

MEU CABELO CONTA HISTÓRIA: UMA REFLEXÃO SOBRE AS CAPILARIDADES CRESPAS NO CONTEXTO AFRO-DIASPÓRICO

My hair tell history: a reflection on the afro capillaries in the afro-diasporic context

SANTOS, Luane Bento dos¹

RESUMO

Este ensaio tem por objetivo apresentar um breve panorama sobre os significados políticos, culturais, socioeconômicos dado aos cabelos afro no contexto do território diaspórico africano brasileiro e da América Afrolatina. Entendemos que no contexto afro-diaspórico os valores sociais e culturais atribuídos aos cabelos sofreram ao longo do tempo diversas significações desde o período escravocrata, contudo não deixaram de ser elementos importantes para a construção corpórea e identitária dos indivíduos negros na contemporaneidade. A partir do levantamento bibliográfico e da revisão de literatura, notamos que além de um abrangente histórico de uso dos cabelos afro, os estilos dos cabelos adotados pelos afrodescendentes podem remeter a uma linguagem política, religiosa, familiar e estarem inscritos em contexto de sociabilidade negra. O ensaio é resultante de pesquisa mais extensa realizada para conclusão de tese de doutorado em Ciências Sociais.

Palavras-chave: cabelo afro; identidade étnico-cultural; diáspora africana; estética Afro-diaspórica.

ABSTRACT

This essay aims to present a brief overview of the political, cultural and socioeconomic meanings given to black hair in the context of the brazilian african diasporic territory and Afro-Latin America. We understand that in the Afro-diasporic context, the social and cultural values attributed to hair have undergone different meanings over time since the slavery period, however they have not ceased to be important elements for the corporeal and identity construction of black individuals in contemporary times. From the bibliographical survey and literature review, we noticed that in addition to a comprehensive history of the use of black hair, the hairstyles adopted by people of african descent can refer to a political, religious, family language and are inscribed in a context of black sociability. The essay is the result of

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro. <https://orcid.org/0000-0003-2071-9373>. Doutora em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Mestra em Relações Étnico-raciais pelo CEFET-RJ. Pesquisadora de Relações Étnico-raciais, Estética Negra e Etnomatemática das tranças. luanebentosantos@gmail.com

more extensive research carried out to complete a doctoral thesis in Social Sciences.

Keywords: afro hair; ethnic-cultural identity; african diaspora; Afro-diasporic aesthetics.

1. Introdução

Cabelo é o que?

Aqui o cabelo é maestro
Rege antologia de uma vida
O cabelo já foi sufocadamente
alisado, esticado e massacrado
pelas mãos que conduzem
o ritual de assimilação colonial.

O cabelo escovado refletia a
doutrina eugenista, racialista,
positivista que pactuava com
a tentativa catequista, calvina
de embranquecer a população
na frenética e indigesta ideia
de civilização

Civilizar corpos sempre significou
muitas dores e opressões
Na contramão do repertório
africano de cuidados
esquecemos que cabelo
é elemento sagrado,
de ligação ancestral.

Quem cuida do cabelo,
este novelo?
Não é qualquer uma.
No Sudoeste de Angola
era o espírito ancestral
que determinava a responsável
por tratar, manipular,
pentear, enfeitar as madeixas.

Será que a égide colonial nos atravessou
a ponto de esquecermos, quem somos?
A rotina dramática de trabalho imposto
para nossos corpos
A falta de espaço para temos o ócio
de repetimos nossa história de existência.

Mas a história da capilaridade
não emperra, não estagnou no tempo.
Do mesmo modo que aprendemos
a nos odiar após anos devastação
conhecida como escravidão física e mental.

Desde a década de 1960
temos nos comprometido em
significar nossa estética
nossa ética.

Se outrora, fomos obrigados
a esquecer quem somos.
Atualmente investigamos,
vasculhamos nossa história
E o cabelo nesse contexto
ganha outro arremedo.

Primeiro, ele foi símbolo
de PODER NEGRO.
Depois, ele foi devidamente anelado
como se estivesse mergulhado
em ondas sonoras que foram
promovidas nos anos de 1970 e 1980
pela *mo-vida-bilização*.

Recentemente para o cabelo
adotamos para sair das amarras
da opressão colonial
o movimento de transição capilar.
Transitar do liso a raiz

E para finalizar o cabelo
em contexto de axé
é o bem mais precioso
porque ele protege
ornar, adornar
trama sentidos
ao nosso Ori
(Poesia da autora, 20/07/2023)

A literatura especializada do campo das Relações Étnico-raciais, Antropologia e Sociologia do Corpo (Cruz, 2019; Gomes, 2006, 2017; Autora, 2013, 2019) demonstra que o cabelo é um importante componente estético, de afirmação política e construção identitária para a população afro-diaspórica e africana. Neste sentido, esse é um elemento central na vida das pessoas negras, especialmente das mulheres negras. De modo geral, o cabelo da cabeça é uma parte do corpo que parece merecer atenção especial em muitas sociedades e contextos socioculturais. Diferentemente dos pelos que estão em outras regiões do corpo humano, o cabelo da cabeça é objeto das mais variadas transformações, cujos resultados são facilmente perceptíveis a todos na sociedade. Devido ao fato de crescer e por estar em uma região geralmente visível a todas as pessoas. O cabelo é cortado, alongado, tingido, raspado e é objeto de tantas outras transformações, que podem diversificar nos mais variados grupos

sociais. Renato Queiroz (2000, p. 26), menciona que “os cabelos da cabeça carregam uma vasta simbologia”.

Edmund Leach (1983) no estudo pioneiro “Cabelo Mágico” explora as dimensões políticas, culturais e sociais referentes aos usos dos cabelos. Neste texto, Leach argumenta que em cada sociedade, há funções sociais designadas aos cabelos da cabeça. Ele observa que os cabelos da cabeça podem simbolizar uma série de significados nas sociedades, tais como: sexuais, castração, luto, classe, pertença étnica e religiosidade. O autor chama atenção para a necessidade de se estudar os sentidos do cabelo em cada cultura, em variados grupos sociais e nas diferentes religiões, porque “O cabelo da cabeça como parte do corpo ganha simbolismos, valores e técnicas específicas a cada cultura. [...] O cabelo é um símbolo universal [...] de propriedade pública, que tem **implicações locais e particulares é claro**. (Leach, 1983, p. 143, **grifo nosso**).

Para Leach (1983), em todas as culturas e sociedades os cabelos da cabeça são atravessados por valores, crenças, perspectivas estéticas e posições hierárquicas. Para este autor, o cabelo nunca é esvaziado de signos, de linguagens e de técnicas corporais (Mauss, 1974). Ele se interroga sobre os cuidados com o cabelo e argumenta que a arte do penteado é objeto de elaboração ritualística. Quais são os mecanismos dessa atuação. O que significa o comportamento do cabelo?” (Leach, 1983 [1969], p.145). O autor pondera que em qualquer cultura é possível encontrar explicações e investigar os modos de manipulação da aparência dos cabelos.

No contexto brasileiro, a estudiosa Cíntia Cruz (2013) realizou um estudo etnográfico sobre o salão de beleza étnico Beleza Natural. Nesta pesquisa, Cruz notou que as mulheres negras que portam cabelos longos são percebidas como mais sedutoras, belas e femininas. De acordo com a pesquisadora, os cabelos das mulheres quando são longos ganham sentidos positivos no imaginário social. Entretanto, os outros pelos do corpo feminino, tais como: pelos da axila, pernas, seios quando são alongados, são vistos de maneira negativa. Por essas razões, esses pelos são frequentemente aparados, cortados, raspados e em alguns casos tingidos de loiros².

Como podemos observar, os cabelos servem para marcar diferenças sociais. Dito de outro modo, os cabelos testemunham como as estéticas corporais são atravessadas pelas posições de gênero, classe e raça. O antropólogo César Sabino (2007), na etnografia que

²Chamo atenção aqui para o processo de descoloramento dos pelos das pernas e ventre realizado em alguns bairros da Zona Norte e Zona Oeste do município do Rio de Janeiro.

realizou com usuários e usuárias de academia de musculação do bairro da Tijuca, percebeu que as mulheres brancas e de classe média tinham obsessão em manter seus cabelos lisos e louros. De acordo com sua observação, os cabelos da cabeça eram quase sempre lisos e louros e os da perna e ventre também deveriam ser tingidos de loiro. Sabino (2007) argumenta que naquele contexto social carregar os cabelos loiros significava ostentar uma posição de alto status social e o poder de sedução. Nesse contexto de sociabilidade, essas mulheres são identificadas como mais belas e atraentes:

(...) o cabelo loiro e preferencialmente liso, foi tornando-se cada vez mais, símbolo de status e sedução. No Brasil, apesar do tão propalado ideal multicultural de igualdade entre tipos étnicos diferentes, parece haver uma espécie de hierarquia estético-capilar. “Basta assistir a televisão brasileira durante algumas horas para perceber que, salvo exceções, a pele branca e, principalmente, a “lourice” têm sido significativamente valorizadas” (Edmonds, 2000). Essa hierarquia radicada na capilaridade dourada pode ser notada ao fato de que dois modelos de beleza atuais têm pele branquíssima cabelos loiros e olhos azuis: Gisele Bundchen e Xuxa. Segundo Burdick (2002), “estão excluídas dessa classificação as mulheres de cabelo duro, crespo, pele muito escura e traços faciais africanos, como nariz largo e achatado” (p.196). A mulata está presente com mais frequência na TV, e mídia em geral, no período do carnaval, e após a onda de folia momesca, retorna para a lanterna da hierarquia estética midiática da qual as negras estão praticamente excluídas (Sabino, 2007, p.124).

Conforme sublinha Sabino, possuir a pele branca, cabelos loiros ou tingidos de loiro proporciona vantagens sociais para as mulheres brancas, o que não ocorre de modo semelhante com pessoas de pele preta ou parda e que possuem cabelos crespos ou cacheados.

Além dos aspectos mencionados até aqui, é preciso reafirmar que os cabelos também indicam estado civil e pertencas religiosas. Sobre os processos de ritualizações religiosas os cabelos podem ser submetidos a uma série de orientações. Os cabelos e as cabeças podem estar protegidos e cobertos com panos ou lenços. A cobertura da cabeça e dos pelos mostra a situação de destaque e valorização do cabelo e da cabeça, como também pode significar hierarquias, linguagens e códigos culturais. São expressões de fé e modos de ornar a cabeça e pelos que não passam despercebidas nas relações sociais, pelo contrário, chamam bastante atenção. No Brasil, podemos citar, como exemplo as religiões de matrizes africanas que dão destaque e importância à cabeça. Nessas religiões, a cabeça e os cabelos ocupam um lugar central nos cultos. Um dos muitos exemplos são os Candomblés brasileiros que possuem toda uma ritualística para com as cabeças e cabelos. Vilson Caetano Sousa Jr. (2002), apresenta essa questão em seu texto *A representação do corpo no universo afro-brasileiro*. Neste trabalho, o autor explica que no processo iniciático, popularmente conhecido como feitura de santo, o adepto da religião Candomblé passará por um ritual que confere um lugar de destaque especial à cabeça, o ritual conhecido como bori (que significa dá de comer a cabeça):

Durante a integração com a comunidade, vários ritos vão se desenrolando. Um deles chama-se bori, ou seja, dar comida à cabeça – a cabeça representa o corpo todo – momento em que todo o corpo come e, com ele, os antepassados da pessoa, da comunidade e os presentes. A cabeça, chamada de Ori, é uma das partes mais importantes do corpo. Ela é “a primeira” ou a que se vê dentro da bolsa de água durante a gestação [...] a cabeça significa o começo (Sousa Jr., 2002, p.131).

Além da cabeça passar pelo ritual do bori, os cabelos são sacralizados no contexto do processo iniciático do Candomblé. Eles podem ser cortados, raspados e guardados. Para a comunidade de terreiro, os cabelos são elementos mágicos, de reconexão, representam elos de ligações com a ancestralidade da pessoa. Guardam a herança genética e contam a história da ancestralidade de cada indivíduo. Por esse motivo, os adeptos do Candomblé têm suas cabeças e cabelos cobertos nos períodos em que estão de resguardo e durante a obrigação.

A cabeça e os cabelos são percebidos como partes do corpo sagradas, por esse motivo passam por rituais de sacralização tão específicos. Desse modo, o que é considerado sagrado não deve ser misturado com o profano. A cabeça e os cabelos devem estar tampados e guardados para evitar contaminação e poluição como mundo externo. Como nos ensinou a antropóloga Mary Douglas (1966), o que é compreendido como puro não deve estar relacionado, associado, atrelado ao que é concebido como impuro.

Realizadas as reflexões sobre as inúmeras possibilidades de sentido e significação que os cabelos da cabeça podem carregar em contextos de comunidades tradicionais e sociedades “complexas”. Passaremos na próxima seção a meditar sobre os sentidos políticos, culturais e sociais atrelados aos crespos e cacheados cabelos das pessoas identificadas e autodeclaradas como negras. Antes de abordarmos como o trabalho está estruturado é preciso dizer que o presente texto é decorrente de pesquisa realizada para elaboração de tese de doutorado sobre identidade de transgêneros afro na cidade do Rio de Janeiro. A pesquisa de doutorado foi um estudo que utilizou como ferramentas de pesquisa os seguintes instrumentos: diário de campo, entrevistas semiestruturadas, questionário, diário de campo e fotografia. Como recurso metodológico, o estudo foi apoiado na realização de uma etnografia em salões de beleza afro e em cursos formativos para transgêneros, revisão de literatura e levantamento bibliográfico. Os referenciais teóricos usados foram do campo da Antropologia e Sociologia do Corpo, Relações Étnico-raciais, Feminismos Negros e Estudos Decoloniais.

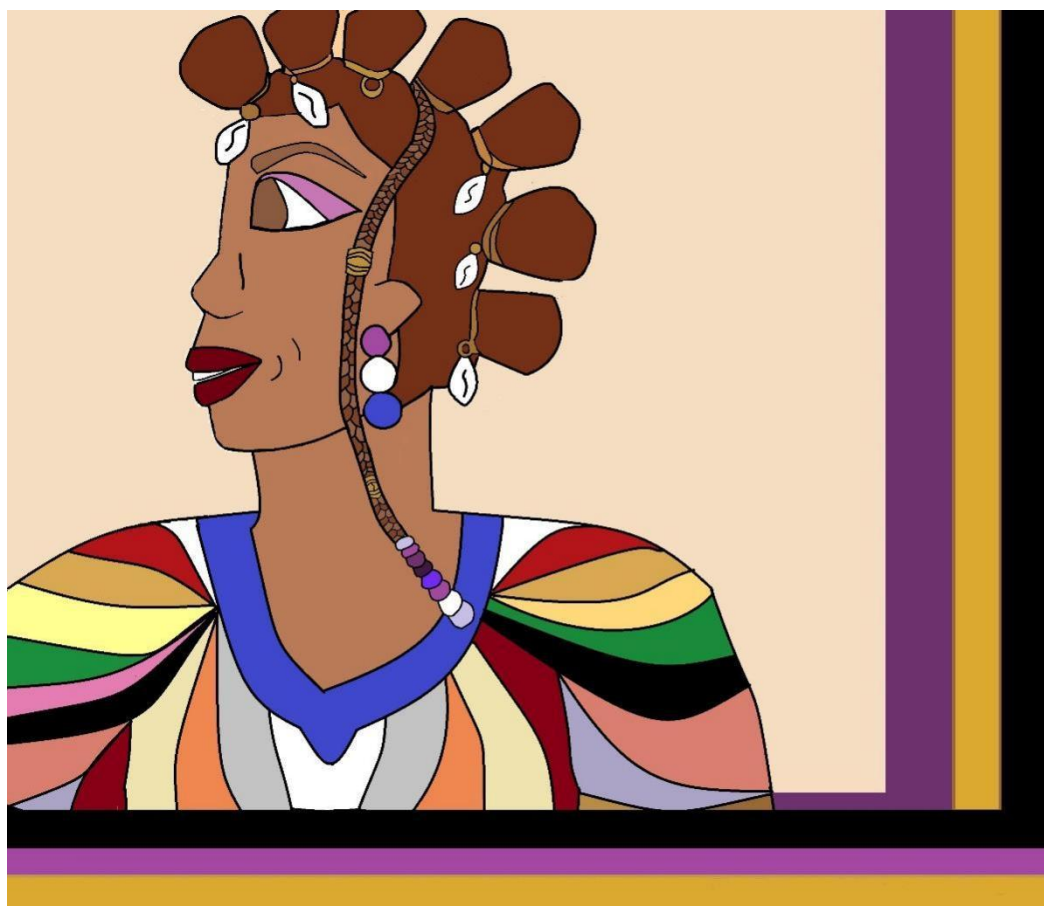
Neste trabalho, apresentaremos alguns trechos das entrevistas realizadas com transgêneros afro (do território do Rio de Janeiro) e que foram usadas para a elaboração da tese, dados coletados dos diálogos que tivemos durante a realização do campo, análise de reportagens e sentenças judiciais sobre a temática dos cabelos, mostraremos alguns dos

desenhos que foram elaborados posteriormente ao estudo de doutorado e que tiveram como objetivo detalhar e de algum modo interpretar os estilos de cabelo vistos no campo. A proposta central é discorrer sobre a importância dos cabelos para a população afro-diaspórica e como os seus diversos estilos e modos de manipulação remetem a questões de fundo político, de reconhecimento e de fortalecimento da identidade étnica e cultural, além de ser nos territórios de diáspora africana um elemento de construção de memória social. Além de estarem inscritos no constante processo de ressignificação de África (Hall, 2013) e do legado africano.

Este trabalho está organizado do seguinte modo, na primeira parte, trouxemos uma síntese dos diversos significados agregados aos cabelos da cabeça. Na segunda parte, trataremos dos estilos de cabelo usados na contemporaneidade e que remetem de maneira ressignificada às diversas estéticas africanas. Por fim, fazemos as considerações finais.

2. Estética Afro-Diaspórica: os muitos signos culturais, sociais e políticos associados aos cabelos afro

Figura 1. Coquinhos Bantos: Conexões Brasil- Angola.



Fonte: Elaborado pela autora, 2023.

No contexto local e global, um penteado de origem africana vem sendo bastante divulgado e popularizado nas redes sociais, nos jornais e revistas. No Brasil o penteado afro é conhecido na região Sudeste como coquinhos e na região Nordeste como enroladinhos. Na província de Lubango em Angola o penteado é chamado de carrapito (Songa, 2017). Além de Angola há registro do uso dos penteados em outros territórios africanos, tais como Maputo, capital de Moçambique (Cruz, 2019). No meio artístico o penteado é usado por cantoras famosas nacionalmente e internacionalmente como: Ludmilla, Iza e Rihanna Fenty. São personalidades negras que adotam os penteados em seus shows e outros eventos culturais. No ano de 2021, a revista de circulação nacional Elle (2021), trouxe a seguinte matéria, da jornalista Thaís Regina, sobre o penteado: “Coques bantus, ou melhor, coqueirinhos! O penteado multiuso carrega a herança da África subsaariana e é conhecido ao redor do globo por diferentes nomes”. De acordo com as informações divulgadas no site da revista, foram publicadas quatro reportagens pela revista sobre os estilos de cabelos de origem africana e afro-diaspórica, a saber: coques bantos, *dreadlocks*, tranças nagô e *black power*.

A reportagem da jornalista Thaís Regina, trata sobre o uso do penteado, coques bantos, por pessoas negras na cidade de Salvador (Bahia). Explica como o penteado pode ser confeccionado e aborda os movimentos de ressignificação que sofreu no território diaspórico. De acordo com Thaís Regina, em sua origem, o coque banto foi empregado para preparar os cabelos para outros penteados como as tranças de três mechas e os *twist* (tranças feitas com duas mechas de cabelo e conhecidas como baião-de-dois ou trança de dois no Brasil). Recentemente, o penteado foi adotado como um estilo de cabelo contemporâneo, visto como prático que pode ser utilizado em ambientes de trabalho, instituições de ensino, em síntese, em espaços públicos e não somente no espaço privado como outrora. Por fim, o texto discute sobre o tema da apropriação cultural. Entretanto, a reportagem não menciona em quais regiões africanas, países e estado o penteado é adotado.

Este tipo de penteado, segundo a etnografia de Songa (2017), é de origem banto. Na Angola atual o penteado é um estilo de cabelo utilizado por quase todo o território nacional. A pesquisadora explica:

Outro estilo feito pelas moças das tranças são os carrapitos. Durante muito tempo os carrapitos foram a marca da mulher angolana, com maior destaque na região norte do país, particularmente nas províncias de Cabinda e do Zaire, onde nasceram. Hoje, tendo se tornado um estilo nacional, é feito por mulheres do país inteiro, embora com maior acentuação no norte do país (Songa, 2017, p. 108).

A etnografia de Eufrásia Songa foi realizada na Província de Lubango (Angola), contudo a antropóloga sublinha que o uso do penteado foi e é disseminado por todo o território africano e os primeiros registros de seu uso são da província de Cabinda e província do Zaire.

Eufrásia Songa (2017) também alerta que os carrapitos eram penteados mais frequentes nos espaços domésticos, eram utilizados como descreve a reportagem da revista Elle, para descansar, esticar e preparar os cabelos para outros tipos de penteados. Contudo, a partir da década de 1970, eles passaram a ser usados como símbolo de identidade da mulher angolana num processo de ressignificação. Assim como em Angola, no Brasil, de acordo com os depoimentos de minhas interlocutoras de pesquisa de tese, o penteado também era realizado como uma preparação para outros tipos de manipulações capilares ou para criar texturas frisadas nos cabelos. Além disso, percebo que é uma tecnologia capilar frequentemente vista nas cabeças das crianças pretas e pardas nas portas das escolas.

Em diálogo com Rosi, mulher autodeclarada negra, ativista do movimento negro e funcionária pública de uma escola pertencente a rede de Fundação de Apoio à Escola Técnica/FAETEC (localizada no bairro de São Cristóvão, cidade do Rio de Janeiro/RJ). Ouvi que a adoção de coquinhos, bantos e cabelos em estilo *black power* no ambiente de trabalho e outros espaços públicos era uma forma de autoafirmar sua identidade étnico-racial. Além de ser uma maneira de assumir uma postura política mediante as pressões sociais para alisar ou realizar procedimentos químicos industrializados que alteram a textura dos cabelos afro. Tive esse diálogo com Rosi no ano de 2005, na época, ela me disse que sua passagem pelo pré-vestibular da Organização Não-Governamental Educafro e depois sua atuação como docente do curso pré-vestibular da ONG a fez refletir sobre o processo de construção dos padrões de beleza, assim como do corpo negro ser um corpo político. Para Rosi³, os penteados dos cabelos, os acessórios e as roupas eram um modo de marcar sua consciência e seu orgulho negro. De acordo com seu pensamento, os coquinhos eram penteados que ela aprendeu com sua família a usar para descansar os cabelos, esticar os fios para confeccionar o penteado *black power* ou para passar o ferro-quente a fim de alisá-los. Contudo, quando aderiu ao movimento negro, passou a usar os coquinhos para ir à rua, eventos, faculdade e outros lugares públicos. Desse modo, os coquinhos que eram vistos como penteados do espaço privado passaram a ser enxergados a partir da militância negra como penteados para circular

³ Nome fictício.

nos espaços públicos, tornando-se um símbolo de identidade negra e modo de enfrentamento do racismo.

Narro este episódio para abordar como os movimentos negros criaram “saberes estético-corpóreos” como argumenta Nilma Gomes (2017) em seu livro *Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. A autora comenta que os saberes estéticos corpóreos são pedagogias antirracistas promovidas pelos movimentos negros no Brasil. Segundo a autora estes saberes podem ser definidos:

São aqueles ligados às questões da corporeidade e das estéticas negras. Estes são pensados, aqui, no que se refere à corporeidade entendida como o corpo em movimento, suas potencialidades simbolismos e representações. Apesar de o Brasil ser uma sociedade marcada na sua cultura pela corporeidade como forma de expressão cultural, o corpo negro vive um momento de superação da visão erótica. A partir do ano de 2000 há uma politização da estética negra diferente daquela do final dos anos 70 e início dos 80 do século XX. Consumo, mercado, mídia, presença do corpo negro em espaços acadêmicos, formação de núcleos e associação de pesquisadores negros, presença de negros no governo federal, nos ministérios e secretarias especializadas acabam por trazer uma nova leitura e uma nova visão do corpo negro. É claro que esse movimento varia de acordo com a região, com a configuração de forças políticas e econômicas e com a capacidade organizativa local do Movimento negro. Mas não podemos negar que as políticas de ações afirmativas reeducam os negros e as negras na sua relação com o corpo e também reeducam a sociedade brasileira no seu olhar sobre o corpo negro (Gomes, 2017, p. 75).

Conforme considera Gomes (2017), os movimentos negros brasileiros construíram uma ampla agenda política que vai desde a adoção de políticas de ações afirmativas para a população negra no espaço das universidades e nos concursos públicos a criação de um repertório estético corporal como reforça o discurso de Rosi. De fato, os corpos negros afirmados educaram muitos espaços da sociedade brasileira. Em diversos momentos de conflito e reação ao racismo e discriminação racial, pessoas negras não recuaram no direito a portar uma estética corporal afro-diaspórica, ou seja, de recriação e ressignificação dos elementos culturais africanos (Hall, 2013).

No Brasil, com os movimentos negros contemporâneos, os coquinhos e outros penteados artesanais afro deixaram de ser usados exclusivamente no ambiente doméstico e passaram a ser utilizados nos espaços públicos de maneira ressignificada. Para Gomes as reações do corpo negro à estrutura racista podem ser percebidas à medida que se construíram saberes e fazeres que até então eram invisíveis na sociedade brasileira. Sem dúvidas, saberes e fazeres que emergiram diante dos conflitos raciais e no processo de (re)existências negras.

A reação e a resistência do corpo negro no contexto do racismo produzem saberes. Este são, de alguma maneira, sistematizados, organizados e socializados pelo Movimento negro nas suas mais diversas formas de organização política. As negras e os negros em movimento transformaram aquilo que é produzido como não existência em presença, na sua ação política (Gomes, 2017, p.81).

Dessa forma, penteados como os carrapitos, como falam os angolanos, que estavam restritos ao ambiente privado, com a assunção do discurso de beleza negra e criação dos saberes estéticos corpóreos (Gomes, 2017), passam a ser vistos como símbolos de identidade étnico-racial. Ademais, os coquinhos passam a ser adotados inclusive em momentos de premiação, festividade e reconhecimento profissional por pessoas negras de diversas posições sociais. Na pesquisa de doutorado com trancistas afro da cidade do Rio de Janeiro, a interlocutora Gabriela Azevedo⁴ contou que os coquinhos bantos são penteados que ela sempre associa a suas mais tenras lembranças afetivas da infância:

Os coques eram meu penteado preferido quando criança. Adorava que minha mãe fizesse em mim (Entrevista realizada com a trancista Gabriela Azevedo em abril de 2020).

Além disso, a trancista procura utilizar este estilo de penteado em ocasiões especiais de sua vida profissional. No ano de 2019, a trancista foi selecionada para receber o Prêmio Tesoura de Ouro⁵.

Ainda sobre os aspectos políticos que envolvem o uso dos cabelos, a antropóloga Sonia Giacomini (2006), em seu estudo de doutorado sobre o Renascença Clube, localizado na Tijuca no município do Rio de Janeiro, mostra como os cabelos em estilo afro foram vistos como fundamentais no processo de construção identitária dos membros da terceira geração do Clube Recreativo. De acordo com a Giacomini, os cabelos dos integrantes do Renascença, durante a década de 1970 e no período dos bailes *soul*, eram uma parte do corpo em destaque e na qual os membros investiam um considerável tempo (cerca de 40 minutos para dar a forma *black power* para os fios). Para a autora, o cabelo era uma das principais marcas simbólicas corpóreas dos membros. Giacomini também considera que a capilaridade afro servia no processo de reconhecimento e identificação em relação ao movimento soul.

Entre todas as marcas que sinalizam uma identificação com o soul, o penteado ocupa certamente um lugar privilegiado podendo-se notar uma importância similar àquela que, a partir de meados dos anos de 1960, foi conferida pelos negros norte-americanos ao cabelo (e que é contemporânea da autoclassificação utilizando-se o termo *black*) e a celebração do lema *black is beautiful* (Giacomini, 2006, p. 202).

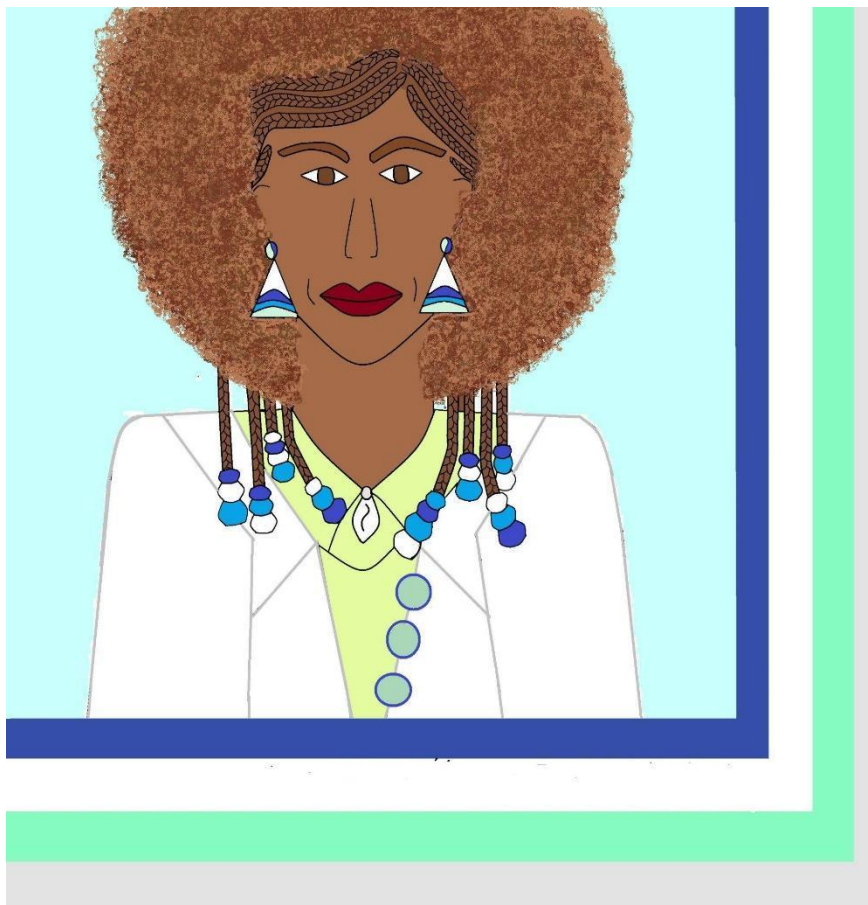
De acordo com Giacomini neste período, os cabelos em estilo *black power* e as tranças afro são tomados como símbolos de negritude. O uso do cabelo é politizado.

⁴ Para esclarecimentos, essa entrevista optou por manter seu nome civil no texto da tese e em outros trabalhos que usasse suas entrevistas.

⁵ Todos os anos, esse prêmio ocorre na cidade do Rio de Janeiro e seleciona profissionais que se destacaram no universo de produtos e tratamentos para cabelos.

O cabelo também é visto como marca ou sinal que melhor e mais decididamente que qualquer outro, expressariam – ou negariam – o orgulho negro. Trata-se de um ato de politização do cabelo, a generalização de uma leitura política do penteado: o penteado transformado em manifesto. No Renascimento, além disso, a linguagem do cabelo estabelece uma conexão com os negros dos Estados Unidos; e, através dos negros americanos, uma outra e mais fundamental ligação: com os ancestrais. Dessa forma, instaura-se o sentimento de pertencimento a uma comunidade mais ampla: os negros da diáspora (Giacomini, 2006, p. 203).

Figura 2. Resistências Negras



Fonte: Elaborado pela autora, 2023.

Nesta direção, observamos que as diversas articulações culturais e políticas dos movimentos negros no Brasil e nos territórios de diáspora africana envolveram todo um repertório cultural e político para os cabelos crespos e cacheados. Como observa Giacomini, se antes os cabelos armados, volumosos e trançados eram sinônimos de vergonha, de uma negação das raízes africanas, eles se tornaram um dos principais símbolos junto às vestimentas de afirmação da negritude. Afirmação da negritude pautada no estilo de vestuário, no estilo de cabelo e nas discursividades das pessoas negras. Os bailes *soul* do Renascimento Clube deixaram sua marca na militância política negra. Foi espaço de lazer, exaltação da

beleza negra, relações afetivas e sobretudo da desconstrução do corpo negro enquanto feio, bruto e incivilizado.

O aparecimento dos blocos afro com um tom mais afirmativo entre as décadas de 1970 e 1980 no contexto nacional também é considerado por estudiosos da estética e corporeidade negra (Gomes, 2006, 2017; Giacomini, 2006) como outro passo importante para a valorização e promoção da estética da população negra na sociedade brasileira. A comunicóloga Fabiana Calassans (2016), no texto *Semeando a identidade negra do fio à raiz*, discorre sobre a influência do bloco afro-baiano Ilê Aiyê para a população negra baiana. De acordo com a autora, o Ilê Aiyê exerceu um papel relevante para a adoção dos penteados e indumentárias afros como símbolos da identidade negra em Salvador. Segundo Calassans:

Em 1º de novembro de 1974, nasce o Ilê Aiyê – um divisor de águas no resgate político e cultural da negritude afro-brasileira. Um movimento inicialmente rítmico musical que se tornou responsável por uma revolução que modificou a forma de expressão do corpo de homens e mulheres negra de Salvador, que passaram a vestir 86 vermelhos, usar tranças nos cabelos em uma atitude de afirmação e valorização social (Calassans, 2016, p. 99).

Para a pesquisadora, o Ilê Aiyê foi um bloco afro que ajudou a consolidar a proposta de uma estética corporal negra voltada para elementos e roupagens do continente africano.

O bloco afro trouxe para a sociedade baiana o desfile de corpos negros trajados com vestuários coloridos e com celebração de penteados que até então eram desvalorizados e provocavam associações negativas, em outras palavras, que remetiam aos sofrimentos e marcas dolorosas da escravidão, como destaca Sonia Giacomini (2006) em seu trabalho.

O Ilê Aiyê ressignifica o emprego dos trançados, coquinhos, *dreadlocks* dentre outros estilos de cabelo afro. O bloco afro Ilê Aiyê popularizou a confecção de tranças soltas com os fios sintéticos e lãs, bem como outros penteados que até então eram encarados como penteados sem glamour, beleza e estilo. Nos desfiles do Ilê Aiyê, no carnaval de Salvador, vemos pessoas negras trajadas com vestuários de tecidos africanos ou de inspiração nas estamparias dos países da África. Em relação ao vestuário do Ilê Aiyê, Calassans, observa:

O Ilê objetivava, sobretudo, executar um resgate da negritude e da cultura afro-brasileira. Buscando respaldo ainda nos ecos do movimento norte-americano Black Power foi trilhando aos poucos a viagem do retorno às raízes negras africanas. O padrão seguido não era mais o branco europeu, mas a valorização do atributo específico da sua raça negra, procurando criar mais a valorização, criar uma autoimagem positiva através das composições, vestimentas e atitudes. As composições dessa época seguiam a mesma linha, produzindo máximas de orgulho racial de autoestima e de autoimagem positiva que ganham legitimidade, respeito e visibilidade revelando um processo de construção de identidade positiva como alternativa à imagem desfavorável existente até então. A ideologia da negritude ganha força, espaço e vai às ruas, criando uma identidade negra positiva. Uma forte tentativa de despojar a palavra “negro” do sentido negativo de que foi impregnado. Surge então uma nova estética racial. (2016, p. 100).

Até os dias atuais, o bloco afro Ilê Aiyê causa impacto em quem acompanha seus eventos. A primeira vez que vi o bloco afro, na cidade de Salvador na Bahia, foi no ano de 2006, no bairro Pelourinho. Na época, fiquei muito impressionada e meus olhos seguiram sem ao menos piscar as dançarinas do grupo no palco. Naquele contexto, notei que o Ilê Aiyê trazia para o público que o assistia e para as pessoas da comunidade local outra possibilidade de o corpo negro estar disposto no carnaval e imaginário social. Uma alternativa bem distante daquela registrada por Lélia Gonzalez (2020 [1984]) no artigo “Racismo e sexismo na sociedade brasileira”. Gonzalez reflete acerca da corporeidade feminina negra no carnaval carioca. A intelectual destaca em seu texto o fenômeno feérico, a nudez excessiva das mulheres negras chamadas de mulatas. Para a autora, o carnaval é um dos poucos momentos em que a mulher negra e seu corpo ganha uma pseudo-valorização, contudo, ela considera que há uma hipersexualização dos corpos das mulheres negras. Na contramão do fenômeno feérico, o bloco afro estabelece outra narrativa possível para o corpo negro. As dançarinas do Ilê Aiyê têm seus corpos cobertos, os cabelos são emoldurados com lindos trançados, palha da costa, búzios, anéis dourados e prateados, uso de faixas e turbantes para cobrir a cabeça. No Ilê Aiyê há a reverência à realza africana e não ao mito da democracia racial.

Lélia Gonzalez (2020 [1986]) no texto “Odara Dudu: beleza negra”, comenta que o bloco afro Ilê Aiyê “iniciou o processo de subversão cultural que resgata, dentre outros, os valores estéticos da afro-brasilidade” (p. 242). Além de dar destaque a pertinência do Ilê Aiyê para a afirmação estética contemporânea, Gonzalez também enfatiza a relevância do bloco afro Agbara Dudu. Para a pesquisadora, o Agbara Dudu e o Ilê Aiyê foram movimentos pioneiros e responsáveis pela restituição de um orgulho negro através do evento “Noite da Beleza Negra”.

No Rio de Janeiro, coube ao Agbara Dudu a restituição do orgulho cultural e da criatividade estética à comunidade negra. Pessoalmente, tive a honra de pertencer ao corpo de jurados da noite da beleza Negra, tanto do Ilê Aiyê quanto do Agbara Dudu, essas duas entidades pioneiras. Pioneiras, no sentido de demonstrarem que cultura é política com P maiúsculo, na medida em que, da maneira mais didática e prazerosa, fazem com que nossa etnia tome consciência do seu papel de sujeito de sua própria história e de outra importância na construção não só deste país como na de muitos outros das Américas. (Gonzalez, 2020 [1986], p.243).

Ainda sobre o bloco afro Agbara Dudu, vale destacar trechos da conversa que tive em janeiro de 2022 com o militante negro e fundador do grupo, Elias Alfredo. De acordo com o integrante:

O grupo surgiu em 1982. O Agbara organizava a Noite da Beleza Negra no subúrbio carioca. O Agbara é originário de Oswaldo Cruz. Quando nós surgimos, os membros da Velha-Guarda da Portela nos olhavam desconfiados. Aquele bando de jovens

negros de trancinhas, coquinhos e usando saiote. Custaram a nos respeitar. Achavam que a gente era gay por causa da nossa proposta estética. Demorou muito para os membros do Agbara Dudu entrarem na quadra de samba da Portela e serem bem-vistos. Naquela época chegar nos ambientes de tranças e dreadlocks era ser repudiado, ser rechaçado. A gente começou com tudo isso. Miçanga, conchas nas tranças, roupa com palhas associando também a uma estética do Candomblé. Éramos todos muito jovens e a estética do Agbara Dudu incomodava muito no bairro de Oswaldo Cruz [...] A Noite da Beleza Negra também era muito incentivada pela Afro Dai, ela foi uma grande incentivadora. Para você ter ideia a Dai incentivava as candidatas do concurso a participarem, ela dizia assim “Quem for concorrer na Noite da Beleza Negra do Agbara Dudu tem o penteado e a maquiagem de graça no meu salão”. Isso na época que o salão dela era em Copacabana. (Entrevista realizada com Elias Alfredo em janeiro de 2022).

O Agbara Dudu é um dos blocos afro mais antigos da cidade do Rio de Janeiro. O grupo tem quarenta e um anos de existência e de acordo com seus membros quarenta anos de resistência. O Agbara continua organizando uma série de intervenções culturais nos bairros de Oswaldo Cruz e Madureira. Algumas atividades são promovidas em escolas públicas da região. Outras atividades são em conjunto com manifestações dos movimentos negros, principalmente ações políticas que denunciem o extermínio da juventude negra e o racismo estrutural. Ademais é um bloco frequente no carnaval carioca e seus integrantes são funcionários públicos dos setores da saúde, educação e ferrovias.

Uma das interlocutoras da pesquisa de doutorado relatou a centralidade dos cabelos (Cruz, 2019) e vestuário afro no processo de autoafirmação de sua identidade negra. Para a trancista e psicóloga Ialodê possuir uma estética corporal baseada em elementos das culturas afro-diaspóricas é se deparar constantemente com práticas de depreciação social e discriminação racial:

Teve um momento em que a gente também usava muito o colorido, o tribal, uma coisa mais que remetia à África nesse sentido de decoração e eu acho que isso ali para a comunidade foi muito bom. Nesse sentido de enfrentamento do racismo, porque tinha muitos estereótipos relacionados a uma coisa negativa sobre a cultura, a questão das tranças, sobre as vestimentas e tudo. E eu lembro que no início era muita risadinha, piada à medida que a gente foi se colocando e assumindo isso como nosso. Eu acho que foi diminuindo e a gente foi se apropriando do espaço, do território como um território nosso. Aí, nesse ponto, ao mesmo tempo que eu acho que foi positivo, também acho que foi um pouco exaustivo porque era uma coisa que a gente tinha que estar sempre brigando, sabe? Sempre tinha esse lance da piada, sempre esse lance do olhar, da gracinha, do racismo cordial e a gente sempre tinha que estar naquela posição de ataque: não é isso mesmo e se você falar, se você for racista, você vai escutar uma resposta à altura. Então, foi meio que de briga no início. Depois, eu acho que as pessoas começaram a entender que ali era o meu território (Entrevista realizada com Ialodê no dia 23 de abril de 2020).

Ialodê e sua irmã, ao optarem pela incorporação de indumentária baseada nas estéticas de diversas culturas africanas e afrodiaspóricas, rompem com padrões hegemônicos que determinam para o corpo negro o lugar da mutilação. Sobretudo, no contexto de São João de

Meriti (Baixada Fluminense), elas entram em desacordo com a estética da assimilação, causam questionamentos e passam a ser vítimas de práticas racistas, as brincadeiras, tornando-se assim estigmatizadas. E o estigma é um fenômeno comum que sempre recai sobre pessoas negras na sociedade brasileira. O estigma, como escreve Goffman (2004 [1963], p.4), é “a situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena”. Porque carregar símbolos étnico-raciais das culturas africanas e afro-diaspóricas é concorrer com os padrões de colonialidade, é se manter fora do que é socialmente aceitável e tolerado. Por esses motivos, Ialodê e sua irmã enfrentam as situações que as colocam em lugares de rechaço social. Elas assumem posturas que contradizem a expectativa de subalternidade e da aceitação das práticas de discriminação racial. Elas mantêm em seus corpos os elementos identitários de uma estética estigmatizada, mas que para elas e para outros negros e negras é significado de orgulho e pertencimento a uma história silenciada, não contada e invisibilizada.

Em outro momento de seu relato, a trancista Gabriela Azevedo sinalizou para nós as questões de fundo emocional que envolvem a *lida* (Gomes, 2006) com os cabelos. Além disso, destacou a importância de construir outros repertórios políticos e outras formas de manipulação e gestualidades sobre os fios crespos e cacheados da população negra:

Então os meus clientes já veem muito traumatizados e querem esta realidade. Geralmente, eles já vêm com a história da infância sobre dores ou sobre racismo mesmo de pais e mães, racismo estrutural né [...] O meu espaço onde eu atendo, eu atendo esses clientes para eles realmente se sentirem bem. Porque eu falo que a estética vai para além das tranças, a estética é uma forma de comunicação e eu ensino para eles a lidar de uma forma diferente. As técnicas que eu uso são técnicas que não doem a cabeça [...] eu tento fazer com que aquele dia seja o mais poderoso possível [...] Para que ele possa desconstruir essa imagem que ele tem de chegar em casa, de domingo de tarde reunir a família e a mãe pega o pente e bate com o pente na cabeça dele. A gente vai ali conversando sobre a infância desse cliente e eu vou tentando reconstituir essa história, esse percurso de infância (Entrevista realizada com Gabriela Azevedo, abril de 2020).

Podemos dizer que o trabalho exercido por Gabriela Azevedo além de colocar para o/a cliente uma transformação estética, é uma ação política e terapêutica que auxilia na construção sobre outras percepções, imagens e saberes em torno do corpo, cabelo e cultura. Em desacordo com a ideologia de que corpos negros são mais resistentes a dor, a trancista opera com outras formas de cuidado e relação aos corpos historicamente postos no lugar de subalternidade. Ademais faz questão de mencionar que os modos tradicionais (familiares) de manipular os cabelos afro pode por muita das vezes estarem embebidos em práticas que coadunam com pensamentos racistas. Neste sentido, notamos que os saberes corpóreos descritos por Gomes em seu estudo estão presentes nos salões de beleza afro e são usados num exercício de resistência cultural e decolonial.

Nas conversas que tive com a trancista Líbano também notei a preocupação constante em associar o trabalho da trancista ao exercício de uma pedagogia antirracista. De acordo com Líbano nos cursos que oferece para a formação de novas trancistas existe a adoção de aulas teóricas onde são abordados temas como as lutas dos movimentos negros para obtenção de direitos e no combate as práticas de discriminações raciais e racismo.

Sim, eu ofereço curso de tranças e tenho uma apostila em que eu conto um pouco da história dos movimentos sociais. Então, eu começo falando [...] como surgem os movimentos negros nos Estados Unidos e aí falo. Aí falo de Marthin Luther King, Panteras Negras, né? Venho falando da influência do movimento negro aqui no Brasil na década de 1970. E aí, como começou, porque as pessoas antes não trançavam o cabelo e não usavam o cabelo *black*, então, a partir do movimento negro utiliza-se o cabelo *black* e o cabelo com tranças era um ato de resistência contra o racismo e **uma forma de aceitação também**. (Entrevista realizada com a trançadeira R. Libano, junho de 2020, **grifos nossos**).

Nilma Lino Gomes (2006) enfatiza que os salões de beleza afro têm em seu bojo a prática de uma pedagogia do cuidado para as pessoas negras, pensamos que somado a isso podemos falar também que estes empreendimentos negros (os salões de beleza afro e os cursos para trancistas) têm exercido uma pedagogia antirracista e a promoção de outros repertórios imagéticos, políticos e culturais sobre o corpo negro. A fala de Líbano remete a processos de resistência cultural, e, sobretudo, resistências políticas.

Deslocando o debate para o contexto da América Afrolatina, o antropólogo Peter Wade (2002) registrou na Colômbia, entre as décadas de 1980 e 1990, vários processos de valorização e construção das identidades negras pautados em modelos estéticos que remetiam aos ideais de negritude e de África. Wade (2002) relata que, até então, os movimentos afro-colombianos não pautavam a luta contra o racismo através de adereços estéticos, mas com a chegada das organizações não governamentais (ONG) e outros modos de fazer política o corpo afro-colombiano também passou a ser um lugar de manifestação da identidade étnica e racial. De acordo com Wade (2002), os penteados trançados e os vestuários foram acionados como elementos marcadores da identidade étnico-racial.

É importante dizemos que anualmente na Colômbia ocorre o festival nacional de penteados afro-colombianos, em Santiago de Cali. O evento chama-se “*Encuentro de peinadoras y concurso de peinados afro en el mes de Mayo (Mes de la Afrodescendencia)*” e acontece há 15 anos. Participam do encontro cabeleireiras(os) afro e trancistas de diversas partes do país. De acordo com Ana Isabel Márquez e Ismenia Mercerón (2015) existe uma vasta literatura de estudos afro-colombianos sobre os usos e significados dos cabelos crespos e penteados trançados na Colômbia, tais como as pesquisas de Alvarez (2003) e Arango (2011). Márquez e Mercerón (2015, p. 99) em seu estudo sobre a prática de trançar cabelos

nas comunidades afro-venezuelana citam que em Bogotá, na Colômbia “existen 350 peluquerías para afrodescendientes desde la calle 22 hasta la 25, en ellas se recrean el imaginario popular de distintos estilos de peinados y cortes para damas y caballeros en su mayoría afrodescendientes”.

Figura 3. Salão de Beleza Afro e Discursos Políticos



Fonte: Elaborado pela autora, 2023.

As autoras também mencionam os significados e valores acionados aos trançados nas comunidades afro-venezuelanas:

Por cuanto, en las prácticas de crianza de los niños y las niñas afro en las comunidades afrovenezolanas, el cuidado del cabello tiene una significación social, un “habitus”. En la cotidianidad el trenzado del cabello o los loangos, forma una parte importante dentro del cuidado, por eso la insistencia de las madres y abuelas en el peinado, en arreglar el “desorden del cabello”, en el cual se invierten largas horas en cuidarlo, peinarlo y trenzarlo, por lo que ya no se estaría hablando solo de un asunto de vanidad personal, sino del cuidado y autocuidado del cabello en la cotidianidad de las infancias afrovenezolanas. Las abuelas y madrinan trenzan no sólo el cabello de las niñas, también sus historias y de este modo van inculcando una forma de ser mujer afro y de vivir su propia corporalidad (Márques; Mercerón, 2015, p. 100).

De acordo com o estudo Marqués e Mercerón (2015), o Panamá é outro país que tem um processo político de afirmação da negritude através do corpo e cabelo. As estudiosas informam que no país existe uma data comemorativa para a cultura de trançar cabelos. Desde 2012, em todo o dia de 21 de maio é comemorado o “Día de las Trenzass”. A data foi instituída pelo movimento negro do Panamá, assim como o dia 20 de novembro no Brasil. Após repetidos episódios de discriminação racial contra crianças com cabelos trançados nas escolas

do Panamá, a Coordenação Nacional de Organizações Negras Panamena (CONEGPA) convocou, em março de 2012, uma data para comemorar o dia das tranças. De acordo com a reportagem do site Otramerica.com, a data ainda não é reconhecida pelo Estado. No entanto, o movimento negro a elegeu como uma data relevante para celebrar a cultura de trançar os cabelos nas comunidades negras:

En el marco del Mes de la Etnia Negra, este 21 de mayo se celebra el Día de las Trenzas. No es una celebración oficial realmente, de esas que forman parte de la agenda estatal panameña. De hecho, es la primera vez que se celebra y se perfila más como un interesante experimento que ha generado efervescencia, excitación y mucha expectativa en la sociedad. Sobre todo a lo interno de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas (Conegpa), agrupación que ha convocado la actividad. (Quinteiro, 2012).

Como podemos notar, na Venezuela, Colômbia, Panamá e Brasil (países da América Latina) o uso dos cabelos afro estão associados a um contexto social, cultural, político e histórico. Como mostra a literatura, os estilos de cabelos adotados pela população afro-diaspórica revelam lutas políticas, memórias e práticas culturais ressignificadas do solo africano no território diaspórico. Além disso, consideramos a partir das reflexões de Stuart Hall (2013) que na diáspora africana a identidade negra/afro é construída a partir de uma África imaginada e que é constantemente retrabalhada. Como expõe Stuart Hall:

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial reforçada na fornalha do panelão colonial. *Igualmente significativa, então, é a forma como essa “África” fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos.* (Hall, 2013, p. 45-46, *grifos nossos*).

Ainda é imprescindível salientarmos que apesar de todos os valores afetivos, sociais e culturais que o uso do cabelo afro pode remeter, no Brasil e em outras partes do mundo⁶, portar cabelos com estilos de penteados afro é estar em contraposição aos padrões hegemônicos de beleza estabelecidos, a saber o corpo e a estética branca europeia e estadunidense.

Em nosso país, as situações de discriminação racial e racismo contra os cabelos e corpo negro são denunciadas em mobilizações sociais como a Marcha do Orgulho Crespo

⁶ Marcha sobre o orgulho crespo pelo mundo disponível em: <https://mundonegro.inf.br/orgulhocrespo-conheca-iniciativas-globais-que-enaltecem-o-cabelo/>. Acesso em: 10 mai., 2022. A marcha tem por objetivo exaltar a beleza negra, como também denunciar as ações discriminatórias contra os cabelos crespos e trançados.

(que ocorre uma vez por ano no estado de São Paulo desde julho de 2015), no movimento social Encrespa Geral de Brasília e na Marcha do Empoderamento Crespo na cidade de Salvador.

A pesquisadora Ivanilde Mattos (2015), no artigo "Estética afrodiaspórica e empoderamento crespo" chama atenção para a participação efetiva de mulheres negras na organização da Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador (BA). De acordo com a autora, as mulheres negras são as principais organizadoras e interlocutoras para a realização da Marcha. Mattos discorre sobre o papel das mulheres negras na luta contra as diversas formas de exclusão social e discriminação racial que a população negra sofre:

Não tem mais como negar que as mulheres negras estão no *front* da luta antirracista e que a Marcha do Empoderamento ocorrida em Salvador no dia 7 de novembro de 2015 mobilizou um número expressivo (3 mil) de jovens, homens, mulheres e crianças que juntos deram um largo passo numa caminhada que tem história rumo a revolução negra e crespa necessária para a equidade e fim da discriminação racial que mata nossos jovens todos dias fisicamente identificados inicialmente pela cor e pelo crespo do cabelo. A Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador hoje se reconhece como um coletivo de mulheres negras auto-organizadas, cientes do papel e da missão a que estão se propondo, dentre elas o enfrentamento a luta contra o genocídio da juventude negra; igualdade de oportunidade para mulheres negras; atendimento humanizado nos sistemas de saúde; fortalecimento da rede de apoio aos portadores da anemia falciforme; pelo fim da violência e pelo reconhecimento do cabelo crespo como signo de identidade (Mattos, 2015, p. 51).

O movimento de mulheres negras tem reivindicado de diversas formas o direito de portar uma estética não hegemônica, ou seja, têm realizado modos distintos de lutas contra o racismo estrutural e estético⁷. Seja através do ciberativismo (o ativismo político forjado através das redes sociais) e que culmina na organização de marchas contra as discriminações raciais e o racismo, seja na denúncia de ações racistas na esfera judicial. O que notamos é a existência de um debate na sociedade brasileira. Este debate foi e é promovido pelas ações dos movimentos negros (Gomes, 2017).

Em seu livro "Estética afirmativa: corpo negro na Educação Física" (2021) Ivanilde Mattos argumenta que as percepções sobre a corporeidade negra no Brasil vêm sofrendo transformações. Assim como Gomes (2017), a autora considera que as lutas políticas dos movimentos negros nos concederam um legado de políticas afirmativas:

⁷Por racismo estético, compreendemos as manifestações de preconceito e discriminações sobre a aparência, as características fenotípicas das populações racializadas e as tentativas de eliminação dos elementos identitários considerados como belos pelo grupo discriminado. Em relação à população negra, o racismo estético é um *modus operandi* de agressão contra as expressões estéticas negras. E esse tipo de agressão frequente só cessa quando a branquitude assimila a estética negra. Outrossim, é importante frisar que racismo estético não é o mesmo que racismo fenotípico (termo cunhado por José Jorge Carvalho da UNB). Essa forma de racismo não incide apenas em torno das características físicas do corpo negro ou mestiço como o racismo fenotípico, pelo contrário, atinge qualquer elemento cultural africano ou afrodescendente presentes no corpo do afrodescendente.

Desde a obrigatoriedade da Lei 10639/03, que tornou obrigatório o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira e das Políticas de Ações Afirmativas, é possível identificar que ocorreram transformações visíveis da cultura estética a partir do contexto formativo principalmente a partir da inclusão de cotas nas universidades. De forma paulatina o trato e afirmação da negritude acarretaram a mudança de comportamento e de atitude de estudantes negros nas escolas e nas universidades impactando diretamente as novas formas de se vestir e principalmente dos novos penteados afro, cortes e cores de cabelos (Mattos, 2021, p. 121).

É relevante mencionarmos que esses debates também têm chegado até a esfera judicial da estrutura estatal. No ano de 2020, no dia 22 de novembro, saiu uma notícia em vários jornais e sites sobre a condenação de uma clínica médica⁸ que sugeriu à sua funcionária, recepcionista da clínica médica, que retirasse as tranças afro feitas com cabelos sintéticos. A funcionária se recusou a retirar as tranças e a clínica a despediu por justa causa. O caso foi parar no Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região de Minas Gerais. Na primeira instância, o Juiz do trabalho Henrique Macedo de Oliveira compreendeu que as tranças fazem parte da identidade cultural da população negra. Assim, proferiu uma sentença até então inédita e na qual embasou sua sentença nas produções de intelectuais negras, negros e antirracistas do campo das relações étnico-raciais. No trecho retirado da sentença o magistrado relata:

As tranças afro, portanto, constituem-se em relevante símbolo de ancestralidade para grande parte das mulheres negras e compõem um conjunto de recursos estéticos utilizados há muito tempo, mas que, atualmente, tendem a repercutir de forma muito significativa na afirmação da imagem dessas mulheres e no processo de (re)construção da sua autoestima. Dessa constatação, deflui o indiscutível valor histórico e cultural dos cabelos trançados à moda africana, sem prejuízo do significado individual. Como se vê, uma análise sociológica do tema trazido ao conhecimento deste Juízo afasta a validade da alegação das reclamadas no sentido de que o uso das tranças seria incompatível com a formalidade do ambiente de trabalho (Tribunal Regional do Trabalho/ MG, 2020, p. 7).

Após a sentença deferida pelo Tribunal de Minas Gerais, no 4ª Tribunal Regional do Trabalho de Porto Alegre foi deferida uma outra sentença favorável a uma mulher negra que sofreu com assédios morais e discriminações raciais dos seus empregadores (Shopping Center). A sentença foi deferida no dia 19 de dezembro de 2020. A condenação do Shopping Center foi proferida pelas desembargadoras Maria Cristina Schaan Ferreira, relatora do acórdão, Simone Maria Nunes e Beatriz Renck, da 6ª Turma do TRT. A sentença foi dada na 2ª instância porque na 1ª instância a vítima perdeu a causa. Na primeira instância, o juiz entendeu que não havia provas para comprovar a discriminação racial. Diferente da primeira sentença dada pelo Juiz do Trabalho do Tribunal de Trabalho de Minas Gerais da 3ª Região (MG), na segunda sentença proferida no Tribunal de Trabalho de Porto Alegre da 4ª Região (POA), as desembargadoras não usaram no corpo de texto da sentença as obras de intelectuais

⁸ Clínica Médica localizada na cidade de Belo Horizonte, estado de Minas Gerais.

negras e negros que escrevem no campo das relações étnico-raciais. Como recurso, elas descreveram os debates políticos realizados pelos movimentos sociais na sociedade. Debates, protestos e manifestações que denunciam as práticas de racismo, machismo, homofobia dentre outras formas de opressões. Mobilizações que exigem direitos do Estado e compreendem o corpo como lugar de contestação política e afirmação de identidade. Neste sentido, apoiaram seus argumentos a partir da observação das reivindicações ocorridas na sociedade no âmbito local e global. Segue o trecho da sentença:

A sociedade brasileira, nesta quadra do século 21, vem produzindo movimentos sociais de afirmação, a partir de segmentos ditos marginalizados ou discriminados, nisto se incluindo as questões de gênero, de raça, de orientação sexual, de crença religiosa, entre outras. A afirmação de identidade racial abrange, entre suas várias modalidades de manifestação exterior, o uso de vestimentas e penteados que evocam as crenças e tradições da ancestralidade africana. O uso de tranças, em tal contexto, mais que mera opção estética, possui um simbolismo de pertencimento que deve ser respeitado, e sua proibição pura e simples, sem que haja alguma razão objetiva para a vedação, constitui-se em prática discriminatória, vedada pelo ordenamento jurídico (Tribunal Regional do trabalho/POA, 2020).

No Brasil é muito naturalizado a exigência que funcionários e funcionárias das empresas apresentem a noção de “boa aparência”. Como destaca Gislene dos Santos (2004, p.46), *“a boa aparência significa brancura ou algo restrito aos brancos”*. Neste caminho, os penteados nomeados de afros e desenvolvidos como tecnologias ancestrais capilares fogem às regras da “boa aparência”.

Contudo, os trechos das duas sentenças citadas acima revelam que as mobilizações constantes dos movimentos negros geram reflexos positivos para julgamentos das questões ligadas ao racismo e que durante muito tempo não foram problematizadas por estas instituições na sociedade brasileira. Pelo contrário, muitas sentenças são e foram dadas baseadas no mito da democracia racial. Ideologia que nega a existência de racismo e esvazia os processos de construção de identidades negras no Brasil. Sentenças que favorecem empresas na manutenção de práticas de racismo com seus funcionários e não colaboram no fortalecimento de direitos sociais.

Por um lado, é possível ler este momento de decisões favoráveis às vítimas de racismo estético como de transformações em andamento na sociedade brasileira, especialmente no ordenamento jurídico. Por outro lado, podemos apreender que as sentenças desfavoráveis às vítimas refletem interesses que não coadunam com uma sociedade mais democrática e para um sistema de justiça de práticas equitárias e com a efetivação de discriminações positivas. Contudo, é preciso dizer que tais fatos são produtos das incansáveis ações dos movimentos negros na sociedade brasileira e em países com presença de população afro-diaspórica.

3. Considerações finais

Neste ensaio teórico a proposta foi abordar a partir de uma revisão de literatura e uso de depoimentos concedidos para elaboração de tese de doutorado (Autora, 2022) o impacto das mobilizações negras na sociedade brasileira e América Afrolatina, no que se refere ao direito de portar no corpo e cabelo marcas, elementos, objetos que compõem a identidade étnico-cultural das populações do território afro-diaspórico.

O corpo e cabelo dos afrodescendentes são sinônimo de linguagem, gestualidade, técnicas corporais de repertório cultural e inspiração africana, bem como um conjunto de fragmentos das diversas civilizações africanas que aqui chegaram através do tráfico (sequestro) de africanos e africanos. Ao cruzar o Atlântico forçadamente, homens, mulheres e crianças do continente africano, não esqueceram e nem deixaram de manipular seus corpos pautados em saberes e tecnologias corporais criadas do outro lado do Atlântico. Técnicas e práticas corporais como o ato de trançar o cabelo afro são recorrentes no território afro-diaspórico, assim como o culto das deidades africanas (Orixás, Nkisis, Voduns).

Como salientou Júlio Tavares (2020), existe um modo de pensar próprio das culturas não ocidentais, através de uma lógica que está presente na corporeidade, no gesto, no caminhar, andar, falar e pensar:

As práticas corporais são penetrantes ferramentas conceituais para se perceber os lugares políticos, as práticas de confronto e de tolerância na África da Diáspora. Esse fenômeno é enunciado como uma espécie de eu incorporado, de modo que essa fenomenologia corporal da comunicação é sustentada por ritmos que são expressos por meio de emoção, sentimentos e pensamentos mediados por esta mente incorporada. Vista a partir dessa moldura, a Diáspora torna-se uma mistura de memórias geograficamente deslocadas por diferentes lugares, memórias que surgem não somente por meio de raízes e rotas (Gilroy, 1993), mas também por rebeliões e ritmos corporais (Tavares, 2020, p.57).

Neste sentido, os esforços para manter parte do legado cultural africano diaspórico expressos no corpo e cabelo é um elemento para a análise sociológica e antropológica relevante. E para isso, nosso debate foi apoiado em autores clássicos do campo das Ciências Sociais e Humanas como Edmund Leach (1983), Marcel Mauss (1974) e autores e autoras negros, negras e antirracistas contemporâneos que estão alinhados aos movimentos sociais, as perspectivas decoloniais e pós-coloniais, tais como Ivanilde Guedes (2015, 2021), Júlio Cesar Tavares (2020), Nilma Gomes (2017), Sônia Giacomini (2006), Stuart Hall (2013) dentre outros. Para finalizarmos, é preciso dizer que o cabelo afro tem muita história para contar e que o uso e estilo do cabelo de fundo político e espiritual.

Referências

- CALASSANS, Fabiana. (2016). Semeando a identidade negra do fio à raiz. In: FIGUEIREDO, Ângela; CRUZ, Cíntia. *Beleza Negra: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras*. Cruz das Almas: EdUfrb; Belo Horizonte: Fino Traço, p. 93-113.
- CRUZ, Cintia Tamara Pinto da. (2013). *Os cabelos mágicos: identidade e consumo de mulheres afrodescendentes no instituto Beleza Natural* [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia].
- CRUZ, Denise Ferreira da Costa. (2019). *Que beleza busca Vanda? Ensaio sobre cabelo no Brasil e em Moçambique*. Belo Horizonte: Letramento.
- DOUGLAS, Mary. (1966). *Pureza e perigo. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Trad. Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70.
- GIACOMINI, Sonia Maria. (2006). *A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.
- GOFFMANN, Erving. (2004) [1963]. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Marthias Lambert. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC .
- GOMES, Nilma Lino. (2006). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo de identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- GOMES, Nilma Lino. (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro: Vozes.
- HALL, Stuart. (2013). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. 2.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- LEACH, Edmund. (1983) [1969]. O cabelo mágico. Em DA MATTA, Roberto (Org.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*, São Paulo: S. l., 38, p.139-169.
- MÁRQUEZ, Ana Isabel; MERCERÓN, Ismenia. *Las trenzas de Abya Yala: contribuciones para el fortalecimiento de la identidad cultural afro* [Trabalho apresentado]. II Congreso Internacional de Saberes Africanos, Caribeños y de la Diáspora
- MATTOS, Ivanilde Guedes de. *Estética Afrodiaspórica e Empoderamento Crespo*. (2015). *Revista do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural*, 5 (2), 37- 55.
- MATTOS, Ivanilde Guedes de. (2021). *Estética afirmativa: corpos negros e educação física*. 2.ed. Curitiba: Appris.
- MAUSS, Marcel. (1974). Noção de Técnica Corporal. Em MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EDUSP. pp. 209-230. QUEIROZ,

Renato da Silva; OTTA, Emma. 200. A beleza em foco: condicionantes culturais e psicobiológicos na definição da estética corporal. Em QUEIROZ, Renato da Silva (org.). *O corpo do brasileiro: estudo de estética e beleza*. São Paulo: SENAC, p. 13-65.

QUINTEIRO, Roberto. La revuella de las trenzas. *Site Otra America*, 2012. Disponível em: <http://otramerica.com/radar/la-revuella-de-las-trenzas-en-panama/1956> . Acesso: 06/12/2023

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.

REGINA, Thais. Coques bantu, ou melhor, coqueirinhos!. *Revista ELLE*. Disponível em: [HTTPS://ELLE.COM.BR/BELEZA/COQUES-BANTU-OU-MELHOR-COQUEIRINHOS](https://elle.com.br/beleza/coques-bantu-ou-melhor-coqueirinhos). Acesso em: 4 JUN 2022.

SABINO, César. A louridade da loura. Em GOLDENBERG, Mirian (Org.). (2007). *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultural brasileira*. Barueri: Estação das Letras e Cores.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. (2002). *A invenção do “ser negro”: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas.

SONGA, Eufrásia Nahako. (2017). *(Re) significações das tranças e outros penteados em Angola: as moças das tranças na “Praça Nova” da cidade do Lubango*. [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás].

SOUSA JR. Vilson Caetano de. (2002). As representações do corpo no universo afro-brasileiro. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós- graduados de História*, 25, 123-143. recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10585>

TAVARES, Julio Cesar (org.). (2020). *Corporeidades Afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas*. Curitiba: Appris.

WADE, Peter. (2002). *Construções de lo negro y de África em Colombia. Política y Cultura em la musica costeña y el rap*. Bogotá: Ediciones Uniandes – Universidad de Antioquia – Instituto de Antropologia – Siglo del Hombre, p. 245-278.

XAVIER, João Paulo. (2020). *Racismo estético: descolonizando os corpos negros*. Minas Gerais: João Paulo Xavier, 2020.

4. Anexos

ENTREVISTAS

Entrevista ALFREDO, Elias. Entrevista concedida à autora. Rio de Janeiro, janeiro de 2022.

Entrevistas AZEVEDO, Gabriela. Entrevista concedida à autora. Rio de Janeiro, 22 de abril de 2020.

Entrevista IALODÊ. Entrevista concedida à autora. Rio de Janeiro, 23 de abril de 2020.

Entrevista LÍBANO. Entrevista concedida à autora. Rio de Janeiro, 17 de julho de 2020.

SITES CONSULTADOS

Banco de Teses e Dissertações da CAPES. Disponível em: <https://catalogodeteses>. Acesso em: 11 jun., 2022.

ELLE Revista. Disponível em: <https://elle.com.br/> . Acesso em: 9 jun., 2022.

Site Mundo NEGRO. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/> Acesso em: 9 jun., 2022.