própria do cabelo. Nesse processo o cabelo fica em transição, pois assume duas texturas: a textura crespa ou cacheada e a que havia sido alisada anteriormente. A proposta dessa pesquisa é utilizar a lente analítica da interseccionalidade para enxergar a transição capilar, além de questões estéticas. Entendemos a transição capilar nesse caso, como parte de um processo, no qual mulheres negras por meio do seu cabelo e dos seus corpos têm questionado opressões de raça e gênero.

A transição capilar, com base em pesquisas realizadas sobre o tema, bem como a análise das entrevistas e as anotações ao longo da pesquisa, se configura como parte de um trânsito histórico. A transição capilar faz-se como um movimento das mulheres negras, é a mulher negra em movimento, na procura pelo seu autoentendimento. Neste caso, não é possível entender as implicações da transição capilar sem seguir as rotas pelas quais transita a mulher negra - isto é, a vivência das mulheres negras é a chave para esse entendimento.

Assim como Beatriz do Nascimento⁹ e Carla Akotirene (2018), partimos do Atlântico. Neste caso, o Atlântico marcaria não somente o trânsito, mas a memória de um corpo transmigrado, o qual se encontra entre a América do Sul e o continente africano. O que isso quer dizer? Como apontou Beatriz do Nascimento(1974), o negro não é somente a sua história, mas é a partir dessa história, que começamos a entender o que é ser negro na atualidade. Poderia um corpo no presente falar sobre suas travessias ancestrais? Pensar o cabelo do negro pode ser um fio condutor para essa resposta.

Segundo a jornalista e pesquisadora Leusa Araujo (2012) às pessoas capturadas em África antes de serem obrigadas a entrar nos tumbeiros¹⁰ tinham seus cabelos raspados. Esse procedimento se configurava como uma espécie de rito, onde os sujeitos negros deveriam se esquecer de quem eram.

Pois, se a África até o século XV era o que os historiadores chamavam de Babel de línguas e costumes (cerca de 70 línguas e dialetos foram registrados entre deportados, em Cartagena, na América espanhola do século XVII), o penteado era o “idioma” do corpo, revelador da origem, status social, estado reprodutivo, crenças e valores de cada clã e de cada povo.

⁹ Texto do documentário Ôrí.

¹⁰ Navios negreiros.

Só em Benin, mais de 16 penteados eram distintivos de gênero e posição social, e assim para a maior das culturas africanas que consideram a cabeça (axé, para os iorubás) o centro de controle do corpo, cabendo ao cabelo a comunicação com os deuses e espíritos para chegar à alma (LEUSA ARAUJO, 2012, p. 116).

Segundo Leusa Araujo (2012) apesar das condições precárias nas colônias, as mulheres negras encontravam nos raros momentos de folga¹¹ um tempo para cuidar dos seus cabelos. Obviamente não tinham condições de reproduzir todos os penteados que aprenderam na África, mas utilizavam no trato dos cabelos o que tinham a ao seu alcance, como banhas e óleos vegetais. É nesse contexto que o colonizador “estabeleceu divisões entre os negros levando em conta não apenas as habilidades que traziam de suas regiões de origem, mas também a aparência” (LEUSA ARAUJO, 2012, p. 119).

Com o passar do tempo, os senhores criaram uma verdadeira estrutura de poder baseada no tipo de cabelo e no tom de pele: “Os escravos de pele mais clara e cabelo mais lisos eram selecionados para os trabalhos mais leves, dentro da estrutura familiar”, o que demonstrava serem mais queridos que os negros das plantações, dos engenhos e das minas.

[...]

No Brasil, onde a escravidão atravessou o século XIX, o efeito da miscigenação acabou por favorecer a inserção no mercado do “mulato”, da “pardinha” e de crianças mais claras. Nos anúncios de vendas de escravos, são referidos como “pardos de bella figura” ou “dois pardininhos muito lindos para criados”. E, no futuro, emprego, casamento e direito à educação poderiam depender destas características: ter pele mais clara e cabelo mais liso. Desgraçadamente, o tal do “cabelo bom” selaria um novo destino para os descendentes de escravos (LEUSA ARAUJO, 2012, p. 119).

Muitos estigmas foram desenvolvidos sobre o corpo negro e o cabelo crespo durante o processo de colonização. O cabelo das pessoas negras era visto sob os olhos do colonizador como “cabelos ruins”, sujos, uma espécie de marca da sua inferioridade estética e moral. No livro da linguista Amanda Braga (2015) “História da Beleza Negra no Brasil”, a estética da mulher negra aparece como multifacetada, isto é, construída por meio diversos discursos¹². Após a abolição, Jornalistas e associações recreativas afro-brasileiras estavam empenhadas em construir uma boa imagem da população negra a fim de desfazer todos os estereótipos sobre essa população, engendrados no processo de escravização. Assim, havia por parte da comunidade negra “uma preocupação política, mas também educativa e estética” (AMANDA BRAGA, 2015, p. 85). Desse modo, foi por meio de concursos de beleza que as associações procuravam reverter a imagem

¹¹Quando muito, domingo (ou parte dele) era o único momento de folga para os negros durante a escravidão. O direito de ir à missa ou de descansar depois do jantar criava pequenos intervalos para cuidados com a aparência (LEUSA ARAUJO, 2012, p. 121).

¹²A análise da autora é sobre as bases teóricas da análise de discurso do filósofo Michel Foucault.

promíscua desenvolvida sob as mulheres negras (na imagem da mucama).

[...] em tantos outros jornais que promoveram concursos, estava o desejo uníssono de trazer à luz uma beleza não manchada pelas cicatrizes da escravidão, e que, embora não fosse uma beleza genuinamente negra, porque miscigenada (como veremos posteriormente), ainda sim era o corpo negro que apresentava enquanto suporte. Além disso, é preciso salientar que o tratamento a elas designado - “senhorinhas” - possuía uma conotação de respeito, o que ratifica, novamente, uma tentativa de desmontar a imagem da escrava sexual construída no período da escravidão [...] (AMANDA BRAGA, 2015, p. 97).

Apesar da tentativa de exaltar a moralidade em detrimento dos aspectos físicos das mulheres negras nos concursos de beleza, há inegavelmente a continuidade dos padrões estéticos presentes no período escravocrata. Segundo Amanda Braga (2017), as fotos das ganhadoras dos concursos, os discursos dos jornais e revistas da época, apontavam para um padrão estético branco. O cabelo liso das mulheres negras eleitas como as mais belas, assinalava o que era considerado ter uma boa aparência.

Falamos de um sonho que condensa a busca por um status, bem como a busca por uma aceitação/inserção social através da estética, ainda que isso lhe custe uma profunda manipulação de seu corpo. Apostar num padrão de beleza genuinamente negro não representaria qualquer alcance. Nas tramas da história, era a estética branca que prevalecia enquanto modelo a ser seguido. Assim como o alisamento dos cabelos, o clareamento da pele também nos é sintomático nesse período (AMANDA BRAGA, 2015, p. 105).

O que a linguista aponta é que a beleza da mulher negra assume novos significados no pós-abolição, mas carrega resquícios dos estereótipos engendrados no processo de escravidão. Pelo corpo da mulher negra transita significados, continuidades e descontinuidades de um passado que se refaz na atualidade. Considerando essa beleza multifacetada, hora mãe preta/doméstica, hora mulata/promíscua, como já apontou Lélia Gonzalez (1980), procuramos entender as novas atualizações sobre a imagem da mulher negra. No momento presente a exaltação dos cabelos crespos das mulheres negras nos convida a transitar pela sua corporalidade, nos desafiando a desvendar mais uma face do que significa ser mulher e negra.

Se de um lado os estigmas sobre os cabelos crespos forjados durante o processo de colonização ainda persistem em nosso cotidiano, por outro lado, acreditamos que a memória resiste, perpetuando significados outros sobre os cabelos crespos.

Por mais que a escravidão e a diáspora negra tenham obtido sucesso na despersonalização do negro, por mais que a mistura racial tenha mesclado corpos,

costumes e tradições de discriminação intrarracial entre os negros e introduzido uma hierarquização racial que elege o tipo de cabelo e a cor da pele como símbolos de beleza ou feiura, todo esse processo não conseguiu apagar as marcas simbólicas e reais que nos remetem à ascendência africana. O corpo, a manipulação do cabelo são depósitos da memória (NILMA GOMES, 2008, p. 321).

O que Nilma Gomes observa a partir dos seus estudos é que mesmo com os processos violentos de descaracterização dos corpos negros na colonização, algumas técnicas de manipulação dos cabelos em África, ainda se fazem presente no Brasil.

Assim como Nilma Gomes (2008), durante a sua pesquisa, experimentei trançar os meus cabelos algumas vezes. Essa pesquisa não teve contato com salões afros, as vezes em que trancei o cabelo foi na casa da Aline, uma das minhas interlocutoras. Em uma dessas visitas, enquanto a Aline trançava meus cabelos a sua mãe sentada no sofá trançava os cabelos da neta, filha do irmão da Aline. A criança aparentava ter menos de três anos de idade e enquanto a avó fazia tranças rasteirinhas¹³ a menina não se mexia. Aquilo chamou minha atenção e perguntei de súbito se a criança não se incomodava com a dor e a mãe da Aline me respondeu;

Ela está acostumada, a gente trança ela sempre. Essa coisa de trançar cabelo, minha filha, a gente já está acostumado. Eu nem me lembro quando eu aprendi a trançar, a minha mãe trançava o meu também... Ela não liga. As vezes se ela fica agitada eu dou o celular para ela ver desenho... Ela gosta que trança o cabelo dela. (Novembro de 2018, anotações do caderno de campo)

Com base em Nilma Gomes (2008), acreditamos que mesmo com todas as violações do corpo negro, inclusive dos seus significados, a manipulação dos cabelos é uma memória que resiste. Aprendida, assim como na África por meio dos mais velhos. A trança aparece na fala da mãe da Aline como algo positivo, aprendizado passado por gerações. Trançar o cabelo aparece como algo tão natural que ela não se recorda de quando foi que aprendeu.

É nesse corpo trânsito de memórias que estamos interessados, a circularidade dessas práticas que resistem na atualidade à estigmatização do corpo negro, engendrada pelo branco europeu. Quando nos referimos ao branco europeu não estamos nos referindo à pessoas apenas, mas a um “sistema político, onde raça, classe e gênero proporcionam uma experiência imbricada de privilégios” (CARLA AKOTIRENE, 2018, p. 42).

A transição capilar se configura nesse sentido, como um fenômeno que faz parte de um processo de resistência que há mais de quinhentos anos está em trânsito. A procura de vivências outras sobre o corpo negro, que mesmo sob uma África imaginada, anseia por encontrar um lugar onde o negro não é negro, e sim humano.

¹³ Tranças rentes ao couro cabeludo.

Beatriz do Nascimento nos auxilia na travessia, uma vez que o corpo para a historiadora, segundo Alex Ratts (2006) é a memória viva e rota para o encontro de nós mesmos.

O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. A cabeça sintetiza tudo isso. Rosto e cabelo são marcas da raça social e política que nos diferencia. Cabeça – intelecto, memória, pensamento. Cada um tem o direito de fazer essa viagem de volta. Olhar-se no espelho da raça e reconstruir sua identidade e seu corpo, pensando na sua trajetória e nas rotas do povo ao qual se sente vinculado. Beatriz é um de nossos ícones nessa hora (ALEX RATTTS, p. 68).

Nesse sentido, a transição como uma expressão do corpo negro se configura como um entre, isto é, passado e presente. Por meio da transição capilar as mulheres negras ao cuidarem de seus cabelos crespos e cacheados resgatam uma memória positiva sobre esse cabelo “fragmento de alegria” (ALEX RATTTS, 2016, p. 68). Ao mesmo tempo, esse cabelo crespo carrega memórias dolorosas, onde se concretiza a rejeição. “O que nos interessa no pensamento de Beatriz é a interrelação entre corpo, espaço e identidade que pode ser refeita por aquele (a) que busca se tornar pessoa (e não coisa)” (ALEX RATTTS, 2016, p. 66).

Desse modo, nos referimos ao corpo negro nesta pesquisa como algo que se constrói por meio do entrelaçamento de inúmeros conflitos. A maneira pela qual nos movimentamos no mundo e a forma como apresentamos nossos corpos constitui uma parte importante das nossas identidades. Com isso, a intelectual Nilma Gomes (2008) desvelou em sua pesquisa que o corpo e o cabelo crespo são fios condutores para compreensão das relações raciais/sociais no Brasil atual.

Entendo a construção da identidade negra como um movimento que não se dá apenas a começar do olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora. É essa relação tensa, conflituosa e complexa que este trabalho privilegia, vendo-a a partir da mediação realizada pelo corpo e pela expressão da estética negra. Nessa mediação, um ícone identitário se sobressai: o cabelo crespo. O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos (NILMA GOMES, 2008, p. 20).

Para Nilma Gomes (2008), vivemos em uma sociedade que “padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial” (p. 20). Ainda com base na autora, no Brasil há um ideal de beleza que é branco, mas a realidade é que as pessoas são negras e mestiças. Segundo Nilma Gomes (2008), esse conflito entre o padrão real e o ideal é percebido na forma como os negros

procuram manipular os seus cabelos.

A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a invenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária (NILMA GOMES, 2008, p. 21).

O corpo negro, bem como o cabelo crespo para Nilma Gomes (2008) está presente na vida dos sujeitos negros como marcadores de conflito. Isso porque, o racismo no Brasil, como já salientou o Sociólogo Oracy Nogueira (2006), é de marca. Em outras palavras, o racismo se manifesta de acordo com a aparência dos indivíduos. A UNESCO, na década de 1950, realizou uma pesquisa em âmbito nacional para melhor compreensão das relações raciais no Brasil. Contratou inúmeros estudiosos e um deles foi Oracy Nogueira, que ao se debruçar sobre as relações raciais na cidade de Itapetininga, no interior de São Paulo revelou nuances do nosso racismo. Assim, em comparação com os Estados Unidos, Oracy Nogueira (2006) entende que o racismo no Brasil se dá pela aparência e não pela origem. Nesse sentido, no Brasil o sujeito negro poderia subir numa escala racial se conseguisse ocultar os seus traços negróides ou poderia ter o racismo sobre ele amenizado conforme a sua postura e status, o que não ocorreria nos Estados Unidos. Tendo isso em vista, o cabelo do negro no Brasil seria um fenótipo que poderia modificar a maneira pela qual este sujeito é classificado racialmente.

Mas é principalmente a cor da pele e a textura dos cabelos que vão definir o lugar a ser ocupado no interior dessa escala classificatória. Assim, por exemplo, morena é a pessoa mestiça e de cabelos lisos, o mulato é também mestiço, mas de cabelo crespo; o denominado sarará são as pessoas mestiças, de pele muito clara, mas de cabelo crespo. E os cabo-verdes são as pessoas de pele escura e cabelo lisos, considerados como muito bonitos no Brasil. O que leva a pensar que mais importante do que a cor da pele e a textura do cabelo (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2002, p. 6).

Considerando esse trecho sobre a pesquisa da antropóloga e professora Ângela Figueiredo (2002), fica evidente que o cabelo crespo pode alterar a maneira pela qual o sujeito negro é visto na sociedade. Assim, “a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides (ORACY NOGUEIRA, 2006, p. 316).

A identidade do sujeito negro é construída dessa maneira de forma ambígua, pautada pelas armadilhas do mito da democracia racial. Isso quer dizer que, se de um lado existe toda uma exaltação da mestiçagem como uma característica nacional, por outro impera um padrão branco a ser seguido. Na prática, ser negro no Brasil é ter que enfrentar rejeições cotidianas em todos os âmbitos da vida, enquanto o mito da democracia racial promove um racismo à brasileira “esse

emaranhado de sutilezas” (BEATRIZ DO NASCIMENTO, 1977, p. 108).

Com base no que já abordamos, entendemos que a identidade negra também está em trânsito. Nos termos de Beatriz do Nascimento (1989), o conceito transmigrado não se refere somente à travessia forçada do continente africano para o Brasil. O conceito se refere aos trânsitos sofridos pelos corpos negros na diáspora, a saída do campo para cidade, dos locais de escravização para o quilombo. O conceito de transmigrado, ainda, se refere a processos transitórios imateriais, trata-se no nosso entendimento, de transformações psíquicas.

Para Beatriz Nascimento o corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste). Seus textos, sobretudo em *Ori*, apontam uma significativa preocupação com essa (re)definição corpórea. Neste tema, a encontramos discorrendo acerca da sua própria imagem, da “perda da imagem” que atingia os(as) escravizados(as) e da busca dessa (ou de outra) imagem perdida na diáspora. (ALEX RATTIS, p. 65, 2006).

Dessa maneira, mobilizamos o conceito de transmigração para falar da transição capilar como um processo de mudança, de transformação, onde as mulheres negras ao fazerem as pazes com seus copos e cabelos crespos, transitam rumo a si. Para Larissa Gomes (2017)¹⁴ a transição capilar se configura como um rito de passagem. Esse trânsito para pesquisadora começa dentro de casa na infância. Quando a mãe ou outras mulheres próximas dessas crianças, alisam seus cabelos, “no desejo de que liso seria mais prático para cuidar no cotidiano e aceitável socialmente” (LARISSA GOMES, 2017, p. 72). O “segundo trânsito” (termos da pesquisadora) é o momento em que as mulheres deixam de manipular os cabelos com alisantes. Segundo ela, nesse processo do segundo trânsito há muitos conflitos e descobertas, autoestima baixa, novos cuidados com os cabelos, novos hábitos de consumo. No terceiro trânsito, Larissa Gomes (2017) evidencia como as questões de gênero influenciam esse processo. A pesquisadora aponta que um dos procedimentos de eliminação rápida das químicas de alisamentos é o corte do cabelo, chamado de BC ou grande corte. Considerando que a sociedade mantém um padrão de feminilidade, ligado diretamente ao comprimento longo dos cabelos, cortar o cabelo pode ser um procedimento doloso. Procedimento que afeta diretamente a noção de feminilidade dessas mulheres. Entretanto muitas mulheres se submetem a esse procedimento, pois na transição passam a se questionar sobre as questões de raça e de gênero. É nesse sentido que Larissa Gomes (2017) afirma que a transição capilar aparece na pesquisa como um processo de reconstrução identitária. Ainda segundo a pesquisadora, esse processo não se encerra na aceitação dos cabelos crespos, mas modifica a postura dessas mulheres de modo mais amplo.

¹⁴ Título da dissertação - “Posso tocar no seu cabelo? Entre o liso e o crespo transição capilar, uma reconstrução identitária”.

O espaço também é importante para compreensão da transição capilar, considerando que, segundo Beatriz do Nascimento (1974), o negro brasileiro abriga as suas especificidades. Com isso, mesmo o “racismo à brasileira” tendo suas próprias características ele pode se dar de maneira diferente a depender da localidade, como já havia apontado Oracy Nogueira (2006). Além disso, segundo Nilma Gomes (2002), a “reação de cada pessoa negra diante do preconceito é muito particular. Essa particularidade está intimamente ligada às possibilidades de socialização e de informação” (p. 46).

Na tese de Denise Ferreira da Costa Cruz (2017) a autora investiga como as mulheres negras se relacionam com os seus cabelos crespos em Brasília e Maputo. Fazendo um paralelo entre Brasil e Moçambique, a pesquisadora descobriu que os sentimentos e as emoções sobre o cabelo crespo ligam esses dois pontos do Atlântico. Por outro lado os contextos de Brasília e Maputo suscitam questões diferentes sobre a estética negra.

Para as mulheres moçambicanas que conheci, embora visto muitas vezes como indesejado, feio ou despenteado, o cabelo crespo não tem a mesma carga que no Brasil. As mulheres negras e mestiças moçambicanas sabem que têm cabelo crespo e não querem esconder a sua origem “étnica”. Elas desfrisam porque querem fazer os cabelos crescerem, porque entendem que o cabelo liso é um cabelo organizado, porque naturalizaram a prática de desfrisar. Elas não querem esconder o fato de serem negras ou de terem uma ascendência negra em suas famílias. Como pontuou uma interlocutora de pesquisa em Maputo, “com o cabelo liso, de peruca, com o cabelo crespo, somos negras de todo jeito.” Entre as minhas interlocutoras brasileiras, alisar o cabelo é ser menos negra (DENISE CRUZ, 2017, p. 110)

Em Maputo, o cabelo liso seria mais organizado, mais comprido, evidentemente há um “preconceito capilar” (termo de Denise Cruz). Entretanto, as mulheres de Maputo não alisam seus cabelos na intenção de se posicionar mais acima em uma hierarquia racial. A questão do colorismo também está presente em Maputo, mas não tem as mesmas conotações que no contexto brasileiro. Denise Cruz (2017), observou que não era entendida em Maputo enquanto uma mulher negra, mas sim mestiça, o que não acontecia com ela no Brasil. A mulher mestiça em Maputo se configura enquanto um padrão de beleza a ser alcançado. Mesmo sendo hipersexualizada, assim como no Brasil a mestiça “apresenta um lugar de privilégio inegável e prejudicial à autoimagem que as mulheres negras em Maputo poderiam construir sobre si” (DENISE CRUZ, 2017, p. 92).

Levando em conta a pesquisa de Denise Cruz (2017), fica evidente as peculiaridades de cada contexto. Essas dinâmicas locais são atravessadas obviamente por questões presentes no contexto mundializado. Assim, tanto em Brasília quanto em Maputo, a transição capilar é um movimento que se configura pelas redes sociais, como exemplo, o Facebook. Um dos motivos pelos quais a transição capilar é um movimento articulado fundamentalmente pelas redes é a falta de

representatividade dos corpos negros nas grandes mídias, como exemplo a TV. As redes sociais têm sido mais eficientes, não só para dar visibilidade a corpos preteridos pelos padrões estéticos, mas na articulação de mulheres negras que a muito tempo lutam para serem representadas.

A transição capilar tem se apresentado como o desencadeamento de um movimento de resistência a padrões estéticos engendrados pelo colonizador. Como veremos posteriormente no segundo capítulo essa resistência pode se dar de maneira consciente ou de forma inconsciente.

Os corpos das mulheres negras é a chave para acessar parte de um trânsito que não se encerra na materialidade dos seus corpos. Esse processo diz respeito, também, à vivência dessas mulheres na colonialidade. Nos termos de Maria Lugones (2014), a colonialidade é a continuidade dos processos de controle dos colonizados por meio da sua desumanização. A questão é que mesmo os sujeitos sendo atravessados pelas opressões impostas na colonialidade, eles produzem maneiras de resistir. É essa resistência que nos interessa antes de tudo. A proposta é que a transição capilar é parte, e ao mesmo tempo resultado dos acúmulos de vivências das mulheres negras. Dessa maneira, entendemos a resistência por meio de Maria Lugones (2014), não como algo que encerra, mas como a possibilidade de mudar.

Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/ informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão - resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (p. 940).

Maria Lugones (2014) não focaliza a resistência a partir de organizações sociais, mas sim de forma mais particular, a partir de pequenos grupos ou de sujeitos. Para María Lugones (2014), a agência se dá na tensão entre a sujeitificação e a subjetividade ativa. Em outras palavras, a sujeitificação é o processo contínuo de desumanização do sujeito o qual acontece paralelo ao processo de resistência dos sujeitos - subjetividade ativa. Maria Lugones (2014) está interessada, desse modo, em resistências infrapolíticas.

A subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em política do público, a qual se situa facilmente na contestação pública. Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade opositora. A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder. Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o

hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica (MARIA LUGONES, 2014, p. 940).

A resistência infrapolítica da qual fala Maria Lugones (2014), aparece tanto nas entrevistas, onde as mulheres negras se movimentam contra sujeitificação por meio de ações cotidianas. Quanto no terceiro capítulo, onde um grupo de mulheres reunidas criam um movimento, como o da *Marcha do Orgulho Crespo* e saem às ruas. Os dois tipos de agência não são grandes organizações sociais, mas desenvolvem resistências infrapolíticas que tensionam as estruturas. A mulher negra é um sujeito que vive a tensionar as estruturas a partir de ações infrapolíticas, como disse Angela Davis (2016) “quando uma mulher negra se movimenta todas as estruturas da sociedade se movimentam com ela”. Desse ponto de vista, fica evidente que para pensar a mulher negra no Brasil, nada melhor que partir da experiência delas próprias, o que fizemos nesta pesquisa. Não só procurando dar prioridade à produção teórica de feministas negras, mas ouvindo mulheres negras que passaram pela transição capilar.

2. Na cabeça uma trama que cruza o Atlântico e recria rotas na atualidade

Como havíamos proposto anteriormente o primeiro mergulho nesse corpo atlântico começa pela cabeça, melhor dizendo, pelo cabelo crespo - o componente mais visível e expressivo do corpo negro. Muitas mulheres nos acompanharam durante esta travessia e cada uma colaborou para a pesquisa de alguma forma. Entretanto, as vivências de quatro mulheres negras foram selecionadas, mediante alguns critérios para nos proporcionar melhor entendimento sobre o trânsito da mulher negra na atualidade. É na cabeça da Aline, Liandra, Ana e Neomísia, que encontramos a trama das suas histórias, semelhantes a tantas outras que cruzam-se na vida das mulheres negras. Sendo a entrevista de Neomísia disposta no terceiro capítulo, pois junto a suas vivências abordamos o surgimento da Marcha do Orgulho Crespo como um movimento social.

Dessa forma, a aproximação que construímos com essas mulheres foi o critério mais preponderante para a realização das entrevistas. Uma vez que, falar sobre corpo, cabelo e experiências com o racismo pode ser muito doloroso. Adriana Quintão (2013), já havia alertado para a importância dessa aproximação para a viabilidade e eficácia das entrevistas. Esse critério também colaborou para a liberdade de perguntar como as entrevistadas se classificavam racialmente, salientando que caso não se sentissem confortáveis com essa ou qualquer outra questão podiam optar por não responder. As entrevistas foram realizadas em ambiente domiciliar, duas na casa das entrevistadas e uma na minha casa. Esta última, foi a entrevista que considerei mais bem sucedida, talvez porque me sentia mais confortável “no meu território”.

Apesar da classe ser um critério que pode diferenciar as experiências de mulheres negras com os seus cabelos, não priorizamos esse dado. Primeiro, porque não tínhamos proximidade com mulheres negras de classe média alta para que fosse possível um diálogo sobre essas questões. Segundo é que, com base em Oracy Nogueira (2006), consideramos a aparência um fator mais preponderante que a classe, quando tratamos de racismo no Brasil. Terceiro, porque constatamos ao longo do processo das entrevistas que mulheres negras de classe social muito parecidas podem ter experiências distintas com o racismo, portanto conseguimos abordar vários aspectos do processo de transição capilar, mesmo que as condições de vida das entrevistas não fosse extremamente distintas. Segundo Nilma Gomes (2002), isto estaria diretamente ligado a maneira pela qual a pessoa negra experimenta o corpo negro, nos processos de formação ao longo da vida.

Desse modo, nos baseamos fundamentalmente em critérios de aproximação para dialogar com mulheres negras sobre as suas experiências com o corpo negro e o cabelo crespo. Assim, a primeira mulher a ser entrevistada foi a Aline a trancista que cuida dos meus cabelos. Aline tem 20 anos de idade e trabalha como cabeleireira em um salão de beleza direcionado para atender a classe

média alta, na cidade de São Carlos. Paralelo ao seu trabalho nesse salão, Aline trança cabelos em sua casa, localizada em um bairro periférico da mesma cidade. Conheci a Aline por indicação da minha irmã, quando no primeiro semestre de 2018 procurava uma trancista. Aline trançou meu cabelo algumas vezes entre 2018 e 2019 e nesse período viramos amigas. Procurei a Aline para fazer as tranças *Box Braids*, pois gostava do comprimento que elas davam aos meus cabelos, além de facilitar os cuidados. O penteado *Box Braids* pode demorar até 12 horas para ser realizado, a depender do comprimento do cabelo. O penteado consiste em trançar o cabelo desde a raiz, junto ao cabelo sintético para alongá-lo. Durante esse processo, eu e Aline trocamos referências musicais, confidências sobre a nossa vida amorosa, nossas opiniões sobre racismo, além de dicas de beleza e outras coisas. Foi durante uma dessas conversas que convidei Aline para contar um pouco da sua trajetória e a relação com os seus cabelos. Ela aceitou prontamente.

Conheci a Liandra quando fui fotografar a sua irmã Marli que havia feito o BC (grande corte de cabelo para retirar a química alisante), em 2017. A Liandra é uma mulher negra de 40 anos, e trabalha como instrutora de auto escola - mas no momento da entrevista encontrava-se desempregada. Liandra mora com seu único filho em um bairro afastado do centro da cidade de São Carlos. A minha aproximação com a Liandra se deu em cafés da tarde, onde nos reunimos com outras mulheres para comer e conversar sobre assuntos variados. Nesses encontros, havia mulheres brancas e negras, de faixa etária entre 27 a 60 anos. Nesses cafés, tocamos em assuntos sobre cabelo e racismo, mas a conversa era sempre atravessada por outras questões e eu percebia que as mulheres negras presentes ficavam mais acanhadas para dialogar abertamente sobre o tema. Assim, foi em encontros mais íntimos só com mulheres negras, que conseguimos manter diálogos mais abertos sobre as nossas experiências. Não posso deixar de citar que a despigmentação da minha pele era sempre uma questão que aparecia, não de forma direta, mas em frases como, “mas você é mais clarinha neh”.

A Ana está no último ano de letras da UNESP (Universidade Estadual Paulista) de Araraquara e tem 22 anos. Eu a conhecia primeiramente de vista, quando nos víamos na biblioteca da universidade. Não me recordo quando começamos a conversar de fato, mas nos aproximamos mais intimamente em 2019. Mesmo de longe percebi as mudanças pelas quais a Ana passava, pois vê-la de cabelos soltos tornou-se algo frequente nos corredores da universidade. Cheguei a comentar com a minha irmã sobre essas mudanças e ela confirmou que a Ana havia passado pela transição e “parecia outra”. Assim, foi após uma conversa que tivemos sobre relacionamentos abusivos, racismo e cabelo, na semana de Ciências Sociais, que decidi convidá-la para contar um pouco das suas vivências enquanto mulher negra.

A metodologia da história oral ou história de vida sugerida pelo sociólogo Michael Pollak

(1992), norteou a maneira pela qual realizamos as entrevistas. O autor sugere que, por meio da história de vida dos sujeitos é possível reconstituir um dado momento histórico, não só em termos subjetivos, mas coletivos. Para o sociólogo a memória, bem como a identidade, são construídas por meio da oralidade, sendo assim o método é uma forma de entender por meio da trajetória da Aline, da Ana e da Liandra como elas constroem suas identidades e a implicação do processo da transição capilar sobre as mesmas. Assim, nos propomos a entender as tramas de um racismo peculiar às estéticas negras. Abordando a vida dessas mulheres desde a infância até o momento presente. Com isso, pedimos para que compartilhassem um pouco das suas vivências com a família, relacionamentos, o mercado de trabalho e outros. Na tese de Ana Pacheco (2008), a pesquisadora aponta que as mulheres negras expressam as suas experiências com o racismo através da sua corporalidade. Na tese, o cabelo crespo aparece como um dos componentes do corpo negro, que mais influenciam nas relações cotidianas dessas mulheres. Por esta razão, perguntei às minhas interlocutoras se recordavam de algum episódio que marcou a sua infância ou adolescência, relacionado diretamente com seus cabelos crespos, como estratégia de estímulo às suas memórias.

Durante a análise das entrevistas mobilizamos Nilma Gomes (2008) para falar da experiência dessas mulheres com os cabelos crespos. Nos arriscamos a usar a psicanalista Neusa de Sousa Santos (1983) para suscitar algumas reflexões sobre as vivências das mulheres negras com o racismo. Justificando, que essas experiências, até certo ponto, são compartilhadas pelos sujeitos negros, mesmo que cada sujeito possa vivenciar e expressar a negação do seu corpo de forma particular.

2.1 Da infância - primeiras experiências racistas com o corpo negro e os cabelos crespos.

As primeiras experiências negativas das pessoas negras com a sua aparência começam na infância. Assim, é no âmbito familiar e escolar que o racismo se apresenta desde muito cedo. No final dos anos 1990 pesquisas como às de Eliane Cavalleiro (1998), trouxeram à tona o silêncio que se configura entre essas duas instâncias quando o assunto é o racismo. Para a professora da Universidade de Brasília as práticas pedagógicas, verbais e não verbais dos professores em relação às crianças negras socializam essas crianças como sujeitos submissos. Além de introjetar nelas o auto-ódio, considerando que suas características físicas e culturais são constantemente estigmatizadas. Dessa forma, a sociabilidade da criança negra vai sendo construída desde a infância de forma conturbada.

Para Nilma Gomes (2002), tanto na escola como fora dela, nos comunicamos pelo corpo. Como salienta a intelectual, o corpo é “uma realidade dupla e dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico (NILMA GOMES, 2002, p. 41)”. O corpo tem suas necessidades fisiológicas, como exemplo comer e dormir, mas mesmo as motivações biológicas são significadas pela cultura. Se a maneira pela qual concebemos o corpo está relacionada às construções culturais de cada sociedade a experiência do sujeito negro com o corpo numa sociedade racista é negativa e prejudicial. Haja vista que, os padrões estéticos, morais e religiosos são construídos pela branquitude e impostos estruturalmente.

A branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e racismo¹⁵

A branquitude é um sistema cultural que privilegia o indivíduo branco, homem heteronormativo, sendo este, o modelo de ser humano, delegando a todas as diferenças o lugar de outros. O poder branco também privilegia epistemologias europeias, impondo aos povos colonizados significados outros sobre seus saberes. Com isso, a escola enquanto instituição formadora acaba reproduzindo os estereótipos engendrados durante séculos pelo poder branco na sociedade. Segundo Nilma Gomes (2002), na escola “compartilhamos não só conteúdos e saberes escolares, mas também valores, crenças, hábitos e preconceitos raciais, de gênero, de classe e de idade” (p. 40).

Aline é filha de um casal negro de migrantes baianos. E durante as entrevistas relatou que toda a sua família é negra: “todos na família têm esse sangue”. Foi criada apenas pela sua mãe, seu pai nunca esteve presente. Aline ainda conversa com o seu pai, mas com um certo distanciamento. Ela relata, durante a entrevista, que todos os seus irmãos eram negros e não citou conflito em relação à sua cor e a dos seus irmãos. Conflito este, muito presente na entrevista de Ana que é das três irmãs a que tem a cor da pele mais pigmentada e os traços negróides mais evidentes. Esse fato parece ter marcado profundamente as vivências de Ana, agravando as violências das práticas racistas que sofreu posteriormente na sua trajetória. Na entrevista de Liandra as questões familiares se destacaram em sua fala, como a violência doméstica cometida pelo pai contra a mãe. Encontramos algumas dificuldades nesta entrevista, sobre as quais nos debruçamos posteriormente.

Quando pedi para que Liandra me contasse um pouco sobre sua infância, seus pais, os primeiros relatos foram sobre a violência doméstica. O pai de Liandra era negro retinto como a sua

¹⁵ Esse trecho foi retirado do artigo “Definições sobre a branquitude”, no site: <<https://www.geledes.org.br/definicoes-sobre-branquitude/>> Acesso em 10 de out. de 2019.

mãe e aparece na fala da Liandra como um homem muito agressivo.

Ai, minha infância não foi muito legal, não. Meu pai sempre foi assim, muito agressivo ele batia na minha mãe.

[...]

Minha mãe no começo não trabalhava, ela ficava em casa, depois ela começou a fazer faxina, depois que ela entrou no posto de saúde.

[...]

E ele sempre foi uma pessoa distante, nunca foi próximo de mim, de nós, sempre foi distante e bem violento ele batia nela e a gente presenciava tudo.

[...]

ele era grávido. E não bebia nada, você via que era dele mesmo, então não tem como pôr a culpa no vício e falar que ele era assim por causa do vício, porque não era. (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola)

O que Liandra relata não são apenas memórias negativas em relação a figura do pai, mas são memórias de violências contra a sua mãe, uma mulher negra. Quais são as referências sobre o tratamento das mulheres negras que foram construídas para Liandra? Quais são os estereótipos construídos do homem negro no seu imaginário, a partir da figura violenta do pai? De algum modo, essas experiências reforçam a imagem de uma mulher negra como alguém que não pode ser amada, cuidada e protegida. Todas as mulheres que relataram um pouco de suas memórias, abordaram a dificuldade de relacionamento com o pai.

Aline tem pouco contato com o pai e quando ocorre alguns encontros, eles são sempre distantes. Nas memórias de Ana a relação com a figura paterna é complexa. Apesar dos seus pais estarem casados a anos, o convívio com o seu pai se deu por meio de relações conflituosas. Na entrevista, Ana justifica que ele tem um histórico familiar difícil, tendo passado por situação de violência, abandono e adoção. Ana teve pouco contato com a família por parte de pai. Enfatizando que houve o apagamento da família do mesmo por ser negra negra. Tanto Ana, quanto Liandra carregam em suas memórias a violência doméstica cometida pelos seus pais, mas lidam com essa questão de maneira distintas. Liandra não encontra justificativas para tal violência, uma vez que seu pai não bebia. Já Ana aponta elementos na vida do seu pai que podem trazer um maior entendimento sobre suas ações. Antes de mais nada, é importante destacar que Ana e Liandra tem mais de vinte anos de diferença e que a geração da Ana está inserida, neste momento, em um debate mais acessível e profícuo sobre as questões raciais. Inclusive, sobre as masculinidades negras, que têm discutido as questões que afetam os homens negros a partir das suas experiências com a raça. Não temos a pretensão de nos aprofundar nessas questões. Acreditamos, porém que as experiências compartilhadas entre as mulheres negras, possibilita um maior entendimento do seu trânsito na atualidade. Se a experiência de raça marca as experiências de gênero como aponta a interseccionalidade, a raça marca também os papéis que os sujeitos desempenhamos na sociedade.

Como é ser mãe negra? Como é ser pai negro? Considerando, que a trajetória dos sujeitos negros é em sua maioria marcada pela violência. O que implica na vida da mulher negra essas experiências familiares? As questões que aparecem explicitam a necessidade de estudos mais aprofundados sobre o âmbito familiar dos sujeitos negros e as recorrências dessas vivências posteriormente.

Aline, Ana e Liandra, ao compartilharem um pouco de suas histórias, trouxeram à tona memórias da infância, quando sofreram racismo. Em seus relatos, tanto o ambiente familiar como o espaço escolar, foram citados.

Eu falei para uma cliente no salão: muita gente acha que eu sou metida hoje em dia. Eu falei: gente eu sofri tanto na minha infância, dentro da escola, fui tão zoada, sabe? Uma vez eu fiz um projeto que chamava ABB e tinha um menino que era preto, preto, e eu lembro até hoje que eu saí desse projeto porque ele me zoava, de negra nesse projeto, ele me zoava muito. Ele enrolava a toalha na mão quando saia do banheiro e me batia, me zoava, me batia e me chamava de nega! Que eu era preta. Ele era negro, ele é muito mais negro que eu. E ele era muito mais negro que eu, só que eu acho que ele também não se entendia, não se conhecia sabe? Por ele me zuar eu sofria muito, por mais que eu sabia que ele também era negro eu não tinha esse empoderamento de falar - você também é! Eu não vou abaixar a cabeça para você sabendo que você é o mesmo que eu. E nem pra ninguém, porque esse negócio de cor hoje eu não estou nem aí, já penso diferente. Mas eu lembro que eu sofri bastante, na adolescência, na escola, dessas coisas, também por conta do cabelo.

[...]

Hoje em dia eu sei que ainda existe o racismo na escola, com as crianças, porque ninguém nasce racista, ninguém nasce preconceituoso, eu acho que isso vem muito de casa, da convivência com a família, do círculo de pessoas que está sempre em volta daquela criança. Pode ser que o pai não chegue e fale: aquele preto é feio, mas você ouve a conversa entre dois adultos falando aquilo, ele vai reproduzir aquilo em outro lugar, entendeu? (Aline, 20 anos, cabeleireira).

[...]

E aí eu não conseguia me reconhecer, eu não conseguia me reconhecer assim, dentro dessa família. Porque minhas irmãs tinham nascido com a pele mais clara. Só que as minhas irmãs, elas têm o traço, elas tem o nariz, elas tem o rosto, só que aí eu não conseguia ver nelas isso, só que eu não conseguia ver nela isso porque eu achava que eu era tão bonita quanto elas. Então, como elas sempre eram as escolhidas, eu sempre ficava pra trás, então não conseguia ver nelas uma mulher negra, neh. Olha que coisa neh, porque como tinha minha mãe e elas pareciam mais com a minha mãe, eu não conseguia ver elas como mulheres negras. Aí na escola ele ficou com ela, esse menino que eu gostava, e aí já começou um processo que eu já, nossa... ela é minha irmã e eu queria ter ficado com ele, e ele era o garoto que eu gostava, que eu era apaixonadinha. Teve um outro também, que um menino negro me chamou de negra e aí eu fiquei assim... Nossa! eu não gostei disso. Acho que eu tinha uns doze, treze por aí. E ele me chamou de negra e achei que aquilo foi um xingamento, eu fui na secretaria reclamar. Como assim, o garoto me chama de negra? Eu fui lá e a mulher que me atendeu era uma mulher negra também, então tinha três pessoas negras e uma pessoa indicando, dizendo “ele me xingou” e aí ela virou e falou assim, “ué, mas você é o que? Você é negra”. Aí ela acabou comigo, porque como ser negro naquela época não era uma coisa legal, não era

uma coisa, Nossa... E hoje a gente avançou muito nesses processos e hoje ser negro é se conectar com você e antes ser negro era, nossa, você é inferior. Então não tinha esse movimento das mulheres com o cabelo solto, não tinha isso, eu não tive na minha infância... (Ana, 28 anos, estudante de letras)

Na escola era muito apelidinho que o povo punha na gente, Sempre desfazendo e rindo do cabelo da gente, tanto que a gente cresceu desde pequena já alisando o cabelo eu fui ver o meu cabelo mesmo depois de (pausa na fala) com uns trinta e poucos anos. Eu parei de alisar aquele dia (aqui a entrevistada se refere ao dia que fui na casa dela fotografar a irmã dela e pude conhecê-la), mas alisar desde pequenininha eu já passava aqueles alisantes mais fraquinhos no cabelo (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola).

As experiências negativas com os corpos negros, assim como afirmou Eliane Cavalleiro (1998), têm início na infância em todos os âmbitos da sociedade. Apesar de a escola corroborar com estereótipos racistas sobre os traços fenotípicos e o cabelo crespo das crianças negras, Nilma Gomes (2002) afirma que as mulheres negras têm experiências dolorosas com os cabelos crespos antes de ir à escola ou de qualquer alisamento.

Desde a infância as mulheres negras têm seus cabelos manipulados com penteados diversos, sendo o principal deles as tranças. Esses penteados são feitos pela mãe, tias e irmãs e nem sempre aparecem nas memórias das mulheres negras como algo positivo. Isso porque, diferentemente dos significados ancestrais que carregam esses penteados desde África, na atualidade eles assumem outras significações.

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, algumas famílias negras, ao arrumarem o cabelo das crianças, sobretudo das mulheres, fazem-no na tentativa de romper com os estereótipos do negro descabelado e sujo. Outras fazem simplesmente como uma prática cultural de cuidar do corpo (NILMA GOMES, 2002, p. 44).

Nas entrevistas essas questões ficaram evidentes. As entrevistadas se recordam das tranças na infância como penteados que ajudavam a manter o cabelo arrumado “dando menos trabalho para as mães”. Na escola as tranças ajudavam, segundo Aline a manter o cabelo sem piolhos.

Minha mãe fazia, só que teve uma época que todo mundo tinha piolho e isso afetou bastante. Assim, então já dificultou mais para cuidar do meu cabelo na escola, cabelo crespo na escola era mais difícil pra tirar. Eu sofri muito pra desembaraçar pra tirar, pra passar pente fino. Então ela decidiu alisar porque era mais fácil e ia ser mais rápido. Ela trançava até um seis, sete anos, na minha formatura do pré e ele tava: Nossa! Tinha um cabelão enorme assim bem crespo, bem solto, só que ela falava que dava muito trabalho e dava mesmo muito trabalho. Pra mim, eu sofri muito porque não tinha aquele cuidado de né, duas horas penteando o cabelo, era aquela coisa de vamos desembaraçar para ir para a escola. Não era aquela coisa de ir pra escola no coque e depois que soltava tava aquela coisa que era mais difícil de

cuidar, entendeu? Era bem complicado, ela decidiu alisar por conta dos piolhos que eu tive na época e aí foi. Eu nunca tive vontade de deixar o natural novamente (Aline, 20 anos, cabeleireira).

O que acontecia era, como meu cabelo era o cabelo mais crespo de casa, a minha mãe tinha sempre que tratar e ela trabalhava muito, então ela não tinha tempo de ficar cuidando, então pra ela... Quando ela cuidava era sempre correndo, então isso me marcava muito, esse cabelo que está dando trabalho para uma outra pessoa.

[...]

Minha mãe trançava meu cabelo, ela não tinha muito tempo, mas ela trançava e isso era muito complicado, porque ela estava sempre correndo, ela tinha sempre que trançar o meu cabelo e aí eu não gostava muito. E naquela época também tinha a Camila Pitanga. A Camila Pitanga tinha o cabelo curtinho e eu queria cortar o cabelo igual o dela. Só que assim, meu cabelo não dava para a aquele formato de cabelo e eu não conseguia entender porque o meu cabelo não dava para aquele formato de cabelo. Eu sentia que eu gostava do meu cabelo, mas eu sentia que eu não conseguia, quando eu ia para fora, aí não dava certo eu gostar, daí eu não gostava. Porque quando eu ia para fora as pessoas falavam: “não, o seu cabelo não é bonito”. Daí eu não conseguia me conectar com esse cabelo. Mas eu acho que no fundo a gente gosta da gente, só que a sociedade vem com essas informações, com esse preconceito todo e você acaba se encolhendo. (Ana, 28 anos, estudante de Letras)

Fazia, só que não ela (se referindo à mãe), era minha irmã a Sônia, minha irmã mais velha, ela aprendeu a fazer, então nós fazíamos a filinha e a Sônia ia fazendo trança no cabelo de cada um. Eu fiz bastante trancinhas. Só usava ele preso, sempre com trancinha ou rabinho (Liandra, 40 anos, instrutora de auto escola).

Para diversas culturas do continente africano, os penteados com tranças podem significar: status social, pertencimento étnico, luto e outros. Esses penteados permanecem até hoje como uma prática cultural do povo negro, porém muitos dos seus significados foram alterados sob a ótica do colonizador. Dessa maneira, as tranças na infância para as mulheres entrevistadas, estão relacionadas com “trabalho”, algo que era feito para “não dar trabalho”, mas que “dava trabalho”. No dia a dia atribulado das mães negras, que na maioria dos casos, as provedoras do lar, a trança acabou se tornando um penteado mais prático para fazer nas crianças. A trança nesses casos, ganha outras conotações, tanto na escola como em casa são uma maneira de manter os cabelos das crianças negras “arrumados”.

Desde a infância o negro transita por espaços que articulam representações padronizadas sob a lógica da branquitude. Considerando que o racismo a brasileira funciona fundamentalmente sob percepções estéticas. Esses sujeitos ao longo de sua trajetória tendem a modificar a cor da pele, os traços diacríticos e a textura dos cabelos, com intenção de ocultar o seu pertencimento étnico e racial. Segundo Ângela Figueiredo (2002) a textura do cabelo classifica o negro numa escala racial que pode aproximá-lo da estética branca.

Nas entrevistas esses padrões estéticos aparecem como algo a ser alcançado, objetivo que se dá para os sujeitos negros a partir de processos dolorosos de manipulação dos seus corpos, como exemplo o alisamento dos cabelos. É por esse motivo que entendemos a transição capilar como um trânsito. Onde a mulher negra, além de fazer parte de uma rota ancestral, ainda está a transmigrar pela sua própria trajetória. O seu corpo se desloca no agora. Na mulher negra se reflete as violências sofridas pelas suas ancestrais e os novos desafios impostos a ela na atualidade. Antes de chegar ao processo de transição capilar, as mulheres negras passam por diversos processos psicológicos e estéticos, decorrentes das implicações do racismo. Trajetórias que têm em comum as violências de gênero, raça e classe, mas que abrigam rotas particulares quando nos propomos a mergulhar um pouco mais fundo, em cada uma dessas mulheres atlânticas.

2.2 Da transição: A vivência de Três Mulheres Negras

2.2.1 Aline

Aline começou a alisar os cabelos porque a sua mãe achou que seria mais fácil para cuidar, uma vez que na escola havia uma epidemia de piolhos. Assim, com sete anos alisou os cabelos e gostou muito do resultado, pois tinha vontade de se parecer com as meninas brancas.

Foi complicado, a escola sempre foi muito complicado. Eu sempre quis estar no meio dos brancos para me sentir mais branca, e alisava o cabelo desde muito tempo, eu não me lembrava como era meu cabelo crespo na verdade, só via fotos de quando eu era criança até uns sete anos de idade (Aline, 20 anos, cabeleireira).

Para Nilma Gomes (2002) a manipulação dos cabelos para as pessoas negras não acontece sem conflitos. “Estes embates podem expressar sentimentos de rejeição, aceitação, ressignificação e, até mesmo, de negação ao pertencimento étnico/racial” (NILMA GOMES, 2002, p. 44).

Alisava em casa, minha mãe alisava em casa, passava aquela Guanidina aquele negócio fedido, horrível. Nossa não via a hora de comprar o alisante, via a raizinha crescendo já queria passar porque não aguentava mais a chapinha o tempo todo, era escrava, totalmente escrava da chapinha, todo santo dia e aquele cabelo quebradiço, sem cor, em nada mas pra gente era lindo porque era liso sabe? Minha mãe era a única que falava que estava bonito. E eu nunca tive vontade de deixar ele crescer no natural porque eu não sabia que podia também deixar crescer no natural (Aline, 20 anos, cabeleireira).

Os primeiros alisamentos dos cabelos acontece para as mulheres negras entre a infância e a adolescência e, na maioria das vezes, esses procedimentos ocorrem em casa. Nas entrevistas o motivo principal de alisar o cabelo em casa relaciona-se a falta de poder aquisitivo. O que denuncia não só as condições em que ainda se encontra a população negra, mas que os padrões estéticos impostos pela branquitude geram lucro, portanto, a manutenção de um mercado de beleza que se mantém sob a estigmatização de corpos negros.

Na entrevista o fato de a Aline alisar os cabelos não fazia com que ela se sentisse plena com sua aparência. Ao relatar que apenas a sua mãe dizia que o seu cabelo estava bonito, Aline demonstra essa necessidade de aprovação. Alisar os cabelos aparece como um processo que busca algum tipo de aprovação, aceitação de um outro. Além dessa busca por aprovação, há uma procura pelo cabelo liso ideal, o que não se concretiza, frustrando as expectativas da Aline sobre a sua aparência.

Eu me sentia muito mal...Eu adorava ter que ir no salão para alisar, mas eu me sentia feia quando eu saia do salão, estava liso, tava! só que o cabelo era tão quebradiço, tão sem vida que ela escovava e não ficava bonito, ficava me sentindo muito feia, eu queria aquela coisa lisa, não uma coisa que virasse, eu queria liso, totalmente liso, que eu achava muito feio ela ter que virar as pontas do cabelo. Ela virava não pelo corte que era daquele jeito, mas porque estava quebrado, o cabelo estava feio, estava sem vida mesmo, bem ressecado. Eu lembro que teve uma época que eu passei a ser roqueira, passei a usar preto e aquela franja lisa na cara, e o cabelo todo regaçado... Ai meu Deus do Céu! Mas eu já tive essa fase. Nossa fiquei muito tempo nessa fase. Aquela touca... Eu dormia, eu lembro que eu dormi com a touca na cabeça para prender assim, liso no outro dia lisérrimo para ele não arma. Nossa me incomodava aquela toca durante a noite quando saia a touca eu enfiava de novo na cabeça para não deixar o cabelo... E passei muito tempo assim, muito tempo assim. Acordar no outro dia e ir com o cabelo liso para escola (Aline, 20 anos, cabeleireira).

Aline fala com pesar sobre o episódio da touca. É como se ela pudesse durante a entrevista revisitar suas memórias, mas sobre outras perspectivas. Nilma Gomes (2002) aponta que só quando os sujeitos negros se encontram em locais que tratam das questões raciais de um viés positivo é que dialogam sobre o tema. Do contrário, não conseguem se expressar sobre temas delicados que tocam suas subjetividades na escola ou espaços que reproduzem o racismo.

Durante a entrevista Aline demonstrou o descontentamento com os cabelos, mesmo quando eles estavam lisos, porque nunca estavam totalmente lisos, ou seja, de acordo com os padrões da branquitude. Isso demonstra o deslocamento constante da mulher negra, não só em termos materiais, mas psíquicos. Na entrevista para o documentário “Negros dizeres”¹⁶ a psicóloga Lumena Aleluia enfatiza que a mulher negra não é o referencial de beleza, portanto desloca-se para alcançar

¹⁶ O documentário “Negros Dizeres” é uma produção independente.

o referencial que é a mulher branca. Nesse processo, a psicóloga argumenta, “a mulher negra está sempre se escondendo, está sempre tentando se adaptar”. Este corpo transmigrado como apontou Beatriz do Nascimento (1989) passa por inúmeros deslocamentos materiais e psicológicos. O corpo da mulher negra passa por inúmeras mudanças para se enquadrar aos padrões de beleza engendrados pelo poder branco. Dessa forma, ao compartilhar um pouco sobre o processo que a levou à transição capilar, Aline evidencia que o trânsito da mulher negra é cheio de nuances e ambiguidades.

Eu lembro exatamente que eu queria a progressiva de novo, o alisamento de novo, no salão, só que eu não tinha dinheiro. Fiquei uns dois, três meses, sem dinheiro e a raiz crescendo e aí eu falei: o que eu posso fazer sem dinheiro? Daí eu comecei a ver vídeos de pessoas com o cabelo cacheado, com o cabelo natural, como que cuidava e tal. Daí eu falei, vou trançar, porque assim eu vou me sentir melhor. Porque eu ouvi uma moça que estava no BBB¹⁷ falando: que as minas hoje em dia colocam essas tranças compridas muito por moda e muitas colocam para se sentirem lisas, porque ele imita muito o cabelo liso, o cabelo comprido e liso. Então elas colocam para se sentirem lindas. Daí eu coloquei as tranças com uma moça que apertou muito a minha cabeça, coloquei só por colocar, porque eu não tinha mais dinheiro para fazer o alisamento. Mas ela apertou demais, mesmo assim eu resolvi aguentar, fiquei uma semana com dor de cabeça, uma semana! Durante essa semana eu pensei: quer saber, acho que vou deixar crescer natural. Se eu precisar colocar trança para me sentir bonita eu coloco, e decidi deixar crescer natural. Foi a primeira vez que coloquei. Depois que eu coloquei essas tranças eu comecei a ver vídeos no *YouTube* e comecei a treinar nas minhas amigas, a treinar na minha mãe, fiz todo mundo de cobaia. E aí aprendi a fazer. Eu pensei se eu mesma fizer em mim não vai doer tanto e foi nesse momento que eu comecei a pensar em ser cabeleireira a trabalhar com trança, porque eu já sabia fazer rastafari, essas coisas. Porque, quando eu tinha treze anos mais ou menos, eu fiz um curso de rastafari em um centro social aqui do bairro, com minha irmã e meu irmão. E a partir daí eu comecei, sempre tive a mão para trança sabe? E daí eu falei, se eu sei fazer o rastafari eu sei fazer a normal também. Quando eu tirei as tranças eu não quis mais alisar, eu falei vou aprender como é meu cabelo, vou cuidar dele. E daí cada vez que eu tirava as tranças eu cortava um pouco das pontas, toda vez que eu tirava eu cortava e eu fiquei nessa de colocar trança e tirar, cortar um pouquinho a ponta uns dois anos. Eu passei a transição de trança. Sempre de trança, totalmente de trança, eu não conseguia me ver sem trança. Porque era muito complicado eu tirava a trança via aquela raiz crespa e a ponta lisa. Se eu ficasse dois dias com o cabelo assim eu ia querer alisar, eu não ia ter a resistência. Hoje em dia muita gente fala pra mim: - nossa eu não sei se eu vou conseguir passar pela transição sem fazer nada no cabelo, sem ter que ficar alisando. Porque é ruim também se você está passando pela transição e fica todo tempo na chapinha e na escova, sabe? Aquela prancha quente estimula o cabelo a se manter liso, e não volta mais, você acaba mudando a textura do cabelo. E aí eu falo não faz chapinha, não faz escova, faz um coque, mas é complicado, eu sei que é complicado... Eu consegui passar pela transição por conta das tranças, se não fosse as tranças eu não passaria, tenho certeza que eu ia alisar de novo o cabelo sabe. Então daí passou a transição e eu

¹⁷O Big Brother Brasil é um reality show.

continuei trançando, porque eu achava bonito o cabelo com as tranças. Dentro desses dois anos o máximo que eu fiquei foi duas semanas sem trança, e nessa semana eu me sentia muito feia, muito feia mesmo. Também não conseguia me olhar no espelho, não sabia o que fazer com a parte cacheada, com a parte lisa... E eu pensava o que eu vou fazer, vou alisar o cabelo? Eu não me sentia bonita, realmente, não queria sair na rua... Eu via muito vídeo no *YouTube* de como cuidar, como fazer hidratação em casa. É muito legal saber o que fazer com o cabelo em casa, porque tem muitas coisas que dá pra fazer. Eu sempre fui vendo, vídeos de hidratação caseira, de texturização (Aline, 20 anos, cabeleireira).

Durante as entrevistas podemos perceber que o processo de transição capilar pode decorrer de motivações variadas. Não se liga necessariamente a uma tomada de consciência da mulher negra, sobre a sua condição de raça e gênero. Trançar o cabelo também pode ganhar outras conotações. Durante o processo de transição capilar, Aline trançava os cabelos porque não tinha dinheiro para alisar. As tranças eram uma estratégia para esconder o cabelo crespo que crescia e não podia ser alisado. As tranças aparecem tanto na entrevista da Aline como da Ana, carregando significados ambíguos. Assim, as tranças podem ser uma técnica para esconder os cabelos durante o processo da transição, ao mesmo tempo as tranças podem imitar o aspecto sem volume dos cabelos lisos e são vistas, também, como uma maneira de se embelezar. Depois de uma semana com as tranças, Aline decide deixar o cabelo crescer naturalmente, pois quando não se sentisse bonita com os seus cabelos faria tranças.

A principal motivação que Aline encontrou foram vídeos no *YouTube*, onde ela aprendeu não só a cuidar do seu cabelo, mas passou a se interessar pelo ofício de cabeleireira. Desse modo, dois fatores colaboram para Aline resistir à pressão de alisar os cabelos: as tranças e os vídeos no *YouTube*. As tranças como resistência, não aparece como uma articulação consciente, mas sim como um artifício que ameniza a insegurança de Aline sobre seus cabelos. Apesar das tranças serem um meio de conseguir passar pela transição, o penteado na fala de Aline não é utilizado para questionar padrões estéticos brancos. O que não quer dizer que ele não possa em determinados espaços, ganhar essa conotação sob o olhar de outros.

Segundo Lúcia Mattos (2017) o termo “transição capilar” apareceu pela primeira vez em 2012, no curta da artista plástica Zina Saro-wawa produzido para o jornal *The New York Times*. No curta disponibilizado no *YouTube* com legenda em português a artista plástica, após sete meses sem utilizar químicas alisantes, decide cortar todo o cabelo. Indo às ruas para entrevistar mulheres negras que passaram pelo mesmo processo, aponta que o movimento não era entendido como algo político. Entretanto Zina afirma que sendo os cabelos dos negros tão discriminados, assumir o cabelo com essa textura se configura como um ato político. Não é possível saber o principal motivo pelo qual inúmeras mulheres negras deixaram de alisar os cabelos. Mas considerando as proporções

que o fenômeno tomou, hoje é impossível dissociá-lo de questões políticas.

Aline também citou uma amiga, como sendo um dos fatores que contribuíram para a sua transição capilar.

A Karen, eu lembro que antes de começar a minha transição o cabelo dela era totalmente liso, e aí o cabelo dela foi crescendo e tal. Ela fazia “birotinho” antes de dormi, daí ela ia... Só que assim, não era um cacho natural, não queria deixar uma coisa... Queria natural. Mas eu gostava muito do jeito que ela deixava o cabelo dela, eu via e pensava quero que o meu cabelo cresça e fique para cima desse jeito. Ela falava como ela fazia, como ela estava fazendo para deixar crescer o cabelo, como ela estava cortando, o que ela fazia depois para crescer.

[...]

Eu já tive um canal no *YouTube*, porque eu achava legal esse negócio de mostrar para outras pessoas como cuidar do cabelo, eu e a Karen. Depois você procura, entra lá pra você vê. Eu mostrava como fazer trança, como fazer penteado em cabelo afro. É bem legal. Teve uma época que eu pintei de rosa meu cabelo e ela estava com um roxo. Na escola a gente era chamada de Patati Patatá. Mas paramos, porque não tinha como editar, não tinha tempo para editar, não tinha tempo para gravar, porque ela mora na Aracy (bairro do primo o da Aline) eu aqui, eu comecei a trabalhar, e não batia horários. (Aline, 20 anos, cabeleireira)

A união entre mulheres negras têm aparecido nos escritos feministas como algo preponderante para a sua autodefinição. Entendemos a autodefinição nos termos da socióloga e feminista negra Patrícia Hill Collins (2019). Segundo a intelectual, a autodefinição da mulher negra é o processo pelo qual essa mulher passa a se autodefinir a partir de outras mulheres negras, se distanciando das referências da branquitude. Para Patrícia Collins (2019), as mulheres negras norte-americanas, principalmente no pós abolição, encontram meios para dialogar e refletir sobre as opressões que sofrem. Esses encontros só eram possíveis em lugares seguros, como exemplo, nas relações de amizade entre mulheres negras, nas canções de *Blues* ou na literatura de mulheres negras produzidas a partir dos anos 1970. A transição capilar parece possibilitar esse processo de autodefinição, uma vez que as mulheres negras procuram se espelhar e se apoiar durante o processo. Além disso, o *YouTube* tem se configurado como uma ferramenta importante para o compartilhamento de experiências entre mulheres negras, dando início a uma rede que conecta as inúmeras experiências desses sujeitos.

No primeiro momento, parar de alisar os cabelos para Aline não tinha necessariamente motivações políticas. Todavia, isso se alterou, pois Aline ao compartilhar as mudanças pelas quais passou durante o processo de transição capilar, assume posicionamentos que transcendem questões estéticas.

Eu passei a me entender como mulher preta totalmente depois do cabelo natural.

Sempre que eu via esse vídeo, de *YouTube* eram sempre vídeos de mulheres negras que estavam se descobrindo também. A maioria era sempre negra e ai depois que eu tirei toda a parte lisa, eu sempre procurei cabelos que fossem da mesma textura que o meu. Sempre teve vídeo de cabelo cacheado, aqueles cacheados maravilhosos, abertos, mas eu sabia que não era para mim. Tem gente que olha e fala eu quero o cabelo desse jeito, mas você tem que entender qual é a sua textura, qual é o seu tipo de cabelo. Eu sempre olhei para meninas que tinham o cabelo parecido com o meu para eu saber como usar o meu. Eu acho que ele mudou muito depois que ele cresceu e eu aprendi a cuidar. Eu acho que mudou bastante depois que eu deixei meu cabelo natural crescer, questão de personalidade, até na questão de me comportar com os outros, conversar com os outros. Hoje em dia as pessoas falam “parece que você é metida...” Se me ver na rua e falar que eu sou metida eu falo sou, porque sofri muito, passei por muita coisa para chegar até aqui, para me aceitar. Hoje eu olho no espelho e falo eu sou bonita mesmo, gosto do jeito que eu sou, com maquiagem, sem maquiagem, com cabelo, sem cabelo, com cabelo natural ou não eu me acho linda. Eu me acho linda da forma que eu sou. E sou negra é isso.

Igual eu falei antigamente eu tampava meu nariz nas fotos, hoje em dia eu acho que ele super harmoniza com meu corpo, minha boca é grande, meu rosto é grande, meu corpo inteiro é grande. Eu soucoxuda, eu sou pernuda. Não tem como colocar um nariz fino em mim se eu tenho rosto grande, eu sou negra, não tem! Hoje em dia eu me aceito total! Era para ser assim, não tem que mudar.

As pessoas levam muito como moda, tanto o cabelo afro, como as tranças, uma vez a cliente falou pra mim, nossa seu cabelo é exótico, é moda neh? Eu falei não, meu cabelo é natural, meu cabelo é meu, nasci assim, eu sou assim e é meu cabelo. Moda é você ter que alisar o cabelo, as pessoas impõe: “seu cabelo tem que ser liso” e aí você alisar é você entrar na moda. Agora você deixar seu cabelo natural, ele vai crescer, ele está saindo da sua raiz. Eu não estou mexendo nele pra nada, eu não estou tentando deixar ele na moda, ele está nascendo dessa forma, eu estou só cuidando da forma que ele é (Aline, 20 anos, cabeleireira).

Na fala da Aline a experiência de deixar os cabelos crespos foi como se permitir olhar para si de uma outra maneira. O contato positivo com o cabelo crespo, parte tão expressiva da identidade negra, fez com que Aline também pudesse passar a apreciar outras partes do seu corpo. Sob efeito de inúmeros processos de estigmatização ao longo de sua trajetória, foi na cabeça que Aline encontrou caminhos para fazer as pazes com seu corpo negro. Segundo Alex Ratts (2006), para Beatriz do Nascimento o “corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração” (p. 65). Ou seja, longe dos territórios africanos o negro procura se encontrar nesse outro ponto do Atlântico, com base nas suas vivências atualiza a sua imagem corporal na diáspora. É o que Beatriz do Nascimento parece fazer no documentário *Ôrí*, quando discorre sobre si na infância e posteriormente se refere a si de forma mais expansiva, se lingando a terra, se comparando as palmeiras.

Para o sociólogo e teórico cultural britânico-jamaicano Stuart Hall (2003), às identidades são fluidas e na diáspora as influências culturais que se misturam não são necessariamente uma anulação dessas identidades. Para o teórico essas relação sincrética “é em si mesma uma condição

necessária à sua modernidade (Stuart Hall, 2003).” Entretanto, o sociólogo deixa evidente que essa formação identitária da diáspora nunca se dá de forma iquânime. Assim, existem “dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo (Stuart Hall, 2003).”

Em sociedades racistas o cabelo crespo é regularmente associado ao termo ruim, quando exaltado é considerado moda. Sabemos que tanto o cabelo liso quanto o cabelo crespo podem assumir diversos tipos de significados, no entanto, levando em consideração o contexto brasileiro - onde há uma forte estigmatização do cabelo crespo, pode ser considerado apenas uma moda? Isto é, algo efêmero, uma tendência passageira?

A moda aparece na fala de Aline como uma construção, algo que não é dado naturalmente, diferente do cabelo crespo o qual Aline não considera como uma moda - porque o cabelo crespo não é uma imposição. É como se Aline questionasse as pessoas que afirmam que seu cabelo é moda, dizendo a elas: “como é que a moda sai da raiz?”.

2.2.2 Ana

O primeiro Alisamento de Ana foi feito em casa por uma tia quando ela ainda tinha dez/onze anos de idade. Tanto para Aline, quanto para Ana, alisar os cabelos está relacionado à possibilidade de serem aceitas e de alcançarem os padrões de beleza brancos. Neusa Santos (1983) aponta que, na tentativa de embranquecer o corpo negro o cabelo é o primeiro alvo, pois é a cor e os traços que evidenciam as origens étnicas do sujeito negro.

Ana utiliza a palavra “conexão” de diversas formas durante a entrevista. Primeiro, para marcar um sentimento de negação (falta de conexão com o corpo negro). Segundo, para marcar o sentimento de satisfação quando o alisamento dos cabelos a aproxima do ideal de beleza branco e posteriormente para marcar uma reconexão com a beleza negra. No Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa - Michaelis, há três significados básicos para definir a palavra conexão. O primeiro é: Ato ou efeito de conectar, de ligar ou de unir; ligação, união; aquilo que conecta, liga ou une; Relação lógica entre ideias ou fatos; coerência, nexo. Desse modo, a palavra conexão comporta inúmeros significados que na fala de Ana se apresenta como a impossibilidade de se encontrar com a beleza negra para além do corpo visual, físico. E no segundo momento a conexão se dá pelos cabelos, mas não está somente materializado nesse componente do seu corpo.

A gente tinha uns 10 ou 11 anos, assim, a minha tia alisou o cabelo de todo mundo aí a gente passou a alisar. Ela já alisava o cabelo da Patrícia, minha prima. E aí ela

sabia, porque era família de gente pobre, a gente alisa em casa, nós vamos no salão? E era caro ir no salão neh, e aí ela levou o produto da Salon Line, aí ela alisou o cabelo de todo mundo, todo mundo gostou, se sentiu conectada com essa beleza. E aí podia soltar neh, porque cabelo não armava e cabelo armado naquela época não era bonito. É... Então o cabelo ficava baixo e aí você era aceito, porque o cabelo estava baixo, você também estava nesse processo de se parecer com uma mulher branca. Que tem o cabelo baixo, o cabelo bonito, entre aspas esse “bonito”. E aí ela alisou os nossos cabelos e depois disso a gente não parou de alisar. Só que, como a gente não tinha dinheiro, só quem trabalhava era minha mãe e meu pai, nem sempre a gente tinha dinheiro para alisar, então a gente passava por um longo período de cabelo preso. Então, ele sempre estava em transição esse cabelo. Então, esse cabelo estava a metade da raiz já grande e a outra parte já alisada. Então tinha essas duas faces do cabelo. (Ana, 28 anos, estudante de Letras)

Ana enfatiza que sempre esteve com o cabelo em transição. Primeiro, porque a sua família não tinha poder aquisitivo para fazer a manutenção do alisamento em salões ou em casa. Segundo, porque na adolescência Ana preferia investir o dinheiro nos seus estudos. Em alguns momentos da entrevista, Ana enfatiza que não conseguia gastar dinheiro com ela, com algo que a fizesse bem. Assim, investia apenas em livros, cursos, coisas que possibilitaram-na a se tornar uma intelectual. Jurandir Costa (1983), nos abre caminhos para refletir sobre essas atitudes. Apoiado nas análises de Neusa Santos (1983), Jurandir Costa (1983) ressalta que, percebendo que os esforços de manipular o corpo são muitas vezes em vão, o sujeito negro apela para outras maneiras de se aproximar dos ideais do branco.

A magia do procedimento consegue ser abatida pelos, desmentidos constantes da realidade. O pensamento avança, então, em direção à técnica de mudanças mais eficazes. O sujeito já não mais tenta converter o corpo negro em corpo branco. Contenta-se em renegar o estereótipo do comportamento negro, copiando e assumindo um estereótipo de comportamento que pensa ser propriedade exclusiva do branco e em supremacia acredita (JURANDIR COSTA, 1983, p. 11).

Durante a reconstituição das suas memórias Ana expõe como ela procurava se aproximar “dos padrões que torna um sujeito branco” (JURANDIR COSTA, 1983, p. 11). Padrões esses que não estão mais ligados à aparência, mas a outras propriedades que na sociedade racista parecem pertencer somente aos brancos, como exemplo, a capacidade de ser um intelectual.

Eu passei no cursinho muito triste, meu período de cursinho não foi um período legal, porque meus amigos conseguiam resolver a apostila e falavam: eu resolvi isso e isso... Eu não conseguia, eu só conseguia resolver alguns exercícios, tinha que sempre estar fazendo aula, tinha que sempre estar me esforçando, mas eu não conseguia atingir. Hoje eu entendo, hoje eu falo com eles sobre isso, mas eu não tinha essa voz dentro do grupo para falar: se você estão fazendo é porque vocês sempre tiveram acesso. Hoje para mim, isso é muito claro, hoje eu consigo falar: pera, não é bem assim. E aí hoje eu consigo ter voz nesse grupo, mas antes não tinha. Eu andava com esse grupo porque ele era o único que me assimilou, ele era

um grupo de pessoas brancas, só que ele era um grupo de pessoas brancas inteligentes e eu queria fazer parte desse grupo, porque meus amigos estavam prestando medicina e eles eram super inteligentes. Só que eu não era uma pessoa inteligente dentro desse grupo, eu não tinha tempo de estudar, então, eu tinha um trauma. Então, eu queria na graduação, eu queria sair desse emprego e resolvi sair no segundo ano do segundo semestre (Ana, 28 anos, estudante de Letras).

Mais velha já mocinha eu comecei a trabalhar, aí eu consegui alisar, só que eu queria gastar o dinheiro com outras coisas, com livro, com coisas para ler, então também não tinha esse dinheiro. Então, quando eu passei no vestibular e dava prioridade para pagar as coisas... No cursinho alguma aula particular para poder entrar na faculdade, eu sempre vivia com o cabelo em transição também, não mudou. Então, quando eu cheguei na universidade continuou em transição, porque aí eu tinha que pagar o ônibus eu morava em Ribeirão, eu ia e voltava. Então o meu cabelo sempre foi um cabelo em transição, ele sempre tinha a parte lisa e a parte crespa ali, o cabelo. E aí eu nunca era aceita também. Uma que eu não ia ser aceita com aquele cabelo, mas ia poder ter mais espaço, porque as pessoas como você, assimila esse mundo do que eles propõe, do que seja o padrão você tem mais espaço. Não que você é totalmente aceita, você tem mais espaço ali. Mas como meu cabelo era sempre em transição, sempre mostrava essa raiz.

Essa raiz da periferia mesmo, e eu era uma pessoa totalmente simples, então trazia muito essas raízes da periferia, eu falava muito alto (Ana, 28 anos, estudante de Letras).

O que Ana parece buscar é uma ascensão que não é possibilitada pela sua aparência, mas que acredita, que pode se concretizar através dos estudos. Assim, como revelou Neusa Santos (1983) essa ascensão é repleta de violências emocionais, haja vista que vivendo em uma sociedade racista a ascensão social “implica na decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancos (NEUSA SANTOS, 1983, p. 17)”.

Ana comenta ao longo da entrevista que durante a universidade foi atravessada por inúmeras questões referentes ao racismo. No entanto, mesmo em contato com outras pessoas negras não conseguia entender o que acontecia com ela. Desse modo, foi só quando frequentou algumas sessões de terapia que pode começar a compreender que estava a anos em um processo de adoecimento, provocado pelo racismo. Antes de tudo, é preciso apontar que a psicóloga era negra e segundo Ana isso fez total diferença na abordagem dos encontros.

Na verdade é aquilo que eu te falei, eu sempre estive em transição, eu nunca deixei de estar em transição, ele sempre teve essa parte de estar liso, essa parte de estar liso e cacheado na raiz. Então, quando eu decidi deixar ele só cacheado, deixar ele sem esse processo da transição, passar pelo processo da transição de verdade e tirar essa outra parte lisa. Foi um processo de até! Vou me conectar com essa beleza, mas eu não gosto muito dela ainda, então eu não conseguia me ver nela neh. Eu me lembro que na faculdade eu não via também as meninas com o cabelo solto, crespo. Então eu não conseguia também, me conectar com essa beleza. As meninas que eu vi eram todas de cabelo liso, patricinhas, e era nesse grupo que eu queria ficar, porque, nossa! Elas eram as mais populares. E aí, eu não conseguia me conectar com isso.

Daí eu passei por um processo, como eu fiz Letras não tinha esse movimento todo em Letras, agora é interessante que tem umas meninas engajadas em Letras. Antes tinha eu e o Jonas. O Jonas andava com as meninas também brancas, eu tentando ser branca, Jonas andando com essas meninas brancas. Tinha um outro menino, mas ele não queria fazer Letras neh, ele estava indeciso, faço não faço, estava prestando outras coisas... Depois ele saiu. Ficou eu e o Jonas e eu passando por esse processo. Me lembro de uma vez que uma amiga minha me falou que essas meninas não gostavam de mim, eu não conseguia entrar no grupo delas porque elas não gostavam de mim. Então, eu aceitei isso, só que uma amiga me falou assim: "Rafa eu acho que essas meninas não são legais", mas ela não explicou muito bem o porquê. Eu ainda não entendia porque elas não eram tão legais. Elas eram racistas. E aí uma amiga, Amanda Barbosa (mozão) me deu um lenço, e daí eu fiquei impressionada e tals, mas ai eu não queria aquele lenço... É porque não tinha gente ali, quem que tinha? Depois entrou a Tarcisia, as outras meninas, que é a Jô também. Só que eu não conseguia porque a Sociais é um pouco fechado. Letras é distante e sociais também, então não conseguia mergulhar ali. Eu encontrava as meninas e cada uma estava em um processo, então foi a Amanda mesmo, uma amiga mais próxima, que me falava que eu não gostava muito. E ai ela me deu esse lenço eu coloquei no dia para agradá-la porque eu gostava muito da Amanda, mas também não conseguia usar. E ai mesmo decidindo a transição, a Marina já tinha cortado meu cabelo. Depois de um tempo na graduação eu decidi passar pela transição, porque eu queria tirar essa parte. Quando eu vi as meninas com os cabelos soltos, a Tarcisia que tem o cabelo muito bonito, só que também pensava, "Nossa é diferente". Foi um processo de aceitar, querer ficar com o meu cabelo, mas ao mesmo tempo não conseguir me conectar com ele. Porque eu passei pela transição mas eu não conseguia soltar e aí foi nesse processo que ganhei o lenço, só que eu também não conseguia me ver de lenço. E aí eu vivia com ele preso, e foi um bom tempo assim. Aí a Tarcisia depois de a Marina ter cortado, a Marina foi a primeira pessoa que cortou meu cabelo, falou de óleos para hidratar e ela tinha o cabelo lindo, maravilhoso. Só que eu não consegui me conectar com essa beleza, eu achava bonito nela, mas em mim eu já pensava: nossa será que eu vou ficar bonita? E aí eu decidi mais por questões econômicas deixar, porque eu falei: então deixa ele cacheado mesmo. Até achava bonito, mas quando ele armava eu achava feio, eu achava bonito quando ele estava molhado baixinho, daí quando ele crescia eu falava: "Nossa! Meu Deus eu não sei se eu acho bonito". Então ele molhado eu ficava "Nossa, esse cacho", e aí quando ele secava virava um problema para mim. E aí a Tarcisia cortou pela segunda vez meu cabelo, depois a Marina. Mesmo assim eu também não conseguia me conectar, demorou, porque aí eu tive que passar por vários processos. Eu só pude me conectar quando eu já estava um pouco mais entendendo o que seria essa beleza, me conectando um pouco mais com essas questões, só que não totalmente... Só quando eu fui para uma psicóloga negra que ela começou a falar sobre coisas que eu não estava preparada para ouvir. Ela toda linda e eu já estava no processo de adoecimento, porque eu não conseguia entender porque eu não conseguia ser aceita. E eu queria ser aceita por aquele grupo. Como eu tinha uma ligação muito forte com os estudos, eu queria pertencer aquele grupo, eu não queria pertencer a outro grupo que não fosse o das meninas inteligentes, as meninas que tiveram sempre acesso. Então eu fui, e quando ela começou a falar sobre esses processos do racismo eu não entendi muito bem e aí depois eu desabei em casa e tal... Foi uma primeira sessão que a gente fez introdutória e nessa sessão ela me falou que as mulheres negras recebem

menos anestesia e aí eu ouvi aquilo e não entendi porque ela estava falando aquilo pra mim. Eu entendo e tal, mas não sei, não entendi porque ela estava falando aquilo pra mim, não sei porque ela estava falando aquilo? Não estava entendendo muito. Eu entendia que tinha uma situação de racismo e tal, mas eu não estava tão conectada com isso. Eu achava que era um processo assim...mas é só lutar que a gente consegue vencer, é só me esforçar, eu tô aqui lutando, batalhando, não é bem assim, neh, então... Uma lógica que você culpa o indivíduo pelo seu fracasso ou pelo seu sucesso. Se ele é bem sucedido e consegue a então, nossa, é o sistema que acolhe, que ajuda, “está vendo como o sistema funciona”, mas se ele não consegue ele é culpado. A culpa é dele porque tem várias pessoas que sofreram opressão e conseguiram. Então, se a pessoa não conseguiu é culpa dela, então é muito isso. A psicóloga falou na primeira sessão, eu não entendi nada as coisas que ela falava das mulheres pretas, das mulheres negras. E aí cheguei em casa e desabei no domingo. A gente teve uma sessão de quarta e aí eu desabei no domingo. Eu falei: “eu entendi um pouco do que essa mulher falou” e aí desde lá, eu consegui me conectar com essa beleza, mas eu estava bem adoecida já, eu queria me conectar e não conseguia, eu queria deixar meu cabelo e eu não entendia meu cabelo, porque ele não ficava do jeito que eu queria e daí eu sempre andava com ele preso. Quando eu fui para a psicóloga eu já andava com ele um pouco mais solto, mas não totalmente e aí quando eu fui para psicóloga tudo floresceu (Ana, 28 anos, estudante de Letras).

Neste trecho da entrevista três pontos se evidenciam. O primeiro é a falta de representatividade. O segundo é o deslocamento constante pelo qual passa a mulher negra entre a aceitação e a negação do seu corpo. O terceiro é a meritocracia como uma ilusão que atrasa o processo de entendimento sobre o que significa ter a pele negra, em um país estruturalmente racista. Ana, aponta que um dos motivos pelos quais não consegue se conectar a “essa beleza” (beleza negra) está relacionado a falta de referências de outras meninas com o cabelo crespo. A questão da representatividade tem sido uma das pautas mais importantes quando falamos de estética negra. Não ter contato com a imagem da mulher negra de cabelo crespo nas grandes mídias, ocupando cargos de destaque ou mesmo no cotidiano, tem implicações profundas na trajetórias de mulheres negras. Desse modo, é como se a estética negra além de não ganhar visibilidade como algo positivo, se tornasse um empecilho para que essas mulheres ocupassem determinados espaços.

Ana fala da vontade de deixar o cabelo na sua textura natural, mas ao mesmo tempo aborda os conflitos que tornam essa decisão uma dúvida. Essa vontade de se conectar com o corpo negro que não se realiza por completo é parte da tensão resistência/sujeição. Ao mesmo tempo que o processo de transição capilar suscita reflexões para a mulher negra sobre seu corpo e a sua estética as estruturas racistas não deixam de se movimentar. A meritocracia aparece como um mecanismo que justifica a pobreza e as mazelas de boa parte da população negra, bem como a situação econômica do país. Beatriz do Nascimento (1989) já alertava para isso em uma palestra que deu na

USP, registrada no documentário Ôri.

A questão econômica não é o grande drama, percebe? Apesar de ser um grande drama, não é... [o principal]. O grande drama é justamente o reconhecimento da pessoa, do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil¹⁸.

Ana conta que foi só com ajuda de uma psicóloga que pode finalmente começar a se conectar com a beleza negra e se reconhecer. Antes não era possível, pois se pautava pela lógica meritocrática, justificava a exclusão do grupo de amigas e os problemas que enfrentava por está lógica, pois parecia doloroso demais afirmar que o que sofria estava relacionado diretamente com o racismo.

Ana entrou na “transição de verdade” como se esse processo fosse um experimento, “vou me conectar com essa beleza, mas eu não gosto muito dela ainda, então eu não consigo me ver nela...”. Isso lembrou minha própria experiência. Entrei na transição porque estava cansada de alisar o cabelo, cansada do trabalho que dava, mas não tinha tanta certeza. Era como um experimento, uma possibilidade de gostar do meu cabelo sem químicas alisantes.

Se no primeiro momento a transição capilar não aparece como um processo de tomada de consciência sobre o racismo, opressão de gênero e outros, posteriormente, durante o processo, acontece o que a Ana chamou de “conexão com essa beleza”. Não apenas com a beleza negra em termos estéticos, mas uma identificação com o pertencimento étnico. Esse processo é lento e cheio de ambiguidades, marcado tanto pela rejeição quanto pela aceitação. Na entrevista antes de falar sobre o processo da transição capilar, tanto Aline, quanto Ana falam sobre ser negra, mas sem se afirmarem enquanto mulher negra. Liandra afirma na entrevista que sempre soube que era negra. A questão é que durante o processo da transição capilar há a descoberta de que é possível se gostar enquanto tal. Mesmo vivendo em uma sociedade racista, que estabeleceu uma hierarquia de padrões sociais, morais, intelectuais e estéticos, onde o referencial de beleza é o branco.

Eu olho para mim, esse eu de lá de trás e aí não me reconheço mais como esse eu. Agora eu consigo me conectar, mas é sempre um processo complexo, essa conexão. Porque por mais que eu me sinta conectada, também tem uns dramas do ser negro e agora compreendendo eles... Porque antes como eu não sabia, eu sofria sem saber. Então eu era atravessada por isso, todas as pessoas me colocava como negra, só que como eu... Como eu não me conectava com esse ser negro porque não tinha tanto essas referências, informações que eu fui ganhando e aí eu fui ganhando consciência e tal. E agora... É..outra fase, outro processo, é você se amar todo dia sabendo que existe o racismo, sabendo que seu cabelo não vai ser aceito e pensar... Agora é um outro processo... Pensar como usar isso ao seu favor. Porque o que acontece, tem ambientes em que eu não quero me desgastar tanto. Então por

¹⁸ Fala de Beatriz do Nascimento em uma palestra na USP, registrada no documentário Ôri.

isso... Eu não tô em um dia legal, então eu acabo passando mais creme e deixando ele mais do jeito que me cobram. Porque às vezes eu não estou com o psicológico bem, para as pessoas virem questionarem e tal. E aí eu uso isso com mais consciência. Não é que eu assimile, que eu não gosto, é diferente isso... É a gente vive em uma sociedade racista, as pessoas têm que parar de cobrar a militância a todo momento. Só deste corpo estar lá é uma militância. Falei com um amigo e ele me disse: “Rafa você sempre fala ai nas aulas do Dagoberto”¹⁹. Eu falei: “Amigo, você é uma pessoa retinta, só de você entrar aqui você já é um movimento, você já está falando, seu corpo já está falando”. Então assim, às vezes você não verbaliza, mas seu corpo já está falando é um movimento. Então as pessoas têm que parar de cobrar essa fala toda hora, dessa pessoa preta. Porque eles me olham a todo momento e já me colocam no grupo. Eu ter traços... Então tem dias que eu não quero militar, tem dias que eu quero, tem dias que eu não quero. Tem dias que eu quero militar no texto e falar: “Olha não é assim...” Tem dias que eu não quero e uso isso ao meu favor. Ao meu favor, no sentido de saber também aquele ambiente e conseguir algo mais estratégico, não é também aquela coisa ingênua, é estratégia. Porque também para estar nesses ambientes é estratégico. Se a gente bater sempre de frente com esse povo, ele não vai deixar a gente entrar nesses ambientes, então eu uso isso de modo mais estratégico. O cabelo, as roupas o que eu quero mostrar. Então o que eu falei pra você antes de começar a entrevista, eu estou revisitando esses processos e também estou revisitando meu guarda roupa e vendo, o que eu quero transmitir para o outro. E o que eu quero transmitir com o meu cabelo? Então agora eu estou vendo como eu posso estar nesses ambientes, como eu posso cuidar do meu psicológico dentro desses ambientes, e tem dia que eu vou querer ele muito armado e não estou nem ai para o que as pessoas digam. Mas tem dias que eu vou só passar por lá e não ser percebida. Meu cabelo também vai demonstrar isso. Eu acho que também é um processo...

[...]

Eu uso isso ao meu favor. Diante dessa estrutura racista eu tento projetar o que eu quero para essas pessoas e não o que elas querem tirar de mim. Independente do que elas tirarem também, porque como o racismo é dado, elas vão tirar o que elas quiserem. Mas eu também tento projetar um eu que eu quero, nesse ambiente para poder sobreviver nele, sabe? Tem dia que eu hidrato mais, como o cabelo crespo precisa desse óleo, eu hidrato e ele define mais. No meu caso dá, mas eu sei que não é pra todas. É triste saber que mulheres passam por situações mais violentas... Mas não dá para todas... O meu dá porque ele é o 4, o primeiro para entrar no crespo. Então... Ainda ele sendo esse primeiro ele ainda não é o cabelo mais crespo. E ai quando eu hidrato mais ele fica um pouquinho mais aceito e eu uso isso ao meu favor. O dia que eu não estou tão bem, eu projeto meu cabelo para as pessoas também não me agredirem com seus olhares. Porque dentro desse processo quando eu já tinha aceitado, eu frequentava ambientes elitizados, a faculdade é muito elitista e as pessoas já falavam: “Por que você não passa mais creme?”. Eu falava: “Nossa! Poxa! Meu cabelo é tão cuidado, você não sabe o quanto de creme eu passo nele. Ele recebe o melhor de mim, você acha que não? Que eu não cuido do meu cabelo?” E aí a pessoa falou isso, mas na verdade ela quis dizer que meu cabelo era muito volumoso. Quando não, eles me olham como se eu fosse só um cabelo, elogiam só esse cabelo, “Ah, você tem o cabelo muito bonito”. É como se você tivesse dado um ok, fiz meu papel social. Meio que “eu não sou racista, porque eu fui lá e falei para uma pessoa preta que ela tem o cabelo muito bonito”. Como se as pessoas pretas não tivessem outras coisas. Porque você vir falar assim – “seu cabelo é muito bonito” e sair ééé ...Tem gente que vai falar que seu cabelo é muito bonito e vai ser real isso também. Mas tem gente que também está só

¹⁹ Dagoberto é um professor negro que ao longo da sua trajetória trabalhou com as relações étnico raciais. Um professor que se tornou referência, sobretudo para os alunos negros. Sua presença no campus de Araraquara rompe com a lógica estrutural racista que elege a anos apenas professores universitários brancos.

fazendo esse papel. Porque aí ela não se abre para um diálogo, ela só vem falar que seu cabelo é muito bonito. E aí parece que a gente só tem uma coisa para o outro dizer: eu não sou racista. Ela não se abre para uma conversa com você, ela vem dá esse *like* e vai embora. E aí é diferente quando uma pessoa chega e fala: “Seu cabelo é muito bonito, você é muito bonita, muito legal e constrói algo com você”. Então, o meu eu de antes para o meu eu de agora eu estou revisitando. É um eu muito traumático. Eu percebi que eu era invisível nesse eu de antes e eu sempre quis ser vista, mas eu percebi que agora que eu só vou ser vista quando eles quiserem. Que nem sempre eles vão querer me ver ali naquele ambiente. É um ambiente que também apaga muito as pessoas pretas (a universidade) (Ana, 28 anos, estudante de Letras).

Na entrevista aparece a resistência proposta por Maria Lugones (2014), chamada de infropolítica. São estratégias aprendidas na tensão contínua entre ser assujeitado e não se deixar sujeitar. Ana, fala na entrevista sobre estratégias cotidianas, onde busca se preservar de olhares e comentários racistas, utilizando o cabelo crespo ao seu favor. Dessa maneira, prefere colocar mais creme no cabelo, deixando ele menos em evidência.

A mulher negra está em trânsito contínuo. Na busca para se encontrar, se preserva das tensões racistas cotidianas, adoecedoras. Promove nesse sentido, agência dentro das suas possibilidades. Para Ana o racismo está dado, e as pessoas podem tirar do negro o que elas quiserem, mas existem maneiras de se preservar “eu também tento projetar um eu que eu quero nesse ambiente para poder sobreviver nele, sabe?”.

Para Maria Lugones (2014), não há um agenciamento máximo do sujeito, a agência é sempre uma relação de tensão entre opressão e resistência. Isso fica claro, quando Ana diz escolher diante dos acontecimento como vai agir sobre o racismo imposto a ela. Levando em consideração, que essas possibilidades não são o fim, mas o começo, ou seja, uma contingência diante das tensões cotidianas.

2.2.3 Liandra

Liandra é uma mulher de 40 anos que vive com o seu filho de vinte, em um bairro afastado do centro de São Carlos. A entrevista da Liandra foi a que encontrei mais dificuldade para realizar. Mesmo nos conhecendo há mais de um ano por intermédio das nossas irmãs, a entrevista não fluiu de forma espontânea. Durante a entrevista de Liandra houve muitos silêncios. Silêncios esses que eu, enquanto pesquisadora, não soube administrar no momento da entrevista. É como se durante o diálogo o silêncio fosse um empecilho, uma espécie de lacuna. Exponho esse fato, pois essa

pesquisa é também um experimento, uma tentativa de dar forma a um trabalho que se pretende científico, com base em modelos já existentes, mas que além disso é um viés da realidade, construído a partir do meu trânsito enquanto pesquisadora. Faço a pesquisa e a pesquisa me faz. Levando isso em consideração, exponho algumas questões que parecem ter colaborado não só para o silêncio da Liandra, mas com a dificuldade de se expressar sobre as suas vivências.

Outra questão liga-se ao fato de não ser fácil acessar e expor memórias subterrâneas. Para Michael Pollak (1989), o não-dito quer dizer alguma coisa. Em outras palavras o silêncio também expressa algo. “Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (MICHAEL POLLAK, 1989, p. 10). Para o sociólogo, o silêncio também pode ser interpretado. Assim, a dificuldade que a Liandra encontrou ao falar sobre a suas vivências enquanto mulher negra, pode estar relacionada a diversos fatores. Em uma sociedade racista, a mulher negra nunca tem o direito à fala. Destituída de qualquer autoridade, ela não é ouvida. Isso provoca nessas mulheres o silenciamento. É como se o que elas tivessem para dizer não fosse importante. Se não as ouvem porque vão falar? Por outro lado, esse silêncio pode ser uma forma de resistir, de esquecer. “É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não-dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que pode transmitir ao exterior” (MICHAEL POLLAK, 1989, p. 10). O silêncio nesse sentido pode ser estratégico, mesmo que ocorra de forma inconsciente pode ser uma maneira de resguardar memórias dolorosas. Também pode ser uma forma consciente de preservar memórias que não gostaria de expor ou revisitar.

Isso posto, Liandra alisou os cabelos quando tinha entre dez e onze anos em um salão de beleza próxima a sua casa.

[...] alisava com o pente quente mesmo, passava óleo no cabelo e alisava com pente quente. nois ia no salãozinho que tinha perto de casa, era uma moça que fazia na verdade, pagava e ela fazia, depois pra trançar e fazer essas coisas era minha irmã que fazia. ela era negra, hoje em dia a filha dela tem até um salãozinho de cabeleireiro. (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola)

Liandra relata ter alisado os cabelos por mais de trinta anos. Tantos anos que não se lembrava mais como eram. O corpo negro e o cabelo crespo segundo, Nilma Gomes (2008), constituem parte importante das identidades negras. Durante anos Liandra, suprimiu essa identidade.

A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o

corpo. A imagem ou o enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e pensar (JURANDIR COSTA, 1983, p. 6).

Não se lembrar de como eram seus cabelos crespos, marca o apagamento do corpo negro. Esse apagamento acontece por diversas pressões como relata Liandra sobre a dificuldade de encontrar emprego.

Na parte do emprego eu já sinto um pouco mais porque dependendo da vaga que você tenta, eles sempre pedem foto ou algo assim e dependendo da sua aparência eles nem chamam para a entrevista. Já fui pra entrevista de atendente mas quando cheguei lá perguntaram se eu estava procurando a vaga de limpeza. (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola).

O mercado de trabalho reproduz e promove a manutenção da lógica social racista. Como afirma Beatriz do Nascimento (1976). Segundo a historiadora, ainda sob a lógica colonial, a mulher negra tem sua imagem cristalizada a subalternidade. É desacreditada das suas potencialidades sendo colocada no lugar de quem serve, limpa e cuida.

Com base na ferramenta analítica da interseccionalidade é possível perceber que essas imposições estéticas estão presentes em todos os âmbitos da vida da mulher negra. Ao perguntar para Liandra sobre relacionamentos, aponta que na adolescência a preferência dos meninos eram por mulheres de cabelos lisos.

[...] na minha época da adolescência o que era o bonito era o cabelo liso, então a gente queria ter o cabelo assim, alisar o cabelo.

[...]

Se eu arrumasse o cabelo e ele não ficasse do jeito que eu queria eu não saia, porque na nossa época nós alisava e colocava bob, se no fim do dia quando eu tirava o bobo e não tivesse seco totalmente e não ficasse esticadinho eu não saia. (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola).

A discussão sobre os padrões impostos pela branquitude e estética negra não se trata de um assunto trivial, pois implica diretamente na existência dos sujeitos negros. A partir do momento em que Aline e Liandra deixam de sair de casa, pois seu cabelo é algo estigmatizado, constatamos uma espécie de morte social. Não vamos nos aprofundar na categoria de morte social, uma vez que são debates que demandam conhecimentos na área da saúde e do serviço social. Entretanto, o debate sobre a morte social de sujeitos negros se faz presente quando procuramos entender mais sobre as vivências desses sujeitos. Quando estamos falando de sujeitos que abdicam de sair, de conviver com outras pessoas pelo fato de sofrerem com estigmas sobre seus corpos negros, “Para o sociólogo

norte americano Erving Goffman o estigma é um processo dinâmico que se desenvolve através de forças sociais e políticas” (VANESSA OLIVEIRA, 2018, p. 286). Isto é, o estigma sobre os corpos negros foi desenvolvidos no Brasil desde o processo de colonização e se perpetuam até os dias atuais, sofrendo diversas variações. Amanda Braga (2015), aponta que a beleza da mulher negra é um discurso multifacetado, ou seja cheio de ambiguidades e nuances. Sendo assim, a morte social do sujeito negro é provocada por meio das dinâmicas racistas que permeiam todas as nossas relações e exclui o sujeito negro dessas interações. Essa exclusão é proposital. Desse modo, podemos pensar que o fato de o negro não estar em determinados locais é uma organização social pertinente às hierarquias de poder pautadas ainda sob a lógica colonial.

O filósofo camaronês Achille Mbembe (2014) cunha o termo “necropolítica” para evidenciar as práticas de extermínio de determinados grupos pelo Estado. Assim, a necropolítica é uma ação direta de extermínio da população negra. A gestão da vida está, nesse sentido, nas mãos do Estado que desenvolve meios de justificar a morte de uma determinada parcela da população em detrimento de outra. De modo mais geral, a necropolítica fica mais explícita quando nos referimos à segurança pública, mas ela está presente em outras formas de gestão as quais também contribuem para a morte das populações subalternizadas. Participei na UNICAMP de um minicurso sobre necropolítica, onde a Dra. Tatiane Cristina apontou a questão dos laudos cadavéricos como parte dessa política de extermínio e omissão do Estado. Haja vista que, muitos laudos são fraudados, omitindo os números reais de assassinato de jovens negros pela polícia. Mencionei a necropolítica para dizer que os estigmas desenvolvidos sobre a população negra, também causam seu extermínio e uma justificativa do Estado para que isso aconteça. As discussões sobre estética negra parecem não se relacionar com essas questões, no entanto a escravidão estética também causa a morte da população negra. Não contabilizamos quantas mortes já ocorreram de mulheres negras pelo uso de produtos químicos que são prejudiciais a sua saúde. Sobre esse assunto, Liandra trouxe para a entrevista uma memória que a marcou profundamente.

[...] a minha irmã a Marli foi num salão a mulher passou uns dois tipos de produto no cabelo dela e começou a cair tudo o cabelo, aí no mesmo dia ela fez outro relaxamento por cima, só sei que ela deixou minha irmã na frente do ventilador de tanto que queimava, formou muitas bolhas na cabeça da minha irmã inteirinha, caiu todo o cabelo, aí nós voltamos lá, fizemos a mulher devolver o dinheiro para ela, a moça pagou uns cremes pra ela não processar. Eles se comprometeram a cuidar do cabelo dela de novo só que ela não quis. Não voltou mais. A cabeça dela estava toda enfiada e ela tinha que ir a faculdade, estava com vergonha de ir assim e

não tinha como ir. Ela faltou uns dias, mas não teve jeito ele teve que voltar. Ela chorou muito. Nossa! Foi difícil, fez umas feridas que soltavam pus, ela não conseguia nem pentear. Comigo aconteceu só queda de cabelo, mas nada tão grave como da minha irmã. (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola)

Segundo Michael Pollak (1992), um dos aspectos da memória são os acontecimentos vividos indiretamente, ou “por tabela”. Isto é, são “acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer” (MICHAEL POLLAK, 1992, p. 2). Esses acontecimentos, mesmo que não tenham sido vividos pelo próprio sujeito, fazem parte da sua vida, expressando uma memória coletiva. Memórias como a da Liandra são comuns entre as mulheres negras. Recentemente a mídia noticiou o caso de Lidiane Ferreira dos Santos, uma mulher de 31 anos que morreu após fazer uma progressiva, na cidade de Ilha Solteira, interior de São Paulo. No laudo de óbito o motivo da morte foi parada cardiorrespiratória, alergia a produtos químicos e crise convulsiva. No ano de 2007 o jornal G1 também reportou a morte de Maria Ení da Silva, de 33 anos após fazer uma progressiva, na cidade de Porangatu (GO). Apesar desses casos não serem noticiados frequentemente pela mídia, não são isolados os casos de mulheres que já sofreram algum tipo de queimadura ou reação alérgica ao se submeterem a processos de alisamentos. Nilma Gomes (2008), não evidencia apenas o quanto esses procedimentos estéticos danificam o couro cabeludo da mulher negra, mas também a construção da sua identidade.

Aline, ao se recordar do processo de transição capilar, relatou que não conseguia sair de casa quando não estava de tranças. Tanto Aline, quanto Liandra já se privaram de sair por não se sentirem bem com a sua aparência. Se para Michael Pollak (1992) é por meio da memória e da história oral que construímos nossa identidade, ao selecionar esses fatos, as entrevistadas expressam as marcas da violência racista na sua construção identitária. Na procura para se encaixar nos padrões da branquitude, a mulher negra se perde das suas rotas. É atravessada pela dor de não poder ser quem é. Para Jurandir Freire (1983) o sujeito negro “expurga de seu pensamento os itens relativos à questão da identidade que ele poderia criar e outorgar ao discurso do branco, o arbitrário poder de definir o que ele pode e deve pensar sobre si mesmo” (p. 14).

Ah eu acho que mudou bastante coisa porque eu comecei a ver que eu não posso ir no que os outro acha, porque teve gente que chegou em mim e falou "há eu acho que preferia você com o cabelo alisado". Então eu comecei a ver eu no espelho eu me gostei assim e é assim que eu vou ficar independente do que os outros pensam. Meu filho também me incentivou bastante, a primeira coisa que ele falou foi: "Essa é a minha mãe" quando ele me viu com o cabelo crespo e também conversar com vocês mesmo porque até então eu nem sonhava em deixar o cabelo crespo. As pessoas falam que vai dar trabalho, isso aí é, sei lá, eu acho que é falso porque

do mesmo jeito que você alisava o cabelo você vai ter que cuidar do cabelo crespo do mesmo jeito, só que, de formas diferente. Mas cuidar, cuidado é o mesmo. É lavar, hidratar, fazer uma reconstrução. Então tem que cuidar do mesmo jeito, então aquela ideia, que nem, a gente tinha fixa na cabeça de que vai dar trabalho, vamos só lá e alisar, mas se alisar também dá trabalho, agora, queimar o couro da cabeça, e as vezes você toma uma chuva tem que sair correndo da chuva, se tá nublado já acha que vai estragar o cabelo. Então se for ver bem o liso é até mais difícil porque o nosso tá no natural, se tomar chuva tomou está do mesmo jeito, se não tomar tá bonito do mesmo jeito (Liandra, 40 anos, instrutora de autoescola).

A partir do processo de transição capilar, Liandra assume outra postura diante do seu cabelo e questiona os padrões impostos pela branquitude como modelos perfeitos. A praticidade do cabelo liso é colocada em questão, pois ele precisa de tantos cuidados quanto o cabelo crespo. Liandra ainda aponta os aspectos negativos de alisar os cabelos, se recordando de experiências que são comuns entre mulheres negras que alisam os cabelos - as queimaduras no couro cabeludo e as façanhas que elas precisam realizar para conseguir manter o cabelo liso etc.

Tanto Aline, quanto Ana e Liandra passaram de algum modo a olharem-se no espelho e apreciarem sua própria imagem. O que só foi possível quando puderam experienciar seus cabelos crespos de forma positiva. A transição capilar na atualidade tem-se dado como um processo de autoconhecimento da mulher negra. Ela é um movimento que nasce a partir do corpo da mulher negra, isto é, tem sentido a partir das suas demandas. O fato das mulheres negras refletirem sobre a sua condição de gênero e raça por meio da sua corporalidade, movimenta as estruturas, que impõem à estas mulheres a negação dos seus corpos.

3. Todos os fios numa trama só: um dia de etnografia em trânsito e a Marcha do Orgulho Crespo em São Paulo

No terceiro capítulo descrevo o dia que viajei a São Paulo para entrevistar Neomisia Silvestre, uma das idealizadoras da primeira Marcha do Orgulho Crespo da capital. A proposta, nesse sentido é descrever um dia de pesquisa por meio de inspirações etnográficas, haja vista que não houve um trabalho de campo mais intensivo. Propondo reflexões sobre a minha própria experiência e a experiência de outras mulheres negras com o cabelo crespo.

Desse modo, me aproximei da orientação teórico-metodológica proposta por Clifford Geertz (2008). Segundo Clifford Geertz (2008), “somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura” (p.11). Assim, me encontro neste lugar do nativo, sou uma pesquisadora do processo pelo qual passei – a transição capilar. A vista disso, o que proponho é um viés da realidade que não pode ser deslocado das minhas vivências. Sendo assim, Gilberto Velho (1980) e Roberto DaMatta (1978) foram aportes teóricos importantes para a construção de um olhar que extrapolasse o óbvio. Gilberto Velho (1980) e Roberto DaMatta (1978), apontam que há no trabalho etnográfico um tanto de subjetividade do antropólogo. Uma vez que, a aproximação do objeto pode se dar em maior ou menor grau. Para Roberto DaMatta (1978) é preciso que haja um certo distanciamento do objeto, mesmo quando a pesquisa se dá dentro da própria cultura. O antropólogo propõe que o etnógrafo transforme o exótico em familiar e o familiar em exótico. Gilberto Velho (1980), por sua vez, aponta que nem tudo que é familiar é conhecido, ou seja, existe o “mundo do pesquisador e outros mundos”. Para Roberto DaMatta (1978), nas sociedades complexas, o etnólogo de alguma forma, teria prévias das diversas maneiras de hierarquia, realidades e categorias sociais. Gilberto Velho (1980), rebate a ideia. Admite que o pesquisador pode até estar familiarizado com os cenários e situações sociais do nosso cotidiano. Porém, mesmo familiarizado com os atores e com os grupos, não significa que temos conhecimento das regras que regem as suas relações.

Antes da entrevista...

Acordei muito cedo no dia de entrevistar Neomisia, pois estava em São Carlos e havia combinado de encontrá-la em São Paulo depois do almoço. Não acordei cedo unicamente pela entrevista, mas porque no dia anterior eu havia retocado a tintura do cabelo e isso o deixou muito ressecado. Comecei a tingir o cabelo de loiro com quinze anos, mudei algumas vezes para o castanho, mas todos ao meu redor repetem que fico melhor com o cabelo claro, porque combina com o tom da minha pele. Nunca me propus a fazer uma reflexão profunda sobre isso, mas o artigo de Carlos Fialho e Tatiane Miranda (2014) me suscitou algumas questões. Após entrevistar mais de quarenta mulheres e realizar o que os autores chamaram de observação de campo (um método para analisar não só as mulheres que tingem o cabelo de loiro, mas os olhares que elas recebiam de terceiros), o objetivo era entender as motivações das mulheres de diversas classes, etnias e biotipos para tingir o cabelo de loiro. Segundo Carlos Fialho e Tatiane Miranda (2014), o cabelo loiro tem significados ambíguos, podendo significar sob um viés mais clássico beleza, sensualidade ou pouca inteligência, mulheres fúteis e interesseiras. O estudo revela que a escolha pelo uso dessa cor liga-se a questões identitárias pautadas mais propriamente pelas significações mais clássicas.

Para tornar-se loira não há necessidade de seguir qualquer padrão étnico ou genético. Uma das entrevistadas, uma adolescente negra com os cabelos loiros, crespos e cheios, ou seja, o oposto do padrão étnico da loira, disse sorridente e orgulhosa: “Eu amo ser loira”. Assim, vemos um caminho de interpretação apontando para a questão das identidades. Os discursos das entrevistadas demonstraram que ser loira é assumir uma identidade feminina ligada à beleza, sensualidade e jovialidade (CARLOS FIALHO E TATIANE MIRANDA, 2014, p. 2010).

Algumas questões não foram devidamente exploradas pelos autores, as quais poderiam situar melhor a preferência pelo cabelo loiro. A pesquisa não focalizou mulheres negras, entretanto é possível pontuar algumas questões. Uma vez que, o cabelo loiro é considerado um padrão de beleza, não é possível desconsiderar o contexto no qual estamos localizados. Se o cabelo crespo e o corpo negro são componentes identitários que marcam uma identidade negra, quais são os componentes identitários que marca o sujeito branco?

Os pesquisadores entrevistaram mulheres de diversos segmentos com base nas suas histórias de vida, salientando que, mesmo as suas motivações individuais expressam, de algum modo, uma norma coletiva. A partir desses apontamentos, tingir o cabelo de loiro tanto para mulheres brancas, quanto para mulheres negras teria o mesmo significado? Além disso, Carlos

Fialho e Tatiane Miranda (2014) afirmam que tingir os cabelos de loiro é assumir uma “identidade loira”, que faz parte de um imaginário ligado a ideia de beleza, sexualidade e jovialidade. Mas essas características não fazem parte da lógica de um grupo determinado? Se a resposta é sim, quais as suas implicações? Isto é, em uma sociedade estruturalmente racista, onde existe uma busca dos sujeitos por aproximação dos padrões de beleza branco, pintar o cabelo de loiro pode ter outros significados para além dos apontados pelos pesquisadores.

Dando continuidade, me levantei cedo no dia da entrevista, pois precisava hidratar e lavar o cabelo novamente. Depois de ter feito todo procedimento, arrumei minhas coisas e saí sem tomar café, o ônibus partiria às oito e meia da manhã para São Paulo. Foi só quando abri a porta que me dei conta que o dia estava nublado e ventava. Isso me incomodou, nesses dias os cabelos crespos ficam com *friz* se embaraçam com facilidade. Nada soprava a favor dos meus cabelos, além do clima o ar condicionado do ônibus piorou a situação. Cheguei em São Paulo meio dia e resolvi me dirigir para a Praça Franklin Roosevelt, onde havia combinado com a Neo. Peguei um metrô até o local, foi quando sentei no banco próximo a porta que reparei duas meninas sentadas no fundo, com o cabelo no estilo *Black Power*. Elas estavam muito seguras de si, uma delas pegou o celular três vezes para ver o reflexo na tela e sorria ao ver a própria imagem. Aquela cena me marcou positivamente. Sorrir ao se olhar no espelho é se reconhecer. Apreciar o que se vê. Mas isso não é algo simples quando estamos falando de ser negro no Brasil. A estética branca distorce a imagem do corpo negro no espelho, impossibilitando a apreciação da sua aparência, neste sujeito foi introjetado o desejo de ser bom, de ser belo, de ser branco. Desci do metrô refletindo sobre o meu cabelo que àquela altura me incomodava demais.

Em “Cabelos Mágicos”, o antropólogo Edmund Leach (1983) fala sobre os significados que os cabelos podem adquirir para inúmeros povos, sendo eles marcadores de status, ritos de passagens e outros. Edmund Leach (1983) cita o trabalho de G. A. Wilken (1886), o qual falou do papel do penteado em funerais, se referindo a um “comportamento de cabelo”. O cabelo pode marcar um estado de espírito. Naquele momento, meus cabelos murchos e cheios de *friz* refletiam em mim um ar de insatisfação.

Depois de almoçar em um *self-service* barato, sentei na Praça da Roosevelt por mais de três horas. A praça em si não tem muitas cores, mas as pessoas que passam por lá eram de um colorido diverso. Enquanto eu observava o movimento, um menino negro veio na minha direção com uma câmera na mão e perguntou se podia me fotografar. Achei aquilo estranho e pedi que ele me explicasse o motivo do pedido. Não entendi muito bem o que ele disse, mas trabalhava para um partido de esquerda e como fotógrafo (Terremoto fotografias). Parece absurdo, mas no final fui convencida por ele a tirar as fotos. Quando vi as fotos me senti melhor. Será que me senti como as

mulheres que eu já fotografei? Naturalizamos tanto a negação do corpo negro que parece que, a nossa imagem no espelho já está dada. Mas quando passamos por experiências que positivam nossa imagem, despertamos em nós a potência adormecida dos nossos corpos. Cheguei a entrar em contato com o menino que ficou de me enviar as fotos. Isso nunca aconteceu.

No fim da tarde me sentei em uma lanchonete da praça para comer alguma coisa, já que Neomisia se atrasou. A lanchonete estava vazia, havia apenas o atendente que foi extremamente simpático. Um homem negro, bem baixo com trinta e poucos anos. Começamos a conversar, já que a lanchonete era pequena e da mesa onde estava podia ver o balcão, foi quando uma mulher negra entrou. Não pude deixar de reparar nos seus cabelos, eram apliques lisos e longos. Percebi que essa moça conhecia o atendente, pois começaram a conversar. O atendente nos apresentou e explicou que eu ia entrevistar uma pessoa, porque fazia mestrado sobre cabelo. A moça se chamava Nanda, ficou interessada pela pesquisa. Durante nosso diálogo, Nanda me contou que era de Salvador e estava na cidade há pouco tempo, perguntou se eu já havia ido a Salvador, respondi que sim.

Teu cabelo em Salvador Faz o maior sucesso, se minha cabeleireira visse seu cabelo ia ficar doída. Sabe eu tenho vontade de deixar o meu cabelo natural, mas não dá. Ele não é assim. Ele demora muito para crescer, sabe? Eu apoio deixar o cabelo e tal. Se o meu fosse assim enroladinho eu deixava, meu namorado até pediu, mas não sei. Faz tempo que eu uso assim, fico com medo de não combinar. Não me vejo. Eu acho que a mulher tem que fazer o que ela quer, sabe, eu apoio (Anotações do caderno de campo).

A fala de Nanda aparece de forma ambígua, isto é ela diz apoiar o uso do cabelo natural, mas ao mesmo tempo não consegue assumir o cabelo, pois ele não é do formato que ela gostaria. Nesse trecho, podemos destacar um fato já abordado por Patricia Collins (2016), não é conveniente para a mulher negra desconstruir estereótipos e colocar outros no lugar. Nanda fala da vontade de assumir os cabelos crespos, ao mesmo tempo que revela que o seu cabelo não é aceitável, mesmo dentro do movimento que positiva essa estética negra. O que a sua fala indica é que dentro do movimento de aceitação dos cabelos crespos o cabelo cacheado tornou-se o padrão do que é ter um cabelo bonito. Essa ambiguidade também pode aparecer quando pensamos na questão da mestiçagem, não vamos nos aprofundar nessa questão, até mesmo porque já trouxemos ao longo da dissertação alguns efeitos da circunstância da mestiçagem no Brasil. Enfatizamos que no discurso de Nanda há uma valorização da autonomia da mulher negra e um olhar positivo para aceitação dos cabelos. Por outro lado, assumir o cabelo crespo pode ser um problema, quando não se aproxima de uma estética mais padronizada.

Nanda foi embora e Neomisia me avisou por Wattssapp que havia chegado na Praça

Roosevelt. Sentamos no Bar dos Parlapatões e começamos a conversar. Antes de ligar o gravador expliquei a ela o propósito da entrevista; que era falar um pouco sobre como teve início a Marcha do Orgulho Crespo e o que o movimento suscitou posteriormente. No capítulo seguinte, exponho trechos da entrevistas e convido para o diálogo Maria da Glória Gohn (2011) com a intenção de evidenciar a Marcha como um movimento social. Movimento este que nasceu da necessidade de mulheres negras explorarem seu corpo de maneira positiva, criando novas redes e espaços de articulação, onde pudessem ter sua estética representada.

Após a entrevista, Neomisia me convidou para participar da Marcha da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. A Marcha começou com declamações de textos e poesias em um palco improvisado. Após uma batucada começamos a marchar. Durante o percurso Neomisia foi reconhecida por várias mulheres que já haviam participado da Marcha do Orgulho Crespo. Uma mulher negra a cumprimentou com um abraço e agradeceu muito pela a marcha. Desde o evento sua filha, que na época tinha 8 anos, nunca mais pediu para alisar os cabelos e passou a incentivar as coleguinhas na escola a fazer o mesmo. Relato esses encontros, pois eles me fizeram perceber a dimensão da marcha, não só como uma simples caminhada, ou como um dia em que a mulher negra ganha visibilidade, mas como um movimento social. A premissa básica é que a Marcha do Orgulho Crespo é um movimento social, pois educa.

O movimento surgiu a partir das percepções de duas mulheres negras sobre seus corpos, no momento em que, centenas de mulheres negras passavam pelo processo de transição capilar. A Marcha do Orgulho Crespo aparece como o cume de um movimento que articula uma rede de mulheres negras, na luta por reconhecimento. Esse movimento transcende os termos estéticos e positiva as mulheres negras como um todo. Dando visibilidade às suas potencialidades.

3.1 Neomisia narra a primeira Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo: mulheres negras desafiam a trama colonial e bordam resistência, o movimento é social.

A Marcha do Orgulho Crespo se inicia no corpo da mulher negra. Ou seja, foi experimentando o corpo negro de forma positiva que a ideia do que poderia vir a ser o movimento começou a existir. Se a Marcha do Orgulho Crespo tem início no corpo das suas idealizadoras, posteriormente ele toma as proporções de um movimento social. Para a socióloga Maria da Glória Gohn (2011), os movimentos sociais podem ser definidos, basicamente “como ações sociais

coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas” (p. 335, apud GOHN, 2008). Os movimentos sociais na contemporaneidade não são espaços apenas de reivindicação, mas de formação dos sujeitos. É com base no aporte teórico oferecido por Maria Gohn (2011) que evidenciamos a Marcha do Orgulho Crespo como um movimento social. Que além de dar visibilidade às estéticas negras de forma positiva, explicita as demandas dessa população educando seus atores.

Essa pesquisa procura entender as implicações do processo de transição capilar para as mulheres negras na atualidade, levando em consideração todas as vivências presentes no seu trânsito. Por essa razão, procuramos a partir das experiências de Neomisia refletir sobre a Marcha do Orgulho crespo e suas implicações posteriores.

Neomisia é filha de um casal interracial, migrantes do Piauí. Na infância sofreu com o racismo e o seu nome era motivo de bullying entre amigos na escola, problema que tentou resolver sendo a melhor aluna da turma. Segundo Neomisia, seus pais não eram militantes, e por essa razão, quando conversava com amigos haviam tido essa experiência percebia a discrepância nos diálogos.

Eu não sou de uma família de militantes, assim, o que é uma questão... Não negativa, porque é minha família, aprendi com ela, enfim aprendi cotidianamente. Mas hoje eu percebo a diferença de quando eu troco ideia com um amigo que é de família de militante, eu falo: “Cara! Como ninguém me contou isso antes?” É um sentimento de que você descobriu as coisas muito tardiamente, muito depois e aí é o que te faz pensar que talvez você poderia ter feito muita coisa diferente, ou não também. Vamos respeitar o que temos e OK. (Neomisia, 34 anos, jornalista e produtora cultural).

Nesse trecho Neomisia destaca a importância da família quando se trata do entendimento do que é o racismo. A criança negra preterida muitas vezes não consegue entender os motivos pelos quais ela é excluída do grupo. A família nesse sentido, pode ser tanto um espaço de apoio e acolhimento, quanto um espaço que reproduz a lógica estrutural racista. Angela Figueiredo (2015) no artigo “Carta de uma ex mulata a Judith Butler”, se propõe a fazer um diálogo entre as relações étnico-raciais e a teoria *queer*, enfatizando a importância do papel da família na vida dos sujeitos negros e homossexuais. A literatura brasileira, segundo Ângela Figueiredo (2015), não tem dado a devida atenção ao assunto. Dessa forma, de maneira equivocada, temos considerado as famílias negras-mestiças como lugar de acolhimento, nos silenciando quanto ao racismo no âmbito familiar. Para Ângela Figueiredo (2015) “já está na hora de romper o silêncio, de fazer ruir as estruturas familiares e sociais que tanto damos suporte como o quanto nos oprimem” (p. 159).

Neomisia se recorda durante a entrevista dos episódios da sua adolescência e reflete sobre

eles como um momento de anulação do seu corpo negro.

Talvez o maior período de conflito era um pouco na adolescência, mas eu não fazia alisamento no cabelo, eu fazia escova, tentava tirar o excesso do volume, era sempre muito baixinho, muito controlado...No colégio era aquele excesso de creme, dava um intervalo, descia, você descia molhava o cabelo, porque não podia, ele não podia aparecer... Isso é uma anulação do seu do seu ser e eu já era tímida pra caralho então parecia assim que qualquer fio que soltasse, então parecia que qualquer fio que soltasse as pessoas já iam me notar demais, então tem que... Não podia acontecer (Neomisia, 34 anos, jornalista e produtora cultural).

A anulação do corpo negro se dá em vários sentidos, pois não se trata de rejeitar somente a sua aparência, mas o seu pertencimento étnico. Ao rejeitar o corpo negro e o cabelo crespo, o negro anula componentes importantes da sua identidade. Essa rejeição de si se dá sempre sob o olhar de um outro, - “então parecia que qualquer fio que soltasse, as pessoas já iam me notar demais”. Qualquer identidade é construída na alteridade, sendo assim a identidade é um dado histórico, uma relação construída por meio da negociação e conflitos.

A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento. Ao contrário, é negociada durante a vida toda por meios do diálogo, parcialmente exterior, parcialmente interior, com os outros (NILMA GOMES, 2008, p. 21).

Neomisia, expressa durante a entrevista alguns fatos em relação a sua aparência, nos apresentando os deslocamentos constantes da sua trajetória, enquanto mulher negra. Antes de começar a fazer jornalismo Neomisia trabalhava em uma agência bancária. É no contato direto com as instituições que o racismo estrutural fica mais visível. Neomisia, para se adequar ao ambiente de trabalho, passou a usar roupas formais, cabelos presos ou lisos. Segundo Neomisia, para trabalhar neste ambiente era preciso passar seriedade. Essa seriedade no imaginário social não se estende a mulher negra, vista como promíscua ou incapaz de ocupar cargos que não sejam subalternizados. Lélia Gonzalez (1983), evidencia essa questão quando analisa os efeitos dos estereótipos fixados a imagem da mulher negra, como o da mucama e o da mulata, ícone do carnaval brasileiro. Esses estereótipos racistas impossibilitam o reconhecimento de mulheres negras em locais de poder e de intelectualidade.

Neusa Santos (1982), já alertava para a armadilha do tripé do contínuo de cor, teoria do embranquecimento e a democracia racial, onde o negro de pele menos pigmentada consegue se passar por branco, dependendo da situação e do cargo que ocupa. No caso de Neomisia a cor da

pele e a adequação aos padrões exigidos pelo trabalho, possibilitaram a sua ascensão numa escala de cor. Segundo Neomisia, as pessoas atribuíam a ela o termo morena. O termo “morena” é comum no Brasil como marcador racial e carrega a ilusão de que a mulher negra subiu alguns degraus na escala racial. Quando na verdade, o termo “morena”, marca a sua hipersexualização enquanto mulher negra.

Depois de sair da agência bancária, Neomisia continuou se vestindo de acordo com as exigências do seu antigo local de trabalho, até ser questionada por um amigo. Mas só passou a ter outras referências quando entrou na universidade para fazer jornalismo e posteriormente no teatro. No entanto, seleciona entre suas memórias um episódio onde um amigo a desafia a ir a uma roda de samba sem creme no cabelo. O seu cabelo *Black* é elogiado nesse dia e ela se mostra muito satisfeita, mas logo depois volta às memórias que marcaram de forma negativa a sua identidade, como a violência verbal que sofreu na rua contra seus cabelos.

Eu contei essa história do Christopher no vídeo? Que ele falou: “Neosinha você já saiu do banco, tudo bem, você pode usar umas roupas mais tranquilas, sabe? Solta esse cabelo”. Porque ai, ainda sim eu tinha uma ideia de que ser uma mulher do banco era... É de que eu tinha que ter uma seriedade, mas essa seriedade viria também pelo cabelo liso, daí o fato da minha pele, ser mais clara, tipo daí, olha esse nariz, você não é nega... Aquela coisa toda. Daí tipo, não fala assim, você não é... Ai assim, no banco o salto... Me chamaram de morena, daí a gente dá aquela risada com a boca torta, mas enfim... E é isso estão sempre tentando te colocar num outro lugar que não é o seu lugar, neh? Que não é o lugar que você se reconhece, e aii... Daí não tem ajuda do coleguinha.

Então eu tinha essa imagem do banco, minha mãe falava muito, que ela queria ter trabalhado em um banco. Assim, vislumbrava uma carreira para mim, dentro daquele lugar. Daí começou a faculdade, fui pra (interrupção do som) Comunicação, conheci pessoas, fui viajar, fui fazer cobertura de teatro e de exposição, conheci um jornalista, várias coisas, várias pessoas que eu admirava. E isso pro meu campo de trabalho, de jornalismo era incrível, sei lá eu tinha vinte e poucos anos, vinte dois, vinte três, novíssima, novíssima. Ai depois disso eu fui trabalhar em um teatro, em Campinas, chama “Teatro de Tábuas” e lá nunca tive conflito assim. Daí no teatro eu já usava, usava meu cabelo um pouco mais curto, mas também com creme, não era tão pesadão grande como ele era e ai um amigo a gente ia para um samba, saindo um amigo meu falou assim: “ah duvido você ir sem botar creme no cabelo hoje pro samba” e eu falei: “Ah você duvida? Vamos lá!” E fui! E ele ficou muito mais armado neh, incrível! E ai os caras todos: “Nossa que lindo”, os meninos que já trabalhavam no samba e conheciam a gente: “Nossa tá lindo, não sei o que!”

Aí o ápice da história toda foi num período que. E aí nesse período todo nunca foi um conflito, não estudava questões raciais, tipo nada. Era uma alienação completa, porque não me via, então tipo. Talvez sentisse falta, mas também não ia reivindicar esse meu lugar, essa aparição. Tanto faz. Hoje eu olho para trás e entendo muita coisa. O fato de ter trabalho com teatro por exemplo, o teatro é um lugar elitizado entendeu? Como é, como é a cena contemporânea negra? Quem são os artistas negros que fizeram parte da história do teatro, quem são? Cadê o público? Quem pode? E assim eu olho para isso e penso, meu! Faria. Enfim, faria muitas coisas

diferentes. E aí o ápice da história toda foi um período em que eu trabalhava nos jardins aqui em São Paulo, numa revista de arquitetura chamada “Casa Mix”. Ai lá num dado dia eu tinha mudado o cabelo, estava super já. Não, mentira, eu estou falando da “Mix”, mas rolou o “Pombas” antes que era um momento muito incrível, que eu colocava, muito incrível, grande, e eu trabalhava num outro grupo de teatro, isso lá em Tiradentes que era o extremo Leste.

Você já tinha deixado o crespo? (Interrompo e pergunto)

Já, já tinha deixado gigante. Isso depois de Campinas, só depois, eu só deixei crescer... Eu entrei num processo de escrever o livro desse grupo de teatro, só fui deixando o cabelo, enfim. Daí um dia eu cheguei no teatro um dos garotos falou assim : “Ai Neo eu adoro os seus cabelos e os seus sapatos, são a sua marca”. E eu voltei me questionando para casa, puta, eu não quero ter uma marca. E daí já estava em outros conflitos enfim. Mas nunca um conflito relacionado a minha identidade, ou talvez fosse, mas ainda não tinha identificado isso naquele momento. Aí no dia seguinte eu cheguei careca, isso em 2011. Cheguei careca a galera estava assim no pátio treinando e ficaram. Daí ficou todo mundo perguntando. “Mano porque você fez isso?” “ Ué porque eu precisava ver como é a minha cara, sem ter cabelo, sabe?” Qual é minha outra cara? Eu não sou só o meu cabelo, eu não sou só os meus sapatos. Existem outras possibilidades enfim e aí foi incrível isso assim. Aí em 2012 eu comecei a trabalhar na revista, eu acho. Não mentira, foi de 2009 para 2010 que eu raspei o cabelo. Porque em 2011 eu saí do teatro e no final de 2011 eu entrei na revista. Quando eu entrei na revista eu já tinha um blackinho, eu lembro que ele estava mais batidinho aqui e pontudo, que era um corte que eu adorava na frente. E eu inventei de fazer umas luzes, nunca tinha pintado nada. E ai a gente foi almoçar um dia e passamos por uma avenida bem movimentada, E os meus amigos, os meus colegas foram atravessar a rua e eu fiquei, passou um motoqueiro com o capacete e gritou “cabelo feio da porra”, “”cabeloooo feioooo da porraaaa! E eu fiquei: “Nossa! Comigo?” E daí eles falaram: “Que foi Neosinha,? Sai daí, atravessa.” E eu falei: “Vocês ouviram o que o cara falou pra mim?” A gente ficou gesticulando, daí fomos. Daí a gente foi almoçar, isso foi a pauta, fiz um textão no Facebook, não no sentido assim e ainda sim eu não entendia. Eu falei: “Cara o que eu estou questionando aqui é a violência gratuita, do cidadão que passa na via pública, eu não tenho nada a ver com a vida dele, ele não tem nada a ver com a minha, mas ele passa...” E ele tipo... Ai eu fui pesquisar coisas. Aquilo foi um insight que faltava, foi um despertar que faltava. Porque aí eu fui encontrar referências de pessoas para também discutir isso. Mas ainda assim, não foi um momento, talvez que eu tenha virado militante. Não sei, não gosto muito dessa palavra também. (Neomisia, 34 anos, jornalista e produtora cultural).

Para Neusa Santos (1982), o negro no Brasil torna-se negro. Por inúmeros fatores, Neomisia passou anos sem pensar sobre a sua condição enquanto mulher negra. Foi a partir de experiências mais explícitas com o racismo que começou a se questionar sobre o assunto. A atitude do motoqueiro não foi uma violência gratuita, pois a ação expressa toda uma construção estigmatizada sobre o cabelo crespo. Além disso, esse tipo de violência se expressa a liberdade que os sujeitos têm de serem racistas.

Caminhando por uma avenida movimentada o racismo se revela sem pudor sob o corpo da mulher negra, denunciando a falsa impressão de uma harmonia racial. Neomisia considera esse

episódio como um *insight que* impulsionou para reflexões mais amplas sobre o racismo.

O fato de Neomisia ter procurado saber mais sobre questões raciais apenas quando adulta, após ter sofrido uma violência explícita, não significa que o racismo não tenha permeado todas as suas relações desde a infância. Durante a nossa conversa isso ficou evidente, porém não é uma questão simples de ser tratada, por esse motivo tornar-se negro é um processo doloroso de rejeição e aceitação.

O processo tenso e conflituoso de rejeição/aceitação do ser negro é construído social e historicamente e permeia a vida desses sujeitos em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta. A inserção e a circulação do negro e da negra em outros espaços sociais pode contribuir o repensar dessa situação, para problematização e o enfrentamento desse conflito (NILMA GOMES, 2008, p. 124).

Natense de Nilma Gomes (2008), é nos salões de beleza étnicos são os espaços que contribuem para as reflexões do negro sobre sua condição, mas na fala de Neomisia essas reflexões surgiram de forma mais contundente no teatro. Foi no teatro também que Neomisia conheceu Thaiane Almeida com quem idealizou a primeira Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo.

Somos conduzimos pela fala de Neomisia a conhecer parte da travessia que ela e sua amiga Thaiane fizeram até começarem a originar a Marcha do Orgulho Crespo da cidade de São Paulo. A partir da fala de Neomisia é possível entender que o movimento é, antes de tudo, um despertar de questionamentos íntimos sobre a estética negra. É o transitar de vivências perpassadas pelas violências raciais e de gênero que marcam o corpo da mulher negra negativamente, mas também faz surgir delas a necessidade de sobreviver a isso. O corpo da mulher negra é fonte histórica de saber. Uma expressão do trânsito circular ao qual nos referimos no primeiro capítulo, um transitar que procura atravessar o Atlântico e voltar para dentro de si. O que é ser mulher e negra na diáspora? Quais são as rotas possíveis para sobreviver a tantas violências? Na fala de Neomisia encontramos algumas pistas:

Ai a Taiane... Minha amiga, a gente fazia um projeto de festa chamado “Hot Pente”, que era um projeto de *hip hop* e com essa pegada de ser feito por duas mulheres, com uma liberdade de corpo porque a gente usava um shortinho. “Hot pente” também tinha a ver com esse shortinho da *Beyoncé*, mostrando a bunda... E eu tinha um *black* vermelho na época e ela tinha um *black* loiro. Então, tudo qualquer lugar que a gente passava... Daí todo lugar que a gente ia o pessoal para a gente para perguntar se a gente era artista, se a gente era brasileira, porque aquilo era um fenômeno, porque aquilo, nossa! Meu Deus! De onde vocês saíram ual! E isso fosse na periferia, fosse no centro, no Jardins, qualquer lugar que a gente fosse. Em 2013 a gente fez um projeto... mas que também não virou, a gente brigou com outro menino que fazia parte, enfim. Mas foi uma primeira experiência de

produção de festa, de evento, na cidade de São Paulo. Depois a gente falou vamos fazer outra coisa, vamos fazer um projeto nosso, nós duas, mulher, no fronte tal. *Hip Hop* isso que a gente gosta e a gente não é do *Hip Hop*, a gente experimentou muito mais uma questão de produzindo evento, produzindo um formato de festa. Que às vezes a gente fazia de dia, meio fora do eixo a gente não tinha um lugar específico para fazer. A gente fez num bar ali na frente na Roosevelt, a gente fazia em diversos lugares...

Você e ela como começou, como se conheceram?

A Tainá era uma dessas alunas que me viu careca. Me viu cabeluda em um dia, me viu careca no outro e falou: “Quem é essa menina foda? “Que eu quero ser amiga dela”. Foi um pouco isso porque a Tainá tem uma diferença de dez anos, então quando eu tinha 26, ela tinha 16 anos, era uma garota, era uma jovem. E aí ela fala: “Eu te vi em um dia, o Jonathan me apresentou para você em um dia no outro dia você estava careca... Que porra! Quem é esse menina louca?”. E aí, a partir daí a gente ficou amiga, enfim... Não só, ela era aluna de teatro, morava nesse bairro, na cidade de Tiradentes, frequentava esse espaço que eu trabalhava, que eu era da comunicação de lá, e a gente ficou amiga e somos até hoje, assim. E a “Hot Pente” foi esse momento... Estamos de saco cheio de vir tocar no cabelo, estamos de saco cheio de ter que explicar nossa roupa, estamos de saco cheio de perguntar se a gente é do Brasil. Tipo somos... não tem que... E isso muito também em espaços de festas que a gente ia, e a gente virava aquele fenômeno: “Dança aí pra eu ver”. “Não cara, eu não vou dançar, eu não vou dançar”. “Aí, tira uma foto aqui comigo?” “Não, qual a legenda da sua foto?” E a gente foi despertando juntas para essas questões. E aí virou um projeto a Hot Pente, em março de 2014...

Vocês chamaram um coletivo, mais meninas?

Não era nós duas, mas a gente nunca estava sozinha, a gente sempre convidava as pessoas para fazerem, sempre mulheres, sempre que possível. Então era assim, a grafiteira era mulher, a DJ era mulher, as dançarinas eram todas meninas. Tipo a mina que ia fazer trança no role era uma mina, sabe, então assim, o máximo de mulher possível que a gente pudesse envolver a gente colocava no role. Então a “Hot” foi muito esse experimento do que veio depois da marcha. Esse impulsionamento, a marcha surge a partir da “Hot”, querendo ou não dá “Hot Pente”.

Vocês começaram como? “Vamos para praça, vamos promover encontro?”

Não nesse sentido, mas a gente tinha no nosso espaço de festa por exemplo. A gente fez uma edição na “Casa Fora do Eixo” por exemplo, que eu lembro que teve um debate e a gente foi, e falou... Só que a gente também começou a virar referência, às pessoas também chamavam a gente para falar nos lugares. A gente participou de uma feira preta, que eu lembro que eu fui. E era uma coisa de mulheres produzindo eventos, “A Neomisias vem contar sua experiência na ‘Hot Pente’”. Então a gente acabou virando uma referência, nesse sentido. E aí, fizemos

o ano inteiro de 2014, daí surgiu várias oportunidades desde fazer foto para “Eli”, para revista, desde fazer matéria para “TV Brasil”, aparecer na TV...

Pensando em termos grandiosos, juntar aquele número de mulheres... Como eu faço para mobilizar todas essas mulheres?

Eu acho que as pessoas também estão nesse espaço da mobilização, pelo menos foi o que eu senti em relação a primeira marcha.

Deixa eu só concluir a história da “Hot” senão eu me perco. Ai em 2015 uma moça da Espanha conheceu nosso projeto, e falou: “Olha vocês tem alguma coisa relacionada a cabelo no projeto de vocês? É a gente não temos ainda, mas podemos pensar sobre. Porque eu faço um projeto aqui na Espanha chamado “Golme” aqui na Espanha e vou para o Brasil, semana que vem e queria muito encontrar vocês trocar uma ideia. E nessa altura a gente já tinha saído no *Afro Punk*, já tinha saído... Então assim tinha feito uma matéria internacional. A gente estava rodando com a nossa cara, e a gente percebeu que era a nossa cara, o nosso visual, era nossa certeza e liberdade, com aquilo que a gente estava vestindo. E de como a gente tinha escolhido ser, sabe? As gêmeas, todo mundo achava que a gente era irmã e a gente brincava com essa ideia de que preto é tudo igual. E era também tirando um sarro disso. A “Hot Pente” é o pente quente literalmente. Quando a gente pensou no nome era um pouco isso, era Hot Pente, mas era mais o pente do shortinho era o Pant e a gente colocou propositalmente o Pente, para ser o pente quente que é o primórdio da chapinha, que era o que a minha mãe usava para alisar o cabelo crespo. No final acabou que essa mulher não veio para o Brasil e a gente fez a marcha. Sentamos e falamos: “A gente podia expandir, para uma coisa maior, que tivesse uma coisa que discutisse... Vamos pensar quem é que está falando de cabelo, quem é que está falando de estética tal...” E a Tainá faz moda, a Tainá é produtora de moda. Então ela trazia esse outro olhar, do negro dentro da moda, não como acadêmico mais como uma vivência, de tipo: Tá uma negra na sala de aula e a outra única negra que viram amigas, que é a Regina hoje, que estão no mesmo curso. Porque se identificam porque, são as duas únicas que estão ali na sala. O que eu estou querendo dizer é que as vezes não precisa do acadêmico para você experimentar coisas, e fazer coisas. E as pessoas perguntam como você fez, ué fiz fazendo...

Botei a cara lá e fiz, e eu também tenho essa carência, eu não sou uma pessoa da academia, não ainda. Eu fiz lá minha graduação, em 2006 em Jornalismo, fazendo pequenos cursos, pequenas coisas, mas vivi muita coisa interessante. Nunca me permiti ficar num projeto em que eu não sentisse tesão de fazer a coisa sabe, que fosse arrastando corrente. Quando eu comecei a arrastar corrente eu sai, porque para mim não fazia sentido. E eu acho que todos meus projetos refletem um pouco isso, se eu tô dentro eu tô dentro. Minha amiga me ligou ontem e falou: “Neo eu preciso de alguém igual você cara, eu estou desesperada aqui onde é que eu arrumo?” Porque eu enfio a minha cara, eu preciso de alguém que fique junto e tal. “Eu só não embarco com você nessa porque eu vou viajar” e ela falou: “Poxa que pena”. E a “Hot” foi isso, e a marcha foi isso, tem sido isso. Se eu vejo que não faz sentido pra mim, eu nem faço, eu nem boto minha cara no sol. Nem vou, nem gasto minha viagem, nem gasto minha “Vult”. E ai a gente conhecia a Nanda que frequentava a “Hot Pente”, conhecia a Nanda dos rolês enfim e ela tinha o projeto “Blog das Cabeludas”. Que era isso, fotografar mulheres em transição para que aquilo inspirasse outras mulheres. Só que a Nanda era uma mulher branca e a gente demorou muito para levar isso em consideração, se é que levamos. Porque quando entramos em contato com ela estamos com um projeto assim e tal. Nesse momento

ainda não era a marcha, a Nanda falou: “Fui na parada gay ontem fiz uma foto lá, imagina se tiver uma “Parada do Orgulho Crespo”, o que vocês acham?” E ela já tinha seguidores, seguidoras. Ela é especialista em marketing digital então ela já tinha toda uma rede formada de mulheres negras, não negras, mas a questão dela era sempre o cabelo em si. A gente não entendia de cabelo. Eu não entendo de cabelo o que tem que fazer, “fitagem” não sei das quantas. Eu não sou a pessoa que entende do cabelo. As pessoas perguntam: “O que você faz com seu cabelo?” e eu falo: “Faço nada mulher, eu não faço nada, ele é assim”. Mas a Nanda sabe que tem que contar, que é uma “blogueira” né, e isso também para nós era interessante, estrategicamente falando tê-la no projeto. Não foi uma questão o fato dela ser branca ou não, até aquele momento, porque depois meu amor... A militância comeu no centro. Porque foi isso, eu não sei até quanto que a gente foi ingênuo, enfim não dá para analisar e como foi, foi ok. Sabe? E foi bom quando aconteceu a contribuição dela. Daí essa conversa com a Nanda aconteceu, duas semanas antes da data da marcha, então a gente tinha duas semanas para criar um evento. Então como eu sou muito boa no que eu faço, já falei, então eu criei um *release* lá e disparei para tudo que era veículo, tudo que era página, tudo quanto era gente. Criamos um evento, quando eu vi tinha dez mil pessoas interessadas no evento do *Facebook*, interessadas não! Comparecendo! Porque na época acho que não tinha isso do interessado, ou comparece, ou vai ou não vai. E lá estava que as pessoas iam aparecer, foi ótimo. E aí foi muito orgânico foi muito positivo, porque a gente não tinha verba, a gente entrou em contato com as pessoas e as pessoas aderiram a ideia assim. Falaram: “Não, eu vou, eu vou”. E pesquisadores e pesquisadoras estavam lá, Magá Moura no debate. Estava a Jhane Lima do “Afrodescendente” que é uma curadora, que tem feito um trabalho incrível com arte, assim e museu e curadoria. E tinha a Célia Reis que tinha uma pesquisa de cabelo, tinha a Jarid Arraes que é uma escritora nordestina. Então assim, pesadíssimo. E aí convidamos as empreendedoras para fazer, que era uma coisa que a gente já fazia na “Hot Pente”. Ter as feirinhas as empreendedoras negras. Tinha uma discotecagem com a DJ Mirian... *Hip Hop*... tinha o debate, tinha a feira de empreendedoras... A ideia era que as pessoas concentrassem se e fizessem um trajeto até a Casa Amarela, que era literalmente esse trajeto: saía do MASP, passava a Paulista, descia a consolação, chegava na “Casa Amarela”. Lá tinha uma recepção... E a gente fez uma programação que recebesse essas pessoas nesse dia. Não só a marcha pela marcha. Porque o que eu considero que é uma coisa positiva da marcha do cabelo crespo, as pessoas se sentem... é... não é a militância pela militância, a gente tem outras técnicas outros atrativos assim,: “Você tem 14 anos, vem cá vamos lá, vai ter discotecagem da DJ que você gosta, vamos lá”. Ai ela vai, vai escutar o debate, ela vai participar da Marcha, vai voltar para casa muito questionada. Muito assim querendo referências... E não estou dizendo que é assim, são formatos, o formato da “Marcha das Mulheres Negras” é um, a “Marcha do Genocídio” é outra, são formatos, são experimentações. E todos eles são válidos. O nosso é, eu boto a DJ lá e falo, começa as duas a concentração, sua DJ entra às quatro e ela vai e ela acaba gostando de tudo. Eu dei uma entrevista ontem e a mina disse assim: “Você acha que a marcha é esse espaço de lazer e ela chamou isso de lazer?” E eu falei: “Não! Eu acho que não é lazer, talvez não seja a palavra. Lazer. Eu acho que toda vez que a gente vai discutir racismo, toda vez que a gente vai discutir as nossas questões, a gente perpassa um caminho de dor. Talvez o que a marcha faça é celebrar um caminho possível, diante da dor. A gente está indo, está dando *close*, está fazendo foto, mas não só, a gente está ali ouvindo as histórias, ouvindo as pesquisas, conhecendo as pessoas. Então acho que você pode trocar festa, lazer por celebração. Porque é isso é sair do ambiente virtual, é fazer com que aquelas pessoas que deram *like*, que estão acompanhando a rede, mas com que elas de fato estejam na rua, estejam na concentração, que elas troquem o olho no olho”. Talvez eu pudesse ver sua foto e falar: “O que a Vanessa quer?” Mas olha essa cara e

fizesse todo um julgamento preconceituoso em relação a você e eu estou aqui trocando ideia, tomando cerveja e sentindo muita vontade de falar sobre um projeto e daqui a pouco vou estar lendo a sua pesquisa. Eu acho que é isso, como a marcha também se posiciona em criar pontes, em conectar essas pontes. Porque em rede social a gente já está muito bem obrigada, mas e o restante? A gente vai continuar virando a cara para outra preta no metrô, quando uma passa perto da outra. Eu falo...sobre os depoimentos...Lugar onde ela pode gritar a dor, mas também um espaço de reconhecimento... E aquilo foi muito emocionante...Por isso que eu perguntei se você foi, porque você viver aquilo é muito incrível assim, é muito incrível. Você se sente fortalecido de fato. E foi isso a gente rodava o megafone e as pessoas contavam, suas histórias. No vídeo, tem isso as pessoas estão falando, compartilhando as suas histórias.

E sobre o movimento ser considerado apenas uma moda?

As pessoas falam no grito de guerra, na palavra de ordem, não é moda é DNA, é identidade... Se o entendimento de moda é o registro de um tempo... Se a gente olha um vestido e fala esse vestido é dos anos 1920, se essa moda que a gente também tem chamado registro do tempo, então que essa moda, do cabelo crespo, do cabelo cacheado, seja também o registro desse tempo de mudança. Que a minha filha veja, o movimento, a revolução que aconteceu aqui, agora nesse momento, como moda, mas ela pode falar: “puta é um registro de tempo” e não deixa de ser é exatamente o que a gente está fazendo. Eu prefiro acreditar que uma menina de treze, quatorze anos, vá se interessar por uma questão de orgulho crespo, de identidade, de reconhecimento do que ela é de autoestima, de ancestralidade a partir do que ela achar que é moda tudo bem, eu acho que tudo bem. Porque em algum momento ela vai precisar chegar, ela vai precisar de mais, ela vai precisar de mais neh. Se um garoto que vai na “Bate Cu”, ou sei lá na “Hot Pente”...

Neo me pergunta se já fui em uma festa da Bate Cu, respondo que não e ela diz que tenho que ir, pois também é um culto.

Ele está achando que é só aquele *crouse* que ele tem que dar, que é só aquela lacração que ele tem que fazer e não! Talvez por algum momento. Mas em algum outro momento aquilo para ele vai ser pouco. Ele vai precisar de mais, ele vai precisar buscar outras referências. E aí a moda passou e a referência acabou? Não! Talvez a nossa responsabilidade seja fazer com que essa moda permaneça, o que tem se chamado de moda permaneça, a nossa resposta é essa. (Neomísia Silvestre, 34 anos, uma das idealizadoras da Marcha do Orgulho Crespo).

A Marcha surge da vontade de duas mulheres negras de experimentar seus corpos de forma mais livre e positiva. Com essa proposta Neomisia e Thaianie iniciam à “Hot Pente”, movimento que antecede a Marcha do Orgulho Crespo. A Hot Pente faz referência ao *shorts hot paint* curtos, usados pela cantora Beyoncé, uma referência importante para mulheres negras na atualidade. Assim, o modo de se vestir e usar o cabelo *black* colorido é uma característica forte da

Hot Pente. Segundo Neomisia, esse modo de se vestir expressava uma liberdade de corpo, algo que surgiu de uma indignação, um cansaço, tanto dela, quanto da Thaine de serem questionadas sobre a sua aparência. Segundo Neomisia, o modo como se vestiam e se portavam era visto como um fenômeno para as outras pessoas.

Neomisia salienta que ela, assim como Thaine, foram “despertando” para essas questões. Esse “despertar” da mulher negra na atualidade, aparece fundamentalmente, pela possibilidade de experienciar a estética negra sob outro viés, que não o do opressor. Mas a Hot Pente não se configurava apenas por meio dessa valorização estética, a força do movimento que posteriormente impulsionou a Marcha do Orgulho Crespo foi construída na coletividade. Segundo Neomisia, ela e Thaine nunca estavam sozinhas. A proposta da Hot Pente era justamente contar com o apoio e a participação de outras mulheres negras e dar visibilidade ao trabalho de profissionais negros. A Hot Pente se configurou também, como uma experiência de promover eventos na cidade de São Paulo. A tentativa de produzir um formato de festa que fosse capaz de dar visibilidade às pessoas negras.

A Hot Pente tomou maiores proporções. Neomisia e Thaine começaram a ser convidadas para participar de eventos relacionados à cultura negra, chegando a aparecer em uma reportagem do Canal Brasil. O movimento também foi reconhecido pelo Afropunk, evento que começou a ser realizado em 2005 no *Brooklyn Academy of Music* (Bam) e tinha a intenção de reunir jovens negros da cena *punk-indie rock*. Hoje o evento é internacional e acontece em outros países como Nova York, Atlanta, Paris, África do Sul e outros. Recentemente em 2019, o Afropunk em Parceria com a Feira Preta realizou uma edição do evento em Salvador. Neomisia conta que essa visibilidade fez com que elas sentissem que a Hot Pente era para além da proposta de um evento, algo que as representava verdadeiramente “era a nossa cara, o nosso visual, era nossa certeza e liberdade, com aquilo que a gente estava vestindo. E de como a gente tinha escolhido ser, sabe?”.

Um pouco depois, Neomisia e Thaine estavam refletindo como poderiam acrescentar outras coisas aos eventos que realizavam, discutir mais a fundo o tema cabelo e estética negra. Foi nesse momento que elas conheceram a Nanda, especialista em Marketing digital, dona do “Blog das Cabeludas” e idealizadora de um projeto que fotografa mulheres que passaram pela transição capilar. A Nanda deu corpo à ideia que Neomisia e Thaine estavam desenvolvendo sobre a expansão do evento da Hot Pente. E tendo como referencial a “Parada Gay” de São Paulo elas decidiram realizar a “Marcha do Orgulho Crespo”, com a mesma proposta da Hot Pente, de chamar as profissionais e empreendedores negros para compor o evento.

A divulgação da marcha ocorreu fundamentalmente pelas redes sociais, para Maria Gonh (2011) essa é uma característica marcante dos novos movimento sociais.

Na atualidade, os principais movimentos sociais atuam por meio de redes sociais, locais, regionais, nacionais e internacionais ou transnacionais, e utilizam-se muito dos novos meios de comunicação e informação, como a internet. (MARIA GOHN, 2011, p. 335-336)

Citando Habermas, Maria Gohn (2011) acrescenta que esse tipo de comunicação também produz novos saberes. Isso fica evidente em pesquisas como as de Lúcia Mattos (2017), Cláudia Boa Morte (2017), Leticia Silveira (2017) sobre estética negra e a relação do movimento de aceitação do cabelo crespo que se dá, também, por meio dos ciberespaços.

Neomisia aponta que “não é só a marcha pela marcha”, mas a marcha é além de tudo uma maneira de mobilizar as pessoas, de transcender o espaço virtual e construir um espaço de reconhecimento para os sujeitos. Neomisia, ressalta ainda que, a marcha “não é só para dar *close*, tirar foto”, mas para ouvir e compartilhar as histórias, conhecer pesquisas sobre o tema e aproximar as pessoas.

Os movimentos realizam diagnósticos sobre a realidade social, constroem proposta. Atuando em redes, constroem ações coletivas que agem como resistência à exclusão e lutam pela inclusão social. Constituem e desenvolvem o chamado *empowerment* de atores da sociedade civil organizada à medida que criam sujeitos sociais para essa atuação em rede. [...]
Ao realizar essas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos passam a se sentir incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo.

A Marcha do Orgulho Crespo tem essa proposta de promover um espaço onde as pessoas além de se sentirem acolhidas, possam se fortalecer enquanto indivíduos e grupo.

Segundo Neomisia, a Marcha não pode ser confundida unicamente com um momento de lazer. O fato de as pessoas comparecerem à Marcha por outros motivos é utilizado como estratégia pelo movimento. Neomisia, exemplifica essa questão quando evidencia que não é “militância por militância”. A proposta é incluir, aproximar as pessoas do debate por meio de outras propostas. Por essa razão, a marcha oferece espaço onde tem música, feiras, sorteios de produtos para o cuidado com os cabelos e outros atrativos. O fato dessa pessoa estar no espaço, faz com que ela tenha acesso, de algum modo, ao debate, podendo até buscar outras referências. A Marcha se configura, nesse sentido, como um espaço de formação. Segundo Maria Gohn (2011), a educação dos sujeitos se dá “nas práticas que se desenrolam no ato de participar” (p. 333).

Quando Neomisia aponta que “a Marcha é uma proposta de empatia para além das redes”, pois nas redes “nós já estamos muito bem, obrigado!”, ela suscita algumas questões. Uma coisa é um movimento se articular em rede outra coisa é ter empatia pelo outro, quando este se encontra ao lado. Para Neomisia esse encontro fora das redes sociais marca a maneira pela qual o movimento se

posiciona. Pois uma das suas propostas é criar pontes não só entre os profissionais negros, mas entre todos os sujeitos que participam.

Sobre o grito de guerra “Não é moda! É DNA, é identidade!” Neomisia se posiciona dizendo que a moda pode ter diversas interpretações. Sendo assim, se moda for o registro de um determinado momento, não há problema em classificar o movimento enquanto moda. Para Neomisia se uma adolescente se interessar pelo assunto da identidade, da ancestralidade porque acha que é moda, tudo bem. Em algum momento essas questões suscitaram outras e só isso não seria o suficiente. Para Neomisia, a moda pode até ser efêmera, mas as referências não são e se para ter essas referências o movimento do orgulho crespo precisa ser tachado como moda isso não tem importância.

Em menores proporções do que os movimentos sociais mais estruturados, a Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo ganhou visibilidade. Assim, após a marcha, mulheres de vários locais do Brasil entraram em contato com Neomisia para saber como poderiam realizar a marcha nos seus respectivos Estados. Foi quando ela junto à Nanda decidiu escrever uma carta de princípios, com a intenção de que a carta manifestasse não só como a marcha ocorreu, mas os fundamentos do movimento, as suas principais características. Entretanto, Neomisia ressalta que cada local tem suas demandas e especificidades e que a carta de princípios era apenas um modelo de como se realizou a marcha em São Paulo.

Então a gente fez a marcha, essa primeira edição que aconteceu foi em 26 de julho. E aí no dia seguinte a gente estava em tudo que é veículo, estava tipo na TV, a repercussão foi muito positiva e muito rápida, o que gerou um certo ciúme da galera, também... Olha mas de onde essas minas saíram? Daí e tipo várias tretas também assim. Apontando o fato da Nani ser branca, questionando... E meu ninguém sabe a história, aí vira esse discursinho de rede social que é o Ó... E aí a Thaiane saiu, depois mais para o final do ano ficamos eu e a Nanda. Aí sentamos, as meninas de outras cidades começaram a entrar em contato e falar: “olha eu preciso muito da marcha na minha cidade, eu quero muito trazer esse movimento para cá, como é que eu faço?” Várias, várias... E aí a gente falou vamos sentar, vamos escrever um manifesto, fazer uma carta de princípios, dizer como isso aconteceu, meio que um roteiro. Foi o que a gente fez, criamos um roteiro, essa carta de manifesto para que isso não descaracterizasse o movimento em outras cidades. Rio de Janeiro, Vitória, Porto Alegre, Curitiba, Londrina, Montes Claros, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia. Bahia foi uma treta também, porque é “A Marcha do Empoderamento Crespo”, não é a Marcha do Orgulho Crespo. Daí as minas vem falando: “Nossas pautas aqui são outras, não é a mesma coisa”, mas entraram em contato também... “E eu disse é a mesma coisa, está falando da mesma coisa, mulher”. Tem gente que vem falar comigo: “Ah é A Marcha do Empoderamento Crespo”. Às vezes as pessoas confundem o nome, Marcha do Empoderamento Crespo, Marcha do Orgulho Crespo, eu vou falar alguma coisa? Não Vou. Eu acho que são as mesmas coisas. E aí essa carta de princípios era a mesma coisa, entender que as especificidades, do Rio de Janeiro era diferente sim de São Paulo, que as especificidades de Porto Alegre é diferente sim de Vitória.

Então, como é que essas mulheres que estavam se auto-organizando lá, ninguém melhor do que elas para dizer como tem que funcionar, não sou eu. Não sou eu Neomisia que fiz a marcha em São Paulo que tenho que ir lá em São Carlos e dizer como tem que... Não sou. E elas também vão experimentar formatos, vão articular com quem precisam articular. Elas sabem onde que estão as aberturas, o diálogo para o debate. Então a gente criou essa cartinha, essas referências todas, o manifesto dizendo porque marchamos, não sei o que...

[...]

Enfim aí hoje somos nove Estados de meninas que já fizeram Marcha do Orgulho Crespo, ou que pretendem fazer, ou que já fizeram algum tipo de ação. Existe lá um grupo no *Facebook*, “Orgulho Crespo 2018”, que a gente vai atualizando com tempo. E quem cuida desse grupo sou eu postando coisa, articulando com as meninas. Não tem funcionado muito, muito sinceramente, é uma coisa que eu preciso rever em breve. E aí existe essa espécie de “Comissão Nacional do Orgulho Crespo”. Algumas delas eu tenho mais contato, outras menos, outras nenhum até... E é uma coisa que tem me preocupado, me chateado... Débora que é uma amiga minha que está vindo, que é articuladora da Marcha de Porto alegre chega sexta feira. Ela estava vindo para marcha. E eu falei: “Mulher, vem que eu estou batalhando, vai rolar...”

[...]

Acabou que não vai ter marcha e ela não conseguiu cancelar a passagem. Eu falei: “Vem, vamos para casa a gente bebe um litrão, conversa, rearticula tudo”. Lá em Porto Alegre é muito potente, as meninas tem um programa de rádio, conseguiram emplacar um programa de rádio. Programa Orgulho Crespo, toda Quarta às 7h, que hoje eu já mandei meu áudio vou participar lá, sete da noite. E elas tem um projeto chamado “Através do Espelho”, que é esse projeto da autoestima, da representatividade, faz oficina de boneca, faz um monte de coisa durante o ano é incrível. No sul funciona muito. E funciona muito porque é muito relevante, porque tem-se essa ideia de que no sul do país não tem preto no Brasil. A colonização, não sei o que a é do Sul, olha lá a miss universo Rio Grande do sul quem é... Talvez o tipo de racismo que eles sofrem lá é diferente, como é diferente no Rio, como é diferente em Minas Gerais, uma cidade menor enfim... Mas todas elas tem as suas questões e aí volta na questão da carta de princípios. Existe aqui um pré-roteiro, você faça como achar melhor e aí tem acontecido, tem rolado. 2015 e 2016 foi muito bom, várias delas fizeram (Neomisia Silvestre, 34 anos, uma das idealizadoras da Marcha do Orgulho Crespo).

A Marcha do Orgulho Crespo aconteceu em São Paulo, mas o movimento representou uma demanda que tem sido da população negra de diversas localidades do Brasil. Essa demanda não exalta apenas qualidades estéticas, mas todas as vivências que configuram uma identidade negra. Ou seja, há uma positivação do seu pertencimento étnico, essa parece ser a principal essência da Marcha. Neomisia ressalta que as propostas das marchas que procuram evidenciar as estéticas negras têm praticamente os mesmos propósitos, a questão da diferença se dá pela forma de organização que é realizada, também pelas demandas de cada local.

Maria Gonh (2011), pontua que um movimento social forma seus atores para a ação. Mesmo as pessoas que não participaram efetivamente da Marcha em São Paulo, passaram a se articular depois disso, promovendo marchas e projetos ligados a valorização das estéticas negras,

numa luta por representatividade de modo mais geral. Para Maria Gohn (2011), “os movimentos sociais tematizam e redefinem a esfera pública, realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, têm grande poder de controle social e constroem modelos de inovação sociais” (p. 337). As características apontadas pela socióloga fazem parte da proposta da Marcha do Orgulho Crespo, pois além das parcerias com profissionais e empreendedores negros, o movimento procurou institucionalizar a proposta da marcha por meio de uma Lei. 1.207 de 2015, que cria o Dia do Orgulho Crespo de São Paulo. Assim, em contato com a deputada Leci Brandão do PC do B foi possível encaminhar a proposta de Lei que objetiva institucionalizar um dia de visibilidade estética e as discussões que englobam as questões de representatividade e positividade desse pertencimento étnico. O projeto de Lei foi assinado em 2018 pelo então governador de São Paulo Geraldo Alckmin e se configurou como uma grande conquista do movimento da Marcha.

Como entraram em contato com a deputada Leci Brandão?

Porque ela viu e disse - meu é isso... E a gente fez o projeto de Lei, e apresentou para Leci ela falou; “Quero! Vamos fazer”. Porque também chegou nela a repercussão da marcha. A repercussão positiva da Marcha chegou nela, ela abraçou o projeto, eu tenho um trofeuzinho em casa, assim, de menção honrosa, que a gente foi no evento das mulheres negras e ela, e ela parabenizou a gente tudo. E ela reconhece muito, muito abraçou a causa... Então isso de institucionalizar... Nosso projeto foi de Agosto e Setembro logo que aconteceu a gente já fez e mandou, só que ele foi aprovado agora em março. Pelo Alckmin que assinou, o governador... Ele não viu o que estava assinando. Ou assinou porque assim: “Precisou fechar minha conta vou me candidatar”. Mas assinou o que também foi uma surpresa para mim... 2015 foi tudo isso! Beleza, temos um movimento precisamos cuidar dele e vamos fazer. E aí em 2016 a Nanda também com essa experiência, essa esperteza do marketing digital, enfim, do contato com as marcas, falou: “A gente precisa criar um diálogo que seja com a sociedade civil, seja com blogueiras, seja com marcas, que seja com o institucional da parada toda. Precisamos de dinheiro, vamos fazer um evento maior, vamos!”

[...]

Fizemos concentração no MASP, passeata, mas fechamos no Centro Cultural de São Paulo. Tinha uma programação muito mais estruturada, um centro cultural com uma assistência e uma estrutura muito melhor. E aí fizemos um show da Mc Sofia, Tássia Reis... As fotos são incríveis tinha 600, 700 pessoas naquele espaço, o Centro Cultural Nunca foi tão ocupado por pessoas negras. A gente desceu a rampa é uma imagem belíssima, tinha um batuque, tinha um maracatu junto, foi histórico! E aí lindo. Por isso que a moça que eu dei entrevista ontem falou desse lazer porque virou um evento, um dia de programação cultural na cidade. Então não era a marcha por si só, era muita informação, tinha muita coisa linda e interessante. Na passeata com a minha experiência de produtora, eu pensava na recepção. Como é que eu me sentiria em um evento como esse? As pessoas estavam com fome, as pessoas precisam usar o banheiro, as pessoas queriam sentar, então tudo isso era considerado. Então, para não ficar essa coisa vazia, estamos discutindo cabelo, estamos lá marchando, tinha um debate, tinham pessoas que são referência, de novo bota lá o debate, fizemos sorteio. Tinha a Salon Line (uma marca de

cosmético) que patrocinou o evento, e as pessoas ficaram :“Meu como é que vocês botam a Salon Line que passou anos alisando o cabelo das pretas”, e aí foi muita crítica. As pessoas perguntaram; como assim?: “Como assim, só porque a marca resolveu fazer produto para cabelo crespo cacheado abraça a causa de vocês e está tudo certo?” Eu falei: “Não. Quem falou que está tudo certo? Não! Se ela falou que vai fazer produto para cabelo cacheado eu vou dizer como é que tem que fazer, nós vamos dizer como é que tem que fazer, no que é que ela tem que investir, o que ela tem que despertar”. Que não dá para pôr na publicidade a menina do cacho perfeito, também tem que botar a mina retinta com o cabelo crespo, que ela tem que abraçar todas essas curvaturas. E a marca como não tem o expediente, como não tem uma pessoa negra lá dentro, de comunicação, de marketing que seja, a marca faz...a gente vê as cagadas aí, a *Dove*, vê as cagadas... Eu também procurava não me abalar muito com crítica vazia, eu sempre busco muita coerência no que eu faço. Eu sabia todo histórico da Salon Line, não todo, mas sabia disso. Então assim como é que a gente reposiciona a marca em relação a isso, em relação a nós, às nossas necessidades? Ninguém melhor do que nós, para falar delas e é um pouco isso.

Neste trecho da entrevista fica evidente a proposta da Marcha como local de acolhimento, mas acima de tudo como um espaço de formação. A preocupação de Neomísia com a recepção das pessoas que compunham a marcha interferiu diretamente no espaço. O Centro Cultural de São Paulo não foi projetado para comportar um grande contingente de pessoas, ainda mais um contingente formado em sua maioria por pessoas negras. Quando as pessoas negras ocupam esses espaços elas modificam a paisagem, se fazem ser vistos em um ambiente, onde são representados em sua maioria por trabalhadores subalternizados. O cabelo crespo solto e os adereços que muitas das manifestantes utilizavam no dia da Marcha, expressavam o orgulho dos cabelos crespos e do pertencimento étnico negro. A proposta da Hot Pente e posteriormente, a Marcha desde o início era dar visibilidade não só ao cabelo crespo, mas a produção das pessoas negras. Assim, para além do referencial estético, o Hip Hop, o Maracatu e outras manifestações culturais compunham o evento.

Outras questões suscitadas por Neomisia tem a ver com o movimento e a relação deste com as marcas de cosméticos. Não tivemos tempo para nos aprofundar sobre o mercado de cosmético para pessoas negras, mas algumas questões sobre o tema apareceram na fala de Neomisia.

O mercado de cosméticos para negros no Brasil passa a existir de fato, segundo Ângela Figueiredo (2002) a partir de 1995, com o lançamento da “Revista Raça”. Até então não havia produtos específicos que atendessem as demandas desta população, haja vista que o negro não era considerado um consumidor em potencial.

Após o lançamento da Raça, diversas matérias de jornais e revistas tem registrado o surgimento de produtos específicos para os negros, ou, produtos étnicos, como preferem. Curiosamente, a descoberta do consumidor negro ainda se restringia ao

consumo de produtos para o corpo, quer sejam na forma de hidratantes, produtos para maquiagem, como por exemplo, sombras, batons e blushes, mas a grande maioria deles são para o cabelo (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2002, p. 2002).

Segundo Leandro Santos (2009) a Revista Raça Brasil, foi desenvolvida em 1996 com a intenção de explorar o “potencial econômico de uma classe média negra com alto poder de consumo que emergia no contexto urbano e queria ser representada na mídia” (p. 103) A maneira pela qual o negro passou a ser representado na Revista Raça colaborou para a ressignificação da sua autoimagem, considerando a propagação altamente estigmatizada do negro pela mídia. A Revista Raça de algum modo, foi um indicador das exigências feitas pelo movimento negro há décadas, que se evidenciaram nos anos 1990. Na atualidade, outros movimentos dão visibilidade a essa demanda e sinalizam uma via de mão dupla entre mercado e consumidores.

Neomisia, ao explicitar a ligação do movimento com as empresas de cosméticos, deixa evidente essa relação de troca. Sobretudo quando aponta que o vínculo com as marcas serve, também, para chamar a atenção das mesmas para as necessidade das consumidoras negras “*nós vamos dizer como é que tem que fazer, no que é que ela tem que investir, o que ela tem que despertar*”. Essa relação crítica com as empresas de cosméticos explicita uma relação transversal, ou seja não é uma relação impositiva. Porém, não significa que ela não se dê por meio de negociações e conflitos.

Neomisia relata que chegou a ser convidada pela Salon Line para escrever um livro sobre a transição capilar, chamado “Deixa Enrolar”, mas no fim não deu certo.

Sim a Salon Line colocou. Para mim teve várias coisas erradas da Salon. Eles me convidaram para fazer um livro que saiu recente até. Escrever um livro sobre cabelo crespo e tal, fui em duas reuniões fiz toda uma pauta e me dispensaram. Eu vi ontem quem escreveu o livro até, foi a Joyce Ribeiro e essa moça aqui (me mostra a foto das duas moças com o livro no celular), foi esse livro aqui “Deixa enrolar”. Até a Thaianne falou: “Botou uma mina branca e uma outra que não assume o cabelo, caiu no meu conceito”.

Você acha que se colocou e pautou questões políticas, por essa razão não deu certo?

Não! Lá eu era jornalista. Eu era jornalista que tinha um crédito muito grande e uma experiência de lidar com esse movimento, que é o fato de ter feito o Orgulho Crespo. O fato de estar nesse movimento já articulando coisas e vivenciando coisas a partir da minha história também, talvez eu tivesse mais facilidade de fazer ou não, que elas não consideraram isso em nenhum momento. Em nenhum momento eu era a militante a ativista falando lá... Eu era jornalista, fiz um projeto, cobrei meu preço e falei olha é isso aqui. Vamos fazer? Temos quanto tempo? Sete meses, vamos fazer. Mas não rolou, elas me dispensaram, disseram que precisava de uma

pessoa que soubesse sobre moda que era uma coisa que eu discordava. Porque o discurso descambava para um outro lugar e era muito fácil... Foi o que eu falei, a Marca está sempre tateando com cuidado o que pode fazer, o que ela não pode... Eu não vi o livro ainda, eu quero comprar, talvez tenho ficado um trabalho incrível. Não sei, eles estavam com dinheiro, fizeram documentário, fizeram um puta livro. A Joyce Ribeiro é a âncora da TV cultura. Ela é uma âncora de TV, então ela está na mídia é uma pessoa famosa. Era isso que eles buscavam também, porque eu não sou uma pessoa famosa. E aí a Salon Line já ficou de fora, tanto que em 2017 a gente nem trabalhou com a ideia de tê-la como possível apoiadora, patrocinadora. Chamamos a Seda: “vamos Seda? Vamos!” Vieram ser patrocinadora, mas botaram cinco mil reais. O que se faz com cinco mil reais, mulher? Eu falei não dá. Não rola. Para nós causaria muito problema em convidar você pesquisadora para falar e não te pagar minimamente um cachê, uma ajuda de custo para você vir de São Carlos pra cá, para pagar sua hospedagem e é isso que eles não pensam. E a minha cabeça já pensa nesse ritmo, se eu quero trazer a Nilma Lino Gomes de BH, eu tenho que trazê-la minimamente confortável para que ela desfrute, também do que ela está fazendo, sabe? Já está na hora de virar a chave, de mudar essa postura. Eu falei para Nanda: “Não faça a parceria, pois a gente vai ouvir muito: ‘olha lá patrocinadora da Seda, mas não paga um cachê decente’”. Porque a gente já viveu isso, já sabe como funciona, as pessoas falam e pra gente também... Daí fizemos algumas coisas com o SESC, participamos de debates, não sei o que... E aí a Nanda saiu no final do ano passado aí eu voltei para o Brasil no final de Agosto, a gente falou da repercussão dessa última edição. Foi muito inferior às outras e não inferior porque a programação é inferior, mas porque as pessoas não foram, mas isso tem a ver eu acho também, com o momento que a gente vive no país. O que é que leva as pessoas para a rua? Como é que as pessoas têm praticado a presença delas? Talvez não fosse só uma questão da Marcha Orgulho Crespo, Talvez fosse uma questão geral, as pessoas estão desiludidas também. As pessoas podem ter pensado: “eu vou lá de novo, ouvir a mesma coisa”, não estava tão convidativa. O que me faz pensar para esse ano em um novo formato de projeto. Esse ano eu batalhei muito por um festival.

[...]

Sim eu fui. Eu tenho acompanhado essas referências de festival de fora. Tem um festival de cabelo natural em Paris, tem um outro que é o *Curly Fest* no *Brooklyn* em *Nova York* e é gigante. Que é um bagulho foda! Eu acho que é para esse lugar que a gente tem que ir, acho que agora mudou o formato. A Marcha não funciona mais, no Brasil, neste formato. A Marcha das Mulheres Negras funciona, é um outro lugar de articulação, não é mais o nosso lugar, o nosso lugar ele precisa de dinheiro, ele precisa articular com marca, ele precisa trazer a Natura, a Vult, a maquiagem negra para o debate. E isso talvez não seja o interesse delas, mas eu acho que para marcha nesse momento é, a gente já chegou nesse patamar. Não estou dizendo que é melhor ou pior, chegamos neste patamar, não tem mais como voltar. Por isso eu acho que tem que ser um outro formato, daí a decisão de não realizar, porque eu não consegui verba. A Seda se aproximou muito, fomos em reunião, *skip*, *email* e várias outras marcas, Pantene, a Dove, a Bio Extratus... Mas daí eu estou falando desse ano, eu falei que havia a Lei e daí eu precisava de alguém que abraçasse a causa completamente, completamente. Cheguei muito perto, de fazer a programação e cancelar com as pessoas depois, porque não tinha dinheiro. A Seda ofereceu... Se começa a trabalhar agora para 2019 é melhor... E as pessoas estão assim;” nossa porque não vai ter marcha?” Tudo bem não ter! E se eu fizer você vai? Você foi na última? É um Pouco isso sabe? Que é a mesma coisa quando a gente parou com o projeto da Hot Pente. As pessoas perguntavam o motivo da gente ter parado e eu perguntava; mas você foi na última festa? Você estava indo? A pessoa respondia que não. Então por isso paramos de fazer as pessoas não estavam indo mais. Estávamos pagando do nosso bolso para fazer

projeto, daí não rola. E tem todo um custo do site, estamos querendo botar a patente no nome Orgulho Crespo, sabe? É um processo caro, três mil, quatro mil reais, eu não tenho esse dinheiro para botar do meu bolso, por mais que eu queira. Não, isso tem que vir de um patrocínio, de um financiamento, de um apoio. E de certa forma isso para mim também é novidade, eu também estou aprendendo como é que. Como é que atrai, como é que negocia (Neomisia, 34 anos, idealizadora da Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo).

Nem sempre é possível negociar com as marcas e o movimento, diante das suas pautas, precisa fazer as suas escolhas, mesmo que isso possa enfraquecer o movimento, como aconteceu com a Marcha do Orgulho Crespo de São Paulo. Por outro lado, o movimento não foi extinto e tem reverberado em outras localidades do país, não só no formato de marcha, mas de projetos que se propõem a valorizar as estéticas negras e o seu pertencimento étnico. Neomisia salienta que a falta de patrocínio não foi o único fator de enfraquecimento da Marcha, mas a conjuntura política também pode ter influenciado no ânimo das pessoas. Haja vista que governos de direita e com características fascistas têm ascendido ao poder em todo o mundo, inclusive no Brasil onde as passeatas têm sido rechaçadas e violentamente reprimidas. Maria Gohn (2011), aponta que na primeira década deste milênio as ONGs tiveram mais protagonismos que os movimentos sociais e que as manifestações nas ruas diminuíram significativamente. Neomisia, sentiu dificuldade de continuar articulando o movimento como marcha, uma vez que as pessoas não estavam mais motivadas a ocupar as ruas. Por esse motivo tem-se pensado em experimentar outros formatos para dar continuidade ao movimento. Como por exemplo o de festival. Eventos como o Afropunk que valoriza a cultura negra desde a estética até as suas manifestações musicais têm alcançado milhares de pessoas.

O que ficou evidente na fala da Neomisia é que o movimento da Marcha do Orgulho Crespo é uma experiência que deu certo no início, mas que, assim como qualquer outro movimento social, precisa se reinventar, articular com novas possibilidades. A Marcha se utiliza de estratégias de Marketing para atrair as pessoas para o debate, mas as empresas não se mostram interessadas. O que as marcas priorizam é a divulgação da marca e não o diálogo direto sobre as demandas da população negra. No entanto, o movimento encontrou meios de propor a discussão. O ato de se recusar a promover a Marcha com o valor mínimo oferecido pelas empresas expressa um posicionamento do movimento. Não é só cabelo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como apontamos na introdução, essa pesquisa é parte de uma travessia que não se encerrou. Desse modo, não é possível concluir ou afirmar algo de definitivo. A proposta foi entender as implicações do processo de transição capilar para o trânsito das mulheres negras na atualidade. Trânsito esse que na história oral das mulheres negras entrevistadas aparece como interseccionado por opressões de gênero, raça e classe.

Para falarmos desse trânsito, recorreremos a historiadora e militante negra Beatriz do Nascimento que ao declarar ser uma mulher Atlântica, evidenciou não só o trânsito violento que sofreu a diáspora na travessia do mar Atlântico, durante a colonização. Mas a travessia continua do negro na diáspora. Um transitar que anseia pelo encontro de sí, uma vez que o colonizador não mede esforços para nos destituir das nossas identidades étnicas e ancestrais. Para Beatriz do Nascimento (1974) é preciso lançar um olhar cuidadoso sobre as diferentes experiências das diásporas. Isto é, os problemas que os negros enfrentam no Brasil não são necessariamente idênticos aos dos negros dos Estados Unidos, embora tenham sofrido a mesma travessia violenta. Outra questão é que cada pessoa negra vai experienciar o racismo de modo particular, ainda que ele seja estrutural. Isso, fica evidente na história oral das mulheres negras entrevistadas, uma vez que sofrem a intersecção de gênero e raça, mas cada uma toma consciência e experiência o racismo com base nas suas vivências.

Pessoas negras não são todas iguais, como disseminar o senso comum com base nas estruturas racistas. Por meio da pesquisa foi possível perceber que a partir da memória as mulheres negras constroem suas identidades de maneira distinta. Para o sociólogo Michael Pollak (1992), a memória expressa tanto o nível individual, quanto coletivo dos sujeitos. Considerando, que a memória é construída por uma gama de fatos selecionados, ela pode mudar a depender de quem fala. O que estamos querendo dizer é, que a identidade também se constrói e se mostra nesse processo, com base nisso procuramos evidenciar como Aline, Ana e Liandra construíam a sua identidade enquanto mulheres negras por meio das suas vivências. Além disso, procuramos entender as implicações do processo de transição capilar, de aceitação dos cabelos crespos para essas mulheres que viveram desde a infância inúmeros conflitos com a seu corpo negro.

Assim, o cabelo da mulher negra não entra em transição a partir do momento em que ela deixa de utilizar químicas de alisamento. O cabelo da mulher negra, assim como seu corpo, se encontra em transição há séculos. Entretanto, não podemos confundir o trânsito da mulher negra no presente com o seu trânsito no passado. Como já pontuou Beatriz do Nascimento (1974). Para a historiadora não há possibilidade de estudar no que se está vivendo o passado, a história está viva,

ela é neste momento. A transição capilar é mais um processo desse transitar da mulher negra na diáspora.

No Brasil a cor da pele e a textura do cabelo marca profundamente as relações do sujeito negro, não podemos desconsiderar esses fatores em nenhuma das experiências dessas mulheres negras. É nesse sentido, que a interseccionalidade nos possibilitou, enquanto ferramenta analítica, estarmos atentos para o entendimento de que a mulher negra experiêcia o mundo por meio da sua corporeidade, marcada pelo racismo. E essas experiências, mesmo tendo as suas especificidades, falam sobre as violências sofridas por uma coletividade.

Com base nas pesquisas de Nilma Gomes (2002), as violências sofridas pelas crianças negras marcam profundamente a trajetória desses sujeitos. Na fala das mulheres negras que colaboraram para a pesquisa essas violências se dão tanto na escola, como no âmbito familiar. É curioso como a figura do pai negro sempre aparece numa relação de conflito nas memórias dessas mulheres negras, fato que se reverbera no presente. Aline, tem contato com seu pai esporadicamente, pois não conviveu com ele. Liandra e Ana, apesar de terem convivido com o pai também expressam uma relação de distanciamento. Nas memórias das mulheres negras entrevistadas o pai é lembrado como o agressor da mãe, figura complexa e distante. Não analisamos a fundo essas questões, mas apontamos, para pesquisas futuras, a família como lugar tanto de acolhimento, quanto de opressão. O que a relação de conflito e violência com a figura do pai, homem negro, acarretaria na trajetória da mulher negra? Sobretudo, nos seus relacionamentos posteriores? O papel social desempenhado por esses sujeitos também são experienciados pela raça? O que significa ser pai negro, mãe negra, filha de um casal interracial? São discussões pouco exploradas.

Durante a adolescência, o trânsito da mulher negra não é menos conturbado. Neste momento, os conflitos com o cabelo aparecem com mais frequência. Se o cabelo crespo se configurava como um incômodo, alisar os cabelos não deixava Aline totalmente confortável e confiante. Era como se Aline estivesse sempre se deslocando para alcançar um lugar onde pudesse se sentir pertencente. O sujeito negro na diáspora cercado por uma lógica estruturalmente racista, está a transitar na procura incessante pela aprovação do outro. É como se mesmo manipulando seus cabelos, de modo a se aproximar dos padrões da branquitude, houvesse sempre algo que a impedisse de chegar a ser aceita. Ana, tem quase a mesma experiência de Aline. Entretanto, percebendo que não teria condições financeiras para a manutenção dos cabelos alisados, procura outras estratégias para se sentir pertencente a sociedade de modo geral. Segundo Jurandir Costa (1983), essas estratégias transcendem questões estéticas. O negro investiria em alcançar características que a sociedade estruturalmente racista atribuí somente aos brancos, como exemplo a

capacidade de se tornar um intelectual, alguém de prestígio. Ana revela ao constituir suas memórias uma tensão que perpassa toda às suas vivências, o desconforto com a sua aparência.

Todos os estigmas sobre o corpo negro experienciado pelas mulheres negras desde a infância, determinam todas as outras relações que essas mulheres vão ter ao longo de sua vida. Dessa maneira, a mulher negra se desloca constantemente para caber nas expectativas e demandas da branquitude. Sendo impedida de perceber que toda a sua trajetória ancestral e temporal abriga inúmeras potencialidades.

A transição capilar enquanto um fenômeno atual tem possibilitado à mulher negra transitar por rotas que diferem dos caminhos do colonizador. É durante o processo de transição capilar que a mulher negra começa a observar seu corpo mais atentamente, no espelho ao contemplar o que vê, experimenta uma outra relação com seu corpo. Essa experiência é ainda conflituosa, pois como amar em instantes um corpo estigmatizado a séculos? Entretanto, no processo de transição capilar a mulher negra junto a amigas próximas ou outras mulheres negras, com quem se conectam por meio dos ciberespaços se fortalecem ao trocarem experiências em comum com o racismo que sofrem. Patricia Collins (2019) já havia alertado para esses encontros entre mulheres negras, pois eles possibilitam a sua autodefinição. Ou seja, um entendimento sobre seus corpos negros que se afasta da lógica racista do colonizador. Assim, o que evidenciamos ao longo das entrevistas, é que a transição capilar não se encerra no momento em que Aline, Ana e Liandra assumem os seus cabelos crespos. A transição capilar é parte de um trânsito que existente desde a travessia forçada dos povos africanos pelo Atlântico, como tal ela não tem fim enquanto as opressões estruturais não deixarem de existir.

Quando a mulher negra acorda, ela precisa decidir antes do café da manhã se vai enfrentar mais um dia com seus cabelos crespos. Isso quer dizer que, todos os dias a mulher negra precisa se afirmar diante de uma sociedade racista, resistir. Após o processo de transição capilar observamos que há uma mudança na maneira pela qual as mulheres entrevistadas experienciam seus corpos e se posicionam, mas isso não finda o processo. Pelo contrário, o fato de optar por manter os cabelos naturais coloca os seus corpos ainda mais na linha de frente, o volume do cabelo crespo ocupa espaço, reivindica a visibilidade da mulher negra.

Durante a pesquisa evidenciamos que as mulheres negras entram em transição capilar por inúmeros motivos, os quais nem sempre estão ligados a uma tomada de consciência, digamos assim, sobre o racismo. Aline entrou na transição, porque não tinha condições financeiras para a manutenção dos alisamentos, isso fez com que descobrisse como eram seus cabelos e diversas formas de usá-lo. Liandra, entrou em transição após uma sessão de fotos que realizamos com sua irmã, que havia cortado o cabelo recentemente para a retirada dos fios com química alisante.

Durante o diálogo que tivemos naquele dia, ela diz ter repensado as imposições e os estigmas sobre o seu cabelo. Antes da transição capilar Liandra não tinha parado para pensar sobre as implicações de ser uma mulher negra, mas relatou saber que era negra, sua pele retinta não deixava dúvidas quanto a isso. Mas foi apenas a partir do processo de transição capilar que Liandra começou a procurar vídeos no Youtube, conversar com suas irmãs e com outras mulheres sobre seus cabelos crespos e as dificuldades que tinha de aceitá-los. Se antes Liandra se deixava influenciar por opiniões negativas sobre o seu cabelo, ter vivenciado experiências positivas com o mesmo lhe proporcionou mais segurança sobre a sua estética. Ana de todas as mulheres entrevistadas foi a que reconstituiu suas memórias de forma mais detalhada e lançou um olhar mais crítico sobre as mesmas. Em um dado momento de sua fala Ana diz que, “sempre estive em transição” se referindo ao fato, de não ter condições de fazer a manutenção constante dos alisamentos, ficando com o cabelo ao mesmo tempo liso e crespo. Posteriormente, quando já estava trabalhando não procurava mais investir em sua aparência acreditando que isso não surtia efeito, não a fazia se sentir parte. Assim, passou a investir em livros e no cursinho para que pudesse ingressar na universidade. Neusa Santos (1982), Sueli Carneiro (1995), Nilma Gomes (2008) e outras intelectuais negras alertam para o fato de que o status social não vai impedir um sujeito negro de sofrer com as violências raciais. Foi durante os anos de graduação que Ana ora procurava pensar sobre a sua condição enquanto mulher negra ora se silenciava sobre o fato. Ela chamou esse movimento de “conexão”, a possibilidade de conseguir se conectar com o que é ser negro, questões que não estão relacionadas somente à aceitação do corpo e do cabelo, mas as suas vivências de modo mais geral. Para Ana a transição capilar, junto a outros processos, como por exemplo a terapia, foi preponderante para que ela pudesse “florescer”.

Se durante a colonização a mulher negra conservou o hábito de tratar dos cabelos cultivando sua ancestralidade no cuidado de si e de outras mulheres, na atualidade não é diferente. Na atualidade a mulher negra também desenvolve meios de usar o cabelo crespo ao seu favor. Após a transição Ana encontrou meios de conseguir lidar todos os dias com o racismo, segundo ela é muito desgastante estar todos os dias pronta para o enfrentamento. Desse modo, opta por deixar o cabelo menos armado as vezes e encontra no cotidiano maneiras de lidar com as violências racistas, o que antes da transição parecia não ocorrer. É nesse sentido, que a transição capilar evidencia que na atualidade a mulher negra tem experienciado a sua corporalidade de forma mais positiva, resistindo aos estereótipos racistas por meio de inúmeras estratégias. Movimento este que tem lhe proporcionado descobertas sobre o seu transitar. A transição capilar tem revelado que mulher negra é capaz de promover as mudanças necessárias para a transformar as estruturas de opressão interseccionadas.

De acordo com María Lugones (2014), essas mulheres atuam de forma infrapolítica, ou seja é no cotidiano que elas têm tensionado as opressões impostas na colonialidade. Quando Aline não se cala diante das falas racistas de suas clientes brancas do salão, ela promove agencia. O fato de trançar a cabeça de sua sobrinha pequena incentivando sua autoestima também se configura como tal. Quando Ana opta por usar os cabelos sem volume, ela não está se submetendo à lógica do colonizador, mas encontrando meios de se preservar do embate cansativo e adoecedor que pessoas negras enfrentam todos os dias. O enfrentamento do racismo não se dá sempre de forma direta, assim pode ocorrer de diversas maneiras. Liandra, ao questionar os estigmas sobre o cabelo crespo, revê sua postura e defende o cabelo natural como sendo mais prático e a melhor opção. Todos esses agenciamentos são infrapolíticos. Possibilidades que mulheres negras encontraram de não estarem submetidas totalmente ao discurso do opressor, ainda que as opressões sofridas por elas não se encerrem nesta tensão.

A entrevista com Neomisía teceu desde muito longe as vivências de uma mulher negra que cansada de se deslocar na lógica do colonizador, resolveu questionar por meio do seu corpo os padrões da branquitude. Suas experiências com o racismo vão ao encontro das mulheres presentes na pesquisa e se cruzam com a de outras mulheres negras na rua. Foi depois de um ataque racista gratuito no meio da uma avenida que Neomisía começou a pensar mais criticamente sobre sua condição enquanto mulher negra. Dessa maneira, é importante evidenciar como a mulher negra a partir do sofrimento e das imposições consegue encontrar meios para promover lutas infropolíticas. Foi isso que Neomisía fez, quando desenvolveu junto a Thiane a Hot Pente e posteriormente a Marcha do Orgulho Crespo. A Marcha promoveu mais que lutas infropolíticas e acabou fixando no calendário uma data que marca não só mais uma conquista por representatividade das mulheres negras, mas da margem para que pensemos a Marcha enquanto um movimento social.

O movimento social, para a socióloga Maria Gohn (2011), se configura como um movimento que organiza um coletivo de diversas formas e procura expressar as suas demandas. Dessa maneira, a transição capilar tem se configurado, também enquanto um movimento social e a Marcha do Orgulho Crespo aparece como sendo uma dessas formas de organização. O que a primeira Marcha do Orgulho Crespo reivindica é a valorização das estéticas negras e a visibilidade da mulher negra de modo mais geral. Assim, a institucionalização da Lei 1. 207 de 2015, se configura como um marco que expressa as potencialidades de um movimento idealizado por mulheres negras.

A transição capilar tem suscitado inúmeras questões sobre o racismo à brasileira, que se dá fundamentalmente pela estética do negro. Na atualidade, o movimento que nasce no corpo da mulher negra e dá sentido a movimentos sociais mais organizados, como a Marcha do Orgulho

Crespo é revelador das armadilhas que o opressor tem articulado contra nós. Para Munanga (2009) a sociedade colonial efetiva sua dominação, “encastela-se, intocável, explorando e pilhando a maioria negra, utilizando-se de mecanismos repressivos diretos (força bruta) e indiretos (preconceitos raciais e outros estereótipos) (p. 25). Os estigmas desenvolvidos sobre os corpos negros fazem parte da segunda forma de dominação, uma vez que as características fenotípicas das pessoas negras foram utilizadas e ainda são para a sua inferiorização, perante as características exaltadas pela branquitude. Não se trata, como ainda se imagina, de mudanças socioeconômicas apenas: o sujeito negro precisa ser reconhecido enquanto ser humano. Quando as mulheres negras falam sobre as suas vivências, elas produzem o conhecimento que se dá por meio da sua corporalidade e que não pode vir de outros sujeitos. Não queremos dizer com isso que não se pode produzir conhecimento sobre a mulher negra, não sendo uma. A transição capilar é um processo que expressa um viés de uma das formas que a mulher negra encontrou para seguir, na busca pelo encontro de si e de sua imagem, há séculos multifacetada pelas violências coloniais.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. O Que é Interseccionalidade? Belo Horizonte (MG): Feminismos Plurais, 2018.

BRAGA, Amanda. História da Beleza Negra no Brasil: Discursos, Corpos e Práticas. São Carlos: EduFSCar, 2015.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, Raça e Ascensão Social. Estudos Feministas, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 2, IFCS/UERJ e PPCIS/UERJ, 544-553.

CARNEIRO, Sueli. Mulher Negra e o Poder: Um Ensaio sobre a Ausência.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: Racismo, Preconceito e Discriminação na Educação Infantil. 1998. 240 f. Tese (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo Faculdade de Educação, São Paulo, 1998.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: VV. AA. Cruzamento: Raça e Gênero. Brasília: UNIFEM, 2004.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. Que Leveza busca Vanda? Ensaio sobre o Cabelo no Brasil e em Moçambique. Tese (doutorado em Antropologia social) - Universidade de Brasília. Brasília, p. 206. 2017.

COLLINS, Patricia Hill. O poder da autodefinição. In: COLLINS, Patricia Hill. O pensamento feminista negro. São Paulo : Boitempo, 2019. 179-217.

COLLINS, Patricia Hill (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado, 31, 1, pp.99-127.

DA MATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’. In: NUNES, E. O. (Org.) A Aventura Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAVIS, Angela. Mulheres. Raça e Classe. São Paulo: Boi Tempo, 2016.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de Almas Brancas? A ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo. Estudos Afro-Asiáticos. São Paulo, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 563-599.

DUARTE, Mel. Negra, nua, crua. São Paulo: Ijumaa, 2016.

FIGUEIREDO, Ângela. “Cabelo, Cabeleira, Cabeluda e Descabelada”: Identidade, Consumo e Manipulação da Aparência entre os Negros Brasileiros. XXVI Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais Caxambu, outubro de 2002.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades, Salvador, v. 1, n. 3, p.152-169, maio/outubro 2015.

FIALHO, Carlos Eduardo M.; MIRANDA Tatiana B. Notas de metodologia da pesquisa loiras: um estudo sobre cor do cabelo e produção da identidade. *Revista Ártemis*, Vol. XVIII no 1; jul-dez, 2014. pp. 199-211.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. 48.ed. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*. v. 16, n. 47, Maio-Ago. 2011.

GOMES, Larissa Louise Pontes. Posso tocar no seu cabelo? Entre o Liso e o Crespo: Transição Capilar, uma Reconstrução Identitária. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 161. 2017.

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 Ressignificação Cultural? In: *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, autores associados, n. 21, p. 40-51, set/out/nov/dez. 2002.

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira". In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

_____, Lélia. "Por um Feminismo Afro-latinoamericano". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. p. 23-50.

LEACH, Edmund. Cabelo Mágico. In: DaMatta, Roberto (Org). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, n.38, p. 139-169, 1983.

LODY, Raul. *Cabelos de Axé: Identidade e Resistência*. Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2004.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Decolonial. *Rev. Estud. Fem.* vol.22 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2014.

MATOS, Lidía de Oliveira. Transição capilar: cabelos, consumo e interseccionalidade no ciberespaço. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe. Sergipe, p. 99. 2017.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. Lisboa: Antígona, 2014. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Resenha de ROBYN, Ingrid. Capitalismo, esquizofrenia e raça. O negro e o pensamento negro na modernidade ocidental. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 18, n. 36, p. 696-703, set./dez. 2017. Disponível em: <www.revistatopoi.org>.

MORTE. Cláudia Máisa Pinho de Boa. Reassumindo a raiz a discursivização sobre a mulher negra a partir da noção de cabelos crespos, presentes nas comunidades do facebook. Dissertação (mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, p. 123. 2017.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude – usos e sentidos*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988. Série Princípios.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTIS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. 93-97.

_____. Negro e Racismo. In: RATTIS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. 98-102.

_____. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTIS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. 102-105.

NOGUEIRA, Renato. Mulheres e Deusas: como as Divindades e os Mitos Femininos Formaram a Mulher Atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.

OYÈRÓNKÉ, Oyèrónké. Conceituando o Gênero: os Fundamentos Eurocêtricos dos Conceitos Feministas e o Desafio das Epistemologias Africanas. Tradução Juliana Araujo Lopes. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g

[%C3%AAnero. os fundamentos euroc](#)

[%C3%AAntrico dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.pdf](#) Acesso em: 15 nove. 2019.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. "Branca para Casar, Mulata para F..., Negra para Trabalhar: Escolhas Afetivas e Significados de Solidão entre Mulheres Negras em Salvador, Bahia". Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 324. 2008.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Vanessa Florêncio de. O racismo como uma "identidade social virtual". Rev. Sem Aspas, Araraquara, v. 7, n. 2, p. 283-291, jul./dez., 2018. E-ISSN: 2358-4238. DOI: 10.29373/sas.v7i2.12496

SANTOS, Leandro José dos. Reflexões sobre as identidades femininas negras no jornalismo de revista. Ci. Inf, São Paulo, v.2, n. 1, Set/Dez. 2009. Disponível em: <http://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiara/wpcontent/uploads/2015/01/06_IARA_vol2_n1_Dossie.pdf>. Acesso 18 de dez. 2019.

SILVEIRA, Letícia Lopes da. Se Baixar o Volume não vão nos ouvir. As apropriações do Youtube e a performance das mulheres negras crespas e cacheadas. Dissertação (mestrado em comunicação e culturas contemporâneas) – Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia. Salvador, p. 219. 2017.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: _____. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia das sociedades comtemporâneas. Ria de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

Filmografia

GERBER, Raquel (Dir.) (1989) Ôrí. São Paulo, Angra Filmes. 90 min.

Negros Dizeres. Direção: Hugo Lima. Produção: independente. Rio de janeiro, Coletivo negro Azoilda Loretto Trindade – CEFET/RJ. 42:38.