



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ANITA MARIA PEQUENO SOARES

CABELO IMPORTA:

os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela transição capilar

Recife

2018

ANITA MARIA PEQUENO SOARES

CABELO IMPORTA:

**os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela
transição capilar**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em sociologia da UFPE – Universidade Federal de Pernambuco –, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Área de Concentração: Cultura Política, Identidades Coletivas e Representações Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Liana Lewis.

Recife

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S676c Soares, Anita Maria Pequeno.
Cabelo importa : os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela transição capilar / Anita Maria Pequeno Soares. – 2018.
173 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Profª. Drª. Liana Lewis.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Sociologia, Recife, 2018.
Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Mulheres negras. 3. Cabelo crespo. 4. Feminismo. 5. Identidade étnica. 6. Racismo. I. Lewis, Liana (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-104)

ANITA MARIA PEQUENO SOARES

CABELO IMPORTA:

**os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela
transição capilar**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em sociologia da UFPE – Universidade Federal de Pernambuco –, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Sociologia.

Aprovada em 27/02/2018.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Liana Lewis (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Auxiliadora Martins da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação representa, para mim, algo que vai muito além dos muros da Academia. Nas entrelinhas deste texto, vocês me enxergarão. Coloquei aqui não só um esforço intelectual de produzir algo que espero contribuir para a discussão das relações raciais no Brasil, mas também o meu engajamento político e toda a emoção que me movimentam na luta contra o racismo.

Ao produzir um texto sobre mulheres negras, busquei evidenciar uma realidade tão profundamente negligenciada em toda a sociedade – assim como no campo de produção de conhecimento. Por isso, agradeço especialmente às mulheres negras que me inspiram cotidianamente: minha avó Anita, minha mãe Mércia, minhas irmãs Luna e Júlia e minhas tias Ana, Célia, Sara e Márcia... Mãe e vó, vocês são meu porto seguro. Tão seguro que, apesar de quaisquer obstáculos, tenho coragem e força para alçar voos sempre mais altos, porque me acompanha sempre a absoluta certeza de que tenho para onde voltar. Às minhas irmãs e ao meu irmão Serginho, agradeço pelo elo inabalável da nossa irmandade. Me sinto verdadeiramente abençoada por tê-los. Obrigada, família Pequeno.

Quero agradecer, também, ao meu namorado, amigo, companheiro fiel dos últimos (quase) seis anos. Nosso amor nos dá tanta sorte. Obrigada, Lipinho, por me amar e me fazer tão feliz. Obrigada pela leitura atenta deste trabalho. Obrigada pelo presente de ser parte da sua família que eu tanto amo. Obrigada por nosso amor ter começado em tempo de me fazer conviver com a sua avó. Obrigada por tudo que vivemos e pelo tanto que ainda virá. Te amo.

Ao meu pai Dorgival que, mesmo fisicamente distante, nunca deixou de acreditar e investir em mim. Obrigada por tudo, pai. Eu acredito no seu amor e você sabe que é recíproco.

Agradeço às minhas entrevistadas, sem as quais esta dissertação não seria possível. Sei que não é fácil falar sobre algo que nos fere tão profundamente quanto o racismo e, por isso, sou imensamente grata pela generosidade e confiança em partilhar comigo memórias tão íntimas.

À minha orientadora Liana, meu muito obrigada pelos anos de aprendizado e pelo laço que criamos. Você sempre foi fonte de inspiração para mim. Seguiremos juntas.

Agradeço aos meus amigos e amigas amados. Amigos de infância, da época do colégio, que a faculdade me deu, as que fiz no mestrado... Obrigada por tudo. Alguns amigos

merecem gratidão ainda mais especial por terem ajudado diretamente na minha escrita, seja emprestando ou sugerindo textos; seja me ajudando a encontrá-los na internet; em conversas ricas e produtivas sobre o meu tema de pesquisa; me ajudando na tradução do resumo... Vocês sabem quem são. Enfim, obrigada de coração a cada um de vocês que seguem comigo tornando a caminhada da vida mais fácil e prazerosa.

Agradeço, também, a CAPES por tornar possível a minha pesquisa e aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE.

No mais, dedico este trabalho a todas as mulheres negras brasileiras. Espero, de alguma maneira, contribuir na nossa luta rumo a uma sociedade sem racismo.

“O cabelo pode parecer uma coisa pequena. Ainda assim, são as coisas pequenas, as pequenas realidades da vida cotidiana, que revelam os significados profundos e os valores de uma cultura”. (CALDWELL, 1991, p. 370)

RESUMO

O cabelo já foi objeto de análise de autores como Freud, Charles Berg e Edmund Leach. Tanto a abordagem psicológica de Freud e Berg quanto a antropológica de Leach foram unânimes em associá-lo a uma conotação sexual ou, mais especificamente, à castração simbólica. C. R. Hallpike, em resposta, é contrário a essa conotação e associa o corte do cabelo ao controle social. Embora compartilhem da crença na sua importância simbólica, os estudiosos das relações raciais opõem-se a essas perspectivas ao reivindicar que a importância do cabelo para negros e negras é irrefutável devido ao seu legado histórico e político específico. Desde a colonização, pressupostos racistas foram formulados e propagados e uma das suas premissas é a negação da beleza aos negros e negras. Nesse contexto, o cabelo foi - e continua sendo -, junto com a cor da pele, um dos principais sinais diacríticos da negritude. Eventos históricos importantes, no entanto, marcaram a revalorização da beleza negra e impulsionaram diversos sujeitos a reinterpretar a sua estética através de uma valorização. Em âmbito global, vários movimentos articularam muito fortemente estética negra e política. Nos anos 1930, um contra discurso jamaicano sobre estética emergiu do Movimento Rastafari. Outro marco do reconhecimento positivo de ser negro refere-se à existência do conceito de negritude de Aimé Césaire nos anos 1930. Nos anos 1960 e 1970, com os movimentos “black is beautiful” e “black power”, o cabelo crespo passou a significar orgulho e poder. Nesse contexto, a radicalização em torno do uso do cabelo crespo considerado “natural” foi central, já que este foi reforçado como ícone identitário e cultural. Os reflexos desses movimentos foram sentidos no Brasil. A partir daí, houve um impulso crescente no sentido de também ressignificar essas características físicas, destacando-as e valorizando-as. Apesar de todo o mérito, tais movimentos não ficaram livres de tensões, conflitos e ambivalências existentes quando ideias culturais são transmitidas através dos corpos. Importante frisar que a ressignificação do cabelo crespo acarreta diferentes implicações para as mulheres e homens negros. Para elas, assumir o cabelo “natural” não é só uma valorização da negritude ou da descendência africana, mas uma rejeição direta de uma concepção de beleza feminina que inclusive muitos homens negros reiteram. A relação dessas mulheres com o cabelo crespo/cacheado reitera, então, a especificidade e a importância do feminismo negro. As experiências das mulheres negras desafiam os modelos unitários de gênero e exigem noções sobre o “ser mulher” que levem em conta a raça, etnia, classe e sexualidade. As nossas reflexões caminham mais no sentido de elucidar as diferenças do que as pretensas similitudes entre as mulheres. As feministas negras, então, a partir de suas próprias experiências de

exclusão e discriminação, trazem novas formas de conceituar o gênero e o feminismo. Com continuidades e descontinuidades em relação aos supracitados movimentos de ressignificação da estética negra, está em voga um processo chamado “transição capilar”. Tema contemporâneo e fortemente significativo na vida de milhares de mulheres negras, a transição capilar ressignifica uma estética negra negada, via de regra, desde a infância. O processo consiste, em linhas gerais, na decisão de não mais alisar quimicamente os cabelos e no regresso ao cabelo “natural”. Os danos causados pela química tornam o processo extremamente difícil, porque fazem necessário esperar o crescimento de um cabelo totalmente novo. Esse processo desafia convenções de gênero em uma sociedade na qual o cabelo longo é sinônimo de feminilidade. Acredito que esse processo envolve uma transformação que vai muito além do corpo. No seu transcurso, muitas outras questões são trazidas à tona, porque questões identitárias complexas são negociadas. Fenômeno transnacional e protagonizado por mulheres, a transição capilar é articulada, principalmente, via internet. Algumas autoras reiteram a mudança existente nessa nova gramática social do uso do cabelo crespo e lançam a possibilidade de alinhar sua análise ao crescimento do individualismo. Isto é, enquadrado nas dinâmicas do capitalismo neoliberal, o movimento pela transição capilar está em consonância com a “individualização” crescente, o que tende a criar a ilusão de um esvaziamento político. Muito além de um assunto puramente estético, buscarei mostrar como esse fenômeno traz questões sociológicas pertinentes. Trarei a teoria do reconhecimento de Axel Honneth a fim de defender a ideia de que esse movimento consiste em uma luta política por reconhecimento.

Palavras-chave: Mulheres negras. Cabelo crespo. Feminismo Negro. Racismo. Teoria do Reconhecimento. Transição Capilar.

ABSTRACT

Hair has already been the object of analysis by authors such as Freud, Charles Berg and Edmund Leach. Both the psychological approach of Freud and Berg as well as the anthropological approach of Leach were unanimous in associating it with a sexual connotation or, more specifically, with symbolic castration. In response, C. R. Hallpike is contrary to this connotation and associates the haircut to social control. While sharing a belief in hair's symbolic importance, scholars of Racial Studies oppose to these perspectives by claiming that the importance of hair to black people is irrefutable due to their specific historical and political legacy. Since the period of colonialism, racist assumptions have been formulated and propagated and one of its premises is the denial of beauty to black people. In this context, hair was - and still is -, alongside skin color, one of the main diacritical signs of blackness. However, important historical events marked the revaluation of black beauty and impelled several subjects to reinterpret their own aesthetics through a more positive perspective. At a global level, several movements have articulated very strongly black and political aesthetics. In the 1930s, a Jamaican counter-discursive on aesthetics emerged from the Rastafarian Movement. Another milestone in the positive recognition of being black is Aimé Césaire's concept of *negritude* in the 1930s. In the 1960s and 1970s, with the movements "black is beautiful" and "black power", natural afro-hair came to mean pride and power. In this context, the radicalization around the use of "afro-hair" considered "natural" was central, since it was reinforced as an icon of identity and culture. Reflexes of these movements could also be perceived in Brazil. From then on, there was a growing impulse to also re-signify these physical characteristics, highlighting and valuing them. Despite all their merit, such movements have not been free of conflicts and ambivalence that happen when cultural ideas are transmitted through bodies. It is important to emphasize that the re-signification of natural afro-hair has different implications for black women and men. For the women, assuming "natural" hair is not only an appreciation of blackness or African descent, but a direct rejection of a conception of feminine beauty that even many black men reiterate. The relationship of these women to natural afro-hair reiterates the specificity and importance of black feminism. The experiences of black women challenge unitary gender models and require notions about "being a woman" that take into account race, ethnicity, class and sexuality. Our reflections are more about elucidating differences than the alleged similarities between women. Black feminists, then, from their own experiences of exclusion and discrimination, bring new ways of conceptualizing gender and feminism. With continuities

and discontinuities in relation to the already mentioned movements of resignification of the black aesthetics, a process called "hair transition" is in vogue. A contemporary and strongly significant theme in the lives of thousands of black women, the hair transition re-signifies a black aesthetic that, for the majority, was neglected since their childhood. The process consists, in general terms, of the conscious decision to no longer have their hair chemically straighten and return to "natural" hair. The damage caused by chemistry makes the process extremely difficult, once it requires waiting for the growth of a totally new hair. This process defies gender conventions in a society in which long hair is synonymous with femininity. I believe that this process involves a transformation that goes far beyond the physical body. In its journey, many other issues are brought to the surface, once complex identity issues are negotiated. Transnational phenomenon and carried out by women, hair transition is articulated, mainly, via Internet. Some authors reiterate the change in this new social grammar of the use of natural-afro hair and launch the possibility of aligning their analysis with the growth of individualism. That is, within the dynamics of neoliberal capitalism, the movement for hair transition alongside with growing "individualization", which tends to create the illusion of political emptying. Beyond a purely aesthetic subject, I will try to demonstrate how this phenomenon brings pertinent sociological questions. I will bring Axel Honneth's theory of recognition in order to support the idea that this movement consists of a political fight for recognition.

KEYWORDS: Black Women. Hair. Black Feminism. Racism. Theory of Recognition. Hair Transition.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	HISTÓRIA SOCIOPOLÍTICA DO CABELO CRESPO.....	21
2.1	Primeiras Páginas	21
2.2	O cabelo crespo no país do mito da democracia racial	30
2.3	“Say it loud: I’m black and I’m proud!”	38
2.4	Transição capilar: um novo capítulo	51
3	“O NOSSO LEGADO É O LEGADO DA LUTA”: A LENTE TEÓRICA DO FEMINISMO NEGRO.....	55
3.1	Pressupostos gerais.....	55
3.2	Feminismo negro brasileiro	75
3.3	Pensamento feminista negro: algumas questões epistemológicas	82
4	TRANSIÇÃO CAPILAR: UMA LUTA POR RECONHECIMENTO.....	92
4.1	A transição	92
4.2	Teoria do reconhecimento	99
4.2.1	Luta por reconhecimento: a perspectiva de Axel Honneth.....	100
4.2.2	As contribuições de Hegel e Mead para a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth.....	101
4.2.3	Amor, direito e solidariedade: os padrões de reconhecimento no pensamento de Axel Honneth	106
4.2.4	Reconhecimento ou redistribuição: o diálogo Honneth e Fraser.....	112
5	METODOLOGIA: CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DO <i>CORPUS</i>.....	121
5.1	Construção do <i>corpus</i> da pesquisa	122
5.2	Análise do <i>corpus</i>	127
6	ANÁLISE DOS DADOS.....	130
6.1	“Alisando o Nosso Cabelo”	130
5.2	O processo de transição capilar.....	138
7	CONCLUSÃO.....	160
	REFERÊNCIAS	165

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tece uma análise sobre quais os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela transição capilar. Compreender como se dá a relação dessas mulheres com o cabelo crespo é relevante, porque a ideia que elas constroem de si é cunhada na perversidade da alteridade colonial que as colocou como “outro” inferior, marcado por caricaturas e estereótipos. A consequência dessa lógica excludente é interiorizada e marca profundamente a autoestima delas, já que as suas características corporais são subjugadas ao status de menor prestígio e menor valor estético. Nesse cenário, o cabelo crespo contempla uma forte dimensão simbólica como sinal de inferioridade em uma sociedade racista; o cabelo pode, no entanto, sair dessa posição, assumir uma conotação política e resgatar o seu valor de beleza. O processo de transição capilar é difícil e marca, muitas vezes, um importante reconhecimento de si enquanto mulher negra.

A primeira inspiração deste trabalho foi a percepção do quão difícil é, para mulheres negras de cabelo crespo, o processo de transição de um cabelo quimicamente alisado para o retorno ao seu cabelo natural. É um processo complexo, de grande importância simbólica e emocional, porque mexe profundamente com a construção da autoestima. Enxergo que a transição capilar vai além de um fenômeno puramente estético, já que se trata de uma forma de expressão que não pode ser pensada de forma dissociada do seu caráter social e político. Entender melhor a dinâmica que alça o cabelo crespo ao status de “ruim” e o significado disso na subjetividade de mulheres imersas em um contexto racista ilumina a discussão das relações raciais no Brasil. Esse aspecto é muito importante por se tratar de um país marcado por um racismo ambíguo: real, mas mascarado pela ideia falaciosa de harmonia racial.

Intitulado “HISTÓRIA SOCIOPOLÍTICA DO CABELO CRESPO”, o primeiro capítulo é dividido nas seguintes seções: “O cabelo crespo no país do mito da democracia racial”; “Say it loud: I’m black and I’m proud!”¹; “Transição capilar: um novo capítulo”. Busquei fazer uma cronologia da história da estética negra desde a colonização a fim de desvelar como se deu o processo de negação da beleza aos negros e negras.

Os significados do cabelo remetem a um campo fértil de pesquisa e perpassam a obra de autores como Freud, Charles Berg e Edmund Leach. Mesmo a abordagem psicológica de Freud e Berg quanto a antropológica de Leach foram unânimes em associar o cabelo a uma conotação sexual ou, mais especificamente, à castração simbólica. Em resposta, C. R.

¹ “Diga alto: eu sou negra(o) e me orgulho disso!” (tradução)

Hallpike (1969) nega essa conotação e associa o corte do cabelo ao controle social. Os estudiosos das relações raciais, embora compartilhem da crença na importância simbólica do cabelo, opõem-se a essas perspectivas e mostram que a importância específica do cabelo para negros e negras é irrefutável devido ao seu legado histórico e político específico. A negação da beleza negra remonta desde a escravidão e o cabelo foi e continua sendo, junto com a cor da pele, um dos principais sinais diacríticos da negritude. No contexto das relações raciais, ele pode significar relações com a África, construções da negritude, memória da escravidão, autoestima, rituais, estética, técnicas de cuidado apropriadas, imagens de beleza, política, identidade e, também, a intersecção de gênero e raça (BANKS, 2000). Além disso, muitas tensões existem quando ideias culturais e sociais são transmitidas através dos corpos.

Fanon é um autor central neste trabalho por ter sido pioneiro em discorrer sobre a violência racista ao nível da subjetividade. Além disso, ele atentou para a marca corporal da definição do outro: o corpo é uma barreira indisfarçável para a construção das relações de opressão ao conferir materialidade (visual) ao racismo. Para as mulheres negras, a geografia do corpo serve como um poderoso símbolo da ideologia racista. Um dos elementos-chave para compreender a relevância do cabelo como uma marca identitária entre elas é, justamente, através da história desse imaginário poderoso e dessas crenças dirigidas à negritude e ao corpo feminino. Por isso, também discorri sobre como o corpo feminino negro se tornou a manifestação física de todas as características negativas associadas à raça. Para tal, trago a triste história de Sarah Baartman. Duplamente distanciada da cultura e duplamente ligada à natureza por ser mulher e negra (FERREIRA e HAMLIN, 2010), Sarah foi uma sul-africana que, adotada aos dez anos na condição de serva, foi levada para Europa para ser exibida nos chamados “circo dos horrores”. Lá, recebeu, pejorativamente, o apelido “Vênus Hotentote”. Ela também ficou conhecida como “Vênus Negra” e sua história marca o início de uma violência racial que ficou conhecida como racismo científico. Ainda no capítulo 1, discorro sobre a especificidade do nosso racismo a fim de compreender a história do cabelo no país do mito da democracia racial. Faço um apanhado que vai desde o período em que as teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o social darwinismo, começaram a se difundir, no Brasil, a partir dos anos 1870 (SCHWARCZ, 1993). Após esse momento em que o racismo científico foi amplamente difundido no Brasil, em 1933, com a aparição de Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre, iniciou-se uma grande mudança na maneira do pensamento social e político brasileiros encarar a questão racial. Aqui, trago as origens e também as consequências do mito da democracia racial brasileira – essa que é a grande falácia do nosso racismo. Ao negar uma realidade, tal mito criou uma dificuldade maior, a de ter de

enfrentar e superar o racismo. Foi Florestan Fernandes quem primeiro decidiu estudar como se deu a integração dos negros, pós-Abolição, na sociedade de classes que surgia. A sua conclusão desmantelou a falácia da harmonia racial e mostrou que os negros não conseguiram desfrutar de uma igualdade de condições para participar da sociedade capitalista emergente. Apesar de todo o mérito, havia, no seu pensamento, uma postura otimista. Ele acreditava que, apesar do legado escravista, o capitalismo seria capaz de integrar, ainda que tardiamente, os negros. A interpretação de Hasenbalg (1979) constrói-se no sentido de rejeitar essa esperança: ao contrário, ele afirma que a integração subordinada dos negros criou uma situação de desvantagens permanentes, que o preconceito e a discriminação racial apenas tendiam a reforçar. Ou seja, a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social.

Esse apanhado é importante para compreender como questões sobre a estética negra se articularam no Brasil. Na proposta da primeira imprensa negra, por exemplo, havia um forte elemento educativo cuja finalidade era romper já que com os estereótipos que eram justificados cientificamente pelo racismo científico já mencionado (GUIMARÃES, 2001, p. 91). Nesse contexto, o alisamento capilar também era uma maneira de criar uma imagem positiva. Após a ditadura do Estado Novo, é perceptível uma consciência internacional mais evoluída na militância negra. Havia agora o comprometimento com o movimento internacional na luta pela descolonização. Foi atribuída importância ao resgate da cultura negra de raiz africana e à promoção de concursos de beleza para mulheres negras que valorizasse seu próprio padrão estético: contra os concursos que só aceitavam mulheres brancas. Foi perceptível uma ambivalência resultante da tensão entre uma imagem estereotipada construída em um processo de dominação e a luta pela construção de uma auto-imagem positiva associada a assunções de branquitude (GOMES, 2008). Apesar de todo o mérito, faltou o questionamento dos estereótipos racista e, em certa medida, ocorreu a assunção de que, para melhorar as questões raciais, o caminho era a equiparação com os padrões brancos dominantes. Eventos históricos importantes, no entanto, marcaram a revalorização da beleza negra e impulsionaram diversos sujeitos a reinterpretar a sua estética através de uma valorização.

Em um âmbito global, vários movimentos articularam muito fortemente estética negra e política. Nos anos 1930, um contra discurso jamaicano sobre estética emergiu do Movimento Rastafari. Outro marco do reconhecimento positivo de ser negro refere-se à existência do conceito de negritude de Aimé Césaire nos anos 1930. Nos anos 1960 e 1970, com os movimentos “black is beautiful” e “black power”, o cabelo crespo passou a significar orgulho e poder. A valorização da herança africana e da cultura negra pareceu essencial. Aqui,

a radicalização em torno do uso do cabelo crespo considerado “natural” foi central, já que este foi reforçado como ícone identitário e cultural. Os reflexos desses movimentos foram sentidos no Brasil. A partir daí, houve um impulso no sentido de também ressignificar essas características físicas, destacando-as e valorizando-as.

Esses movimentos não ficaram isentos de contradições e ambivalências. Na minha análise, estive atenta aos seus limites e possibilidades. E, apesar de tanto homens negros quanto mulheres negras rejeitarem alisar o cabelo no contexto desses movimentos de ressignificação da estética negra, é importante frisar que houve diferentes implicações para as mulheres negras (Craig, 1997; Kelley 1997). Para elas, assumir o cabelo “natural” não é só uma valorização da negritude ou da descendência africana, mas uma rejeição direta de uma concepção de beleza feminina que inclusive muitos homens negros reiteram. A relação dessas mulheres com o cabelo crespo/alisado reitera a especificidade e a importância do feminismo negro.

O capítulo 2 é intitulado “O NOSSO LEGADO É O LEGADO DA LUTA”: A LENTE TEÓRICA DO FEMINISMO NEGRO” e é dividido da seguinte forma: “Pressupostos gerais”; “Feminismo negro brasileiro”; “Pensamento feminista negro: algumas questões epistemológicas”. Devido a um descompasso histórico e político, as reivindicações das mulheres negras diferem dos projetos políticos de emancipação do “feminismo branco”. Por exemplo, enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; as mulheres negras alegavam a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização em massa (PACHECO, 2013). Além disso, o mito da fragilidade feminina justificou, historicamente, a “proteção” paternalista dos homens exclusivamente sobre as mulheres brancas, porque as negras não fazem parte do contingente socialmente construído de mulheres frágeis. Essas são algumas das questões que nortearam o pensamento feminista negro quando, embaladas pela explosão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro, as mulheres negras, finalmente, apareceram como sujeitos de pesquisa. Elas partiram de suas próprias experiências de exclusão e discriminação para desenvolver outras formas de conceituar o gênero e o feminismo (CALDWELL, 2000). Vieram, então, demarcar a diferença existente no próprio âmbito do feminismo.

A noção de interseccionalidade é central ao pensamento feminista negro e foi defendida pela feminista negra norte-americana Kimberle Crenshaw (2002). Essa perspectiva teórica é capaz de identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas. A interseccionalidade sugere

que nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos, ou seja, precisamos compreender que homens e mulheres podem experimentar situações de racismo de maneiras especificamente relacionadas ao seu gênero. A finalidade é romper com a tendência de pensar sobre raça e gênero como problemas mutuamente exclusivos e oferecer a oportunidade de fazer com que as políticas e práticas feministas sejam, efetivamente, inclusivas e produtivas (CRENSHAW, 2002). Ainda no capítulo 2, discorro sobre o livro “Mulheres, raça e classe” (2016), de Angela Davis. Um clássico para o pensamento feminista negro, sua leitura é essencial para o fim de compreender como raça, classe e gênero se interseccionam. Trata-se de uma obra basilar para o entendimento das raízes históricas da opressão da mulher negra. Davis, em seu texto, torna irrefutável a necessidade do feminismo negro. Embora o contexto seja norte-americano, a semântica racista que Davis (2016) explicita subjuga, até os dias atuais, todos aqueles cujos corpos passam pelo processo de significação que os torna negros.

O tema da colonização, evidentemente, também é discutido no capítulo 2. As histórias das plantações coloniais criaram as bases para a subordinação das mulheres negras (GUILLIAM, 1995). Esse foi o contexto de criação de estereótipos que resistiram ao tempo e seguem operando para incitar a violência sexual e para desencorajar o casamento com as mulheres negras. No Brasil, a hiperssexualização da mulher negra justificou a miscigenação via assédio sexual, enquanto que a imagem da mãe preta validou a escravidão (GILLIAM, 1995). Consequência da violência colonial, temos, até hoje, um imaginário social permeado das representações sociais sobre a sexualidade e afetividade das mulheres negras. Teço, também, uma análise sobre o feminismo negro brasileiro. Desde o começo dos anos 1980, feministas negras brasileiras refletem sobre as especificidades da sua luta. Os esforços pioneiros remontam aos nomes de Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro e Luiza Bairros. No Brasil, a discussão sobre a mulher negra perpassa a sua hiperssexualização, fortemente associada ao termo “mulata”. Além disso, trago dados que comprovam que a perversidade do racismo destina, via de regra, à mulher negra dois tipos de trabalho: a atividade doméstica e o trabalho manual (BENTO, 1995).

No fim do capítulo, trago uma discussão epistemológica. Um dos aspectos centrais do pensamento feminista negro é o argumento segundo o qual a experiência vivida pelas mulheres negras dota a consciência delas de um privilégio epistêmico. A ideia, em síntese, defende que um grupo subordinado não apenas experiencia uma diferente realidade como também a interpreta de forma diferente do grupo dominante. Essas questões são parte de uma discussão mais ampla da crítica feminista à ciência cujo argumento, em linhas gerais,

questiona os pressupostos positivistas que nortearam a ciência moderna e mostra que a esta se desenvolveu a partir de uma estruturação conceitual do mundo que incorporou ideologias de gênero historicamente específicas.

O capítulo 3 é intitulado “TRANSIÇÃO CAPILAR: UMA LUTA POR RECONHECIMENTO” e é dividido da seguinte forma: “A transição”; “Teoria do reconhecimento”. Este último tópico é dividido em algumas subseções: “Luta por reconhecimento: a perspectiva de Axel Honneth”; “As contribuições de Hegel e Mead para a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth”; “Amor, direito e solidariedade: os padrões de reconhecimento no pensamento de Axel Honneth”; “Reconhecimento ou redistribuição: o diálogo Honneth e Fraser”. Aqui discorro, primeiro, sobre aquilo que chamei, em consonância com o que a cronologia que tracei no primeiro capítulo, de um novo capítulo dessa história: o movimento de transição capilar. Atualmente, muitas mulheres negras, no Brasil e em outros países, estão decidindo por não mais alisar quimicamente os cabelos. Muito além de um assunto puramente estético, buscarei mostrar como esse fenômeno traz questões sociológicas pertinentes. A transição capilar é um fenômeno transnacional e é articulada, principalmente, via internet. Em linhas gerais, esse processo consiste na ressignificação de cabelos que eram quimicamente alisados e o retorno ao cabelo natural. Os danos causados pela química tornam o processo extremamente difícil, porque fazem necessário esperar o crescimento de um cabelo totalmente novo. Esse processo causa grande impacto na vida dessas mulheres e isso revela o quão profundamente o racismo marca essas subjetividades. O cabelo crespo, nesse processo, é ressignificado, o que implica negociações de uma identidade negra que, na maioria dos casos, sequer era reconhecida. Essa experiência é muito difícil e marcada por tensões e conflitos que serão esmiuçados, sobretudo, no capítulo de análise dos dados. Várias autoras (BANKS, 2000; DUNN, 2015; GOMES, 2008) atentaram para a mudança existente nessa nova gramática social do uso do cabelo crespo e lançam a possibilidade de analisarmos o ressurgimento da importância do cabelo a partir da década de 1990 à luz do crescimento do individualismo.

Enquadrado nas dinâmicas do capitalismo neoliberal, o movimento pela transição capilar está em consonância com a “individualização” crescente. Empreendo o esforço de compreender o seu caráter político mesmo diante desse contexto marcado pelo esvaziamento das pautas. Ainda no capítulo 3, trago a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, já que enxergo o movimento pela transição capilar como uma luta por reconhecimento. Nas últimas décadas, as discussões em torno de temáticas como representatividade, que visam reabilitar grupos sociais discriminados, ganharam grande projeção e a premissa básica, para os autores

que desenvolveram uma teoria pautada no reconhecimento, é que este é fundamental para o processo de formação da identidade pessoal. Honneth, baseado, sobretudo, no modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”, está preocupado com a possibilidade de os indivíduos desenvolverem uma autorrelação íntegra. Ele defende a existência três formas de reconhecimento (amor, direito e estima). Às três formas de reconhecimento, correspondem três tipos de desrespeito, cuja experiência pode acarretar o surgimento de conflitos sociais, chamados pelo autor de “luta por reconhecimento”. A consequência de tais desrespeitos (reconhecimento recusado) é que esses indivíduos são violados numa dimensão subjetiva, qual seja: são lesados na possibilidade de compreenderem positivamente a si mesmo. Ou seja, abalam a autorrelação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade. O que está por trás das lutas por reconhecimento, então, são, justamente, as reações negativas que acompanham, no plano psíquico, as experiências de desrespeito. Essas reações são a base motivacional afetiva na qual tais lutas se alicerçam. Para Honneth, esse é o elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa. Através do engajamento nas ações políticas, as pessoas que carecem de reconhecimento podem sair da situação paralisante do rebaixamento rumo a uma autorrelação nova e positiva (HONNETH, 2015).

Defendo que o racismo acarreta consequências negativas na subjetividade daqueles que subjuga e a teoria de Axel Honneth permite levar em conta a importância do elemento subjetivo, afetivo e motivacional que está por trás da ação social. O seu trabalho é sensível ao sofrimento e dor dos indivíduos e esse aspecto é central para o que me proponho neste trabalho.

O capítulo 4, “METODOLOGIA: CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DO *CORPUS*” divide-se em duas partes: “Construção do *corpus* da pesquisa” e “Análise do *corpus*”. Trago as razões que me levaram a escolher esse tema de estudo e retomo, brevemente, alguns pressupostos metodológicos do feminismo negros já discutidos no capítulo 2. Fiz uso da entrevista como técnica qualitativa de apreensão da percepção e da vivência pessoal das minhas entrevistadas. Realizei sete entrevistas compreensivas (FERREIRA, 2014) face a face com mulheres negras que passaram pela transição capilar. As minhas entrevistas também dialogaram com a Entrevista Narrativa Biográfica. O enfoque da pesquisa biográfica possibilitou a percepção tanto de padrões interpretativos atuais quanto de suas histórias de ação entrelaçadas com o universo social (ROSENTHAL, 2014; BERTAUX, 2009). Esse olhar biográfico foi essencial, porque, em consonância com Kilomba (2010), acredito que relembrar o passado é essencial para o fim de entender o presente. Em estudos sobre como o racismo

afeta as vidas dos negros e negras, é extremamente importante que haja uma perspectiva biográfica, porque a vivência do racismo não é momentânea ou pontual, mas antes uma experiência contínua na biografia dessas pessoas. As memórias sobre a manipulação e rejeição do cabelo crespo, de fato, aparecem desde a infância.

Tentei desenvolver uma atitude de escuta ativa (Back, 2007; Blanchet e Gotman, 1992; Bourdieu, 1993 apud FERREIRA, 2014), paciente, disponível e cuidadosa. A empatia compreensiva foi muito importante, já que eu estava tratando de um tema tão denso e difícil quanto o racismo. No momento de análise das entrevistas, utilizei a Análise Crítica do Discurso (ACD) de Fairclough, já que esta vai além da especificação das frases e se relaciona muito mais com a especificação sociológica e historicamente variável das formações discursivas (FAIRCLOUGH, 2001).

O último capítulo é dedicado à análise dos meus dados à luz da teoria trabalhada no transcurso do trabalho. Como busquei mostrar, a rejeição/aceitação do ser negro é construída social e historicamente e permeia a vida dessas mulheres em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta. De modo geral, os primeiros esforços de transformação do corpo negro datam da infância e do desejo de mudar uma parte específica do corpo: o cabelo crespo através do alisamento capilar (GOMES, 2008). Importante frisar que não pretendo engessar um olhar sobre a estética negra que associe o alisamento unilateralmente à imitação da branquitude. Estudos mostram que alisar aparece, muitas vezes, como uma alternativa de ascensão social (Tyler, 1990 apud Banks 2000; GOMES, 2008). A análise dessas experiências que reduzem tudo à imitação do padrão branco negligencia as implicações profundas e a trama complexa que envolvem a relação negro e cabelo na esfera da dominação, da cultura e da subjetividade. O alisamento, claro, deve ser contextualizado e questionado devido à violência estruturante do racismo. Ao mesmo tempo, também pode ser visto como integrante de um estilo de o negro usar o cabelo. O que quero dizer é que a discussão sobre a expressão estética negra não pode ser cristalizada.

Evidentemente, o processo de transição capilar é central ao capítulo de análise dos dados. Minha análise é feita, sobretudo, à luz da teoria do reconhecimento a fim de compreender o potencial político e de autorrealização da transição capilar. Analiso, também, os seus limites e possibilidades. Por fim, defendo a importância de estudos que contemplem a dimensão subjetiva do racismo, que nos tragam respostas sobre de que maneira ele se internaliza naqueles que subjuga - neste caso específico, como ele se apresenta e se apresentou nas mulheres que viveram (ou estão vivendo) a transição capilar. Esse foco na internalização talvez não seja o meio mais comum através do qual a sociologia brasileira

analisa as relações raciais e pretendo trazer esse debate à tona. Pensar como o racismo influencia na construção da subjetividade pode ajudar a enxergar possibilidades de ruptura/resistência. Este trabalho também evidencia outras faces do racismo brasileiro; aspecto de suma importância por se tratar de um país marcado pelo imaginário do mito da democracia racial. A escolha de trabalhar sobre um tema contemporâneo e fortemente significativo para a vida de milhares de mulheres negras busca mostrar uma realidade tão negligenciada além de alargar a compreensão e a importância do feminismo negro.

2 HISTÓRIA SOCIOPOLÍTICA DO CABELO CRESPO

Um apanhado histórico faz-se necessário para a compreensão acerca dos significados do cabelo crespo no Brasil de hoje.

2.1 Primeiras Páginas

Objeto de análise de vários autores como Freud, Charles Berg e Edmund Leach, os significados do cabelo remetem a um campo fértil de pesquisa. Freud (1922), no seu amplamente citado artigo “Medusa’s Hair”, argumenta que a decapitação da medusa simboliza castração. Berg, por sua vez, foi um pouco além no “The Unconscious Significance of Hair” (1952), e traz algumas evidências etnográficas para também associar o cabelo à castração simbólica. Ele concluiu que a ansiedade de castração está na base de todas as práticas com cabelo, independentemente do gênero ou das particularidades culturais. Berg analisou o significado psicanalítico do cabelo nos sonhos e no folclore. Ele estende a análise de Freud e associa o corte do cabelo a um “complexo de castração” segundo o argumento que o cabelo é um símbolo universal dos genitais e, conseqüentemente, o seu corte seria uma forma simbólica de castração e negação da liberdade sexual (BANKS, 2000; ROSADO, 2007).

Já o antropólogo Edmund Leach, no seu ensaio “Magical Hair” (1958) – talvez o mais citado texto das ciências sociais a analisar os cabelos – desafiou essa tradição psicanalítica, mas mesmo o seu olhar antropológico deu continuidade à associação do cabelo a uma conotação sexual. Leach comentou o trabalho de Berg, reexaminou a sua evidência etnográfica e trouxe as suas próprias evidências a fim de reiterar as mesmas conclusões. O seu trabalho destaca o potencial extraordinário dessa parte do corpo mostrando-a não apenas em sua qualidade de símbolo, mas como efetivamente “potente em situações mágicas” (1983, p. 159 apud Mizrahi, 2015). Para expandir a noção do cabelo como um símbolo, ele trouxe outros exemplos de diferentes culturas e concluiu se tratar de uma entidade material que serve como um símbolo público (BANKS, 2000; ROSADO, 2007).

Foi então que o também antropólogo C. R. Hallpike em seu texto “Social Hair” (1972) criticou Leach e argumentou que, em vez de ser um emblema de desejo, o cabelo representa controle social (BANKS, 2000). O cabelo, para Hallpike, pode significar uma gama de outras coisas e não há embasamento para uma teoria sobre o cabelo que reduza todas as suas manifestações a essa simples origem: castração simbólica. Para ser mais preciso, ele formulou

a teoria de que o “corte do cabelo equivale a controle social” e exemplifica com monges, presidiários e soldados, para os quais o corte do cabelo significa que estão sob disciplina e não há nenhuma conotação sexual. Ele também considera três categorias de pessoas que são, no Ocidente, geralmente reconhecidos com cabelo longo: intelectuais, rebeldes jovens e as mulheres. Eles são, de certa forma, menos sujeitos ao controle social. O intelectual como alguém que é crítico e um pouco hostil à sociedade; os “hippies” por estarem tecendo críticas à sociedade e as mulheres, porque, tradicionalmente, são associadas ao trabalho/cuidado doméstico e não à vida pública (o que, convenhamos, não se aplica às mulheres negras). Além disso, o cabelo longo também pode significar algo, ainda associado a estar fora da sociedade, que é a animalidade. Em resumo: não há razão, segundo Hallpike (1972), para achar que o cabelo deve ter um único significado simbólico. Para o autor, o cabelo e o seu corte são mais usualmente associados com animalidade versus sociabilidade, indisciplina versus comedimento do que com sexualidade e, especialmente, castração (HALLPIKE, 1972).

Embora compartilhem da crença na importância simbólica do cabelo, os estudiosos das relações raciais opõem-se a essas perspectivas e mostram que a importância específica do cabelo para negros e negras é irrefutável devido ao seu legado histórico e político específico. No contexto das relações raciais, o cabelo pode significar relações com a África, construções da negritude, memória da escravidão, autoestima, rituais, estética, técnicas de cuidado apropriadas, imagens de beleza, política, identidade e, também, a intersecção de gênero e raça (BANKS, 2000). Fora todas as tensões que existem quando ideias culturais e sociais são transmitidas através dos corpos. Segundo Banks (2000), apenas nos anos 1960, debates sobre o que as práticas com o cabelo representam entre mulheres negras surgiram na Academia.

Para uma compreensão dos significados do cabelo para as mulheres negras, é preciso lançar um olhar sociológico à história da negação da beleza negra. Na dinâmica da construção do pensamento ocidental, tudo que não foi tido como civilizado foi considerado natural. Isto é, o discurso ocidental aproximou as mulheres e os negros da natureza, mais distantes da razão. A ideia civilizadora no ocidente implicou uma concepção idealizadora do corpo na qual foi preciso estabelecer um jogo complexo de inclusão e exclusão de um(a) outro(a) que funda a identidade do ocidente (HAMLIN e FERREIRA, 2010). Por isso que, segundo Bhabha (1998), o estereótipo é a principal estratégia do discurso colonial. Para Hall (1997), a produção e a troca de significados entre os membros de uma sociedade são essenciais para definir o que é a cultura. Os significados nos dão o senso de nossa própria identidade e de pertencimento. Estão, logo, em relação com a maneira através da qual a cultura é usada para marcar e manter a identidade e a diferença entre grupos distintos. A construção dos

significados é um diálogo; sempre compreendido apenas parcialmente, sempre uma troca desigual. Os significados “flutuam”, não são fixos nem essenciais. A estereotipização, no entanto, consiste justamente na tentativa de fixá-los e essencializá-los (HALL, 1997).

As minorias políticas – os “outros” no termo de Hall – são frequentemente expostas a uma lógica binária de representação. Ou seja, são representadas segundo opostos, polarizadas entre dois extremos: bom/ruim, civilizado/primitivo, feio/excessivamente atraente, repulsor-porque-é-diferente/atraente-porque-é-estranho-e-exótico. Frequentemente, esses sujeitos são requeridos a serem os dois polos ao mesmo tempo. Nesse contexto, o corpo e suas diferenças são visíveis para todos e isso confere a ele uma certa “evidência” para a naturalização das diferenças raciais. A representação da diferença através do corpo, então, torna-se o discurso segundo o qual o “conhecimento racializado” é produzido e circulado. Estereotipar, para Hall (1997), é uma prática e significa reduzir algumas poucas características simplificadas a essenciais, fixadas na natureza. As pessoas negras são, conseqüentemente, reduzidas às suas diferenças físicas e o cabelo participa dessa dinâmica perversa. O estereótipo também divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Simbolicamente, fixa fronteiras e exclui tudo que não pertence, opera para reproduzir e reiterar a separação “nós e eles”, “eu e o outro”. Em outras palavras, é parte da manutenção da ordem social e simbólica. Não por acaso, a criação de estereótipos tende a ocorrer onde há grandes desigualdades de poder (poder entendido aqui também no sentido da capacidade de representar alguém ou algo de uma certa maneira dentro de determinado “regime de representação”).

A estereotipização, então, é um elemento chave no exercício da violência simbólica (HALL, 1997). Como consequência dessa essencialização, no seio da violência racista, uma negra(o), numa trajetória ascensional, é exigida a ser excepcional sob o risco de levar o nome de toda a raça como justificativa para qualquer erro. Sobre uma negra que falha, é dito que falhou porque é negra. Esse processo de absoluta identificação – ou essencialização – segundo o qual uma pessoa é vista com a personificação da raça só é possível porque o racismo nega aos negros o direito à subjetividade (KILOMBA, 2010).

O cabelo crespo, acredito, insere-se nessa dinâmica e, por isso, historicamente os(as) negros(as) – sendo o foco deste trabalho as mulheres – se rendem a mecanismos vários para alisá-lo, “civilizá-lo”. A negação da beleza negra remonta à escravidão e o cabelo foi e continua sendo, junto com a cor da pele, um dos principais sinais diacríticos da negritude. Durante a escravidão nos EUA, as mulheres negras de cabelo crespo tinham que trabalhar no campo enquanto as outras, com cabelos considerados menos crespos e características consideradas mais “brancas”, eram escravas domésticas (Robinson, 2001; Lester, 2000 apud

King & Niabaly, 2013; Morrow, 1973). Mercer (1987) também afirma a existência do que ele chama “pigmentocracia”, a hierarquização do racismo com base nas características físicas que vão do mais próximo ao mais distantes das “características brancas”. Nesse contexto, a divisão de trabalho também era baseada na hierarquia racial. Há ainda relatos de que as esposas dos donos de escravos puniam as escravas raspando seus cabelos, particularmente se esse fosse mais parecido com o padrão de beleza branco (White & White, 1995 apud Rosado, 2007). Não foi diferente no Brasil. Os significados sociais do cabelo, para os indivíduos que foram escravizados, eram múltiplos. Não por acaso, passavam por uma raspagem da cabeça quando trazidos para cá. Essa raspagem buscava minar qualquer sentimento de pertencimento étnico que pudessem carregar a partir da relação com o cabelo. É possível afirmar, também, que houve um processo de seleção eugênica e estética no momento de aquisição dos escravos. A preferência sempre esteve voltada para os negros considerados mais bonitos (BRAGA, 2015).

No livro “400 years without a comb” (1973), um clássico sobre a importância dos cabelos para as negras(os), Willie Morrow afirma que o pente era um artefato cultural muito valorizado na África. Tais pentes, feitos à mão em diferentes tipos de madeira, eram verdadeiras obras de arte. A escravidão, no entanto, forçou os escravizados a abandonar essa tradição. Segundo Morrow, além de deixar o pente para trás, a escravidão também significou a perda da liberdade, da dignidade e do amor-próprio. Os homens negros, por exemplo, diante da nova realidade de negação da sua humanidade e, conseqüentemente, da sua beleza, muitas vezes cortavam os cabelos extremamente curtos – o que era muito perigoso devido à exposição ao sol no trabalho escravo. Junto com a imposição de um novo padrão estético, os pentes africanos, ideais para o cabelo crespo, foram substituídos por novos artefatos completamente inapropriados para o trato com aquele cabelo (MORROW, 1973). Não por acaso, frequentemente é dito que alisar o cabelo é mais simples e fácil de cuidar; isso é verdade se o regime de cuidado é moldado por assunções da branquitude sobre tecnologia, que tipos de produtos usar e estilo (TAYLOR, 2016).

Foi Frantz Fanon quem primeiro conceituou a hegemonia racial ao nível da subjetividade negra (MERCER, 1987). Para Fanon (2008), o caráter extremo da alteridade colonial sequer coloca os indivíduos negros na dialética do Eu e do Outro. Isto é, para ele, “o negro não é”. A existência desses indivíduos, na empreitada colonial, é negada. Acredito na importância de se estudar o corpo – mais especificamente o cabelo – no que tange ao contexto das relações raciais em uma sociedade racista como a brasileira. O livro “Dois Atlânticos - Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo”, do sociólogo brasileiro Sérgio Costa, reitera

essa importância ao afirmar que o corpo pode contemplar uma dimensão de resistência subalterna.

Ao tentar estudar os nexos entre corpo, diferença e representação, Gilroy e Hall prestam uma contribuição inestimável à sociologia contemporânea que tende, conforme entendo, a construir um falso paradoxo entre duas visões dominantes, ambas equívocas. Trata-se aqui, de um lado, da visão herdada de Foucault, e que remete a um corpo passivo, mero objeto do poder disciplinador, de outro, da visão hedonista, pós-moderna, de um corpo infinitamente moldável pelas escolhas subjetivas. Os trabalhos de Gilroy e Hall, ao contrário, introduzem uma imagem matizada do corpo, mostrando sua importância central tanto na produção de representações que congelam as hierarquias sociais quanto nas estratégias de “resistência subalterna”. (COSTA, 2006.p. 119 e 120)

Ainda segundo Costa (2006), Frantz Fanon foi de grande inspiração para Hall e Gilroy, porque teve o mérito de destacar a atenção para a marca corporal da definição do outro, o qual se torna “sobredeterminado”, absolutizado, a partir de um lugar exterior. Fanon escreveu: “eu não sou escravo da “ideia” que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência (...) eu sou fixado”(Fanon, 1965: 113, orig.1952). O corpo, então, é uma barreira indisfarçável para a construção das relações de opressão. Ele confere materialidade (visual) ao racismo.

Fortes (2012) traz Almeida (2004) para afirmar que o corpo pós-colonial tem seu papel político exaltado, no sentido em que muitos movimentos sociais e identitários ligados a populações definidas sobretudo pela lógica da corporalidade (nomeadamente mulheres, negros, gays e lésbicas, etc.) praticam política de corpo nas suas representações e vivências. Com base no que foi dito, fica claro que a identidade negra compreende um complexo sistema estético, porque os sinais diacríticos operam como demarcadores da diferença. O corpo negro, ao ser rotulado socialmente, é inscrito como marca de identidade, mas em duas dimensões distintas. A primeira é a racista que funciona com base na atribuição, aos indivíduos negros, de características fixas e estereotipadas. Para além dessa, há outra dimensão que faz parte do processo da construção da identidade: a autoatribuição ou autodefinição. Isto é, quando o próprio grupo seleciona sinais diacríticos para se definir. A identidade atribuída, apesar de também poder contemplar um aspecto essencializador, não se configura em “uma essência, mas um posicionamento”. Ou, mais além, pode contemplar um certo “essencialismo estratégico”, termo utilizado por Gayatri Spivak (2010) que se refere à essencialização das identidades como estratégia de grupos subalternizados para obtenção de direitos, (SPIVAK, 2010 apud FERNANDES e SOUZA, 2016). O “essencialismo estratégico”, então, permite

uma relação com as diferenças cuja finalidade é estabelecer, aos grupos subjugados, referências de pertencimento e reconhecimento (CORTEZ; SOUZA, 2016).

Segundo Rodrigues (1983 apud Nogueira, 1998), a cultura necessita do negativo para poder instaurar, positivamente, o desejável. Através de tal processo, os negros são inscritos num paradigma de inferioridade em relação aos brancos. Com base nisso, o indivíduo branco pode se reconhecer em um “nós” em relação ao significante ‘corpo branco’ e, assim, se identificar com os seus atributos culturais, hegemônicos. O negro, no entanto, traz a marca do ‘corpo negro’, que expressa, culturalmente, o repertório do que a cultura afasta pela negativização. Ao mesmo tempo, a cultura incita a adesão aos signos da desejabilidade. Os seja, os padrões hegemônicos tendem a ser introjetados pelos indivíduos no processo de socialização. Estamos diante aqui do que Rodrigues (1983) chamou “posição de ambivalência”: a sociedade oferece um paradigma — o da brancura — enquanto lugar de identificação social; apesar disso, por representar justamente o outro da brancura, tal identificação é interdita, uma vez que a distância entre os extremos na rede de tipificações deve ser mantida. Nesse processo em que a cultura os captura, os negros e negras tendem a recusar sua própria imagem e a permanecer reféns do fantasma da inferioridade, de que seu corpo é, socialmente, a marca (NOGUEIRA, 1998). O corpo negro, então, permanece uma questão central no debate sobre a identidade negra porque ele ainda é relacionado ao que nós definimos como pertencimento a um grupo e suas fronteiras (Zack, 1995 apud Rosado, 2007).

Como já foi citado, segundo Hall, o pensamento ocidental expôs os negros a uma lógica binária de representação, segundo opostos, polarizadas entre dois extremos (HALL, 1997). A aversão aos corpos negros, então, sempre coexistiu com uma considerável fascinação, admiração e desejo (TAYLOR, 2016). Numa tentativa de “reapropriar” nossas imagens, as mulheres negras deparam-se a um paradoxo: escolher entre ser super-visível e sexual ou invisível e assexual (ROSADO, 2007). Para essas mulheres, a geografia do corpo serve como um poderoso símbolo da ideologia racista. Um dos elementos-chave para compreender a relevância do cabelo como uma marca identitária entre elas é, justamente, através da história desse imaginário poderoso e dessas crenças dirigidas à negritude e ao corpo feminino. É preciso compreender como o corpo feminino negro se tornou a manifestação física de todas as características negativas associadas à raça. As raízes históricas desse processo perverso remetem ao nome de uma mulher negra: Sarah Baartman.

Saartjie (ou Sarah) Baartman, conhecida pejorativamente como “A vênus Hotentote”, era uma jovem da etnia khoi-san² que, desconhecendo seu nome de batismo, foi chamada Sartjie (“Pequena Sara”) por uma família de agricultores holandeses que morava próximo à Cidade do Cabo. O nome no diminutivo era um tratamento comum dispensado aos negros; era uma maneira de lhes atribuir o status de crianças³. A questão da infantilização dos negros como parte da lógica racista também foi aprofundada por Fanon. Ele atribuiu importância fundamental à linguagem, porque, segundo ele, falar é, sobretudo, assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização. Ele assinala como os negros antilhanos seriam “mais brancos” se assimilassem a língua francesa. Os franceses, no entanto, costumavam se dirigir aos negros com o “petit-nègre”⁴. Literalmente, essa língua significa “pequeno preto”. O negro não passa, então, de uma criança. Fanon reflete como, naquele contexto, um branco dirigindo-se a um negro comportava-se exatamente como um adulto com um menino: usava a mímica e falava sussurrando. Falar petit-nègre, então, é estigmatizar. “Os brancos”, ao falar petit-nègre, exprimem a seguinte ideia: “você aí, fique no seu lugar”. Esse imaginário que associa os negros à infância ainda hoje influencia a cultura popular, na medida em que os adolescentes negros dominam a representação do negro (FANON, 2008).

Adotada aos dez anos na condição de serva, Saartjie assumiu o sobrenome da família, passando a se chamar Saartjie Baartman. Em 1810, aos 21 anos, foi levada para Londres pelo cirurgião inglês Willian Dunlop onde iniciou uma série de espetáculos circenses e lá foi apelidada de “Vênus Hotentote”. Além do termo Hotentote ser usado pejorativamente para designar os indivíduos do grupo khoi-san, o “vênus” aí também ironizava sua figura. As representações da vênus enquadradas numa concepção tradicional eram baseadas sempre em seus atributos físicos e morais; até o século XVIII, a ideia de vênus era associada à beleza e à virtude (BRAGA, 2015). A Vênus Negra, por sua vez, é duplamente associada à imagem da vênus: primeiro através da identificação de terras descobertas pelos europeus como femininas, prontas para serem exploradas e, segundo, através da sua associação irônica à concepção tradicional mencionada acima (FERREIRA e HAMLIN, 2010).

Antes de ir à Europa, Sarah era casada e teve dois filhos e a sua ida marcou o início da sua exibição nos chamados “Circo do Horrores” ou “zoológicos humanos”. Nesses ambientes oferecidos como possibilidade de entretenimento na Europa, a diferença racial

² Segundo Stephen Jay Gould os povos khoi-san eram pejorativamente chamados de hotentotes pelos boer devido a sonoridade de sua língua (DAMASCENO, 2008).

³ Sadiyah QURESHI, 2004, p. 235 apud Ferreira e Hamlin 2010.

⁴ “Petit-nègre”, literalmente “preto-pequeno” é a expressão utilizada para designar uma língua híbrida, criado no mundo colonial francês, mistura do francês com outras línguas africanas (FANON, 2008).

atuou como mola propulsora capaz de gerar uma distância abissal entre europeus e africanos (BRAGA, 2015). Nas suas primeiras apresentações, ela era exibida como uma “fera selvagem”, saindo e voltando de uma jaula. Em Londres e em Paris, ela se tornou famosa entre o público como um “espetáculo”, exibida em cartoons, ilustrações e mesmo em reportagens de jornais. Entre os naturalistas e etnologistas, ela foi medida e observada em cada detalhe de sua anatomia, viva e morta. Nos “circos dos horrores”, corpos humanos eram exibidos como monstruosidades que tinham por função dar ao seu público mais confiança e consciência de si, de sua civilidade, de sua normalidade, de sua preeminência. Sarah permaneceu em Londres por quatro anos e, em 1814, foi vendida a um exibidor de animais francês. Ela possuía, como muitas mulheres khoi-san, nádegas protuberantes que despertavam grande “fascínio” entre os europeus; além disso, tinha uma espécie de “avental frontal”, ou, como ficou conhecido, “avental hotentote”, que denotava a hipertrofia de seus lábios vaginais (HALL, 1997; BRAGA, 2015; DAMASCENO, 2008).

Para Hall, o caso de Baartman reitera uma preocupação – ou até obsessão – com a demarcação da “diferença”. A diferença dela foi patologizada. Simbolicamente, ela não fazia parte da norma eurocêntrica sobre o que significava ser uma mulher. Seu corpo foi lido, como um texto, a fim de reiterar a irreversível diferença entre as “raças”. Ela era comparada com feras selvagens, com orangotangos – e não com a cultura humana. A sua “diferença” foi naturalizada e traduzida, sobretudo, na sua sexualidade. Ela foi reduzida ao seu corpo e seu corpo foi reduzido aos seus órgãos sexuais. Sarah também não existia como uma pessoa; ela era um objeto. Seu caso tomou ainda mais importância, à medida que Georges Cuvier, seu “preceptor”, foi o cientista que protocolou, segundo Lilia Schwarcz (1993) o termo raça na ciência moderna. Ou seja, foi pelo corpo de Sarah que nasceu o conceito moderno de raça. Se, durante o período em que permaneceu na Inglaterra, seu sucesso estava associado à sua exibição pública nos “circos dos horrores”, na França, o fascínio pelo seu corpo assume ares de interesse científico. Ela era exibida seminua em reuniões científicas onde mediam seu corpo, “observavam, desenhavam, escreviam tratados sobre, modelavam, modelavam em cera, escrutinizavam cada detalhe de sua anatomia” (HALL, 1997 e DAMASCENO, 2008).

Sarah despertou o desejo dos naturalistas de “se beneficiarem da circunstância (oferecida) pela presença, em Paris, de uma fêmea bosquímana que pode fornecer, com mais precisão do que jamais foi feito até hoje, as características distintivas desta raça curiosa.”⁵ Em 1815, o corpo nu de Baartman foi exposto ao olhar de cientistas e artistas no Jardin du

⁵ SAINT-HILAIRE apud Jean Le GARREC, 2002, p. 7 apud FERREIRA e HAMLIN, 2010.

Roi. São as ilustrações registradas nessa exibição que compõem parte das imagens do livro de Cuvier e Saint-Hilaire, editado alguns anos mais tarde, “História Natural dos Mamíferos”, representada como uma espécie natural, dentre inúmeras outras, especialmente de macacos.

Depois da sua morte precoce em 1815 (há relatos de que ela acelerou esse processo através do uso excessivo do álcool quando já se encontrava doente)⁶, seu corpo foi moldado, dissecado e seu cérebro e sua genitália foram exibidos no Museu do Homem de Paris até 1974. A exibição de partes do seu corpo a transformou, literalmente, em separados pedaços de objetos, uma coisa – “um conjunto de partes sexuais”. Do relatório feito por Georges Cuvier sobre Baartman, nove das dezesseis páginas são usadas para a descrição das sua genitália⁷. O interesse de Cuvier em Sarah era inestimável: ela não era apenas uma mulher, mas, sobretudo, uma mulher negra. Duplamente distanciada da cultura, duplamente ligada à natureza (FERREIRA e HAMLIN, 2010). Só quando pareceram “obsoletos”, os seus restos mortais foram arquivados nas prateleiras da reserva técnica do museu, sendo devolvidos à África do Sul após grande mobilização dos povos khoi-san já no governo de Nelson Mandela. Com a devolução de seu corpo à África do Sul, Sarah Baartman, foi velada e enterrada na Cidade do Cabo em 2002 (HALL, 1997 e DAMASCENO, 2008).

Se, no século XIX, o corpo europeu masculino representa a normalidade, o que, se não o corpo de uma mulher negra, para representar sua radical alteridade? Não foi por acaso que Jay Gould (1990) notou, ao visitar o Museu do Homem de Paris no início dos anos 1980, que próximo de onde estavam expostos os cérebros de franceses “notáveis” como René Descartes e Pierre Broca, representantes do racionalismo francês, não havia um só cérebro de mulher. Como contraponto, eram expostos próximos deles os genitais de “uma negra, uma peruana e da Vênus Hotentote” (DAMASCENO, 2008).

Segundo Hall (1997) não tem como não lembrar de Fanon em “Pele Negra, Máscaras brancas”, em como ele se sentiu desintegrado, como um homem negro, pelo olhar dos brancos: “os olhares do outro me fixaram lá” (Fanon, 1986, p. 109 apud HALL, 1997). Essa substituição da parte pelo todo, de uma coisa – um objeto, uma parte do corpo – pelo sujeito, é o efeito de uma importante prática representacional: o fetichismo. A história da “Vênus Negra” marca o início de uma violência racial que ficou conhecida como racismo científico. Esse discurso era estruturado em um quadro de “oposições binárias” entre a “civilização” (branca) e “selvageria” (negra). Essas oposições também eram marcadas no corpo, polarizadas em seus extremos opostos. De um lado, refinamento, instituições, governos

⁶ As fontes diferem em alguns anos em relação as datas de seu nascimento e morte.

⁷ BLACKLEDGE, 2003, p. 141 apud FERREIRA e HAMLIN, 2010.

formais e leis, civilização dos costumes, da vida sexual, emocional e civil etc. foram associados à Cultura, à Europa; de outro, emoção e sentimentos, ausência do refinamento civilizatório na vida sexual e social foram associados à natureza, aos outros, a Sarah Baartman. Por isso que, para Mbembe (2014), a raça não passou de uma ficção útil.

Uma das consequências da trágica vida de Sarah Baartman foi que, no espírito do público, ela se tornara a mulher africana “típica”⁸. A sua vida remete às raízes históricas do estereótipo da hipersexualidade da mulher negra e a sua história atravessou o Atlântico, chegando ao Brasil. Registros de mulheres negras, de certa maneira, comparadas à vênus negra estão espalhadas pelos arquivos do período escravocrata: pinturas, depoimentos de viajantes, anúncios de jornal, relatos históricos (BRAGA, 2015). Com uma pesquisa que lançou o olhar também sobre os anúncios de jornais brasileiros do século XIX, Amanda Braga (2015) pôde traçar e analisar a história da beleza negra no Brasil. Os anúncios de jornais brasileiros do século XIX guardam, em grande medida, a história de uma economia senhoril e ao mesmo tempo dependente de seus escravos. Impregnados pelo cotidiano do país e, conseqüentemente, pelo intenso comércio de negras escravizadas para fins sexuais, esses anúncios chegavam a ocupar dois terços dos jornais em questão. A constatação da continuidade da história da vênus negra, agora em solo brasileiro, é inevitável. Segundo Freyre⁹, “sucedem-se os casos de negros e negras de origem evidentemente hotentote ou bosquímana, que são as populações africanas culatronas por excelência”. Braga (2015) cita vários exemplos de anúncios de jornais tanto de venda de escravas quando de procura de escravas fugidas com menção a termos como “bundas grandes, nádegas salientes, empinadas para trás, nádegas gordas, traseiros arrebitados” etc.

Traçar as raízes históricas do racismo é fundamental para o fim maior de compreender a importância do cabelo crespo para as mulheres negras brasileiras. Esse apanhado foi importante, porque, no seu transcurso, foi possível entender como o racismo desumaniza os negros através, inclusive, da negação da sua beleza.

2.2 O cabelo crespo no país do mito da democracia racial

É constitutivo do campo de estudos sobre as relações raciais brasileiras a comparação, implícita ou explícita, com os Estados Unidos (FIGUEIREDO, 2002). Para esta pesquisa, a literatura norte-americana sobre cabelo foi muito importante, mas, para entender as nuances do caso brasileiro, é preciso discorrer sobre a especificidade do nosso racismo. Segundo

⁸ Samain 2011, p; 114 apud BRAGA, 2015

⁹ Freyre [1963] 2010, p. 114 apud BRAGA, 2015

Schwarcz (1993), em finais do século dezenove, já perto do fim da escravidão, tomava força, no Brasil, um modelo racial de análise em resposta à hibridação das raças, a qual era tida, naquele contexto, como um grande “tumulto”. As teorias raciais chegam tardiamente ao Brasil, recebendo, em contrapartida, uma entusiasta acolhida, principalmente nos diversos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa, onde estava localizada grande parte da elite pensante nacional.

Diante do enfraquecimento da escravidão, que resultou em seu fim, e da necessidade de realização de um novo projeto político para forjar uma identidade para o país, os modelos raciais de análise tornaram-se um caminho teórico viável para o fim de justificar o *status quo* da época. Embora hoje seja bastante renegado, esse foi um momento na história intelectual do Brasil no qual pressupostos racistas foram abertamente postulados (SCHWARCZ, 1993). De acordo com tais modelos de análise, era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades raciais. Assim, teorias como o evolucionismo social, o positivismo, o naturalismo e o social darwinismo, começaram a se difundir, no Brasil, a partir dos anos 1870. Vale lembrar a importância de Sara Baartman para a constituição desses pensamentos na Europa. Como já foi dito, Cuvier, seu “preceptor”, foi o cientista que protocolou, segundo Lilia Schwarcz (1993) o termo raça na ciência moderna. Ele apresentou a genitália de Sara a fim de sustentar sua tese acerca da origem comum dos seres humanos, posição conhecida como monogenismo. Sua proposta colocava Sara Baartman como “o elo perdido entre os seres humanos e os macacos” (FERREIRA e HAMLIN, 2010).

Como consequência desse ideário científicista, houve, também, no Brasil, a adoção de grandes programas governamentais de higienização e saneamento. O propósito era trazer uma nova racionalidade científica para os abarrotados centros urbanos, implementar projetos de cunho eugênico que pretendiam eliminar a doença, separar loucura e pobreza. O ápice dessa política de higienização se deu com a “Revolta da Vacina” (1904). Através do racismo científico, a alternativa escolhida para o país foi a de negar a civilização aos negros e mestiços, sem citar os efeitos da miscigenação já avançada, e expulsar “a parte gangrenada” e garantir que o futuro da nação seria “branco e ocidental” (SCHWARCZ, 1993). Imigrantes europeus, então, foram trazidos ao Brasil como mão-de-obra livre. Os negros e negras foram jogados à margem da sociedade.

Após esse momento em que o racismo científico foi amplamente difundido no Brasil, em 1933, com a aparição de Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre, iniciou-se uma grande mudança na maneira do pensamento social e político brasileiros encarar a questão

racial. Não só na figura de Freyre, mas, de certo modo, a modernidade brasileira, seja nas ciências sociais — que tiveram em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Jr. (1965 [1937]) seus primeiros expoentes —, seja na literatura regionalista — expressa por Jorge Amado (1933, 1935), José Lins do Rego (1934, 1935) e outros — tentou superar esse discurso racista e valorizar a herança cultural brasileira (GUIMARÃES, 1999). Uma ênfase especial precisa ser dada à obra de Gilberto Freyre, porque, ao romantizar a violência colonial, foi basilar para o surgimento da grande falácia das relações raciais no Brasil: o mito da democracia racial. A obra freyreana introduziu, de fato, um marco diferencial em relação às teorias raciais do século XIX. Além da substituição do conceito de “raça” pelo de cultura, ele tinha “novos objetos” de análise: a família, a intimidade e a sexualidade presentes nas relações sociais e raciais cotidianas. Na sua leitura, a miscigenação resultante do contato entre negros(as), índios(as) e brancos(as) teria colaborado para uma maior reciprocidade racial-sexual-afetiva entre esses três povos que formaram o Brasil. Ora, ao falar em termos de reciprocidade, fica evidente uma tentativa de atenuar as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial. Para Freyre, a miscigenação “(...) que largamente se praticou aqui, corrigiu a distância social entre a casa grande e a senzala” (FREYRE, 1995 apud PACHECO, 2013). Esta foi propiciada devido a três fatores: a capacidade de mobilidade, de miscibilidade e de aclimatibilidade dos colonizadores portugueses (PACHECO, 2013). O lusotropicalismo defendido por Freyre consistia na falácia de que os Portugueses teriam mais facilidade de se adaptar aos trópicos. Nas entrelinhas do pensamento freyreano, há, também, uma ideia de uma moral sexualizante “desenfreada” dos escravos.

O ideário anti-racista que buscava negar o discurso do racismo científico acabou prestando um grande desfavor para a população negra brasileira. Isto é, a redução do anti-racismo ao anti-racialismo e sua utilização para o fim de negar a existência do racismo tornaram-se uma eficaz ideologia racista, no sentido da negação de uma realidade opressora realmente existente. As raças, então, embora não existam num sentido biológico, existem na sociedade e pautam as atitudes racistas (GUIMARÃES, 1999). O mito da democracia racial, ao negar uma realidade, criava uma dificuldade maior, a de ter de enfrenta-la e supera-la. Uma das suas consequências, segundo Fernandes (1965), é o dilema racial brasileiro, qual seja: o contraste entre o mito e a realidade de subalternização e opressão. A perpetuação do mito e do seu conseqüente dilema racial faz não só com que grupos mantenham suas estruturas de poder, mas também que, ao mesmo tempo, os negros, submetidos à dominação,

fiquem propensos à impotência para impor sua vontade e corrigir a situação (FERNANDES, 1965).

Foi Florestan Fernandes quem primeiro decidiu estudar como se deu a integração dos negros, pós-Abolição, na sociedade de classes que surgia. A sua conclusão mostrou que os negros não conseguiram desfrutar de uma igualdade de condições para participar da sociedade capitalista emergente. Na realidade, essas pessoas passaram por um processo de pauperização e miséria social. Os mecanismos de dominação da época da escravidão permaneceram mesmo com o seu fim formal (FERNANDES, 1965 e GUIMARÃES, 1999). Embora não tenha existido, no Brasil, uma política formal como o *apartheid* aos moldes da África do Sul ou as leis Jim Crow dos EUA, a dominação branca existiu de forma semelhante. Importante frisar que um estudo sobre as leis brasileiras mostraria a presença do racismo nas suas entrelinhas. Por exemplo, a lei de 1941 que punia por até três meses aqueles considerados vadios. Ora, quem seriam esses senão aqueles que estavam à margem da sociedade, sem quaisquer possibilidades de ingresso no mercado de trabalho competitivo? Ou ainda o não-reconhecimento do trabalho doméstico brasileiro pela lei. Só em 2013, com a chamada PEC das domésticas, essas mulheres passaram a ser reconhecidas como profissionais. Sabemos também que essas mulheres têm cor e que o trabalho doméstico no Brasil tem raízes diretas na escravidão.

Apesar de todo o mérito de desmascarar o mito da democracia racial e de analisar, com detalhes, o processo de pauperização negra no pós-abolição, havia, no pensamento de Florestan, uma postura otimista. Ele acreditava que, apesar do legado escravista, o capitalismo seria capaz de integrar, ainda que tardiamente, os negros. A interpretação de Hasenbalg (1979) constrói-se no sentido de rejeitar a esperança expressa por Florestan de que os negros poderiam ter uma integração tardia na sociedade de classe. Hasenbalg, ao contrário, afirma que a integração subordinada dos negros criou uma situação de desvantagens permanentes, que o preconceito e a discriminação racial apenas tendiam a reforçar. Ou seja, a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social.

A opressão racial beneficia capitalistas brancos e brancos não-capitalistas, mas por razões diferentes. Em termos simples, os capitalistas brancos se beneficiam diretamente da (super) exploração dos negros, ao passo que os outros brancos obtêm benefícios mais indiretos. A maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial, porque lhe dá uma vantagem competitiva, vis-à-vis a população negra, no preenchimento das posições da estrutura de classes que comporta as recompensas materiais mais desejadas. Formulando mais amplamente, os brancos aproveitaram-se e continuam a se aproveitar de melhores possibilidades de mobilidade social e acesso diferenciado a posições mais elevadas nas várias dimensões da estratificação social. Essas dimensões podem ser consideradas como incluindo elementos

simbólicos, mas não menos concretos, tais como honra social, tratamento decente e equitativo, dignidade e o direito de autodeterminação. É precisamente essa situação que Blauner chama privilégio racial ou desvantagem desleal, situação preferencial ou um sistemático ‘sair à frente’ na corrida pelos valores sociais. (HASENBALG, 1979, p. 115-116)

A persistência histórica do racismo não deve, então, ser explicada como mero legado do passado, mas como servindo aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente dominante.

Esse breve apanhado sobre as relações raciais no Brasil ajudará a iluminar também a história da beleza negra. Logo no momento pós-abolição, vários jornais e associações recreativas afro-brasileiras passaram a reivindicar uma “segunda abolição”. Naquele momento, era preciso “reeducar a raça”. Com a voz dos negros endereçada aos negros, a ideia era subtrair-lhes os estereótipos consagrados pelos séculos anteriores: a preguiça, a deseducação, o “vício da cachaça” e a hipersexualidade. Concursos de beleza, então, foram promovidos por essa população a fim de, além de auxiliar na construção de um conceito de beleza negra, responder à imagem da mulata promíscua que surgiu na escravidão (BRAGA, 2015). Segundo Guimarães (2001), tratava-se de uma “reeducação da raça negra, no sentido de sua completa aculturação e distanciamento de suas origens africanas, a começar pela educação formal”. Havia um elemento educativo como componente primeiro na proposta da primeira imprensa negra (GUIMARÃES, 2001, p. 91 *apud* BRAGA, 2015), já que era preciso lutar contra os estereótipos que eram justificados cientificamente pelo racismo científico já mencionado. Bastide e Fernandes (1959, p. 228-229 *apud* GOMES, 2008), ao examinar os artigos dos jornais dos líderes de cor entre 1925 e 1937, em particular, o jornal *A voz da Raça* da associação A Frente Negra, em São Paulo, destacaram a presença de uma ambivalência de ideologias, o orgulho da cor e um sentimento de inferioridade que, segundo os autores, levava à imitação do branco e dos seus pontos de vista. Não era só classe. Essa ambivalência é resultante da tensão entre uma imagem estereotipada construída em um processo de dominação e a luta pela construção de uma auto-imagem positiva (GOMES, 2008).

Os primeiros concursos de beleza negra promovidos para e pela população negra, então, surgem a fim de construir não só um conceito de beleza negra, mas, principalmente, uma resposta à imagem da “mulata promíscua”. O primeiro deles remonta a 1916. As mulheres eram, por exemplo, chamadas de “senhorinhas” a fim de trazer uma conotação de respeito. Nesse momento, a beleza negra não passa pelo corpo negro, mas pela sua moral. Sobre o concurso Miss Progresso (não há imagem da vencedora, mas há da vice e da quarta

colocada), pode-se perceber já um critério de beleza claro nas fotografias estampadas: a preferência pelo cabelo alisado (BRAGA, 2015).

Apesar de as três primeiras décadas do século XX terem ficado marcadas pelos resquícios do período escravista, houve, em contraproposta, uma imprensa militante, pulverizada entre vários periódicos e que oferecia voz, visibilidade e espaços de sociabilidade aos negros. O que essa publicidade vendia era um ideal de beleza eugênico, historicamente construído e perpassado por relações de poder. Naquele contexto de romper com os estereótipos, o alisamento capilar também era uma maneira de ascender. Ou seja, a busca por uma inserção social passava pela estética, ainda que isso custasse uma profunda manipulação de seu corpo. A exemplo das publicações do *Jornal Progresso* – escrito por negros e para negros – nas quais já havia muitas propagandas de produtos e locais para alisamento capilar (por exemplo o “salão brasil” “especialista em cabelos de pessoas de cor”). Esse momento constitui a normalização de um processo que, como foi mostrado, remonta à escravidão (BRAGA, 2015).

A partir de 1931 em diante, a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro dariam continuidade a vários ideais. A Frente Negra Brasileira, fundada em setembro de 1931 tinha, dentre os seus militantes, o negro, dramaturgo, ator e ex-senador da república Abdias do Nascimento. Com núcleos em vários outros estados como Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia e Rio Grande do Sul, a sua proposta fundamental era a educação dos negros (MUNANGA e GOMES, 2006). Com o lema “congregar, educar, orientar”, tratava-se de um movimento de massa cujo principal objetivo era resgatar os negros da condição de exclusão. Os militantes da FNB defendiam que, através da educação, seria possível ajustar o comportamento negro, formatando-o num dado padrão de comportamento social e moral (BRAGA, 2015). Devido aos êxitos alcançados, a Frente Negra resolveu transformar-se em partido político, em 1936. Com o golpe do Estado Novo de Getúlio Vargas, em 10 de novembro de 1937, a FNB, que se caracterizava como partido político, é fechada. Raul Joviano do Amaral tentou dar continuidade à organização, fundando a União Negra Brasileira; a repressão do Estado Novo, no entanto, era muito acirrada. Seu jornal, *A Voz da Raça*, deixou de circular e, em 1938, a União Negra Brasileira deixa de existir. Há uma ideia de que a Frente Negra teria sido uma organização conservadora, de direita. Há também críticas no sentido de que a Frente não se interessava por uma transformação mais profunda na ordem social e nas relações e comportamentos da população branca, limitando-se a afirmar a existência do racismo. Ou ainda a ideia segundo a qual a Frente nutria uma admiração pelo fascismo europeu, com alguns líderes monarquistas. Segundo o escritor Márcio Barbosa

(1998), muito dessa visão sobre o caráter conservador da Frente Negra deve-se ao fato de que o seu presidente, Arlindo Veiga dos Santos, era um militante monarquista que realmente nutria simpatias pelo fascismo, prezando com muita determinação regras de disciplina e autoridade (MUNANGA e GOMES, 2006).

Márcio Barbosa lança um novo olhar sobre essa questão:

Parece-me que a questão é mais ampla. A Frente abrigou diversas tendências, não sem conflitos. Surgiu num período agitado, atravessou a revolução constitucionalista, viu aparecerem movimentos de esquerda, como a intentona comunista, e de direita como o integralismo. Na época da sua fundação, em 1931, a maioria da população afro-brasileira vivia na zona rural. Pode-se estimar; a partir de dados do Anuário Estatístico do Brasil, que a população negra no município de São Paulo, nessa época, fosse em tomo de cem mil pessoas em uma população total de 922.017 pessoas, ou seja, negros representavam cerca de 11% do total. As condições de vida eram precárias. A maioria era analfabeta, morava em cortiços e trabalhava em subempregos. Não houve políticas públicas no país que visassem proporcionar aos descendentes de africanos chances de conseguir uma boa qualidade de vida, ao contrário do que aconteceu com os imigrantes: No aspecto saúde, a situação era tão grave que se previa o desaparecimento da população negra e uma das causas seria a tuberculose. A Frente Negra ofereceu, a essa população marginalizada, possibilidades de organização, educação e ajuda no combate à discriminação racial. Incentivou a conquista de posições dentro da sociedade e a aquisição de bens. Foi, sem dúvida, conservadora, expressava aspirações de negros de classe média e teve concepções políticas limitadas. Mas tentou dar aos afro-brasileiros condições de se integrarem à sociedade capitalista e conseguiu resposta popular, como prova o grande número de filiais que estabeleceu e de associados que conquistou. Configura-se como uma das grandes mobilizações negras no contexto urbano e sua trajetória é um capítulo importante da história do povo afro-brasileiro (Frente Negra Brasileira — depoimentos, São Paulo: Quilombohoje, 1998, p. 10-12 apud MUNANGA e GOMES, 2006)

Após da ditadura do Estado Novo, há uma consciência internacional mais evoluída na militância negra. Em 1944, o Teatro Experimental do Negro (TEN) surge no Rio de Janeiro. Fundado e dirigido por Abdias do Nascimento, o objetivo do TEN era abrir as portas das artes cênicas brasileiras para os atores e atrizes negros. O TEN foi responsável por lançar grandes atores e atrizes negras competentes, expressivos e talentosos. Alguns são mais conhecidos do grande público e outros são nomes cujo talento é reconhecido apenas dentro do circuito artístico e por pessoas da geração do TEM: Aguinaldo Camargo, Grande Otelo, Ruth de Souza, Haroldo Costa, Lea Garcia, Abdias do Nascimento, entre outros. Sem falar de um dos seus fundadores ter sido o grande poeta pernambucano Solano Trindade. O TEN foi responsável também pela publicação do jornal Quilombo, o qual retratou o ambiente político e cultural de mobilização antirracista no Brasil. Além de montar espetáculos teatrais, o grupo do Teatro Experimental do Negro promovia cursos de alfabetização. O jornal Quilombo foi

uma produção muito diferente dos outros jornais militantes que o antecederam. Segundo Antônio Sérgio Guimarães, talvez o mais importante motivo dessa diferença tenha sido a sua inserção e sintonia com o mundo cultural brasileiro e internacional (MUNANGA e GOMES, 2006).

Havia agora, portanto, o comprometimento com o movimento internacional na luta pela descolonização. Algumas das reportagens do Quilombo exemplificam essa preocupação, a exemplo de matérias sobre a “ku-klux-klan”. Junto à eclosão de movimentos raciais pelo mundo – e da cobertura que a imprensa negra brasileira fazia de tais movimentos – aconteceu, internamente, o surgimento de um discurso, no Brasil, que, embalado pela ideia de democracia racial, acusava as organizações negras de propagar um “racismo às avessas” (BRAGA, 2015).

O TEN buscava o resgate da cultura negra de raiz africana e um dos modos que encontrou foi a promoção de concursos de beleza para mulheres negras que valorizasse seu próprio padrão estético: contra os concursos que só aceitavam mulheres brancas. Os concursos “Rainha das mulatas” e “Boneca de Pixe” não duraram muito; foram, entretanto, importantes pela introdução de toda uma discussão sobre a estética negra, que não apenas afirmava um conceito de beleza construído entre o corpo e a moral, como também criavam espaços para socializá-los (BRAGA, 2015). Vale lembrar que a primeira miss Brasil negra, Deise Nunes, só venceu em 1986, 32 anos depois do surgimento do concurso Miss Brasil. Em um âmbito global, a primeira Miss Universo negra, Janelle Commissiong, de Trinidad e Tobago, venceu em 1977 após 26 anos de surgimento do concurso.

Uma análise sobre como a beleza negra foi abordada pelos próprios movimentos negros no pós-Abolição foi importante, porque, no seu transcurso, foi possível enxergar as tensões que sempre estiveram presentes. Mesmo o “olhar dos negros sobre os negros” recaiu na dificuldade de romper com pressupostos racistas. Apesar de todo o mérito, é notória a falta de questionamento desses estereótipos e, em certa medida, a assunção de que, para melhorar as questões raciais, o caminho era a equiparação com os padrões brancos dominantes. Esse questionamento, no entanto, não tardou em acontecer. Eventos históricos importantes marcaram a revalorização da beleza negra e impulsionaram diversos sujeitos a reinterpretar a sua estética através de uma valorização.

2.3 “Say it loud: I’am black and I’m proud!”¹⁰

Em um âmbito global, vários movimentos articularam muito fortemente estética negra e política. Nos anos 1930, um contra discurso jamaicano sobre estética emergiu do Movimento Rastafari. Caracterizado como um movimento antirracista, anti-colonial, religioso e afro-centrado, o Movimento Rastafari tirou sua inspiração dos escritos de Marcus Garvey, um importante nome da luta antirracista (embora ele nunca tenha se convertido à religião). Usando dreadlocks e elogiando a pele negra e a beleza “natural”, o movimento foi um símbolo poderoso de liberdade dos padrões estéticos brancos (Barrett, 1977 apud TATE, 2007). Nesse contexto, os dreadlocks implicavam um link simbólico entre sua aparência “natural” e a África, como uma maneira de reinterpretar a narrativa bíblica que identifica a Etiópia como “Zion” ou Terra Prometida. Apesar da conotação primeira ter sido religiosa, os dreads se popularizaram em grande escala – via, especialmente, a militância crescente do reggae. Os dreadlocks também abraçam a ideia do “natural” na maneira em que celebram a materialidade da textura do cabelo crespo, o único capaz de ser “emaranhado” nas suas características (MERCER, 1987).

Outro marco do reconhecimento positivo de ser negro refere-se à existência do conceito de negritude de Aimé Césaire nos anos 1930. Com o mesmo apelo à valorização das raízes africanas, esses movimentos redirecionaram a consciência negra no Caribe (GOMES, 2008). Marcus Garvey também foi importante por participar com alguns outros seguidores e artistas do “Harlem Renaissance”, movimento que, dentre outros aspectos, clamava que os negros parassem de alisar o cabelo e abraçassem a sua beleza. Em 1920, o Harlem Renaissance defendia a repatriação da África e uma geração de poetas, escritores e dançarinos abraçaram tudo aquilo que tivesse uma conotação africana a fim de renovar um novo senso estético coletivo para a comunidade afroamericana dos Estados Unidos (Craig, 1997 apud BANKS, 2000).

Nos anos 1960 e 1970, com os movimentos “black is beautiful” e “black power”, o cabelo crespo passou a significar orgulho e poder. James Brown perfeitamente expressou esse momento no seu hit de 1968: “say it loud – i’m black and i’m proud” (“Diga alto: eu sou negra(o) e me orgulho disso!”). Naquele momento, as pessoas que não pudessem usar seu cabelo como um afro, ou porque a textura não permitia, ou simplesmente porque preferiam alisar eram considerados “uma contradição, uma mentira, uma piada”¹¹. O “black is beautiful” foi

¹⁰ “Diga alto: eu sou negra(o) e me orgulho disso!” (tradução)

¹¹ “The making of a permanet Afro”, Gloria Wade Gayles, 1993 apud DUNN, 2015.

um movimento cultural e comportamental norte-americano dos anos 1960 que reposicionava a ordem simbólica dominante, que tratava as características físicas associadas aos negros como esteticamente inferiores. Para Mercer (1987), a radicalidade do slogan “black is beautiful” está na função do “IS”, como marcando uma afirmação ontológica do cabelo crespo, indo de encontro à negação do *Song of Songs* que a Europa reescreveu (na versão da Bíblia de King James) como “I am black but beautiful”.

Embora as pessoas associem muito fortemente o “black is beautiful” exclusivamente ao movimento norte-americano, as suas raízes na verdade remontam à luta antirracista na África do Sul. No contexto do apartheid sul-africano e da violência racial, um grupo de estudantes decidiu se organizar politicamente, debruçando-se sobre os problemas históricos do país e construindo um conceito libertário intitulado Consciência Negra. O conceito de Consciência Negra teve como principal protagonista Steve Biko, assassinado pelo regime do Apartheid. O conjunto de ideias do movimento extrapolou as fronteiras sul-africanas e influenciou a organização dos negros em diversos países, inclusive no Brasil (SILVA, 2001 apud GOMES, 2008). Assim como os Panteras Negras nos EUA, o movimento Consciência Negra na África do Sul nas décadas de 60 e 70 ajudou não só a pensar estratégias políticas de combate ao racismo como também formulou um conjunto de ideias que inspiraram o ativismo de jovens militantes negros em outros países. A valorização da estética negra esteve fortemente presente nessa militância, já que suas reflexões eram sobre os condicionamentos mais profundos do racismo. É assim que surge o slogan “negro é lindo” (“black is beautiful”). Steve biko afirma que a importância desse slogan reside na maneira como desafia uma crença na inferioridade que os próprios negros assimilam que faz com que neguem a si mesmos¹².

Em 1966, no contexto de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, surgiu o chamado pelo “Black Power”. O país estava vivendo uma mudança significativa na sua luta por justiça racial e a década de 1960 assistiu a urgência do desmantelamento legal de uma sociedade segregada. Com a ênfase na história dos negros, da África e da escravidão, o movimento Black Power trouxe também um ímpeto pela mudança comportamental e estética. Nesse contexto, o cabelo Afro ocupou papel central, além da maneira de vestir, o uso dos “dashikis” e, até, a mudança de nomes para nomes africanos. Em síntese, além da defesa da necessidade de uma luta organizada, o movimento acarretou uma mudança em direção às raízes africanas (TURE e HAMILTON, 1967).

¹² (SILVA, 2001, p. 34-37 apud GOMES, 2008).

Parte importante da agenda da luta antirracista norte-americana, o movimento Black Power tinha como central o conceito de auto-definição. Para esses militantes, a auto-definição era um componente essencial para a “revolução das mentes”: pré-requisito para uma mudança mais ampla. Antes mesmo da ascensão econômica, então, os negros precisariam definir a si mesmos positivamente, porque, aprisionados na vergonha de si, seriam incapazes de alcançar a liberdade. Por isso, o uso das distinções físicas e culturais foi uma arma na luta pela libertação. Eles proclamaram que os negros são, de fato, lindos. A valorização da herança africana e da cultura negra pareceu essencial. Aqui, especialmente, fica óbvio que o Black Power buscava mais do que a garantia de direitos civis. Tratava-se um conceito cultural revolucionário que demandava importantes mudanças nos padrões da cultura norte-americana hegemônica (DEBURG, 1992).

O Black Power colocou o conceito de “negro” de cabeça para baixo, despindo-o de suas conotações negativas em discursos racializados, transformando-o, assim, em uma expressão de uma identidade afirmativa de grupo. Esse movimento estimulou os negros norte-americanos a construir a “comunidade negra” não como uma questão de geografia, mas antes em termos da diáspora africana global. Evitando o “cromatismo” – a base de diferenciação entre negros segundo o tom mais claro ou mais escuro da pele – “negro” tornou-se uma cor política. A ideologia do Black Power não reivindicava apenas um passado ancestral pré-determinado, mas, no próprio processo, também construía uma versão particular dessa herança. Já que os processos culturais são dinâmicos e o processo de reivindicação é também mediado, o termo “negro” não precisa ser construído em termos essencialistas, mas pode ter diferentes significados políticos e culturais em contextos diferentes (BRAH, 2006).

A radicalização em torno do uso do cabelo crespo considerado “natural” foi central, já que este foi reforçado como ícone identitário e cultural. O uso do cabelo no estilo Afro passa a ser privilegiado, numa releitura do que era enfatizado pelos ativistas do Movimento de Consciência Negra sul-africano. Todos esses movimentos articulavam muito fortemente estética e política (GOMES, 2008). Embora o Afro tenha sido claramente o mais poderoso símbolo estético das políticas Black Power e do “Black is Beautiful”, associá-lo exclusivamente a esses movimentos recai numa velha narrativa masculinista. Muitos pesquisadores cometem esse equívoco; conseqüentemente, a associação do afro com a militância pós-1960 tornou-se “senso comum” no mundo dos acadêmicos que estudam sobre cabelo. Kelley (1997), no entanto, atenta para os perigos dessa abordagem. A autora considera, então, os episódios mais antigos de mulheres negras intelectuais e, também, os

esforços dos cabelereiros profissionais especializados em cabelo crespo. Esse é um capítulo pouco explorado da história sociopolítica do cabelo crespo.

Com raízes nos círculos burgueses de alta moda no fim dos anos 1950, o Afro foi visto por negros e brancos de elite como um símbolo de “exotismo feminino”. Entre alguns círculos, ou pela busca por um cabelo saudável ou pelo desejo de expressar solidariedade para com os países africanos que se tornaram independentes, o Afro ganhou destaque como algo fashion (KELLEY, 1997). Nesse contexto, chegou a ser celebrado mesmo nos círculos burgueses de maioria branca. Ainda mais importante, é preciso enfatizar que, logo no início da década de 1960 (antes do “Black Power”), mulheres negras como Odetta, Abbey Lincoln e Nina Simone passaram a usar o cabelo sem alisamento (JONES AND JONES, 1971 *apud* KELLEY, 1997). Ou seja, mulheres negras também foram precursoras do Afro como estilo político.

Com os movimentos “black is beautiful” e, sobretudo, “Black Power”, o Afro passou a ser associado à rebelião. Tornou-se, assim, símbolo da masculinidade negra e foi essencial para o surgimento do militante, do “virulento homem negro”. Essa masculinização do Afro permaneceu mesmo após os movimentos e contribuiu para um retrocesso contra as mulheres negras com cabelo natural. Mesmo tendo sido uma mulher negra, Angela Davis, um grande nome no movimento “black power”, o uso do cabelo afro por ela também recaiu nos problemas dessa masculinização – como será melhor explorado adiante. Por isso que, para as mulheres negras, mais do que para os homens negros, assumir o cabelo “natural” tem consequências diferentes. Mais do que a valorização da negritude ou da descendência africana, significa uma rejeição direta de uma concepção de beleza feminina (KELLEY, 1997).

No fim dos anos 1960, em meio a esses movimentos que resignificaram a estética negra norte-americana, uma mulher negra teve destaque particular e foi diretamente associada ao cabelo Afro (BANKS, 2000). Angela Davis, através da circulação da sua foto como uma das pessoas mais procuradas pelo FBI, tornou-se mundialmente famosa. Membro dos Panteras Negras, ela foi acusada injustamente de crimes e chegou a ser presa, o que despertou a campanha “**Libertem Angela Davis**” (“Free Angela Davis”), que mobilizou ativistas e intelectuais do mundo inteiro. O período em que permaneceu injustamente presa serviu para fortalecer o seu engajamento pela abolição do sistema carcerário. Nascida em 1944, em Birmingham, um dos principais centros dos conflitos raciais dos EUA, Davis é filósofa e um dos maiores nomes do feminismo negro.

O “Black Panther Party” (Partido dos Panteras Negras), do qual Angela Davis era membro, pode ter parte de sua atuação resumida no seu próprio slogan: “for self defense” (pela autodefesa). Contra a ideia de uma militância exclusivamente pacífica, os Panteras Negras surgiram como herdeiros políticos de Malcom X, assassinado em 1965, e aderiram à tática de guerrilha urbana contra a violência perpetrada contra a população negra – sobretudo a violência policial. Nesse momento, os EUA viviam forte tensão, conflito racial e a luta dos Movimentos Pelos Direitos Civis, cuja principal expressão foi Martin Luther King. A militância do “Black Panther Party” também consistiu na composição e distribuição de livros de bolso sobre o Direito, a fim de introduzir a população negra no conhecimento básico de seus direitos legais. Assim, com armas e livros nas mãos, os panteras negras deixaram claro para a polícia que os negros não seriam mais vítimas, mas sim sujeitos conhecedores de seus direitos perante a lei (DEBURG, 1992).

Como há sempre tensões envolvidas quando ideias culturais e sociais são transmitidas através dos corpos, esses movimentos não ficaram isentos de contradições e ambivalências. Aliás, em quase todos os trabalhos produzidos sobre os significados do cabelo para negras e negros, a ambivalência é uma das categorias centrais. Em certa medida, o “black power” e “black is beautiful” normalizaram a beleza negra racializada, criaram a ideia de “beleza negra natural” (TATE, 2007). Por isso que, em “The making of a permanent Afro”, Gloria Wade Gayles (1993) discute como o Movimento pelos Direitos Civis influenciou a decisão dela de usar um Afro. Naquele contexto, o cabelo alisado significava uma contradição em relação à afirmação da negritude. Até hoje, essas ideias culturais sobre o que significa ser negro estão presentes, por exemplo, na dificuldade em enxergar força e empoderamento em uma mulher negra de cabelo alisado (BANKS, 2000).

Mercer (1987) problematiza o notório apelo à naturalidade e à originalidade africana presente tanto com o aparecimento do estilo de cabelo rastafári, quanto com o “afro”, nos EUA, onde “Afro” sugere um link com a África através do nome e de sua associação com um discurso político radical. Ambos invocam a “natureza” para inscrever “África” como símbolo de oposição política e pessoal à hegemonia do Ocidente. A associação também é parte de um processo contra hegemônico que ajudou a redefinir os negros norte-americanos não como negros, mas como afro-americanos. Acontece que nenhum cabelo é apenas “natural”, mas sempre marcado ou remarcado por convenções sociais e intervenções simbólicas. A ideia do cabelo “natural” e o conseqüente link entre “África” e “natureza” implicam uma oposição a qualquer técnica artificial, como se qualquer elemento de artificialidade fosse imitação da

Europa, identificação com os ideais estéticos brancos. Ou seja, essa “estética do natural” é utilizada a fim de se opor a qualquer artifício como signo de influência eurocêntrica. Esses estilos, no entanto, nunca foram apenas naturais: foram estilisticamente cultivados e politicamente construídos em um momento histórico particular como parte de uma estratégia de contestação contra o poder da branquitude. Apesar de radical e importante, essa tática de inversão de categorias foi limitada. Uma razão é que o “natural” invocado não é um termo neutro; ao contrário, como já foi dito, é uma ideia ideologicamente criada segundo a lógica binária e dualista da cultura Europeia. A associação da África à natureza foi fundamental para a hegemonia do ocidente (MERCER, 1987).

Outro exemplo é o já mencionado “Harlem Renaissance”. Um de seus espetáculos, chamado “New Negro”, invocava uma África mitológica, imaginária de nobre selvageria e primitiva graça, o que nada mais é que a reescrita da mitologia romântica criada pelo Iluminismo Europeu (MERCER, 1987). Mbembe (2014) também tece críticas semelhantes aos poetas da Negritude, porque, para eles, o “negro” passa a ser quase uma essência, uma “arma miraculosa” com que todos os negros da diáspora se identificariam. Nesse movimento, esses poetas estariam endossando a narrativa que existe por trás da ideia racializada do “negro”. Essa tática contra hegemônica de inversão se apropriou de uma versão romântica particular da natureza como um meio de empoderar os sujeitos negros; por permanecer na lógica binária dualista, o momento de ruptura, no entanto, foi delimitado pelo fato de que foi apenas uma África imaginária que foi colocada em jogo (MERCER, 1987).

A reivindicação tanto de uma africanidade como de uma americanidade fez parte dos movimentos de ressignificação da estética negra supracitados. Segundo Mbembe (2014) isso aconteceu como reflexo da “dupla consciência” da maioria dos pensadores negros da época. Segundo Gilroy (2012), a dupla consciência acomete os pensadores negros do âmbito do Atlântico Negro. Expressão cultural da diáspora africana, o Atlântico Negro chama a nossa atenção ao mar e à vida marítima, que se movimenta e que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas. Essa formação política e cultural moderna transcende tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional. Trata-se de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas (GILROY, 2012). De acordo com Costa (2006):

A sugestão de Gilroy é que se tome a contracultura do Atlântico Negro não simplesmente como mais um repertório de manifestações artísticas e culturais, dissociadas da política, mas como um discurso filosófico que reinterpreta a modernidade e reconta sua história, a partir da perspectiva de

quem sempre esteve fora das narrativas nacionais com seus heróis brancos. O que há de singular e comum no âmbito do Atlântico Negro, para Gilroy, não é qualquer vínculo primordial ou biológico entre os membros da diáspora negra. Não é o corpo negro, em seu sentido físico, absoluto, que aproxima as vidas na diáspora, mas formas similares de tradução dos processos de exclusão e discriminação aos quais os possuidores de um corpo negro estiveram e estão submetidos nas sociedades modernas: “O fenótipo não tem qualquer sentido natural anterior a seus códigos culturais e historicamente mutáveis. O processo de significação é a única questão que importa” (COSTA, 2006, p.119).

Ao repensar a modernidade por meio da história do Atlântico Negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental, Gilroy buscava tornar “os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno” (GILROY, 2012, p. 40). O seu argumento se desenvolveu no sentido de mostrar que há outras bases para a ética e a estética além das que parecem iminentes às versões de modernidade elaboradas pelas “míopes teorias eurocêntricas”.

Tanto os defensores como os críticos da modernidade parecem não atentar para o fato de que a história e a cultura expressivas da diáspora africana, a prática da escravidão racial ou as narrativas de conquista imperial europeia fazem parte da modernidade e, mais além, a escravidão foi uma de suas premissas. Isto é, a universalidade e a racionalidade da Europa e da América Iluministas foram usadas mais para sustentar e transplantar, do que para erradicar uma ordem de diferença racial. Diante disso, não é surpreendente que, se a história da escravidão chega a ser percebida como relevante, ainda assim é considerada uma tarefa para autores negros. Ela se torna nossa propriedade específica, em lugar de uma parte da herança ética e intelectual do Ocidente como um todo, e seus reflexos são sentidos até hoje (GILROY, 2012). Segundo Costa (2006), o Atlântico Negro corresponde a uma dimensão esquecida da modernidade e a escravidão uma filha bastarda que a história moderna sempre procurou esconder.

Como Douglass, Du Bois quis estabelecer que a história dos negros no Novo Mundo, particularmente as experiências do tráfico escravo e da *plantation*, eram uma parte legítima da história moral do Ocidente como um todo. Não eram eventos únicos – episódios discretos na história de uma minoria – que poderiam ser apreendidos por seu impacto exclusivo sobre os negros em si mesmos, nem eram aberrações em relação ao espírito da cultura moderna que provavelmente teriam de ser superados pelo progresso inexorável rumo a uma utopia secular, racional. A existência permanente do racismo desmentiu estes dois veredictos e exige que consideremos mais profundamente a relação de terror e subordinação racial com a própria natureza interna da modernidade (GILROY, 2012, p. 154).

A história do Atlântico Negro baseia-se, sobretudo, no movimento e no deslocamento, próprios da diáspora. Essa maneira de enxergar aparece como uma alternativa à metafísica da “raça”, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo; trata-se de um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento (GILROY, 2012). Fica claro, então, que Gilroy é crítico ao afro-centrismo e busca mostrar que as manifestações culturais no âmbito do Atlântico Negro são sempre recombinações e reinvenções, articulações, cujo sentido político não precisa ter sua fidelidade mensurada em relação às “origens comuns”.

A história da diáspora africana se desenvolve fora da órbita da política formal, se valendo fundamentalmente da performance, da dança e da música como forma de sua constituição, e sua reconstrução vai além de estender e aprofundar os direitos e possibilidades de participação dos descendentes de escravos no marco da história moderna; coloca em discussão o próprio processo de construção da política moderna enquanto espaço privilegiado de representação dos interesses e das visões de mundo do “homem-branco-europeu” (COSTA, 2006).

A propensão não nacional da diáspora é ampliada quando o conceito é anexado em relatos antiessencialistas da formação de identidade como um processo histórico e político, e utilizado para conseguir um afastamento em relação à ideia de identidades primordiais que se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza. Ao aderir à diáspora, a identidade pode ser, ao invés disso, levada à contingência, à indeterminação e ao conflito (GILROY, 2012, p. 19).

Esforçar-se para ter, ao mesmo tempo, duas identidades requer algumas formas específicas de “dupla consciência”, conceito que Gilroy buscou em Du Bois. Essa duplicidade – ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente – muitas vezes se afirma como a força constitutiva da experiência negra no mundo moderno. Na obra de Du Bois *The Souls of Black Folk* (1903), a dupla consciência, como a experiência basilar dos negros no Ocidente, é em si expressa no duplo valor de canções que sempre são, simultaneamente, americanas e negras (esse aspecto é caro a Gilroy, porque a música, para ele, é uma dimensão fundamental do Atlântico Negro). A própria vida de Du Bois, seu status eminente como primeiro sociólogo negro e pioneiro da disciplina na América, oferece outra importante razão para utilizar sua vida e obra no enfoque da “dupla consciência”, já que a sua sociologia também traz a marca de sua ambivalência (GILROY, 2012).

Existe uma série de razões para utilizar a vida e os escritos de Du Bois como meio para desenvolver minha discussão sobre a modernidade e para elaborar um relato intercultural e anti-ocêntrico da história e da cultura política

negra moderna. Ele também era um negro americano, mas, ao contrário de Richard Wright, que é o objeto central do próximo capítulo, foi criado em uma minúscula comunidade negra da Nova Inglaterra, Great Barrington, Massachusetts. Comparado com o Sul, onde Du Bois iria descobrir e internalizar um novo sentido de ser negro, seu local de nascimento em uma cidade do norte foi visto por alguns comentadores de sua vida como inautêntico e não suficientemente negro por causa de sua distância da instituição da escravidão. Os problemas da ontologia e da identidade racializadas – a tensão entre ser negro e tornar-se negro – estão, portanto, profundamente gravados na própria vida de Du Bois (GILROY, 2012, p. 230).

O próprio Du Bois afirmou que “é uma sensação peculiar, esta dupla consciência, este sentido de sempre olhar para o próprio eu por meio dos olhos dos outros, de medir a própria alma pela fita métrica de um mundo que o olha com divertido desdém e pena” (apud GILROY, 2012, p. 263). O conceito de dupla consciência foi produzido não só para expressar o ponto de vista distintivo dos negros americanos (Du Bois, que cunhou o termo, era americano), mas também para esclarecer a experiência das populações pós-escravas em geral. Através de tal conceito, Gilroy pôde interpretar as culturas dos negros da diáspora como expressões das ambivalências geradas pela modernidade e seus posicionamentos dentro dela. As narrativas do Atlântico Negro não devem ser identificadas exclusivamente com o projeto de construção nacional, pois a lógica do grande movimento político no qual esses textos se situam e para o qual contribuem opera em outros níveis, que vão além das fronteiras nacionais (GILROY, 2012).

Mercer (1987) defende, ainda, que não há nada de particularmente africano nos dreads e no Afro: eles são estilos especificamente diaspóricos. Em África, eles não significam africanidade. Ao contrário, eles podem implicar uma identificação com o “primeiro-mundo”, como uma imagem metropolitana de negritude, embora esses estilos expressem fortemente um desejo de “retorno às raízes”. Essa associação com a “naturalidade” e, conseqüentemente, com a natureza tem muito mais a ver com a Europa do que com a África. Estrategicamente e historicamente importantes, essas táticas de reversão permanecem contraditórias devido à sua asserção da diferença poder recair apenas na inversão do mesmo.

Hall (1997) cita Bakhtin e Volochinov para falar do que chamam “trans-coding”: fazer uso de um significado existente e reapropriá-lo em novos significados. Várias estratégias de “trans-coding” tem sido adotadas desde 1960 (a exemplo do “black is beautiful”) quando questões de representação e poder tornaram-se centrais para as políticas antirracistas. Adicionar imagens positivas ao amplo repertório negativo do regime dominante de representação amplia a diversidade de representação do “ser negro”. Para Hall, no entanto, o que pode ser problemático com essas estratégias é que, desde que os binarismos permaneçam

lá, os significados continuam sendo estruturados por eles. A estratégia “trans-coding” desafia os binarismos, mas não necessariamente os enfraquece. De qualquer forma, pensar acerca dessas tentativas abre a possibilidade para estudos sobre “políticas de representação”: uma luta sobre significados que é contínua e sem fim.

Acontece que já está de certa forma incorporado o discurso sobre o “cabelo natural”. Figueiredo (2002) afirma que essa ideia não significa abandonar, na prática, o uso de produtos e técnicas que os modifique, mas, antes, a naturalidade está associada à aparência. Assim, o cabelo tido como natural é aquele que parece não manipulado. Além disso, a fronteira entre a naturalidade e a não-naturalidade do cabelo é dada pelo uso de produtos químicos. A expressão “cabelo natural”, apesar de já problematizada, será ainda utilizada aqui por ser central nas discussões sobre o cabelo crespo.

Infelizmente, apesar de toda a importância histórica, esses estilos de cabelo também foram, em certa medida, despolitizados e absorvidos pela moda. Uma vez comercializado no espaço do mercado, o Afro perdeu sua significação específica como um enunciado político-cultural negro. Dissociado de seus contextos políticos originais, tornou-se apenas um acessório fashion. Angela Davis discutiu as ambivalências de ser reduzida a um penteado e todas sutis implicações da sua associação ao Afro.

Ela relata o episódio em que uma mulher advertiu um homem que não a reconheceu: “Você não sabe quem é Angela Davis? Você deveria se envergonhar! ”. Ao que ele respondeu: “Oh! Angela Davis! O Afro! ”. Essa associação fez com que ela se sentisse humilhada ao perceber que, uma única geração depois dos eventos que a construíram como uma pessoa pública, ela era lembrada apenas como um “penteado”. Isso reduziu toda uma política de libertação ao universo fashion, além de demonstrar a fragilidade e a mutabilidade das imagens históricas, particularmente as associadas como à história afro-americana (DAVIS, 1994).

A associação do Afro à moda, a um glamour revolucionário, fez Davis também lembrar um artigo da New York Magazine que a listou como uma das quinze maiores influenciadoras fashion do último século. Como, após a acusação de assassinato, sequestro e conspiração, a ampla circulação de várias fotografias dela tiradas por jornalistas disfarçados de policiais e por ativistas, sua imagem é reduzida ao universo fashion? Ela se sentiu violada (DAVIS, 1994). Como já mencionei, ela viveu um verdadeiro terror quando o FBI a colocou na lista dos dez mais procurados criminosos do país. Foragida, tentou mudar completamente

sua aparência a fim de não parecer mais perigosa. Esse aspecto, na minha opinião, reitera o quanto o cabelo crespo é colocado fora das noções de feminilidade. Assumir o cabelo “natural” tem implicações diferentes para mulheres e homens negros. Angela Davis, para romper com a imagem de perigo que foi atrelada a ela, usou uma peruca com cabelo liso, longos cílios, sombras, blush etc. tudo que ela achou que poderia remeter ao glamour feminino. Essa pareceu uma maneira de anular a probabilidade de ser percebida como uma revolucionária perigosa. O que a impactou, então, foi que, de repente, essa imagem “revolucionária” e que ela tentou camuflar com o glamour pudesse se transformar, uma geração depois, em glamour e nostalgia (DAVIS, 1994).

A ampla divulgação de sua foto na lista dos procurados do FBI, na qual ela aparece com o cabelo Afro, teve fortes consequências na sua vida e na de outras mulheres negras, porque houve também efeitos mais sutis na criação de imagens genéricas das mulheres negras com cabelo “natural”. Ela ouviu que talvez centenas ou milhares de mulheres que usavam o mesmo tipo de cabelo foram assediadas e até presas pela polícia, pelo FBI ou por agentes de imigração durante o tempo em que ela esteve foragida. A sua fotografia identificou um vasto número de corpos femininos negros com cabelo “natural” como alvos de repressão. Esse é o passado secreto que existe por trás da associação do seu nome ao afro e a transformação do afro em uma “nostalgia fashion” apaga as consequências políticas que existiram, inclusive, na vida de muitas mulheres negras, além da própria Davis. Segundo ela, “nós precisamos encontrar maneiras de incorporar o Afro na memória política e social, em vez de usá-lo como algo que encoraja a atrofia de tamanha memória” (DAVIS, 1994). Mercer (1987) sugere que o fato de o Afro ser neutralizado e incorporado tão rapidamente sugere que a sua intervenção estética opera em um terreno já mapeado pelos códigos simbólicos da cultura branca dominante.

Apesar de tanto homens negros quanto mulheres negras rejeitarem alisar o cabelo no contexto desses movimentos de ressignificação da estética negra, houve diferentes implicações para as mulheres negras (Craig, 1997; Kelley 1997). Para elas, assumir o cabelo “natural” não é só uma valorização da negritude ou da descendência africana, mas uma rejeição direta de uma concepção de beleza feminina que inclusive muitos homens negros reiteram. Marcus Garvey, cuja importância nesse contexto histórico já foi mencionada, foi reportado como fascinado pelo longo cabelo liso da sua esposa. Em suas memórias, a segunda esposa de Garvey, Amy Jacques Garvey que, diferente se sua primeira esposa, tinha a pele clara e o cabelo longo ondulado escreveu que ele era fascinado pelo comprimento e pela

textura do seu cabelo, que ele considerava suave (Garvey 1963:186 apud ROSADO, 2007). Enquanto, em público, Marcus Garvey defendia o orgulho racial negro e a nova definição de beleza negra, ele era privadamente fascinado pelo longo cabelo liso da esposa. A própria propensão de Garvey indica que a batalha em torno do cabelo é ao mesmo tempo pública e extremamente privada (ROSADO, 2007).

É importante traçar esse apanhado histórico dos movimentos de ressignificação da estética negra, porque seus reflexos foram sentidos no Brasil. A partir daí, houve um movimento crescente no sentido de também ressignificar essas características físicas, destacando-as e valorizando-as. A redefinição do lugar estético do cabelo crespo ocupa um lugar fundamental, como mostra a etnografia de Gomes (2002) em torno dos chamados salões de beleza étnicos na cidade de Belo Horizonte. Nilma Lino Gomes desenvolveu uma pesquisa etnográfica realizada em quatro salões étnicos da cidade de Belo Horizonte a fim de compreender o significado social do cabelo e do corpo e os sentidos a eles atribuídos por indivíduos negros. Evidente que a importância do cabelo e do corpo não se limita aos salões. O contato com eles, no entanto, levou-a a refletir que ser negro no Brasil está relacionado com uma dimensão estética, com um corpo; daí o seu potencial enquanto resistência política. Na sua pesquisa, o cabelo do(a) negro(a) é considerado não de maneira isolada, mas dentro do contexto das relações raciais construídas na sociedade brasileira. A autora trabalha com quem assumiu o cabelo crespo através de uma revalorização que extrapola o indivíduo e atinge o grupo étnico-racial a que pertence.

O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Nesse sentido, o cabelo crespo e o corpo negro podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil. – um país miscigenado que vive sob a égide de um racismo ambíguo. (GOMES, 2002).

Apesar de os salões populares que atendem à clientela negra serem uma realidade no Brasil há muitos anos, não havia uma ênfase na afirmação racial ou na luta política. Os espaços de beleza considerados étnicos surgem junto com a efervescência dos supracitados movimentos sociais, no final da década de 1970 e fortalecem-se nos anos 1980 e nos anos 1990. Esses espaços são criados não somente para o tratamento dos cabelos crespos, mas, principalmente, para a construção de um discurso afirmativo de negritude (SANTOS, 2000). O cabelo crespo passa por um processo de revalorização, o que não deixa de apresentar contradições e tensões próprias do processo identitário. Essa revalorização extrapola o indivíduo e atinge o grupo étnico/racial a que pertence. Por isso que o entendimento do significado e dos sentidos do cabelo crespo pode nos ajudar a compreender e a desvelar as

nuances do nosso sistema de classificação racial (GOMES, 2008). Além dos salões étnicos, outro bom indicador das mudanças ocorridas nesta área também é fornecido pela imprensa. O lançamento da revista Raça Brasil, em setembro de 1996, é um marco.

As vendas de Raça Brasil contrariaram três dogmas do mercado editorial: o de que os negros não têm poder de compra de produtos supérfluos; o de que revistas que trazem negros na capa não vendem e o de que o negro brasileiro não tem orgulho da raça... (Jornal da Tarde, 13/10/96 apud FIGUEIREDO, 2002).

O sucesso da revista, constatado pela tiragem expressiva de 300 mil exemplares já no primeiro número, foi importante também pelo estímulo que prestou para debates acerca da existência de produções específicas para o consumidor negro. Ficou evidente a existência de uma classe média negra e, conseqüentemente, de um poderoso nicho de mercado. Suely Kofes (1996 apud MIZRAHI, 2015) questiona, inclusive, por que invariavelmente em todos os números da revista há matérias sobre cabelo.

Marcado pelo mito da democracia racial, o Brasil reproduz um racismo ambíguo: real, mas mascarado pela ideia falaciosa de harmonia racial. Nesse cenário, a ode à mestiçagem tem papel central. Como já foi dito, essa falácia prestou e ainda presta um grande desfavor à população negra brasileira. Esse discurso também perpassa a ressignificação da estética negra. Não por acaso o maior salão para cabelos crespos no Brasil é justamente o que esvazia a questão racial.

Com 39 filiais pelo Brasil e uma recém-inaugurada (em 2017) em Nova York, o Instituto Beleza Natural tem como principal serviço a transformação de cabelos crespos em cabelos cacheados. Suas criadoras são duas mulheres negras que, a partir da própria experiência com seus cabelos, impulsionaram um novo tipo de tratamento capilar. Zica Assis foi babá e faxineira e, embora amasse seu cabelo black power, foi obrigada a alisá-los para conseguir um emprego. Inconformada, ela se debruçou no estudo para se tornar cabelereira e passou 10 anos pesquisando uma fórmula para tratar seus cabelos sem perder a originalidade do fio. Nesse processo de estudo árduo sobre cabelos, ela se tornou uma *expert* em fios crespos, cacheados e ondulados. Em 2013, a revista americana Forbes incluiu Zica na lista das 10 mulheres mais poderosas do Brasil. Leila Velez também partiu da sua experiência situada de mulher cacheada e de origem humilde (trabalhou no McDonalds e ainda aos 16 foi promovida a gerente). Ela desenvolveu o conceito de uma experiência única para as clientes e o compromisso com preços

acessíveis e resultados verdadeiros. Em 2014, Leila Velez foi escolhida uma das Young Global Leaders pelo Fórum Econômico Mundial, de Davos¹³.

O Instituto Beleza Natural é a maior rede de salões voltada para o tratamento de cabelos crespos no Brasil e, segundo Cruz e Figueiredo (2015), o seu sucesso está relacionado aos sentidos de uma identidade brasileira com base nas noções de morenidade. As autoras defendem ainda que um dos fatores que contribuem para o sucesso do salão é exatamente o silenciamento da raça e a emergência da identidade cacheada, que parece estar em perfeita consonância com o discurso da identidade nacional. No Instituto Beleza Natural, há uma recusa ao cabelo alisado, no sentido de torná-lo liso, mas há, igualmente, uma recusa ao cabelo crespo, sem balanço. Com o uso de produtos químicos, o que para a clientela dos salões étnicos pode ser visto como negação da raça, o Instituto Beleza Natural entrelaça inserção social, afirmação de traços mestiços e autoestima. (CRUZ e FIGUEIREDO, 2015).

2.4 Transição capilar: um novo capítulo

Está, atualmente, em evidência um novo capítulo na história da ressignificação da estética negra. Fenômeno transnacional, articulado, principalmente, via internet, a transição capilar vem sendo vivenciada e compartilhada por milhares de mulheres negras no Brasil e em outros países. A transição capilar consiste na ressignificação de cabelos que eram quimicamente alisados e o retorno ao cabelo natural. Para se livrar da química, é necessário esperar o crescimento de um cabelo totalmente novo, o que acarreta, por exemplo, o “problema das duas texturas”, qual seja: o contraste entre a parte alisada e o cabelo novo que cresce na raiz. Uma das partes mais importantes desse processo é justamente o corte do cabelo quimicamente tratado; muitas mulheres, inclusive, não esperam muito o crescimento do cabelo natural e optam pelo BC (“big chopp” ou grande corte, em português), o que significa raspar a cabeça ou cortar o cabelo bem curto. Esse processo é muito difícil e marca profundamente a vida dessas mulheres.

A quebra da hegemonia discursiva acarretada pelo acesso maciço à Internet levou milhares de mulheres negras a, através de canais como o Youtube, compartilhar experiências e criar redes de solidariedade sobre a transição capilar. Não só o youtube, mas as demais redes sociais tornaram-se canais de expansão de um novo discurso sobre a estética negra, protagonizado pelas mulheres. Não se pode ignorar a influência e a continuidade desse movimento com os caminhos históricos já percorridos neste capítulo; o *boom* pela transição,

¹³ Fonte: <http://www.belezanatural.com.br>

no entanto, tem suas especificidades e não pode ser lido como uma mera continuidade dos movimentos passados.

Um marco importante a ser tomado como referência é a publicação do vídeo “transition”¹⁴ da norte-americana Zina Saro-Wiwa publicado em 2012 pelo canal online do New York Times. No documentário, Zina narra em primeira pessoa a sua transição capilar. O vídeo mostra todo o seu processo, desde o Big Chopp (grande corte), momento em que ela não se sente esteticamente bem, até o momento, sete meses depois, em que ela já passa a ter uma nova autorrelação positiva. Ela decidiu, então, não voltar às antigas tranças e viver, pela primeira vez, o seu cabelo “natural”. O documentário também mostra como esse fenômeno têm uma semântica coletiva: inúmeras outras norte-americanas também haviam decidido voltar a usar o cabelo sem química. Zina também reitera a importância das mídias sociais na propagação desse movimento. As mulheres não apenas estão estimulando e fortalecendo umas às outras a fazer a transição capilar; elas também estão aprendendo e divulgando novas maneiras de cuidar de um cabelo que elas mesmas desconheciam. São mulheres que não tem, necessariamente, um engajamento na luta antirracista. Mulheres que, aliás, não enxergam o movimento como uma continuidade do “Black Power” e acham que a transição capilar nem é assim tão política. A própria Zina Saro-Wiwa traz uma explicação para isso. A transição capilar começa, em geral, de forma muito individualizada, caracterizada por uma busca por autoconhecimento. É uma grande transformação em direção a si mesmas e, por aparentar ser algo tão individual, pode ter a sua importância política ocultada. Zina, no entanto, reitera a força política desse movimento. A divulgação desse vídeo é um marco, porque ele foi um pioneiro num movimento que só fez crescer. Além disso, a sua propagação atingiu diversos países e, no Brasil, também influenciou milhares de mulheres.

Banks (2000) também lança a possibilidade de analisarmos o ressurgimento da importância do cabelo a partir da década de 1990 ao crescimento do individualismo, à busca pela expressão individual. Dunn (2015) também enxerga uma mudança na nova gramática social do uso do cabelo crespo. Afirma que, com a emergência do youtube, mulheres negras da diáspora estão compartilhando em vídeos os males do alisamento e suas novas maneiras encontradas de se relacionar com o cabelo natural. Também reitera que o desejo de regresso ao cabelo sem química, para elas, não é tanto uma afirmação política, mas uma afirmação ritualística na qual as mulheres negras se reconectam consigo mesmas.

¹⁴ Link do vídeo: <https://www.nytimes.com/video/opinion/100000001579773/transition.html>

King and Niabaly (2013) trazem a pesquisa de White (2005), a qual mostra algumas das motivações das escolhas das mulheres que optaram por fazer a transição. Para muitas, a decisão de usar o cabelo “natural” é um processo de mudança na maneira como elas definem a si mesmas e também uma jornada de “self-discovery” que dá a elas um senso de orgulho e força. Importante não cair na ideia estereotipada de que toda mulher negra que usa o cabelo natural está tentando fazer uma afirmação política. A pesquisa das autoras revelou que muitas das entrevistadas disseram usar o cabelo natural por uma escolha pessoal. Em relação ao estímulo à transição, todas as participantes disseram que tinham pelo menos uma amiga próxima que tinha cabelo natural e que as encorajou a passar pelo processo. Ter amigas próximas que tenham vivido essa experiência, então, permite que elas entendam que não é tão difícil quanto elas pensavam. Além disso, todas perceberam que as pessoas as percebem de forma diferente com o cabelo natural.

Pode-se perceber que o discurso liberal atinge a estética negra, manipulando-a ideologicamente, criando a ilusão de que é possível adotar um estilo de cabelo próprio, autêntico e livre do peso de uma leitura política. A diferença, nesse contexto, não só é reconhecida como estimulada pela sociedade de consumo, o que fragmenta a identidade racial, dissolvendo o seu sentido político e canalizando as energias das pessoas para um comportamento isolado e individual (GOMES, 2008).

Nos próximos capítulos, além de pretender aprofundar o estudo sobre o movimento pela transição capilar e seus diálogos com o individualismo, pretendo associá-lo, também, à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Nas últimas décadas, as discussões em torno de temáticas como representatividade que visam a reabilitar grupos sociais discriminados, ganharam grande projeção e a premissa básica, para os autores que desenvolveram uma teoria pautada no reconhecimento, é que este é fundamental para o processo de formação da identidade pessoal e que, por isso, deve ser considerado um importante critério de uma sociedade. As teorias do reconhecimento, por sua vez, servirão de arcabouço teórico na tentativa de compreender o caráter político e simbólico que existe no ato de romper com a lógica racista através do regresso ao cabelo natural. Antes, será preciso entender a especificidade das mulheres negras através da lente teórica do feminismo negro. Quando o Feminismo Negro chega à Academia, está fortemente associado à necessidade de autodeterminação das mulheres negras sobre a sua própria estética. A geração de feministas negras pós-movimento Black Power construiu, em continuidade, uma nova celebração do “cabelo natural” e da ancestralidade africana, mas com ênfase na autonomia, na irmandade e

na diversidade sexual. Esse processo desafiou as convenções de gênero em um mundo no qual o cabelo longo é sinônimo de feminilidade (KELLEY, 1997).

3 “O NOSSO LEGADO É O LEGADO DA LUTA”: A LENTE TEÓRICA DO FEMINISMO NEGRO

O feminismo negro é protagonizado por mulheres que, desde sua subalternidade, desde sua experiência situada, impulsionaram um novo discurso e uma nova prática política, crítica e transformadora (CARNEIRO, 2003; CURIEL, 2007).

3.1 Pressupostos gerais

As reivindicações das mulheres negras diferem dos projetos políticos de emancipação do “feminismo branco”, porque há um desencontro histórico e político entre ambos. Por exemplo, enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; as mulheres negras alegavam a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização em massa (PACHECO, 2013). Outro exemplo é o mito da fragilidade feminina. Essa ideia justificou, historicamente, a “proteção” paternalista dos homens exclusivamente sobre as mulheres brancas, porque as negras não fazem parte do contingente socialmente construído de mulheres frágeis. Segundo Carneiro (2001), as negras são “mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que deveriam ganhar as ruas e trabalhar!”. Daí a urgência de “enegrecer o feminismo”.

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres, o peso que a questão racial tem na configuração por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismo de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (CARNEIRO, 2001, p. 02).

Sobre as primeiras reivindicações do movimento feminista, não se nega que os problemas específicos das mulheres brancas eram preocupações reais, dignas de consideração e mudança; o que se alega é a não contemplação da massa das mulheres. As mulheres negras estavam preocupadas com a sobrevivência econômica, além da luta contra o racismo (hooks, 2000). Elas também têm sido posicionadas em muitos discursos que ocultam a sua realidade: no debate sobre o racismo, os sujeitos são os homens negros; no âmbito do feminismo, a ênfase recai sobre as mulheres brancas; e, no discurso sobre classe social, é difícil achar um

lugar para a “raça”. Essas narrativas mantêm a invisibilidade das negras tanto na academia quanto no debate político. Ocupamos, então, um lugar muito crítico na teoria (KILOMBA, 2010).

O não-reconhecimento da questão racial no âmbito do feminismo tem prevenido as mulheres brancas de assumirem o papel importante que desempenham na perpetuação da sua hegemonia racial, embora não as tenha prevenido da absorção, suporte e defesa da ideologia racista (hooks, 1981 apud KILOMBA, 2010). As representações sociais manipuladas pelo racismo foram, infelizmente, internalizadas por um setor que, embora também discriminado, em geral não questiona a presença, no seu próprio discurso, dos mecanismos da ideologia racista e, no caso brasileiro, do mito da democracia racial. Na medida em que o racismo e o machismo estruturam a sociedade, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo). É nesse sentido que González (1982) afirma que ela desempenha um papel essencial, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel: apesar da pobreza, da solidão e da aparente submissão, é a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder (GONZÁLEZ 1982).

A partir da década de 1970, houve um aumento significativo nas produções feministas americanas, inglesas e canadenses cujo objetivo era dessencializar a identidade feminina. Nesse contexto, mulheres negras (ou não-brancas em geral) desafiaram os modelos unitários de gênero e exigiram noções sobre o “ser mulher” que levassem em conta raça, etnia, classe e sexualidade. Esse afastamento em relação ao feminismo mais tradicional as encorajou a refletir mais sobre as diferenças do que sobre as pretensas similitudes entre as mulheres. Acometidas de um desencanto para com os modelos e discursos que estavam sendo desenvolvidos, as feministas negras partiram de suas próprias experiências de exclusão e discriminação para desenvolver outras formas de conceituar o gênero e o feminismo (CALDWELL, 2000). Feministas negras e chicanas como Glória Anzaldúa, Patricia Hill Collins, Deborah King e Chela Sandoval são alguns dos nomes importantes que defenderam a existência de formas de consciência múltiplas e distintas entre as mulheres brancas e as não-brancas. A noção de “consciência de la mestiza” elaborada por Anzaldúa, o conceito de mulheres negras como “outsider within”, formulado por Collins e o de “multiple jeopardy” (risco múltiplo), por King, compartilham a preocupação com os múltiplos posicionamentos das mulheres não-brancas (ANZALDÚA, 1987; COLLINS, 1991; KING, 1988 apud CALDWELL, 2000).

Embaladas pela explosão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro, as mulheres negras, finalmente, apareceram como sujeitos de pesquisa. Elas vieram, então, demarcar a diferença existente no próprio âmbito do feminismo. É por isso que, segundo Dona Haraway (1990 apud PACHECO, 2013), a política das diferenças ou de identidades, produzidas nos anos de 1980 por esses novos sujeitos, foi importante para desconstruir a noção totalitária da identidade única do feminismo. O *black feminism* e as intelectuais negras trouxeram novas teorias para analisar as especificidades das mulheres negras, atentando para as suas diversas formas de experiências. São as “teorias do ponto de vista”, cuja contribuição foi justamente desestabilizar com a noção do sujeito uno “mulher”, atentando para as várias identidades construídas historicamente e marcadas pela raça. Segundo Collins (1989, p. 747-48 apud PACHECO, 2013) “a posição política e econômica das mulheres negras lhes fornece uma visão diferente da realidade material daquelas disponíveis para outros grupos”. Ou seja, o grupo subordinado, além de experimentar uma realidade diferente em relação ao grupo hegemônico, pode entender aquela realidade diferentemente da do grupo dominante. Mais além, essas autoras defendem que as experiências de subjugação dotam esses sujeitos de um “privilégio epistêmico”, aspecto que será analisado mais adiante. O gênero, então, é uma categoria recortada por várias outras, como raça, classe e geração (PACHECO, 2013).

Avtar Brah (2006) também reitera a importância de compreender a racialização do gênero. Ao revisar debates feministas, sugere que os feminismos negro e branco não devem ser vistos como categorias essencialmente fixas e em oposição, mas sim como campos historicamente contingentes de contestação. O gênero é constituído e representado de maneira diferente segundo nossa localização dentro de relações globais de poder.

É agora axiomático na teoria e prática feministas que “mulher” não é uma categoria unitária. Mas isso não significa que a própria categoria careça de sentido. O signo “mulher” tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes “feminilidades” onde vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares. Diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais (BRAH, 2006, p.341)

Algumas feministas argumentam que o feminismo negro pode estreitar ou fragmentar demais o feminismo em lutas específicas. Essa afirmação, todavia, não se sustenta. O surgimento do movimento das mulheres negras como resposta historicamente específica testemunha e reitera que a organização em torno da categoria “mulheres negras” é possível e,

sobretudo, necessária. Além disso, a figuração do “negro” por parte do feminismo negro enfraqueceu discursos neutros em relação ao gênero, afirmando as especificidades das experiências das mulheres negras. Na medida em que mulheres negras compreendiam uma categoria altamente diferenciada em termos de classe, etnia, religião etc. o negro do “feminismo negro” inscrevia uma multiplicidade de experiências ainda que articulasse uma posição particular de sujeito feminista (BRAH, 2006).

O sujeito político do feminismo negro descentra o sujeito unitário e masculinista do discurso eurocêntrico, e também a versão masculinista do “negro” como cor política, ao mesmo em que perturba seriamente qualquer noção de “mulher” como categoria unitária. Isso quer dizer que, embora constituído em torno da problemática da “raça”, o feminismo negro desafia performativamente os limites de sua constituição. (BRAH, 2006, p. 357,358)

A noção de interseccionalidade, defendida pela feminista negra norte-americana Kimberle Crenshaw (2002), fornece uma perspectiva teórica capaz de identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas. É uma lente teórica desafiadora, porque aborda diferenças dentro da diferença. A interseccionalidade sugere que nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos, ou seja, precisamos compreender que homens e mulheres podem experimentar situações de racismo de maneiras especificamente relacionadas ao seu gênero. Acontece que, mesmo no âmbito dos movimentos feministas e anti-racistas, raça e gênero muitas vezes são vistos como problemas mutuamente exclusivos e essa situação oculta as mulheres negras. No caso do feminismo, é como se fosse possível falar do sujeito político “mulheres” sem levar em conta as suas especificidades, mas a realidade mostra que muitas das questões não incluídas na agenda das feministas afetam especificamente mulheres negras. É o que Crenshaw chama de “problema da subinclusão”: quando há um problema que é claramente de gênero, mas não é incluído na agenda geral do feminismo pelo fato de afetar apenas um subgrupo de mulheres. A noção de interseccionalidade, então, rompe com a tendência de pensar sobre raça e gênero como problemas mutuamente exclusivos e oferece a oportunidade de fazer com que as políticas e práticas feministas sejam, efetivamente, inclusivas e produtivas (CRENSHAW, 2002). A intersecção das formas de opressão não pode ser vista como mero acréscimo de “camadas de opressão”, mas, em vez disso, como a “produção de efeitos específicos” (Anthias & Yuval-Davy, 1992, p. 100 apud KILOMBA, 2010). Nesse sentido, o impacto simultâneo que origina orienta formas de racismo que são únicas para as experiências das mulheres negras

(KILOMBA, 2010). Trata-se de relações que se processam mutuamente em contextos socioculturais específicos.

“Mulheres, raça e classe” (2016), de Angela Davis, é um clássico para o pensamento feminista negro, essencial para o fim de compreender como raça, classe e gênero se interseccionam. Trata-se de uma obra basilar para o entendimento das raízes históricas da opressão da mulher negra o que, através dessa brilhante análise, torna irrefutáveis tanto a necessidade do feminismo negro quanto a especificidade desse “legado de luta”, para usar a expressão de Collins (2000). Ao trazer as nuances da opressão racista, a obra mostra como o racismo alicerça a sociedade desde a escravidão e, embora o contexto seja norte-americano, suas contribuições são essenciais para as lutas das mulheres negras no Brasil. A semântica racista que Davis (2016) explicita subjuga, até os dias atuais, todos aqueles cujos corpos passam pelo processo de significação que os torna negros. Trata-se, então, de um histórico de luta comum aos negros e negras da diáspora africana. Por isso, trarei os aspectos centrais da obra para a discussão deste capítulo.

As mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que as brancas, o que significa que o enorme espaço ocupado pelo trabalho hoje na vida delas reproduz um padrão antigo que remonta aos primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Submetidas ao trabalho pesado como os demais escravos, também era acrescido, à vida delas, um outro tipo de violência, a sexual. Vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos, a postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas sexualmente, eram reduzidas exclusivamente à posição de objetos sexuais. No contexto do trabalho compulsório que eram obrigadas a desempenhar da mesma maneira que os homens negros, essas mulheres ficaram alheias à ideologia da feminilidade do século XIX. Essa ideologia enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos. Não é preciso dizer que não eram todas as mulheres. Nesse contexto, as mulheres negras eram praticamente anomalias. Dissociadas desse ideal de maternidade, um ano após a interrupção do tráfico de escravos nos Estados Unidos, um tribunal da Carolina do Sul decidiu que as escravas não tinham sequer direitos legais sobre suas filhas e filhos. As crianças escravas, então, poderiam ser vendidas e separadas das mães em qualquer idade, porque eram comparáveis a animais (DAVIS, 2016).

O capitalismo industrial provocou a clivagem entre economia doméstica e economia pública. Subproduto desse processo, a propagação da ideologia da feminilidade direcionou as mulheres brancas à esfera doméstica, fora do mundo do trabalho produtivo, o que instituiu, como nunca, a sua inferioridade. “Mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca dessa inferioridade. Entre as negras escravas, no entanto, essa semântica não existiu. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados pela nova ideologia. As relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não correspondiam aos padrões da ideologia dominante (DAVIS, 2016).

Importante por desmistificar ideias falaciosas sobre a vida familiar na comunidade escrava, Davis (2016) refuta a ideia de que a escravidão havia, de fato, destruído a família negra – ideia defendida, inclusive, pela maioria dos sociólogos. Vários autores argumentavam erroneamente que, ao povo negro, só restava a família matrifocal, com a primazia da relação entre a mãe e a criança e apenas laços frágeis com o homem. Só em 1976, Herbert Gutman publicou “The black Family in Slavery and freedom” e trouxe evidências impressionantes de prosperidade e desenvolvimento familiar sob a escravidão. Não foi a infame família matriarcal que ele descobriu. Ao contrário, uma família que envolvia esposa, marido, crianças e, frequentemente, outros familiares, além de parentesco por adoção. Gutman também confirmou que, apesar de inúmeras famílias escravizadas terem sido desfeitas à força, os laços amorosos e afetivos, as normas culturais que governavam as relações familiares e o desejo preponderante de permanecerem juntos sobreviveram à violência da escravidão (GUTMAN, 1976 apud DAVIS 2016). Nesse contexto, manter uma vida familiar usufruindo de alguma autonomia possível era um desafio cotidiano. É impossível negar o talento impecável dos escravizados para o fim de humanizar um ambiente tão hostil, criado para convertê-los em qualquer coisa distante da humanidade.

Seus arranjos domésticos e suas redes de parentesco, em conjunto com as comunidades ampliadas que nasciam desses laços primordiais, deixavam claro para suas crianças que escravos e escravas não eram “não homens” e “não mulheres” (GUTMAN, 1976, p. 356-7 apud DAVIS 2016).

A vida doméstica nas senzalas tinha, então, grande importância na vida social: lhes propiciava o único espaço em que podiam vivenciar, verdadeiramente, suas experiências como seres humanos. Assim -- e porque, como seus companheiros, também eram trabalhadores --, as mulheres negras não eram diminuídas por suas funções domésticas, tal como acontecia com as brancas. Ao contrário, aquelas não podiam ser tratadas como “meras donas de casa”. Importante frisar que isso não significa que elas dominavam seus homens, como alguns teóricos tendem a argumentar.

No infinito anseio de prover as necessidades de homens e crianças ao seu redor (...), ela realizava o único trabalho da comunidade escrava que não podia ser direta ou imediatamente reivindicado pelo opressor. Não havia compensações pelo trabalho na lavoura, que de nada servia aos propósitos dos escravos. O trabalho doméstico era o único trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo. (...) Foi justamente por meio dessa labuta – que há muito tem sido expressão central do caráter socialmente condicionado da inferioridade feminina – que a mulher negra escravizada conseguiu preparar o alicerce de certo grau de autonomia, tanto para ela como para os homens. Mesmo submetida a um tipo único de opressão por ser mulher, era levada a ocupar um lugar central na comunidade escrava. Ela era, assim, essencial à sobrevivência da comunidade (DAVIS, 1971 apud DAVIS, 2016).

Nos limites da vida familiar, portanto, a população negra conseguia realizar algo impressionante: transformar a igualdade negativa que emanava da opressão em uma qualidade positiva: o igualitarismo característico de suas relações sociais (DAVIS, 2016). A falácia da desestruturação familiar negra transformou-se em mais um instrumento da retórica racista e permeia, até hoje, o imaginário social. Com implicações ainda mais sutis, tornou-se uma contradição no próprio movimento feminista negro. Nos anos 1960, o feminismo negro investiu na imagem de mulheres negras poderosas e de “matriarcas super-fortes” a fim de responder às representações racistas que associavam essas mulheres à preguiça, submissão e negligência com seus filhos (COLLINS, 2000; HOOKS, 1992; REYNOLDS, 1997 apud KILOMBA, 2010). Ora, como foi dito, a semântica que associava as mulheres ao ideal de boas mães não contempla as negras. O retrato das mulheres negras fortes, no entanto, tem sido usado como estereótipo há muito tempo na ideologia racista que alicerça o mito da desestruturação da família negra. Reynolds (1997 apud KILOMBA, 2010) refletiu sobre como essa imagem da força da mulher negra, solteira e independente tem sido efetivamente adotada pela mídia a fim de construir a imagem do homem negro como patologicamente ausente, pouco confiável e sexualmente irresponsável. Ou seja, esse estereótipo tem sido, como bem demonstrou Davis (2016), usado para a criação e manutenção da ideia que associa as famílias negras a uma “instituição” falida.

De volta ao papel das mulheres negras na escravidão, elas também foram essenciais na luta contra tal instituição. Em muitos casos, a resistência negra envolvia ações mais sutis do que revoltas, fugas e sabotagens. Incluía, por exemplo, aprender a ler e a escrever de forma clandestina, bem como a transmissão desse conhecimento aos demais. Uma mulher negra foi particularmente importante na resistência à escravidão nos Estados Unidos. Harriet Tubman desempenhou um extraordinário ato de coragem ao conduzir mais de trezentas pessoas pelas

rotas da chamada “*Underground Railroad*”¹⁵. Além disso, Tubman detém o mérito de ter sido a única mulher nos Estados Unidos a liderar tropas em uma batalha durante a Guerra Civil (DAVIS, 2016).

Embora tenham sido muito importantes na campanha antiescravagista, as mulheres brancas, em maioria, dificilmente conseguiram compreender a complexidade da situação da mulher escrava. As mulheres negras eram mulheres de fato, mas a vivência da escravidão marcou suas vidas de tal forma que criou uma grande diferença em relação à realidade das brancas. Aquelas “transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição de mulher” (DAVIS, 2016, p. 39). Não por acaso, segundo Collins (2000), o tema central do pensamento feminista negro é o legado da luta.

Ao longo da década de 1830, a partir da reflexão sobre a sua própria opressão, as mulheres brancas – tanto as donas de casa como as trabalhadoras – engajaram-se no movimento abolicionista norte-americano. Devido à postura íntegra de algumas delas, foi possível vislumbrar a possibilidade de firmar uma poderosa aliança entre a já estabelecida luta pela libertação negra e a embrionária batalha pelos direitos das mulheres. O engajamento abolicionista conferia a elas a oportunidade de iniciar um protesto implícito contra a opressão que sofriam; oferecia, também, uma oportunidade de provar seu valor em outras instâncias além dos papéis como esposas e mães. Segundo Eleanor Flexner (1976 apud DAVIS, 2016), as abolicionistas acumularam experiências políticas de valor incalculável, sem as quais não teriam conseguido organizar de modo efetivo a campanha por seus direitos mais de uma década depois.

Fracassada em promover uma ampla conscientização antirracista, a campanha abolicionista transferiu essa importante lacuna para o movimento organizado dos direitos das mulheres. Apesar dessa omissão, os ecos do novo movimento de mulheres foram ouvidos por toda a luta organizada pela libertação negra. Na primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, seja porque foi convidada, seja por iniciativa própria, Sojourner Truth estava lá. A pauta daquela convenção era o sufrágio feminino (DAVIS, 2016). Um tema central ao feminismo ainda hoje é a questão sobre o que significa ser uma mulher sob circunstâncias históricas diversas e a fala de Sojourner Truth já estava imbuída desse questionamento. A sua memória continua ressonando, porque a intersecção da raça, gênero e classe estava no coração

¹⁵ Conjunto de rotas secretas e pontos de paradas clandestinos que escravas e escravos usavam para conseguir chegar ao Canadá ou México, contando com a ajuda de abolicionistas (DAVIS, 2016)

de suas contestações. O seu discurso demonstra muito bem o poder histórico dos sujeitos políticos que desafiam os imperativos da subordinação e, assim, criam novas visões de mundo. Mulher negra nascida durante a escravidão norte-americana, em uma rica família holandesa proprietária de escravos, ela lutou tanto pela Abolição quanto pelos direitos das mulheres (BRAH and PHOENIX, 2004).

O discurso proferido por Truth, emblemático para o movimento feminista negro até hoje, derrubou as alegações de que a fraqueza feminina era incompatível com o sufrágio e teve, também, implicações ainda mais profundas, já que também era uma resposta às atitudes racistas do movimento de mulheres brancas (DAVIS, 2016).

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar 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? (Stanton and Anthony 1848-1861 apud DAVIS, 2016)

Quando Sojourner Truth se levantou para proferir esse seu discurso, algumas líderes brancas tentaram impedi-la de falar. Por isso, a sua fala, resposta aos defensores da supremacia masculina, também trazia uma profunda lição para aquelas mulheres. Ao repetir sua pergunta “Não sou eu uma mulher?”, nada menos do que quatro vezes, ela escancarou o viés racista do novo movimento de mulheres. E, em uma convenção nacional de mulheres realizada dois anos depois, ela continuava a lutar contra os esforços que tentavam impedi-la de falar (DAVIS, 2016):

Sei que vocês sentem comichões e vontade de vaiar quando veem uma mulher de cor se levantar e falar a respeito de coisas e dos direitos das mulheres. Nós fomos tão rebaixadas que ninguém pensou que iríamos nos levantar novamente; mas já fomos pisadas por tempo demais; vamos nos reerguer, e agora eu estou aqui. (Stanton and Anthony 1848-1861 apud DAVIS, 2016).

A contribuição histórica de Sojourner Truth foi a transmissão de um espírito de luta e sua presença e seus discursos serviam como um lembrete constante para todos e todas, mulheres e homens brancos, de que as negras não eram menos mulheres do que quaisquer outras (DAVIS, 2016).

A reivindicação pelo sufrágio, que se tornou pauta do novo movimento de mulheres, era baseada na presunção de que a abolição do sistema escravista elevava a população negra a uma posição comparável, em quase todos os aspectos, àquela das mulheres brancas de classe média na sociedade estadunidense. Esse pensamento ignorava a total precariedade da recém-conquistada “liberdade” da população negra após a Guerra Civil. Mesmo com o fim formal da

escravidão, a população negra ainda sofria as dores da privação econômica e enfrentava a violência terrorista de gangues racistas (como a Ku Klux Klan), cuja intensidade não se comparava nem mesmo à da escravidão. Nesse contexto, havia uma urgência especial pelo direito ao voto para a população negra. A violência indecorosa – perpetuada por gangues encorajadas por quem buscava obter lucro com a mão de obra de ex-escravos - continuaria, a menos que a população negra conquistasse poder político. Essa era uma insistência, inclusive, de Frederick Douglass, antigo escravo que foi o mais importante abolicionista negro dos Estados Unidos e também o homem de maior destaque na causa da emancipação feminina em sua época. O que as mulheres brancas não entendiam era que a população de ex-escravos ainda estava presa à luta pela sobrevivência, elas tendiam a ver o voto como um fim em si mesmo. Já em 1866, parecia que qualquer pessoa que defendesse a causa do sufrágio feminino, por mais racistas que fossem seus motivos, era uma aliada valiosa para a campanha das mulheres (DAVIS, 2016). Foi aí que Douglass lançou, então, um apelo:

Quando as mulheres, por serem mulheres, forem arrastadas para fora de casa e enforcadas nos postes de iluminação; quando suas crianças forem arrancadas de seus braços e seu crânio for esraçalhado na calçada; quando elas forem alvo de insultos e atrocidades o tempo todo; quando correrem o risco de ter o teto sobre sua cabeça incendiado; quando suas filhas e filhos não puderem frequentar a escola; então elas terão a mesma urgência de votar. (Stanton and Anthony 1848-1861 apud DAVIS, 2016).

É inegável a defesa da emancipação das mulheres por parte de Douglass. A sua defesa pela urgência do sufrágio para a população negra antes mesmo do que para as mulheres brancas se baseava na sensibilidade para com aqueles que estavam morrendo cotidianamente e, para os quais, a possibilidade de voto iluminava a chance da sobrevivência. Esse apelo, no entanto, dificilmente era aceito pelas sufragistas brancas. A indiferença para com a urgência da questão racial por parte das sufragistas significava que os milhares de linchamentos e assassinatos em massa poderiam ser considerados uma questão neutra. Longe disso, depois da aguardada vitória do sufrágio feminino, as mulheres negras do Sul foram violentamente impedidas de exercer esse direito. A erupção da violência da Ku Klux Klan causou ferimentos e mortes de mulheres e crianças negras. Dentre as sufragistas, todavia, dificilmente se ouviu um grito de protesto (DAVIS, 2016).

A luta pelo sufrágio feminino passou, em determinado momento, a representar parte de um projeto mais amplo em prol da supremacia racial. Assumiu, inclusive, ares de racismo científico. Mais além da luta pelos direitos das mulheres ou pela igualdade política, a superioridade racial reinante da população branca virou uma importante pauta. Dentre as sufragistas brancas, também não havia uma solidariedade de classe, sem a qual o movimento

operário permaneceria impotente. Aos olhos delas, “mulher” (claro que as negras eram invisíveis nessa generalização) era o critério definitivo. Por exemplo, se a causa da “mulher” pudesse ser impulsionada, não era errado que as mulheres furassem as greves estipuladas pelos trabalhadores do sexo masculino da mesma atividade. Mesmo com tudo isso, as mulheres negras apoiaram a batalha pelo sufrágio até o último minuto. Não só elas, mas também alguns homens negros como o já mencionado Douglass ainda no século XIX e, já no século XX, W. E. B. Du Bois surgiram como grandes defensores do sufrágio feminino (DAVIS, 2016).

Mesmo com o fim da escravidão, apenas um número infinitesimal de mulheres negras conseguiu escapar do campo, da cozinha ou da lavanderia. A maioria das que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos. Sua situação, assim como a de suas irmãs que eram meeiras ou a das operárias encarceradas, trazia a marca familiar da escravidão. Aliás, a própria escravidão havia sido chamada, como eufemismo, de “instituição doméstica”, e as escravas eram designadas pelo inócuo termo “serviçais domésticas”. Um dos aspectos mais humilhantes do serviço doméstico, no Sul dos Estados Unidos, era a anulação temporária das leis Jim Crow¹⁶ sempre que uma empregada negra estivesse a serviço de pessoas brancas. Por isso que, em 1919, quando as líderes sulistas da Associação Nacional das Mulheres de Cor registraram suas reclamações, as condições do serviço doméstico estavam em primeiro lugar da lista. A situação do trabalho doméstico, com raízes no período da escravidão, reitera a condição de vulnerabilidade das trabalhadoras domésticas e, devido a essas raízes históricas, tem sustentado muitos dos mitos duradouros sobre a “imoralidade” das mulheres negras. A definição tautológica de pessoas negras como serviçais é, de fato, um dos artifícios essenciais da ideologia racista. Apesar disso, as mulheres brancas – incluindo as feministas – demonstraram uma relutância histórica em reconhecer as lutas dessas trabalhadoras negras. Em um importante ensaio intitulado “The servant in The House”, W. E. B. Du Bois argumentou que, enquanto o serviço doméstico fosse a regra para a população negra, a emancipação permaneceria uma abstração conceitual (DAVIS, 2016).

As experiências de organização das mulheres negras norte-americanas remontam ao período pré-Guerra Civil. Os anos 1890 foram os mais difíceis para a população negra desde a abolição da escravatura, e as mulheres negras engajaram-se na luta de resistência de seu

¹⁶ Conjunto de leis que institucionalizava a segregação racial no Sul dos Estados Unidos em locais e serviços públicos, como escolas e meios de transporte, mas também em estabelecimentos privados. Sua duração foi de quase um século, de 1876 a 1965.

povo. Foi em reação à desenfreada onda de linchamentos e ao abuso sexual indiscriminado de negras que as primeiras associações de mulheres negras foram estabelecidas. O que as diferenciava era sua consciência sobre a necessidade de contestar o racismo. Ida B. Wells e Mary Church Terrell foram, sem dúvida, as duas negras mais importantes desse momento histórico em sua época. Nessa luta, as aliadas brancas que existiram perceberam que a aquisição de conhecimentos era central, uma lanterna para os passos do povo negro no caminho para a liberdade. Essa história da luta das mulheres por educação nos Estados Unidos alcançou o auge quando as mulheres negras e brancas comandaram juntas, depois da guerra civil, a batalha contra o analfabetismo no Sul (DAVIS, 2016).

Outro importante capítulo dessa história, que reitera a urgência e as especificidades do feminismo negro no contexto norte-americano, é o mito do estuprador negro. Davis (2016) discorreu sobre como, embora estupradores raramente tenham sido levados à justiça, a acusação de estupro era indiscriminadamente dirigida aos homens negros, tanto os culpados quanto os inocentes. Dos 455 homens condenados por estupro que foram executados entre 1930 e 1967, 405 eram negros (Meltsner, 1973 apud DAVIS, 2016). Na história dos Estados Unidos, a acusação fraudulenta de estupro se destaca como um dos artifícios mais impiedosos criados pelo racismo (DAVIS, 2016).

O mito do estuprador negro tem sido invocado sistematicamente sempre que as recorrentes ondas de violência e terror contra a comunidade negra exigem justificativas convincentes. Essa falsa acusação do estupro funcionou como forma de incitar agressões racistas. Por isso, sempre que as mulheres negras desafiaram o estupro (sistematicamente direcionado a elas por homens brancos), elas expuseram simultaneamente o uso das acusações falsas de estupro enquanto arma mortal do racismo contra seus companheiros (DAVIS, 2016).

O mito do estuprador negro de mulheres brancas é irmão gêmeo do mito da mulher negra má – ambos elaborados para servir de desculpa e para facilitar a exploração continuada de homens negros e de mulheres negras. As mulheres negras perceberam esse vínculo de modo muito claro e, desde o começo, se colocaram na dianteira da luta contra os linchamentos (LERNER, 1972 apud DAVIS, 2016).

A imagem fictícia do homem negro como um estuprador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a imagem da mulher negra como promíscua. Ao reforçar a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animais, toda a raça é investida de bestialidade. E, se as mulheres negras são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade. Davis (2016) discorre, inclusive, sobre como ideias acadêmicas da época buscaram afirmar que os homens

negros são motivados de modo especialmente poderoso a praticar violência sexual contra as mulheres. O mito do estuprador negro era uma invenção claramente política. Imediatamente após a Guerra Civil, tal mito ainda não havia aparecido no cenário histórico. Foi quando os linchamentos provaram ser uma arma política valiosa e essa violência brutal, e muitas vezes letal, precisava ser justificada de maneira convincente. Nessas circunstâncias, o mito do estuprador negro tornou-se a mais poderosa entre as várias tentativas de legitimar os linchamentos de pessoas negras. Sem dúvidas houve casos de homens negros que estupraram mulheres brancas, mas, durante toda a Guerra Civil, não houve um único caso notificado – o que contraria o mito criado posteriormente (DAVIS, 2016).

Qualquer pessoa que desafiasse a hierarquia racial era marcada como potencial vítima das gangues. O infinito rol de mortos acabou por incluir todos os tipos de insurgentes – desde negros proprietários de negócios bem-sucedidos e trabalhadores que pressionavam por salários mais altos até aqueles que se recusavam a ser chamados de “meninos” e as mulheres negras que ousavam resistir aos abusos sexuais de homens brancos. Ainda assim, a opinião pública havia sido cativada, e era ponto pacífico que os linchamentos eram uma reação justa aos bárbaros crimes sexuais de homens negros (DAVIS, 2016, p. 194).

Agressão contra todo o povo negro como um todo, o mito do estuprador negro carregava a igualmente mítica ideia da prostituta negra. Entendendo que essas acusações de estupro eram, antes de mais nada, ataques racistas, as mulheres negras assumiram rapidamente a liderança do movimento de combate aos linchamentos. Ida B. Wells-Barnett foi a força motriz por trás da luta contra os linchamentos. As mulheres negras não se juntaram ao movimento anti-estupro e, evidentemente, isso não significa que se opunham a medidas gerais de combate a tal crime. Elas detinham alguns conhecimentos tácitos de que uma das características históricas marcantes do racismo sempre foi a concepção de que os homens brancos – especialmente aqueles com poder econômico – possuíam um direito incontestável de acesso aos seus corpos. O padrão de abuso sexual institucionalizado contra mulheres negras se tornou tão forte que conseguiu sobreviver à abolição da escravatura. Estupros coletivos, perpetrados pela Ku Klux Klan e outras organizações terroristas do período posterior à Guerra Civil, tornaram-se uma arma política cuja finalidade era inviabilizar o movimento negro. O racismo e a coerção sexual sempre caminharam lado a lado. O que criou consequências perversas inclusive para as mulheres brancas, já que, convencidos de que podiam cometer ataques sexuais contra as mulheres negras impunemente, a conduta dos homens brancos em relação às mulheres brancas não podia permanecer ileso. Esta é uma das muitas maneiras pelas quais o racismo alimenta o sexismo, tornando as mulheres brancas vítimas indiretas da opressão dirigida em especial às negras. Com um atraso de 40 anos, em

1930, as mulheres brancas criaram a Associação de Mulheres do Sul pela Prevenção de Linchamentos negando veementemente que tais crimes eram necessários para a proteção da feminilidade sulista. Além disso, reforçavam os males que os linchamentos causavam às mentes das crianças brancas que os presenciavam. Embora fosse uma resposta tardia aos apelos das negras, o grande alcance dessa associação ilustra dramaticamente o lugar especial das mulheres brancas na luta contra o racismo (DAVIS, 2016).

A maneira como a questão racial criou um link que possibilitou a solidariedade entre homens e mulheres negras ilustra aspectos importantes para o pensamento feminista. O atraso de quatro décadas ou mais das mulheres brancas na luta contra os linchamentos direcionados à população negra, foi reflexo da não escuta do apelo das negras para que suas irmãs brancas se unissem a elas. O que o caso do mito do estuprador negro ilustra é que, quando o racismo e o machismo se interpelam, os homens negros também são atingidos. Segundo Bairros (1995), “a ideia de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável”. Tais imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como homens negros vivenciam o gênero. O homem negro incapaz de ser o provedor é visto, historicamente, como preguiçoso, fracassado, incapaz; o atleta negro é visto como estuprador em potencial; o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial. Esses são alguns efeitos combinados do racismo e sexismo sobre os homens negros (BAIROS, 1995).

A impotência social, política e econômica determinada historicamente pela supremacia racial condicionou os homens negros fora dos pilares da ideologia patriarcal (CARNEIRO, 1995). Nesse ponto, as feministas negras divergem das brancas ao insistir que elas não necessariamente veem os homens negros como antagonistas, mas, em vez disso, percebem que compartilham a opressão racial com eles. Isso sugere uma nova definição do patriarcado que inclua as complexas estruturas de “raça” e “gênero”. As mulheres negras, historicamente, têm formulado uma identidade política marcada pela primazia da discussão racial. Na situação delas, por vezes, é necessária a solidariedade para com a questão racial com os homens negros; o que as mulheres brancas, obviamente, não precisam ter para com os homens brancos, já que o que podem ter em comum é a solidariedade como reprodutores do racismo. Ao passo que nós lutamos junto com os homens negros contra o racismo (SMITH, 1983, p. 275 apud KILOMBA, 2010). A reivindicação do feminismo negro não tem a ver

com ranquear a estrutura de opressão de forma a escolher entre se solidarizar com os homens negros ou com as mulheres brancas, a escolha entre “raça” ou “gênero”, mas, em vez disso, a reivindicação central é que a nossa realidade e experiência sejam visíveis tanto na teoria quanto na história (KILOMBA, 2010).

Evidente que os homens negros não estão isentos de reproduzir o machismo na opressão dirigida às mulheres negras, o que as coloca ainda mais à margem. A necessidade do feminismo negro, inclusive, reside também na falta de contemplação das lutas específicas dessas mulheres no âmbito do próprio movimento negro. Minha pesquisa também reiterou a conviência dos homens negros com os padrões estéticos marcadamente racistas e a consequente preferência por mulheres brancas e pelo cabelo liso -- o que reforça o lugar das negras fora do cenário afetivo e naturalizadas no “mercado” do sexo. O fato de os homens negros também compartilharem a vivência do racismo, no entanto, lança questões importantes para pensar como raça e gênero se interpelam. Como já disse, a ideologia patriarcal subjuga especialmente as negras, mas, quando lida à luz do racismo, percebe-se que não é incontestável o compartilhamento do poder indistintamente entre todos os homens. Isso ilustra como foi possível laços de luta entre homens e mulheres negros, ainda que os primeiros estejam acima delas na hierarquia de opressão. Além do que foi dito, reforço que, no contexto de linchamentos e assassinatos, recorrentes diante do projeto genocida perpetrado contra a população negra, são os nossos filhos que morrem.

Outro precedente histórico do descompasso que há entre os feminismos negro e branco é a reivindicação pela “maternidade voluntária”. Quando feministas do século XIX apresentaram essa reivindicação nos Estados Unidos, nasceu a campanha pelo controle da natalidade. Em 1970, quase um século depois, surgiu o apelo pelo aborto legal e de fácil acesso. As duas demandas foram controversas, cada uma em sua época, e foram basilares para o surgimento do movimento pela contracepção nos Estados Unidos. O controle da natalidade – escolha individual, métodos contraceptivos seguros, bem como abortos, quando necessários – é um pré-requisito fundamental para a emancipação das mulheres, sem dúvida. O problema reside no fato de que o movimento pelo controle de natalidade raramente foi bem-sucedido em reunir mulheres de diferentes origens sociais, e as líderes do movimento tiveram dificuldades em articular as verdadeiras preocupações das mulheres da classe trabalhadora. O potencial progressista do controle de natalidade continua sendo indiscutível. O histórico desse movimento, todavia, deixa muito a desejar no âmbito da contestação do racismo e da exploração de classe (DAVIS, 2016).

Naquele momento, as mulheres negras estavam engajadas em outra luta. Viviam o controle de natalidade compulsório, a prática abusiva da esterilização, os quais elas não hesitaram em igualar ao genocídio. A esterilização involuntária funcionava como uma forma racista de “controle da natalidade” em massa. Evidente que, mais do que quaisquer outras, elas entendiam a urgência da campanha pelo direito ao aborto. Elas estavam muito mais familiarizadas com abortos clandestinos mortalmente perigosos (DAVIS, 2016). Em Nova York, por exemplo, durante os muitos anos que precederam a descriminalização do aborto no estado, cerca de 80% das mortes causadas por abortos ilegais envolviam mulheres negras e porto-riquenhas (GOLD, 1965 apud DAVIS, 2016). A grande questão era que a semântica daquela luta das mulheres brancas pelo direito ao aborto não dialogava com a história das mulheres negras. Estas não podiam expressar sentimentos pró-aborto. Embora fossem a favor do direito ao aborto, quando números tão grandes de mulheres negras recorrem a ele, as histórias que relatam não são tanto sobre o desejo de ficar livre da gravidez, mas sobre as condições sociais miseráveis que as levam a desistir da maternidade (DAVIS, 2016).

Elas têm um histórico dramático de autoindução de abortos desde os primeiros dias da escravidão. Muitas escravas se recusavam a trazer crianças a um mundo de trabalho forçado interminável, em que a violência e o abuso sexual de mulheres eram as condições da vida cotidiana. Sem dúvida, a maioria dessas mulheres, teria expressado seu ressentimento mais profundo caso alguém saudasse seus abortos como um passo rumo à liberdade. A nova campanha, então, falhou em dar voz às mulheres que queriam o direito ao aborto legal, ainda que deplorassem as condições sociais que as proibiam de dar à luz mais crianças. Antes mesmo de tal direito, elas precisavam de condições sociais que também as assegurassem o direito social de serem mães com dignidade (DAVIS, 2016). Além disso, cada vez mais, aceitava-se nos círculos do movimento que as mulheres pobres, tanto negras quanto imigrantes, tinham um “dever moral de restringir o tamanho de sua família” (GORDON, 1976 apud DAVIS, 2016). O que era reivindicado como um “direito” para as mulheres privilegiadas assumia ares de “dever” para as mulheres pobres. Em 1919, a influência de teorias científicas racistas no movimento pelo controle da natalidade era inequívoca (DAVIS, 2016).

Antes de trazer mais detalhes sobre a realidade das mulheres negras brasileiras e do feminismo negro daqui, julgo importante discorrer um pouco mais sobre como a colonização criou as bases da subjugação feminina negra. O tema da colonização é, e não podia ser diferente, central à discussão deste capítulo. Segundo Gilliam (1995), as histórias das

plantações coloniais criaram as bases para o fato de, até hoje, as mulheres negras serem o grupo de trabalhadoras menos prestigiado. Além disso, esta condição deixou imagens semelhantes pelas Américas. Nos Estados Unidos, os estereótipos da Mãe Preta e da Jezebel (prostituta), evocados em diferentes períodos históricos, são aplicados a mulheres de diferentes idades e fenótipos. Como consequência dessas ideias, essas mulheres são vistas como nocivas e impróprias para o casamento. Esses estereótipos resistiram ao tempo e seguem operando para incitar a violência sexual e para desencorajar o casamento. Não foi diferente no Brasil, onde a hiperssexualização da mulher negra justificou a miscigenação via assédio sexual, enquanto que a imagem da mãe preta validou a escravidão (GILLIAM, 1995).

Foi sobre os corpos negros de homens e, especialmente, das mulheres que, no processo de escravidão e pós-abolição, ergueram-se grandes empreendimentos da máquina colonizadora e, até hoje, temos um imaginário social permeado das representações sociais sobre a sexualidade e afetividade das mulheres negras. Para González (1979), as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual. Como consequência perversa desse processo, a mulher negra é colocada fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”. Enquanto isso, as mulheres brancas seriam pertencentes “à cultura do afetivo” e do casamento. Tais representações sociais ordenam as vidas e a afetividade das mulheres negras. Segundo Pacheco (2013), há um fio condutor que mostra a maneira pela qual as escolhas afetivas são permeadas de solidão e, ao mesmo tempo, motivadas e/ou alicerçadas, por racismo, sexismo e desigualdades. Ela busca mostrar a “raça” como um elemento relevante nas chances de as mulheres encontrarem ou não um parceiro e sua análise parte de dados que ressaltam que as mulheres negras (pretas e pardas) são aquelas que têm menores chances de encontrar um companheiro na disputa do “mercado matrimonial”. Os ditos populares “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”, que foram evocados e legitimados na obra freyreana, funcionam também como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos. Não por acaso, a miscigenação brasileira é uma prática cultural que se realiza muito mais pela preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas, do que o contrário - o que põe em xeque o modelo freyreano de uma democratização das relações sexual-raciais no Brasil (PACHECO, 2013).

Através de pesquisa realizada na cidade de Salvador, Pacheco (2013) concluiu que, do ponto de vista das escolhas afetivas, os marcadores de gênero/raça e classe foram delineadores importantes nas preferências afetivas das entrevistadas (todas mulheres negras),

o que acarretou a instabilidade afetiva e a conseqüente ausência de parceiros fixos. Nos relatos das ativistas políticas, a autora percebeu que a raça foi acionada por meio de diferenciações corpóreas, simbolizadas pela “cor”, traços, estética e cabelo, desdobrando-se em práticas de discriminação racial vivenciadas pelos corpos femininos negros em seu percurso social e afetivo (PACHECO, 2013).

Na afetividade, a raça é, recorrentemente, acionada como um signo de preferência afetiva por um “outro” corpo, não negro, cujas marcas raciais se dividiram entre mulher negra x mulher branca: “eles preferem as loiras (PACHECO, 2013, P.347).

Para Kilomba (2010), lembrar o passado é essencial para o fim de entender o presente. Por isso, em seu livro “Plantation Memories” (2010), ela cria um diálogo constante entre ambos, já que o racismo cotidiano incorpora uma cronologia que remonta à colonização. Em estudos sobre como o racismo afeta as vidas dos negros e negras, é extremamente importante, inclusive, que haja uma perspectiva biográfica, porque a vivência do racismo não é momentânea ou pontual, mas antes uma experiência contínua na biografia dessas pessoas. São eventos que envolvem uma memória histórica de opressão racial, escravidão e colonização (KILOMBA, 2010). Nas minhas entrevistas, uma perspectiva biográfica foi inevitável, porque as memórias sobre a manipulação e rejeição do cabelo crespo aparecem desde a infância. Na verdade, a violência do racismo e a conseqüente negação de si aparecem ainda na infância das meninas negras, materializadas na tentativa de alterar uma parte específica do corpo: o cabelo crespo.

O racismo cotidiano revive o trauma colonial. Nesse sentido, o racismo de hoje pode ser visto como uma atualização da história. Não se trata de um evento isolado - algo que “pode acontecer uma vez ou outra” -, mas antes consiste na acumulação de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revela um padrão histórico de abuso envolvendo, além dos horrores da violência racista, a memória coletiva do trauma do colonialismo (KILOMBA, 2010). Assim como Fanon, Kilomba (2010) traz um viés que privilegia a dimensão subjetiva do racismo; ela lança um novo olhar para como a psicanálise lê o trauma. Segundo a sua perspectiva, o trauma dos negros não se baseia apenas nos eventos familiares, como a psicanálise clássica tenderia a argumentar, mas tem origem nas violências irracionais decorrentes do racismo. A questão do trauma, no entanto, tem sido raramente discutida no contexto das relações raciais.

A narrativa psicanalítica clássica sobre o trauma baseia-se em três ideias principais: a primeira corresponde a ideia do “choque violento”, um evento inesperado para o qual a

resposta imediata é o estado de choque; a segunda seria a “separação ou fragmentação”, já que esse choque violento e inesperado priva a pessoa da sua associação com a sociedade; a terceira diz respeito à ideia de “atemporalidade”, segundo a qual o evento violento ocorrido em determinado momento no passado é experienciado como se acontecesse no presente e vice-versa, com consequências dolorosas que afetam a organização psicológica dos indivíduos, incluindo pesadelos, flashbacks e/ou dor física (Bouson, 2000; Kaplan 1999; Laplanche & Pontalis, 1988 apud KILOMBA, 2010).

Para desenvolver seu argumento que associa a violência racista ao trauma, Kilomba traz exemplos nos quais o cabelo crespo é central. A sua pesquisa trouxe importantes episódios recorrentes na vida de mulheres negras de cabelo crespo. Questões como “posso tocar no seu cabelo” ou “como você lava/penteia o seu cabelo” fazem parte da semântica racista que marca cotidianamente a vida dessas mulheres e também configuram o trauma que a violência racial acarreta. Ainda segundo a autora, o cabelo tornou-se o mais importante instrumento de consciência política entre os negros da diáspora. Ele pode transmitir mensagens políticas e, assim, refletir as posições das mulheres negras a respeito do seu reconhecimento racial, de gênero e beleza (KILOMBA, 2010). Em outras palavras, revela como identidades políticas são negociadas.

A experiência corriqueira de ter o cabelo crespo tocado expressa o primeiro elemento do trauma mencionado acima, o “choque violento”. Na sua pesquisa, as entrevistadas discorreram sobre a subjugação inesperada que esse gesto ocasiona: “eu nunca tocaria no cabelo de outra pessoa daquela forma”. Diante desse evento inesperado e violento, elas não conseguiam encontrar alguma “razão” para justificar o que havia acontecido; ao contrário, recebiam respostas ainda mais irracionais: “mas seu cabelo é diferente”, “as pessoas têm apenas curiosidade!”(KILOMBA, 2010). Fanon já havia nos alertado de que, no racismo, nenhuma concordância “no nível racional” é possível (Fanon, 1967, p. 123 apud KILOMBA, 2013).

O choque e imprevisibilidade fazem parte do primeiro elemento do trauma e aparecem em todos os episódios do racismo cotidiano. O que não quer dizer que o racismo seja inesperado – infelizmente não se trata disso -, mas que a violência e a intensidade são, embora previsíveis, sempre difíceis de assimilar e incoerentes no nível de uma explicação racional. São experiências sempre dolorosas e impactantes. Além disso, na definição clássica do trauma, a conexão com outros indivíduos, o senso de comunidade ou de grupo, básica para identidade humana, também se perde (Bouson, 2000 apud KILOMBA, 2010). Essa sensação

de fragmentação coincide com a fragmentação histórica acarretada pela escravidão e pelo colonialismo. Não por acaso, a ideia de unidade e afirmação positiva da identidade racial são usadas politicamente para superar a separação, o segundo elemento do trauma (KILOMBA, 2010).

Em terceiro lugar, os episódios de racismo também conotam um sentido de atemporalidade, já que são direcionados no presente como se a pessoa estivesse no passado. A seguinte pergunta “como você lava o cabelo?” (recorrente para pessoas com cabelo afro ou dreads) lança sobre as mulheres negras um olhar que remete ao passado colonial e à narrativa racista surgida naquela época: negros como primitivos, selvagens. Ou seja, eventos que ocorreram no passado e os do presente se misturam: racismo e colonialismo coincidem (KILOMBA, 2010). Importante teórica atual do feminismo negro, Kilomba, com sua análise, lança luz sobre as consequências perversas do racismo no nível subjetivo. Nas narrativas das minhas entrevistadas, também percebi a presença desse elemento traumático permeando as suas memórias. A forma como a memória de algumas vivências de racismo sofrido diretamente em relação ao cabelo crespo-cacheado reforçam, em consonância com Kilomba (2010), como o social afeta o subjetivo.

“Eu sei que teve um dia no colégio... Teve duas vezes, teve dois episódios no colégio que eu me lembro bem dessa coisa do cabelo, que... uma vez eu não estava, eu não sei se eu estava sem química ou, como era uma química fraca, quando você lavava, às vezes o cabelo ia voltando... E eu lembro que eu fiz um rabo de cavalo no cabelo, acho que eu era 4ª série, alguma coisa assim, 4ª ou 5ª série, e eu fiz um rabo de cavalo e o rabo de cavalo não ficou liso, obviamente, ficou um rabo de cavalo volumoso. Eu olhava no espelho e eu via o cabelo aqui do lado (gesto com a mão), e, quando as meninas de cabelo liso fazem um rabo de cavalo, você não vê no espelho o cabelo. Ele desce, né?! E eu lembro que isso me incomodou muito... Vê que ideia louca, você vê o cabelo, vê o rabo do cavalo e tem que ficar plano aqui do lado, no espelho. Isso me incomodou muito. Uma outra coisa que foi muito emblemática, isso eu não esqueço, que eu acho que eu era 5ª série, era nessa mesma escola, que era uma escola no Janga que eu estudava, era “Escola Ativa”. É... eu tinha muitas amigas de cabelo liso e eu lembro que uma delas começou a olhar na minha cara e fez, ela botava o cabelo assim pra frente, e começava a soprar o cabelo, e o cabelo voava, o cabelo fino, e ela fazia: “ah, teu cabelo nem faz isso”. Aí começavam a soprar, aí eu lembro que eu peguei o cabelo e comecei a soprar também, aí eu fiz: “Oh, o meu também faz, o meu também faz!” E comecei a soprar, mas o cabelo é mais pesado, o cabelo não voava tanto quanto o delas. E aí isso são coisas, são lembranças que realmente me marcaram. Esse do soprar foi foda, que eu lembro que eu fiz isso mais vezes depois, mais pra frente, e eu lembro que quando eu comecei a alisar o cabelo, teve momentos que eu fiz, depois de muitos anos eu fiz isso, acho que com meu irmão: “oh, meu cabelo voa também”. (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Meio que...É foda que você não entende por que você é assim, tá ligado? Minha mãe é branca, minha mãe é branca, branca, branca, dessa cor. E aí eu lembro que teve um dia que eu pequena no colégio, a galera começou a tirar onda, a me chamar de churrasco, porque eu era... preta, né? Aí eu cheguei em casa chorando, chorando, aí dizia: “mas, mãe, você é branca! Por que eu não sou igual a você? Por que eu sou igual ao meu pai? Eu quero ser igual a você, quero ser igual a você!” E minha mãe tipo, não tinha nem o que fazer, não sabia lidar, dizia: “não, mas sua cor é linda, sua cor é linda”. Mas eu dizia: “mas eu quero ser igual a você! Você é minha mãe e eu quero ser igual a você, todo mundo é branco e eu não sou e tal”. Tipo, foi foda.” (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

“Desde aquele dia que eu me libertei, eu gosto do meu cabelo. Porque até então eu não gostava. Eu tinha ódio daquele cabelo. Eu sempre tive muito cabelo. E eu lembro de como ele era antes da química, porque, eu disse a você, sempre foi um sofrimento alguém pentear meu cabelo. Eu não gosto que ninguém penteie meu cabelo, porque a memória ela volta”. (Rosa, 48 anos, socióloga)

“Eu lembro que teve uma vez que minha me deu dinheiro pra ir num salão pra dar uma hidratação. Aí eu fui com a vizinha. Aí quando chegou lá hidratou e tal. Aí ela fez assim: “e aí, vamos dar uma escova no teu cabelo... num sei o que”. Aí eu: “não, vai ficar feio e tal”. Ele estava no meio do caminho, assim, num estava caído não, ainda estava pra cima. Aí eu: “não, não vai ficar legal não, não vai ficar legal não”. Aí me encheram o saco, eu dei a escova no cabelo. Na hora quando eu vi, eu achei lindo. Só que, no trajeto pra casa, estava uma chuviscada assim, estava úmido o tempo. Aí quando eu cheguei no condomínio que eu morava, eu dei de cara com o menino o vizinho que eu assim, que eu tinha umas paquerinhas com ele. Quando ele me viu, ele deu uma gargalhada da minha cara. Aí eu sei que eu subi, eu chorei em casa: “ai, por que que eu fiz essa escova!? Que o ó, ele não vai mais gostar de mim, ele não vai mais me achar bonita” enfim. Eu tinha pequenos traumas, assim. Mas também eu não era uma pessoa que ficava o tempo todo pensando nisso não. Eu brincava, eu sempre tive autoestima, mas alguns momentos aconteceram algumas situações que ficaram marcadas” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional residente)

Com os supracitados relatos, busquei reforçar o argumento de Kilomba (2010). A violência do racismo acarreta, naqueles que subjuga, traumas que afetam a possibilidade de uma autorrelação positiva e, nessa dinâmica, o cabelo crespo tem protagonismo.

3.2 Feminismo negro brasileiro

No Brasil, é perceptível a falta de atenção à relação entre raça e gênero no feminismo acadêmico e isso reflete, em grande medida, a maneira como se desenvolveu o campo dos estudos sobre mulheres no país. Há uma lentidão, dentre as pesquisadoras brasileiras, na incorporação do estudo de raça aos estudos sobre mulheres e à teoria feminista. Apesar disso, desde o começo dos anos 1980, feministas negras brasileiras tentam trabalhar sobre as especificidades das mulheres negras (Carneiro e Santos, 1985; GONZÁLEZ, 1982 apud

CALDWELL, 2000). Os insights que trouxeram são relativos à intersecção entre raça e gênero, mas, infelizmente, não se tornaram prioridades de pesquisa nas produções feministas. Ao contrário, se e quando o assunto é a diferença racial, isso aparece como demanda praticamente exclusiva de ativistas ou pesquisadoras negras. A ausência da questão racial na maioria dos estudos sobre mulheres brasileiras espelha não só posicionamento e prioridades de pesquisadoras brancas, mas também a ainda pouca presença de mulheres negras nas universidades. Além disso, é um grande desafio sustentar um movimento antirracista no país da falsa democracia racial. Fato é que essa ausência histórica, resultou no apagamento discursivo das realidades da opressão racial, estruturante no Brasil, sobre a vida das mulheres. As acadêmicas feministas brancas tornaram-se, até certo ponto, cúmplices dessa negligência: ao retratar as mulheres em termos monolíticos, reforçaram a imagem do Brasil como uma sociedade em que as diferenças raciais têm pouca ou nenhuma importância (CALDWELL, 2000).

A preocupação com a diferença racial começou a ser articulada mais claramente pelas mulheres negras que atuaram no movimento feminista no final dos anos 1970. Analisando o Encontro Nacional de Mulheres no Rio, em 1979, Lélia González afirmou que as feministas brancas, mesmo com orientações aparentemente progressistas e de esquerda, negaram o significado da raça e seu impacto nas vidas de mulheres negras e hesitaram em relação à discussão racial devido a sua própria cumplicidade com tal discriminação. Em 1975, a apresentação do Manifesto das Mulheres Negras, durante o Congresso de Mulheres brasileiras em junho de 1975, marcou o primeiro reconhecimento formal das divisões raciais existentes no seio do movimento feminista brasileiro. O Manifesto iluminou uma nova maneira de compreender o gênero, atentando para as especificidades das experiências de vida, das representações e das identidades sociais das mulheres negras e, também, sublinhou o impacto da dominação racial em suas vidas. Apontou, ainda, a herança cruel da escravidão, lembrando que o cruzamento das raças à época resultou na mulata – considerada o único produto brasileiro que merece exportação (CALDWELL, 2000).

Outros esforços pioneiros no sentido de questionar a ausência da questão racial no feminismo brasileiro remontam ao começo dos anos 1980 quando a antropóloga negra Lélia González investigou as especificidades das vidas de mulheres negras na sua antologia “O lugar da mulher” (1982). Esse trabalho criticou os estudos sobre mulheres brasileiras por levar em conta apenas gênero e classe. González, em contraposição, argumentou que as negras sofrem uma opressão tripla, oriunda da dominação de raça, do gênero e da classe. Em 1985,

Sueli Carneiro e Thereza Santos publicam o livro “Mulher Negra”; importante análise estatística do status das mulheres negras no Brasil. A fim de fornecer um perfil quantitativo e estatístico do status profissional e educacional das mulheres negras, as autoras tiveram de lidar com a insuficiência de informação estatística, já que os dados sobre raça estiveram ausentes do censo nacional de 1970 e foram coletados e processados em número muito limitado pelo censo de 1980. Os dados estatísticos apresentados em “Mulher Negra” (1985) reiteram que as tentativas de combater formas de discriminação sexual que afetam as mulheres de modo geral são inadequadas. Feministas negras como Lelia Gonzalez e Luiza Bairros tiveram também o mérito de perceber que a libertação aparente de feministas brancas era relacionada com a subordinação continuada de mulheres negras (GONZÁLEZ, 1982; BAIROS, 1991): o serviço doméstico das negras nas casas de brancas permitiu às primeiras entrar cada vez mais no mercado de trabalho (CALDWELL, 2000).

A situação das mulheres negras no Brasil ilustra, de maneira dramática, como a colonização perpetuou a opressão racial. Basilar para a construção do mito da democracia racial, o estupro colonial da mulher negra pelo homem branco e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação da falácia da cordialidade e da harmonia racial no Brasil (CARNEIRO, 1995). Para justificar tais estupros, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras representados como altamente dotados de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado (hooks, 1995). Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra e exerce sua violência de maneira especial sobre a mulher negra. O outro lado do endeusamento carnavalesco dessa mulher ocorre no seu cotidiano, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. O que era “endeusamento” assume, então, fortes cargas de agressividade. É nesse caminho que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito (GONZÁLEZ, 1984).

A ideologia da miscigenação é fruto da narrativa patriarcal da antiga economia de plantação colonial. A subjetividade no Brasil abriga-se na história das uniões conjugais violentas, em um contexto de dominação patriarcal contra uma mulher cujo corpo a codifica como membro de um grupo subalterno. Para milhões de brasileiras, no transcurso da vida, mais de uma representação as acometerá, desde serem mulatas hipersexualizadas e, conseqüentemente, objetificadas na juventude, a nutridoras, zeladoras e negras desfeminizadas quando tiverem mais idade. A definição de mulata, então, é bem abrangente. Remonta, primeiramente, a uma descrição profissional de trabalho (GILLIAM, 1995). Esse

imaginário vem da ideia de mucama, que era, ao mesmo tempo, explorada no trabalho doméstico e hipersexualizada – refém dos maiores abusos sexuais (GONZÁLEZ, 1984).

A mulata mítica preenche o lugar recorrente do desejo no imaginário desde o período escravocrata. A condição subalterna da mulher negra tem sido, historicamente, erotizada nas Américas e o seu momento privilegiado, no qual esse desejo torna-se manifesto, é justamente o da exaltação da mulata no carnaval (GILLIAM, 1995; GONZÁLEZ, 1984). Uma das consequências perversas do mito da mulata é que estipula a perfeição dos homens, os quais, supostamente, seriam sempre tentados por essas mulheres hipersexualizadas. É por essas razões que, quando raça, gênero e classe se cruzam com as estruturas históricas de dominação, acarretam a representação sustentada, objetificada e sexual das mulheres negras, o que contribui para o controle sociopolítico do povo negro. Como foi dito, o carnaval é um momento privilegiado nesse contexto, porque, no seu teatro elaborado, a mulata reina como o símbolo mais concreto de uma índole mais ampla (GILLIAM, 1995). Encarnando uma ideologia inteira, ela se torna a representação do Brasil mesmo (PARKER, 1991 apud GILLIAM, 1995).

Para seu trabalho sobre a subjetividade da mulata no Brasil, Gilliam (1995) e sua filha, duas mulheres negras norte-americanas que, radicadas no Brasil são, elas mesmas, lidas como mulatas, viveram experiências difíceis nos “shows de mulata” que visitaram no Rio de Janeiro. O público do show era obviamente o estrangeiro branco e ela conta como, quando o mestre de cerimônias escolheu uma das dançarinas de tez mais escura e convidou os homens no público a aproximar-se do palco para tocar as nádegas e outras partes do corpo dela, Onik’a, sua filha, se virou dominada por lágrimas e náusea (GILLIAM, 1995). Ao ler sobre esse episódio, foi impossível não fazer uma associação com o que aconteceu com a Vênus Negra há dois séculos. Como defendeu Kilomba (2010), na vivência cotidiana do racismo, presente e passado se cruzam. No imaginário social, as imagens das mulheres negras seguem associadas à hiperssexualidade, ao exotismo, naturalizadas na esfera sexual, marcadas por uma suposta promiscuidade. Gilliam (1995) traz o pensamento de Martinez-Alier que, embora se referisse ao contexto cubano, abrange também o Brasil: as mulheres brancas podem perder a honra pelo comportamento delas, porém esta lhes é atribuída a priori; as mulheres negras têm que lutar para adquiri-la.

Ainda segundo Gilliam (1995), de todas as características físicas, o cabelo é o que mais marca a raça e o mais significativo para a mulher. Os conceitos de “cabelo bom” e “cabelo ruim” fazem parte da semântica racista de todas as antigas economias de plantação

colonial. O cabelo assinala o locus principal de conflito racial para milhões de mulheres, até porque, como já foi dito, mesmo o trabalho que a pessoa pode conseguir frequentemente está condicionado por ele. Mais ainda, o corpo pode demarcar virtude e maldade, beleza ou feiura, inteligência ou estupidez. Enquanto os homens negros também vivem esse conflito e evitam o friso do cabelo crespo ao usar um estilo bem curto, as mulheres negras, através do alisamento, vivem um tipo particular de alienação estética do próprio corpo. As mulheres negras gastam muito tempo no trato com o cabelo cuja finalidade, muitas vezes, é a negação da identidade racial (GILLIAM, 1995). Mercer (apud GILLIAM, 1995) afirma que, onde a noção de raça é um elemento constitutivo da estrutura social e de divisão social, o cabelo fica carregado como moeda corrente simbólica.

Na música brasileira, o racismo se manifesta, muitas vezes, direcionado ao cabelo crespo. Como Carvalho (1994) notou na sua análise do samba “Nega de cabelo duro”, a letra da música expõe uma prática privada e embaraçosa da mulher negra e faz isso em tom de piada de uma maneira sádica.

Nega do cabelo duro
 Qual é o pente que te penteia
 Teu cabelo ondulado
 Não desmancha nem na areia
 Toma banho e bota fogo
 Qual é o pente que te penteia

Escrita em 1940, essa música espelha a marginalização da mulher negra e o fato deste ser um dos sambas mais populares e duradouros do Brasil reitera a dimensão da violência racista que se dirige, historicamente, ao corpo feminino negro (GILLIAM, 1995). Diante de tal violência que nega a beleza negra, muitos sujeitos buscam ressignificar essa estética e, nesse transcurso, o cabelo é central. Esse processo, no entanto, é marcado por ambivalências e Gilliam traz o exemplo da relação sua própria filha, Onik’a, com o cabelo crespo. Onik’a optou, desde os quatorze anos, por usar o cabelo com dreads, no estilo rastafári. Essa escolha, segundo Gilliam (1995), se deu porque ela cresceu num ambiente cujo engajamento político minou a sua vontade pelo alisamento capilar. Onik’a dizia, então, “o cabelo rastafári permite eu ter o cabelo comprido que se move e se sacode, ao mesmo tempo que, por não esticar artificialmente o cabelo, representa uma posição política comprometida com a luta dos negros pela igualdade” (GILLIAM, 1995). A busca pela afirmação política de um cabelo historicamente negado recai aqui na contradição em ter de afirmar pressupostos utilizados

pela própria retórica racista e machista: o argumento que associa feminilidade ao cabelo comprido e, também, a falácia racista que sugere o cabelo crespo como duro, sem movimento.

Maria Aparecida Bento, em seu trabalho sobre a mulher negra no mercado de trabalho (1995) mostra como a mulher negra é quem experimenta a maior precariedade na vida profissional. Autores como Florestan Fernandes (1965), com grande mérito em desmascarar a falácia da harmonia racial no país, estavam especialmente preocupados com a emergência e a expansão do capitalismo industrial e a instauração de uma nova ordem econômico-social. Seus trabalhos sobre as relações raciais, então, privilegiaram as articulações entre raça e classe. A mulher negra, nessa perspectiva, foi vista como sustentáculo da raça, uma vez que os homens negros, excluídos da nova ordem social competitiva pós-abolição, não puderam assumir o papel de trabalhadores livres. Sem condições de manter suas famílias, coube à mulher negra tal responsabilidade (BENTO, 1995). Esses trabalhos pecaram em não perceber como a dimensão do racismo precisa ser adicionada para uma compreensão holista das dinâmicas capitalistas, além de, em certa medida, ter dado subsídios para a imagem estereotipada da desestruturação familiar negra.

Bento (1995) traz dados que corroboram as desigualdades raciais no mercado de trabalho, assim como o faz o “Dossiê Mulheres Negras” (2013). Na mídia e no senso comum, no entanto, a análise dessas desigualdades tende a reforçar uma visão que insiste em atribuir as desvantagens experimentadas pela população negra e, do mesmo modo, pelas mulheres negras, à baixa escolaridade e ao despreparo profissional. A dimensão do racismo é negligenciada sob outra falácia, a da meritocracia, que caminha lado a lado com a da democracia racial. Desde o princípio da década de 1980, no entanto, diferentes estudiosos como Hasenbalg (1988) vêm apontando que o mercado de trabalho não reconhece de forma semelhante o grau de instrução atingido pelos diferentes grupos. Contrariando os mitos, a instrução não exime negros e negras de discriminações e desigualdades nas relações de trabalho. Como já foi dito, o trabalho de Hasenbalg teve o mérito de enxergar a desigualdade racial brasileira como algo além de um difuso legado do passado escravista, o qual, não por acaso, teria incidido apenas sobre os descendentes de escravos, já que outros estudiosos nunca haviam se referido ao legado do escravismo sobre os brancos, mas tão somente sobre negros. Como se fosse possível pensar em país composto apenas de ex-escravos, sem a contrapartida da presença dos ex-escravocratas (BENTO, 1995). A permanência do racismo, como demonstrou Hasenbalg, não tende a ser eliminada pelo avanço do capitalismo; ao contrário, se retroalimentam.

Nos anos 1990, novos estudos comprovaram a precariedade da situação da trabalhadora negra, o segmento que mais precocemente ingressa no mercado de trabalho, mais tempo nele permanece, mais investe na escolarização e menos retorno tem do aumento de sua qualificação e sofre as mais altas taxas de desemprego (BENTO, 1995). Os obstáculos impostos à mobilidade profissional da mulher negra também recaem na dimensão estética. Funções que exijam determinados atributos estéticos e quaisquer cargos que envolvam visibilidade como vendedora, recepcionista e secretária são mais dirigidas às mulheres brancas, segundo Silva e Lima (1992 apud BENTO, 1995). Esse aspecto reflete um dos problemas mais sérios que atingem a trabalhadora negra: a questão da boa aparência. Não preciso nem dizer que o cabelo é central nesse aspecto. Através de sua pesquisa, Bento (1995) percebeu que não só atividades que impliquem comando ou visibilidade, mas outras que envolvam planejamento, poder de decisão, manejo de equipamentos mais sofisticados, controle de números são bloqueadas ou delegadas com reservas às negras. Tomados em conjunto, os seus dados desvelam a perversidade do racismo, que destina à mulher negra dois tipos de trabalho: a atividade doméstica e o trabalho manual (BENTO, 1995). O sexismo e o racismo, juntos, perpetuaram uma iconografia de representação negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que as mulheres negras estão neste mundo, principalmente, para servir aos outros (hooks, 1995).

Tudo que foi dito buscou elucidar sobre as múltiplas opressões das quais as mulheres negras são vítimas. Trata-se do que Luiza Bairros (1991) chama de “reforço da subordinação”. A importância do feminismo negro reside na urgência em se compreender que o não reconhecimento das múltiplas experiências que existem por trás da categoria “mulher” acaba por reiterar a opressão daquelas que são ocultadas na pretensa generalização de um discurso hegemônico. Crucial para a superação do racismo é, também, o entendimento do papel do “ser branco” em sociedades com divisões e desigualdades raciais profundas. A análise da branquitude, enquanto categoria de identidade insuspeitada, mas socialmente poderosa, é fundamental para desmascarar e enfrentar o racismo e o sexismo (CALDWELL, 2000).

Lembro-me de uma pequena anedota: uma mulher negra diz que ela é uma mulher negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher e um homem branco diz que ele é uma pessoa. Ser branco/a, como outras identidades de poder, permanece sem marca. Apresenta um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro, mas sem que esta centralidade seja vista, conceituada como relevante, posto que é tomada como sinônimo de humano. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. Mas, de fato, pessoas brancas falam na maioria das vezes sobre

nada mais que ser branca – sobre autoras/es brancas/os, atrizes/atores brancas/os, filmes brancos, jornais brancos. Esta equiparação de ser branca/o com ser humana/o assegura não apenas privilégios brancos, mas também uma posição de poder. KILOMBA¹⁷

No Brasil, a noção de que uma nação “branca” poderia ser alcançada por meio da mestiçagem foi central para a formação do país. O “ser branco” foi tido como categoria que incorpora e subsume a negritude. Além disso, o privilégio branco também tem sido fundamental para a construção da identidade feminina no país. Como busquei mostrar, desde a colonização, as mulheres foram diferenciadas por práticas patriarcais que associaram o matrimônio a mulheres brancas e relações sexuais mais ilícitas com as negras (CALDWELL, 2000). A luta contra o racismo, então, deveria ser uma luta comum a todos. Atribuir a militância e o estudo das relações raciais exclusivamente aos negros significa deixar de questionar o privilégio branco, o que negligencia o fato de que os significados do ser branco são “produzidos discursivamente dentro de relações de poder hierárquicas” (WEEDON, 1999 apud CALDWELL, 2000). Essa é uma lição que precisa ser incorporada a todo o movimento feminista.

A lição principal do feminismo negro e dos feminismos não brancos para mulheres brancas é que elas têm que ser responsabilizadas pelo racismo. Recusar reconhecer diferenças de raça, mesmo na melhor das intenções, é uma resposta inadequada, assim como a tendência a ver raça e racismo como problemas negros. Reconhecer o status social e cultural da categoria 'branco', que frequentemente parece natural a pessoas brancas, envolve um esforço consciente por parte das mulheres brancas (WEEDON, 1999 apud CALDWELL, 2000).

O racismo valoriza a brancura, a etnicidade sem marca, o padrão absoluto da normalidade (GILLIAM, 1995). O poeta negro Aimé Césaire reforçou que “as duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal”. A finalidade maior do feminismo negro é a busca do atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a “universalidade” ocidental hegemônica que anula a diversidade (CARNEIRO, 2001).

3.3 Pensamento feminista negro: algumas questões epistemológicas

Um dos aspectos centrais do pensamento feminista negro é o argumento segundo o qual a experiência vivida pelas mulheres negras dota a consciência delas de um privilégio epistêmico. Devido à vivência cotidiana da opressão, elas frequentemente adquirem uma

¹⁷ Tradução de parte de entrevista conferida por Grada Kilomba publicado em: Parsnip out!, editado por Matthias Weinzierl e Till Schmidt, Munique, 2016. Disponível no site: <https://tillschmidt.wordpress.com/2016/03/24/ein-geist-der-uns-bestandig-verfolgt/>

consciência das políticas patriarcais a partir do prisma de suas experiências vividas e, através disso, desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que essa resistência não seja sustentada em bases organizadas). É, inclusive, essencial para a continuidade da luta feminista que elas reconheçam esse ponto de vista especial que a sua marginalidade oferece e façam uso dessa perspectiva para criticar o racismo e o machismo; elas desempenham papel central no propósito de uma teoria feminista (HOOKS, 2000). O pensamento feminista negro também questiona o que tem sido posto como verdade e, ao mesmo tempo, desafia os processos de validação que estão por trás dessa suposta verdade (COLLINS, 2000).

Patricia Hill Collins é uma das teóricas mais engajadas em mostrar como questões políticas e epistemológicas influenciam a construção social do pensamento feminista negro. Devido aos resultados do colonialismo, imperialismo, escravidão, *apartheid* e outros sistemas de dominação racial, ela argumenta que, como outros grupos subordinados, as mulheres negras não apenas desenvolvem interpretações diferentes da opressão que sofrem, mas o fazem através de caminhos alternativos de produção e validação do conhecimento. A resistência diária desses indivíduos desafia duas abordagens prevaletentes no estudo da consciência dos grupos subordinados. A primeira seria a afirmação de que esses grupos se identificam com o “dominante” e não teriam uma interpretação independente de sua própria opressão. A segunda abordagem assume que os oprimidos seriam menos humanos e menos capazes de articular seu próprio ponto de vista. As mulheres negras, no entanto, negam essas perspectivas. Elas não tem sido nem vítimas passivas nem coniventes com sua própria dominação. Como resultado, os novos trabalhos das feministas negras afirmam que as elas possuem um ponto de vista próprio da opressão que sofrem (COLLINS, 2000).

A ideia, em síntese, defende que um grupo subordinado não apenas experiencia uma diferente realidade como também a interpreta de forma diferente do grupo dominante. Há uma conexão entre a experiência da opressão, o desenvolvimento de um ponto de vista auto definido dessa experiência e a resistência política. Esse aspecto reitera que o significado potencial do pensamento feminista negro vai muito além de demonstrar que as mulheres negras podem produzir um conhecimento independente. Esse pensamento pode encorajar identidades coletivas ao oferecer, às mulheres negras, uma visão diferente delas mesmas e de seu mundo. O pensamento feminista negro, então, articula uma consciência que já existe e dota as mulheres negras de outra ferramenta de resistência contra todas as formas de subordinação. O objetivo é rearticular esse ponto de vista já existente ao conhecimento acadêmico (COLLINS, 2000).

Segundo as teorias do ponto de vista, raça, gênero, classe social e orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando o que Grant chama de mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade (BAIRROS, 1995). O pressuposto é que a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinada. Para Bairros (1995) essa perspectiva é particularmente importante pelo que ela permite pensar em termos dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil. As teorias do ponto de vista tornam supérfluas discussões sobre qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras: a luta contra o sexismo ou contra o racismo? As duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação políticas, uma não existe sem a outra.

Outra característica do pensamento feminista negro é a diferença entre sabedoria e conhecimento; diferença alicerçada na experiência vivida. Essa distinção tem sido crucial, porque conhecimento sem sabedoria é adequado para os que detêm o poder, mas a sabedoria é primordial para a sobrevivência dos subordinados. Privadas do acesso às esferas de poder, essa distinção tem sido essencial para a sobrevivência das mulheres negras, porque é preciso sabedoria para sobreviver e enfrentar as dinâmicas da subordinação racial, de classe e de gênero. Infelizmente, o pensamento feminista negro ainda é pouco creditado. Os processos de validação científica, alicerçados em racismo e machismo, relutam em reconhecer diferentes bases epistemológicas. Ao fazer uso de abordagens positivistas, o objetivo dos cientistas é a pretensa separação dos valores, interesses e emoções que são geradas pelas suas experiências situadas em termos de classe, raça e sexo. O objetivo seria a observação objetiva da natureza. Esse critério convida as mulheres negras a uma objetificação, já que teriam que ser separadas de sua vida emocional para o fim da produção de conhecimento (COLLINS, 2000).

A ideia das mulheres negras como “outsider within” (estrangeiras de dentro), cunhada por Collins (1986), é basilar na argumentação sobre como os múltiplos posicionamentos dotam-nas de um privilégio epistêmico. O exemplo do trabalho doméstico, historicamente associado às negras, é trazido para sustentar o argumento. As trabalhadoras domésticas enxergam as elites brancas a partir de perspectivas que não são evidentes a seus esposos negros ou mesmo aos grupos dominantes. Por um lado, essa relação de “insider” tem sido satisfatória para todos os envolvidos. Nas biografias de brancos ricos, é frequente o relato de seu amor por suas “irmãs” negras, enquanto os relatos das trabalhadoras domésticas negras ressaltam a percepção de autoafirmação vivenciada por elas ao desmistificarem o poder branco – saberem que não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu status superior, mas sim o racismo. Por outro lado, era claro para elas

que jamais pertenceriam àquelas “famílias” bancas. Permaneceriam como outsiders. Esse status de “outsider within”, então, tem proporcionado um ponto de vista especial quanto ao self, à família e à sociedade (COLLINS, 1986).

O que se espera das domésticas é que cuidem do bem-estar dos outros e que até desenvolvam laços afetivos, sem, no entanto, deixarem de ser trabalhadoras exploradas e, por isso mesmo, estranhas ao ambiente do qual participam. Essa posição vai além da subordinação; no limite, essa marginalidade peculiar é que estimula um ponto de vista especial da mulher negra, permitindo uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante (BAIROS, 1995). bell hooks já havia atentado para o ponto de vista único que o status de outsider within pode criar. Ao descrever sua infância em uma pequena cidade em Kentucky, apontou que “ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora. Compreendíamos ambos” (hooks, 1984 apud COLLINS, 1986). “Nós focamos nossa atenção tanto no centro como nas margens, porque nossa sobrevivência depende dessa consciência. Desde o início da escravidão, nós nos tornamos experts na “leitura psicanalítica do Outro branco” (hooks, 1995 p. 31 apud KILOMBA, 2010). Nesse sentido, as margens são mais do que um lugar periférico de perda e privação, mas antes são um espaço de resistência e de possibilidades. Um espaço de “abertura radical” (hooks, 1989, p. 149 apud KILOMBA, 2010).

A análise de Simmel (1921 apud COLLINS, 1986) sobre “o estrangeiro” lança as possibilidades de um ponto de partida interessante para a compreensão do status das mulheres negras como “outsider within”, assim como reforça a utilidade que esse ponto de vista pode produzir. Alguns benefícios incluem a definição de Simmel de “objetividade”, como uma peculiar composição de proximidade e distância, preocupação e indiferença; a tendência das pessoas de se abrirem mais para “estranhos”; e a habilidade do “estrangeiro” em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações.

Como “outsider within”, as estudiosas feministas negras pertencem a um dos vários grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras. Além disso, defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e a existência de certos elementos que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. E, embora o fato de que viver a vida como mulher negra pode produzir certas visões compartilhadas, a variedade

de classe, região, idade e orientação sexual tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns (COLLINS, 1986).

Collins (1986) também sugere três temas centrais que caracterizam o pensamento feminista negro. O primeiro é o significado de autodefinição e autoavaliação, que envolve desafiar o processo de conhecimento político responsável por criar os estereótipos externamente definidos sobre as mulheres negras. A autodefinição é uma maneira de rejeitar a falsa autoridade daqueles que se sentiram no direito de legislar sobre nossos corpos e criar ideias falaciosas que marcaram e seguem marcando nossas vidas. Além disso, a autodefinição das mulheres negras valida o seu poder enquanto sujeitos humanos. O segundo aspecto diz respeito à natureza interligada da opressão. Por exemplo, a já mencionada Ida Wells Barnett, feminista negra proeminente do final do século XIX, que se manifestou contra a violência crescente contra homens negros. A sua percepção foi de que os direitos civis significavam muito pouco para mulheres e homens negros se o próprio direito à vida continuasse sem proteção (Loewenberg & Bogin, 1976 apud COLLINS, 1986). A ênfase dada pelas feministas negras à natureza interligada da opressão é significativa por duas razões. Em primeiro lugar, muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas. Essa consiste em uma abordagem holística que trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo. Em vez de acrescentar às teorias existentes variáveis anteriormente excluídas, feministas negras têm como objetivo desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si. O último eixo refere-se à importância da cultura das mulheres negras. Se as mulheres negras usarem os recursos disponíveis a partir das suas vivências específicas, essa expressão criativa transformará o comportamento cotidiano em uma forma de ativismo. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera do seu ativismo (COLLINS, 1986).

Com base no que foi dito, as intelectuais negras, devido à posição como “outsider” podem concorrer contra sua escolha do status pleno de insiders e estar mais aptas a permanecerem como “outsider within”. Sociólogas negras, por exemplo, reportam a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres negras nos paradigmas sociológicos que encontram. Como observa Scott, “ao ler a literatura, pode-se facilmente desenvolver a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam nenhum papel na sociedade” (SCOTT, 1982, p. 85 apud COLLINS, 1986). A abordagem sugerida pelas experiências das

“outsiders within” é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Opostas a abordagens que exigem a pretensa anulação das dimensões subjetivas durante o processo de se tornar cientista social, as teorias do ponto de vista enfatizam a realidade vivenciada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas. Ao mesmo tempo, o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada (COLLINS, 1986).

A palavra “epistemologia” é derivada das palavras gregas “episteme”, que significa conhecimento, e “LOGOS” que significa ciência. Consiste, assim, na ciência de adquirir conhecimento. Ela determina quais assuntos merecem ser questionadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir uma pesquisa para produzir conhecimento (métodos). Nesse sentido, define não apenas o que vale a pena ser estudado, mas também em quem acreditar e confiar. Evidentemente, a questão racial e os sujeitos negros não fazem parte desse cenário. É preciso que haja um espaço no discurso científico para a discussão sobre as relações raciais, porque as vivências do racismo não são “informações privadas” (KILOMBA, 2010). Como escreveu bell hooks, em seu texto “Intelectuais Negras” (1995), o conceito ocidental, sexista e racista de quem é um intelectual elimina a possibilidade de evocar as negras como representativas de uma vocação intelectual. O domínio intelectual aparece como um lugar interdito (hooks, 1995).

Todas essas questões são parte de uma discussão mais ampla da crítica feminista à ciência. Segundo Harding (1996), a ciência moderna é cunhada em uma ideologia androcêntrica que considera como necessários e como fatos um conjunto de dualismos: cultura versus natureza; mente racional frente versus corpo irracional e emotivo; objetividade versus subjetividade; público versus privado. Nessa dicotomização, aos homens e à masculinidade são relacionados os primeiros elementos dos polos e, às mulheres e à feminilidade, os segundos. E a suposta objetividade científica baseia-se na suposição de uma neutralidade axiológica (HARDING, 1996).

As críticas feministas argumentam que essa dicotomização constitui uma ideologia no sentido em que estruturam as políticas e práticas das instituições sociais, inclusive da ciência (HARDING, 1996). A exclusão das mulheres do campo científico foi justificada por argumentos assentados na fisiologia e psicologia femininas e a crítica feminista é uma das mais contundentes críticas à ciência, questionando os seus próprios pressupostos. Ao argumentar que a ciência moderna se desenvolveu a partir de uma estruturação conceitual do mundo que incorporou ideologias de gênero historicamente específicas, as feministas

explicitaram a relação entre o conhecimento e o poder. No caso, o poder da mente, atribuído aos homens, sobre a natureza, atribuída às mulheres (BANDEIRA, 2008; SARDENBERG, 2002).

A má ciência é, para Harding, a que assume aos homens a autoridade epistemológica e coloca os seus problemas como os problemas do mundo. Ainda segundo a autora, as três respostas principais da crítica feminista à ciência são o empirismo feminista, o ponto de vista feminista e o pós-modernismo feminista. Nessa discussão, algumas questões sobressaem, a exemplo de: “como pode acarretar a objetividade da investigação uma indagação tão politizada? ”; “Sobre que fundamentos poderiam se justificar as investigações feministas? ”; “O reconhecimento do fato de que a ciência é um produto social e seus projetos refletem as marcas dos que a produzem exige do feminismo a exaltação de uma subjetividade relativista? ” (HARDING, 1999). Donna Haraway (1981) se questiona se as feministas deveriam adotar uma forma radical de epistemologia que negasse a possibilidade de aceder ao mundo real e a um ponto de vista objetivo? A preocupação aqui consiste na linha tênue que há entre a justa crítica ao “objetivismo” e a defesa de um “subjetivismo” e de um relativismo (o suposto de que nenhuma investigação regida por valores pode ser objetiva e, por isso mesmo, todas seriam justificáveis). Essas são questões importantes para as mulheres cientistas comprometidas em fazer uma ciência feminista.

Ainda segundo Sandra Harding (1996), a questão da ciência no feminismo consiste em saber se é possível utilizar, com fins emancipatórios, uma ciência que está tão íntima e manifestamente imersa nos projetos ocidentais, burgueses e masculinos. Essa é a urgência em fazer, então, uma ciência feminista, baseada na experiência das mulheres, a favor das mulheres e com sujeito e objeto no mesmo plano crítico (HARDING, 1999). Pensar uma ciência feminista requer, primeiramente, a desconstrução dos pressupostos iluministas quanto à relação entre neutralidade, objetividade e conhecimento científico. A crítica feminista vem para historicizar a ciência. Importante ter atenção, todavia, ao risco de, ao ver a ciência como um produto puramente social, dissolver o sentido intrínseco da objetividade, relegando ao “domínio masculino” e retornando a uma “subjetividade feminina” (SARDENBERG, 2002).

Sobre as teorias do ponto de vista, Sandra Harding (1999) tece algumas críticas. Segundo ela, a ideia de uma visão de mundo compartilhada por pessoas negras da diáspora negligencia as diferenças culturais existentes, correndo o risco de se enraizar demasiadamente em uma política de identidades essencializadas. Além disso, ela questiona os limites da sobreposição das opressões na criação de uma cosmovisão considerada cada vez mais “pura”.

Traz, também, o receio de que a fragmentação da categoria mulher chegue ao limite do incompreensível ao questionar se “pode haver um ponto de vista epistemológico feminista quando muitas mulheres estão fazendo suas “identidades fragmentárias?”. Outra indagação é sobre como pensar esse ponto de vista feminista quando há a coincidência das “visões de mundo” africanas e femininas, ambas associadas à emoção e dissociadas da razão. Seriam os homens negros e as mulheres ocidentais dotados do mesmo privilégio epistêmico? Como pensar, então, a visão de mundo das mulheres afro-descendentes? (HARDING, 1999).

Para o pensamento feminista negro, a presença de uma perspectiva independente não significa que seja uniformemente compartilhada por todas as mulheres negras. Ao usar o conceito de “ponto de vista” (standpoint), Collins (2000) não minimiza a grande diversidade entre as mulheres negras. Esse uso, na verdade, enfatiza a pluralidade de experiências que o termo “ponto de vista” abrange. A autora reconhece, inclusive, que o uso da “epistemologia do ponto de vista” como um conceito organizado não é livre de questionamentos. A sua defesa é que essa epistemologia alternativa desafia todos os conhecimentos certificados e abre a questão sobre se o que tem sido colocado como verdade permaneceria se os testes de verificações fossem alternativos (COLLINS, 2000).

Uma possível interpretação das abordagens do “ponto de vista” seria que quanto mais subordinado um grupo, mais “pura” a sua visão acerca do grupo oprimido. Essa leitura é um resultado das origens dessas abordagens desde Marx. Já que o pensamento marxista, ela mesmo dualista na análise da estrutura social, depende de quantificar e ranquear as opressões (o que remonta ao pensamento positivista), ela é rejeitada tanto pelos pensadores negros e pelas feministas. Mesmo que o ponto de vista feminista negro parta da consciência da opressão racial e de gênero das mulheres negras, não é simplesmente o resultado da soma dessas opressões. Diante da questão sobre se seria a cosmovisão das mulheres negras mais intensamente infundidas devido à sobreposição do ponto de vista feminista e afrocêntrico, Collins argumenta que, embora a epistemologia feminista negra espelhe elementos específicos da questão racial, assim como específico das mulheres como um grupo, paradoxalmente, também demonstra características que são únicas para as mulheres negras (COLLINS, 2000).

Ainda sobre as supracitadas questões que envolvem ciência e feminismo, Donna Haraway (1995) presta uma contribuição inestimável ao desenvolver a ideia de “saberes localizados”. Como foi dito, as feministas perceberam que a ciência é um texto contestável e um campo de poder. Começaram, então, a negar as alegações de verdade de uma ciência hostil e androcêntrica e a desmascarar as doutrinas de objetividade. Ficou claro que a má-

ciência negava a subjetividade das experiências vividas o nascente sentimento de subjetividade e atuação histórica coletiva do feminismo e as versões “corporificadas” da verdade. Essas mulheres começaram a encarar a empreitada de criar uma ciência feminista, uma explicação melhor do mundo, objetivo que Harding chama de “ciência sucessora”. A ciência sucessora pode oferecer uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, através da relação crítica e reflexiva em relação às práticas de dominação. Nesse propósito, talvez a questão seja ética e política mais do que epistemológica (HARAWAY, 1995).

Haraway (1995), apesar de atribuir todo o crédito à crítica feminista à ciência, enxerga que há um problema nessa discussão: como ter, simultaneamente, uma prática crítica da explicação da contingência histórica do conhecimento postulado e de todos os sujeitos cognoscentes e um compromisso com explicações fiéis de um mundo “real”.

As feministas não precisam de uma doutrina de objetividade que prometa transcendência, uma história que perca o rastro de suas mediações justamente quando alguém deva ser responsabilizado por algo, e poder instrumental ilimitado. Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo, na qual linguagens e corpos submerjam no êxtase da simbiose orgânica (HARAWAY, 1995, p. 10).

A importância da crítica à ciência reside em mostrar que significados e corpos são construídos, mas a finalidade de tal crítica não deve ser negar significados e corpos. Não estamos interessadas em “imortalidade e onipotência”, mas por que não fazer uso de explicações confiáveis que não sejam redutíveis a lances de poder ou à arrogância cientificista, positivista?. O esforço de Haraway é para chegar a uma versão utilizável de objetividade. Na sua proposta de objetividade, não há espaço para uma visão positivista que possibilite à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. A sua proposta de objetividade é corporificada, na qual projetos científicos feministas críticos e paradoxais partem, simplesmente, de saberes localizados. A visão de “saberes localizados” é uma resposta ao truque mítico de Deus, que marca a ciência positivista, de ver tudo de lugar nenhum. A objetividade da ciência feminista revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular. Em síntese: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Com a localização limitada e o conhecimento localizado, é possível a responsabilização pelo que é produzido (HARAWAY, 1995).

A meta de uma epistemologia e de uma política de posições engajadas e responsáveis das teóricas feministas representam a meta de melhores explicações do mundo e isto é ciência.

Baseada na visão desde um corpo, a ciência torna-se, assim, o modelo não do fechamento, mas do que é contestável e contestado. Haraway também reitera o poder das perspectivas dos subjugados nesse projeto, porque é plausível acreditar que a visão é melhor abaixo das “brilhantes plataformas espaciais” dos poderosos. Embora ela defenda o grande valor em ver a partir da periferia, ela não nega que mesmo essa “visão de baixo” possa ser problemática. Os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de uma reavaliação crítica e de interpretação. A preferência por tal posicionamento não pode cair em um tipo de relativismo tão igualmente maléfico quanto as versões mais explicitamente totalizantes das alegações de autoridade científica. A proposta de Haraway são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e ou conversas compartilhadas em epistemologia. O relativismo se assemelha ao “truque de deus” acima mencionado, porque também é uma maneira de não estar em nenhum lugar, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte (HARAWAY, 1995).

4 TRANSIÇÃO CAPILAR: UMA LUTA POR RECONHECIMENTO

No primeiro capítulo, busquei fazer uma cronologia da história da estética negra desde a colonização, a fim de desvelar como se deu o processo de negação da beleza aos negros e negras. Busquei, também, mostrar os diálogos que esses indivíduos, após a diáspora africana, estabeleceram com esse discurso racista que atribui a beleza exclusivamente à branquitude. Neste capítulo, discorrerei sobre aquilo que chamei de um novo capítulo dessa história: o movimento de transição capilar.

4.1 A transição

Com a finalidade de ressignificar uma estética negada desde a infância, muitas mulheres negras, no Brasil e em outros países, estão decidindo por não mais alisar quimicamente os cabelos. Muito além de um assunto puramente estético, buscarei mostrar como esse fenômeno traz questões sociológicas pertinentes. Trarei a teoria do reconhecimento de Axel Honneth como teoria principal deste capítulo para lançar a possibilidade, que defenderei no capítulo da análise dos dados, de que o movimento pela transição capilar consiste em uma luta política por reconhecimento. Esse movimento é protagonizado por mulheres, mas algumas pesquisas também mostram a relevância do cabelo crespo entre os homens negros, os quais evitam o friso do crespo ao usar um estilo bem curto. Ou seja, existe, também entre esses homens, um misto de decepção e desejo de alterar o cabelo, o que se dá, principalmente através da raspagem, mesmo que para eles a relação com o cabelo se apresente mais diluída socialmente (GILLIAM, 1995; GOMES, 2008).

Fenômeno transnacional, a transição capilar é articulada, principalmente, via internet. As mídias sociais aparecem como uma ferramenta essencial para o compartilhamento dessa experiência que marca fortemente a vida dessas mulheres. Em linhas gerais, esse processo consiste na ressignificação de cabelos que eram quimicamente alisados e o retorno ao cabelo natural. Os danos causados pela química tornam o processo extremamente difícil, porque fazem necessário esperar o crescimento de um cabelo totalmente novo. Caracterizo como um movimento devido a sua semântica coletiva que agrega milhares de mulheres não só no Brasil. Além disso, defendo o seu potencial político como um movimento que questiona e combate o racismo.

A transição capilar se dá em etapas e a primeira consiste, justamente, na decisão de não mais alisar quimicamente o cabelo. Após esse momento, essas mulheres precisam lidar

com aquilo que chamam “problema das duas texturas”, qual seja: a diferença entre a parte alisada e o cabelo novo que cresce na raiz. Como foi dito, o alisamento com química, sobretudo quando acontece por anos, só é superado com o crescimento de um cabelo totalmente novo. Durante o processo, as mulheres em transição podem optar por diferentes alternativas para a questão das “duas texturas”. Muitas optam por usar tranças, outras podem continuar a alisar a raiz, mas sem usar química e algumas preferem antecipar o “big chop” (grande corte). Última etapa, o “big chop” consiste no corte da parte alisada do cabelo. Para tal, é feito um corte bem curto ou, como algumas optam, a raspagem da cabeça. Essa etapa é, acredito, a mais cheia de significação, porque representa tanto a “libertação” da química quanto a relação com um cabelo crespo/cacheado bem curto que essas mulheres nunca haviam experienciado antes. Esse processo desafia convenções de gênero em uma sociedade na qual o cabelo longo é sinônimo de feminilidade. O momento do “big chop” é, então, extremamente marcante no processo de transição capilar e as reações a ele podem ser tanto de grande alegria quanto de grande tristeza; invariavelmente, envolve muitos sentimentos e emoções.

Central ao movimento pela transição capilar não é apenas a crítica ao alisamento e a opção pelo retorno ao cabelo cacheado-crespo, mas também uma crítica aos males da química e a preferência por uma nova estética que priorize também a saúde do corpo. Por isso, os tratamentos capilares como o permanente afro (cachos feitos com química) e salões de beleza como o supracitado “Instituto Beleza Natural” são malquistos no movimento. Como já disse, o Instituto Beleza Natural é a maior rede de salões voltada para o tratamento de cabelos crespos no Brasil e tem como principal serviço a transformação de cabelos crespos em cabelos cacheados e, para tal, faz uso de produtos químicos. Em consonância com essa preocupação de saúde e com uma nova lógica pautada pela preferência do cabelo “natural”, sem química, as técnicas chamadas “No-Low poo” tiveram grande acolhida no movimento.

O “No-Poo” (“nenhum-xampu”) e o “Low-Poo” (“pouco-xampu”) são técnicas de lavagem capilar pautadas, sobretudo, na crítica à agressão que a química acarreta aos cabelos. Esses métodos propõem que o cuidado com os fios seja feito da forma mais natural possível. A diferença entre os métodos está na quantidade de substâncias químicas toleradas: o “No-Poo” dispensa totalmente surfactantes (emulsionantes), silicones, parafina líquida e qualquer derivado de petróleo, ao passo que a técnica do Low-Poo é um pouco mais flexível, tolerando agentes mais leves.

Essa nova maneira de cuidar foi criada pela cabeleireira Lorraine Massey. A sua trajetória é marcada por uma relação conflituosa com seu próprio cabelo. Desse conflito,

surgiu uma nova relação com os seus cachos e a opção de não mais alisá-los. Ela decidiu abrir um salão especializado em cabelos cacheados e escrever um livro sobre o assunto: “*Curly Girl: the Handbook*” (2011) (“Garota Cacheada: o manual”, em tradução livre). Nesse livro, a autora sugere a utilização de pouco shampoo (Low Poo), ou abolir o uso completo de shampoos (No Poo). Lorraine Massey é uma das fundadoras da marca Deva Curl que detém a patente da nomenclatura dos métodos. Essas técnicas de tratamento capilar se propagaram na internet e foram amplamente utilizadas por meninas em transição. Tais métodos dialogavam perfeitamente com um movimento que se colocava contra os malefícios da química e que buscava propagar e defender o uso do cabelo crespo/cacheado em sua forma “natural”. Para quem adere ao tratamento, substâncias como sulfatos, pretolatos e parabenos são proibidas (as listas com os nomes de todas essas substâncias são fáceis de encontrar na internet e as adeptas da técnica usam-nas como guia na hora de comprar o produto).

A diferença entre o No Poo e o Low Poo é que, no primeiro, também não é permitido o uso de silicones insolúveis. No segundo, alguns silicones insolúveis são liberados, por isso é permitido o uso de alguns shampoos. No “No-poo”, ao invés de shampoo, lava-se o cabelo com algum condicionador de composição leve com uma pequena proporção de shampoo. O nome desse processo é “*co-wash*” (derivado do inglês, “*conditioner washing*” ou “lavagem condicionante”). De acordo com a técnica, o “*co-wash*” limpa e hidrata o cabelo ao mesmo tempo. Obviamente que não são todos os condicionadores liberados, mas somente aqueles que não contenham nenhum componente proibido¹⁸.

Acredito que o processo de transição capilar envolve uma transformação que vai muito além do corpo. No seu transcurso, muitas outras questões são trazidas à tona, porque questões identitárias complexas são negociadas. As mulheres em transição deparam-se com questões biográficas marcadas por vivências de racismo e a consequente negação de si. O impacto da transição capilar na vida dessas mulheres revela, então, o quão profundamente o racismo marca essas subjetividades; por isso, um dos objetivos do meu trabalho é mostrar, através da relação das mulheres negras que passaram pela transição capilar com o cabelo crespo/cacheado, os danos subjetivos que o racismo acarreta na vida dos que subjuga. O cabelo crespo, nesse processo, é ressignificado, o que implica negociações de uma identidade

¹⁸ FONTES: <http://cacheia.com/2015/12/manual-low-poo/>
<https://www.meucabelonatural.com.br/o-que-e-nolow-poo>
<http://cachosdagi.com.br/manual-no-poo-e-low-poo-completo/>

negra que, na maioria dos casos, sequer era reconhecida. Essa experiência é muito difícil e marcada por tensões e conflitos.

O acesso maciço à internet acarretou uma quebra da hegemonia discursiva e proporcionou a criação de uma rede de compartilhamento de experiências para mulheres cuja realidade sempre foi negligenciada. Milhares de mulheres negras, através de canais como o *youtube*, podem assistir e compartilhar suas experiências de transição, assim como novas maneiras para cuidar do cabelo crespo/cacheado. Esses canais criam uma rede de solidariedade fundamental para quem está passando pelo processo além de oferecer conhecimento sobre um cabelo que foi negado, em geral, desde a infância. Não só o *youtube*, mas as demais redes sociais criaram a possibilidade de propagação de um novo discurso sobre a estética negra, protagonizado pelas mulheres. Como um novo capítulo de uma longa história, o movimento pela transição capilar apresenta continuidades em relação a antigos movimentos de ressignificação da estética negra; assim como no “black is beautiful”, por exemplo, essas mulheres estão reivindicando a beleza negra com ênfase na aceitação do cabelo “natural”. Apesar de continuidades, o *boom* pela transição tem especificidades que o colocam como algo além da mera continuidade dos movimentos passados.

Como já foi mencionado, o vídeo “*transition*” da norte-americana Zina Saro-Wiwa publicado em 2012 pelo canal online do *New York Times* é um marco importante a ser tomado como referência para esse *boom*. No documentário, ela narra em primeira pessoa a sua transição capilar. O vídeo é emocionante e mostra todo o seu processo. A decisão por não mais alisar e o Big Chop (grande corte) fazem parte do início do vídeo. Zina opta pela raspagem da cabeça e, nesse momento, ela não se sente bem com a nova estética. Sete meses depois, com o cabelo já um pouco crescido, ela já passa a ter uma nova relação positiva consigo. Decidiu, então, não voltar às antigas tranças e viver, pela primeira vez, o seu cabelo “natural”. O documentário também mostra como esse fenômeno têm uma semântica coletiva: inúmeras outras norte-americanas também haviam decidido voltar a usar o cabelo sem química. A importância das mídias sociais na propagação desse movimento também é reiterada: além do estímulo que umas podem dar às outras, nas redes sociais, elas também estão aprendendo e divulgando novas maneiras de cuidar de um cabelo novo que elas mesmas desconheciam. Esse aspecto é muito importante se pensarmos que os produtos para cabelos sempre foram pautados em assunções de branquitude – embora isso esteja em mudança.

O que o vídeo de Zina Saro-Wiwa mostra também é que essas mulheres não têm, necessariamente, um engajamento na luta antirracista. Mulheres que, aliás, sequer enxergam o

movimento como uma continuidade do “Black Power” e acham que a transição capilar nem é “assim tão política”. A explicação de Zina Saro-Wiwa traz para isso é que a transição capilar começa, em geral, de forma muito individualizada, caracterizada por uma busca por autoconhecimento. É uma grande transformação em direção a si mesmas e, por aparentar ser algo tão individual, pode ter a sua importância política ocultada; ela, todavia, reitera a força política desse movimento. A divulgação desse vídeo é um marco, porque é um precursor de um movimento que só fez crescer. Além disso, a sua propagação atingiu diversos países e, no Brasil, também influenciou milhares de mulheres.

Autoras como Banks (2000) e Dunn (2015) reiteram a mudança existente na nova gramática social do uso do cabelo crespo e lançam a possibilidade de analisarmos o ressurgimento da importância do cabelo a partir da década de 1990 à luz do crescimento do individualismo. Como foi dito, com a emergência do youtube, mulheres negras da diáspora estão compartilhando em vídeos os males do alisamento e suas novas maneiras encontradas de se relacionar com o cabelo natural e, nos vídeos, é perceptível a busca por uma expressão individual. Para essas mulheres, o retorno ao cabelo sem química não é tanto uma afirmação política, mas uma afirmação de si, uma reconexão consigo mesmas. Outras autoras (King e Niabaly (2013); White (2005)) também reforçam que, para muitas, a decisão de parar o alisamento é um processo de mudança na maneira como elas definem a si mesmas e também uma jornada de “self-discovery” que dá a elas um senso de orgulho e força (importante reforçar que, obviamente, nem toda mulher negra que usa o cabelo natural está tentando fazer uma afirmação política). A transição capilar aparece, então, como uma escolha pessoal. Ainda segundo as supracitadas pesquisas, muitas mulheres afirmaram a importância de alguma rede como estímulo à transição, disseram ter pelo menos uma amiga próxima que tinha cabelo natural e que as encorajou a passar pelo processo. Segundo as autoras, ter amigas próximas que tenham vivido a mesma experiência permite que elas entendam que, embora difícil, é sim possível passar pelo processo. Além disso, todas as mulheres admitiram que as pessoas as percebem de forma diferente com o cabelo natural.

Enquadrado nas dinâmicas do capitalismo neoliberal, o movimento pela transição capilar está em consonância com a “individualização” crescente. Gomes (2008) já havia atentado para como o discurso liberal atinge a estética negra, manipulando-a ideologicamente e criando a ilusão de que é possível adotar um estilo de cabelo próprio, autêntico e livre do peso de uma leitura política. A diferença passa a ser estimulada pelo consumo de massas, pelo suporte de si, o que fragmenta a identidade racial, dissolvendo o seu sentido político e

canalizando as energias das pessoas para um comportamento isolado e individual (GOMES, 2008).

Atualmente, exige-se dos indivíduos que acedam verdadeiramente à individualidade por meio de uma passagem à ação. Esse ímpeto por uma autorrealização é fruto do impulso neoliberal para que cada um se singularize, numa espécie de “jornada para si mesmo”. As pessoas são impelidas, então, a se governar e a encontrar orientações para sua existência em si mesmas. Não por acaso, o empreendedorismo está em forte evidência; a vida em sociedade transformou-se ela mesma em uma aventura empreendedora. Frequentemente, no entanto, a sociedade não fornece os meios para que todos possam enfrentar tal aventura, o que tende a acarretar, na vida daqueles que estão na obrigação de ganhar, uma crise de identidade maior e, também, o que é central na análise de Ehrenberg, a possibilidade de uma depressão nervosa (EHRENBURG, 2010).

Do pensamento de Ehrenberg (2010), me é pertinente, sobretudo, a sua análise sobre como, atualmente, cada pessoa é impulsionada a se governar por si mesma. Embora ele esteja interessado em analisar sociologicamente o que está por trás da depressão nervosa contemporânea e da consequente procura por psicofármacos, seu trabalho reitera a dinâmica do capitalismo neoliberal cuja centralidade está no “florescimento pessoal” e na singularização de cada um. Esse momento é chamado pelo autor de “novo individualismo”. A busca pela autonomia é central nessa nova dinâmica do capitalismo e, para alcançá-la, os indivíduos são impelidos a refletir o tempo todo sobre si mesmos. Agora todos devem se expor à ação pessoal, a fim de produzir e de mostrar sua existência e esse movimento acarreta pesos de responsabilidades inéditas – daí o aumento da depressão nervosa e da procura por drogas para aliviar a carga dessa responsabilidade quando ela se torna muito pesada (EHRENBURG, 2010).

Em linhas gerais, sua obra debruça-se sobre a formação de uma mentalidade de massas cuja base é o governo de si. Para o autor, com o esfacelamento de diversas políticas de emancipação coletiva, a prioridade atribuída à singularidade de cada um vem suprir essa ausência e a prioridade passa a ser realizar-se a si mesmo (EHRENBURG, 2010). Essas questões também permeiam a luta feminista, sobretudo ao redor de um conceito, hoje amplamente conhecido, qual seja: o empoderamento. A transição capilar aparece muito fortemente atrelada ao empoderamento de mulheres e, na leitura sobre esse conceito, vi como ele dialoga com essas dinâmicas neoliberais.

A conceitualização sobre o que é o “empoderamento” e sobre como alcançá-lo são questões importantes para o pensamento feminista. Muitas mulheres sustentam a noção, proposta por Kabeer (1999 apud SARDENBERG, 2008) de que o empoderamento seria o processo “segundo o qual aqueles que tiveram negada a habilidade de fazer escolhas estratégicas na vida adquirem tal habilidade”. A palavra empoderamento é muito polissêmica e vem sendo apropriada por grandes organizações e por Governos a fim de legitimar políticas e práticas que, de uma perspectiva feminista, estão longe das raízes emancipatórias do conceito. Segundo Sardenberg (2008), é possível distinguir duas abordagens básicas acerca do significado do empoderamento feminino. A primeira, que a autora chama de “empoderamento liberal”, enxerga o conceito como um instrumento para o desenvolvimento de prioridades, sejam elas a erradicação da pobreza ou a construção democrática. Em diálogo com ideais liberais, o foco seria o crescimento individual, mas numa perspectiva atomística, baseada nos interesses pessoais dos indivíduos (ROMANO, 2002 apud SARDENBERG, 2008). A outra abordagem é chamada pela autora de “empoderamento libertário”. Aqui, as relações de poder são a questão central.

Em relação às suas bases intrínsecas, o empoderamento feminino corresponde a um processo que propicia às mulheres alcançar autonomia e auto-determinação, assim como funciona como um instrumento para a erradicação do patriarcado (KABEER, 1999 apud SARDENBERG, 2008). Segundo tais bases, o foco está na organização de mulheres, na ação coletiva - ainda que se considere a importância do empoderamento feminino em um nível pessoal. Compreensões sobre “poder” são centrais em ambas definições do empoderamento. A visão de Sardenberg (2008) sobre o conceito o atrela ao processo que leva as mulheres a “decidir sobre questões que são importantes nas suas vidas e dotam-nas da habilidade de serem capazes de executar tais decisões” (MOSEDALE, 2005 apud SARDENBERG, 2008). Nesse processo de mudança, a organização entre as mulheres desempenha um papel fundamental por conceder uma espécie de empoderamento mútuo.

Marcado pela individualização de pautas outrora vistas como coletivas, o “empoderamento liberal”, segundo Sardenberg, corre o risco do esvaziamento político. A análise sócio-histórica do movimento pela transição capilar pode tender a alinhá-lo a esse tipo de empoderamento. Acontece que, mesmo esse empoderamento mais individualizado, também acarreta o aumento da autoestima das mulheres e provoca o interesse em assuntos antes negligenciados, como seus direitos políticos. Isso cria a possibilidade da ação coletiva em direção ao “empoderamento libertário” (SARDENBERG, 2008). Enxergo, nessa

discussão sobre o empoderamento e, também, sobre o individualismo, uma tensão entre a crescente individualização e a resistência política. Essa tensão também perpassa o processo de transição capilar. Defendo a hipótese de que, mesmo diante desse contexto marcado pela individualização das pautas, o movimento pela transição capilar consiste em luta política por reconhecimento.

Para poder desenvolver uma identidade coletiva, é preciso, primeiro, se saber parte de alguma coletividade. A transição capilar, então, ainda que comece de forma individualizada, vem acompanhada pelo reconhecimento de uma identidade negra. Esse aspecto é fundamental por se tratar de um país marcado pelo mito da democracia racial, no qual a afirmação positiva do ser negro é interdita por uma ode à mestiçagem. Esse autorreconhecimento, acredito, é fundamental para a possibilidade de uma luta coletiva. Evidencio também que, por se tratar de mulheres negras, esse autorreconhecimento afirma como a relação com cabelo crespo-cacheado é uma maneira de mostrar a interseccionalidade da raça e do gênero. Ao enxergar a transição capilar à luz do empoderamento, fica notório também como esse processo, segundo Batliwala (2002 apud SARDENBERG, 2008) não segue um rumo linear e não acontece sem conflitos.

Ainda em conformidade com o atual momento, é perceptível um maior destaque na dominação cultural como fonte de injustiça social em detrimento à antiga ênfase na luta de classes. Demandas por reconhecimento estão em evidência, ocupando um lugar outrora ocupado pelas reivindicações por redistribuição. Essa discussão será detalhada a seguir, a fim de mostrar as bases teóricas da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Acredito que esse pensamento ajuda a compreender o movimento pela transição capilar, que associa a uma luta por reconhecimento. A princípio, discorrerei sobre a discussão teórica e, no capítulo da análise dos dados, analisarei meus dados à luz da teoria.

4.2 Teoria do reconhecimento

Nas últimas décadas, as discussões em torno de temáticas como representatividade, que visam reabilitar grupos sociais discriminados, ganharam grande projeção e a premissa básica, para os autores que desenvolveram uma teoria pautada no reconhecimento, é que este é fundamental para o processo de formação da identidade pessoal e que, por isso, deve ser considerado um importante critério de uma sociedade. A discussão filosófica do tema do reconhecimento é balizada, essencialmente, pelo debate entre duas tradições de pensamento, a kantiana e a hegeliana (MATTOS, 2009).

No que tange aos três grandes teóricos dessa temática - Nancy Fraser, Axel Honneth e Charles Taylor -, pode-se dizer que Fraser bebeu mais da fonte de Kant, ao passo que Honneth e Taylor revisitaram a obra de Hegel. Taylor (1994), com base na obra de Hegel, está preocupado, sobretudo, com os processos de construção do *self*, defendendo, também, que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se autorrealizarem. Axel Honneth também embasa sua proposta na filosofia de Hegel e, para ele, é por meio do reconhecimento intersubjetivo que os sujeitos podem garantir a plena realização de suas capacidades e uma autorrelação íntegra. A chave dessa perspectiva é, portanto, a compreensão da identidade como possibilidade de autorrealização (MENDONÇA, 2009). Nancy Fraser, por sua vez, opõe-se a tais perspectivas e deseja enxergar o reconhecimento não como uma categoria central da sociologia e da psicologia moral baseada na ideia de que reconhecimento está ligado à autorrealização, mas, sim, como uma questão essencialmente de justiça (MATTOS, 2009).

Para a finalidade desta dissertação, acreditando no potencial de autorrealização que a transição capilar acarreta e enxergando esse movimento como uma luta por reconhecimento, farei uso da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Importante frisar que a teoria do reconhecimento de Honneth – e pode-se, também, englobar Taylor – não interpreta as identidades como essências, uma vez que têm por base uma *luta intersubjetiva*, ou seja, constroem-se na relação com o outro (MENDONÇA, 2009).

Segundo Souza (2000), nas entrelinhas dos estudos de Axel Honneth, está a tentativa de reconstruir a categoria do reconhecimento no sentido de dar conta dos aspectos principais de uma teoria sociológica sistemática. Daí a sua ênfase na construção de uma teoria da socialização (ainda certamente apenas nos seus esboços iniciais) adequada a uma teoria sociológica do reconhecimento que permita levar em conta também a importância do elemento afetivo e motivacional da ação social.

4.2.1 Luta por reconhecimento: a perspectiva de Axel Honneth

O pensamento de Axel Honneth é parte de uma tradição de pensamento conhecida como Teoria Crítica. Suas proposições teóricas foram apresentadas, primeiramente, em contraste e confronto com seus antecessores. Em seu trabalho, então, é possível perceber rupturas e continuidades com essa linha de pensamento. Em 1930, quando Horkheimer assumiu a direção do Instituto de Pesquisa social junto à Universidade de Frankfurt, propôs um ambicioso programa de pesquisa interdisciplinar cuja referência teórica fundamental era a

obra de Marx. Assim surgiu a vertente intelectual da “Teoria Crítica”. Em seu artigo de 1937, Horkheimer afirma que a Teoria Crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação, ao mesmo tempo, possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente. Para ele, a busca para a emancipação da dominação é o que permite compreender a sociedade em seu conjunto. Esses eram os aspectos mais gerais que nortearam o surgimento dessa corrente de pensamento. O argumento de Honneth dialoga primeiramente com o de outro teórico da Teoria Crítica: Habermas. Ele explicita que os elementos negligenciados por Habermas podem dar novo rumo à teoria social crítica, agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva), e que passa ter como sua gramática o processo de “luta” pela construção da identidade, entendida como uma “luta por reconhecimento” (NOBRE, 2003). Em continuidade com a tradição da qual faz parte, a emancipação é central no pensamento de Honneth, a qual aparece no horizonte do caminho percorrido pelas lutas por reconhecimento. Seu pensamento representa, também, uma “guinada afetiva” em relação aos antecessores, uma vez que ele enfatiza os conteúdos afetivos existentes nas diversas esferas sociais; o amor aparece, em sua obra, socialmente situado.

Baseado, sobretudo, no modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”, o pensamento de Honneth atualiza a perspectiva hegeliana, a fim de proporcionar ao caráter metafísico de tal pensamento uma inflexão empírica. Para tal, ele recorre à psicologia social de George Mead. Surge, assim, um conceito de pessoa pautado na intersubjetividade, segundo o qual a possibilidade de uma autorrelação íntegra dos indivíduos depende de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima). Às três formas de reconhecimento, correspondem três tipos de desrespeito, cuja experiência pode acarretar o surgimento de conflitos sociais, chamados pelo autor de “luta por reconhecimento”. A sua ideia, então, alicerça uma teórica crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados como referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2015).

4.2.2 As contribuições de Hegel e Mead para a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth

Honneth traz de Hegel, sobretudo, a sua ideia intersubjetivista da identidade humana. Para Hegel, o resultado de uma luta por reconhecimento recíproco da identidade funciona como uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições

garantidoras da liberdade. Ou seja, ele defende a pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade. O autor parte da tese especulativa segundo a qual a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. Assim, apenas quando se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, os indivíduos podem chegar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado (HONNETH, 2015).

Hegel estava empenhado em desenvolver uma nova compreensão da sociedade moderna diferente da concepção atomista que estava em voga. Ele chamou atenção, portanto, para o fato de que o processo humano de socialização envolve, desde sempre, elementos, incipientes que sejam, de vida intersubjetiva. O seu argumento associa a dinâmica do reconhecimento mútuo a um desenvolvimento espiral onde, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e realizar novas dimensões de sua própria identidade (HONNETH, 2015). Contrário a Hobbes, Hegel defendia que a luta por reconhecimento não se limita à autopreservação física do indivíduo, mas sim à aceitação intersubjetiva das distintas dimensões da subjetividade humana, sendo esta, precisamente, o substrato ético da vida social enquanto tal (SOUZA, 2000). Acontece que esse pensamento hegeliano está atrelado a premissas metafísicas baseadas na sua filosofia da consciência. Hegel não concebeu o processo de formação, descrito na qualidade de um movimento de reconhecimento mediado pela experiência da luta, como um processo intramundano, realizando-se sob as condições iniciais contingentes da socialização humana (HONNETH, 2015).

Além disso, Honneth também traz de Hegel a crença na existência de formas diversas de reconhecimento recíproco, as quais distinguem-se umas das outras segundo o grau de autonomia possibilitada ao sujeito. Para Hegel, faz parte da condição de um desenvolvimento bem-sucedido do Eu uma sequência de formas de reconhecimento recíproco, cuja ausência acarreta experiências de um desrespeito que motiva as pessoas a uma espécie de “luta por reconhecimento”. Honneth toma como sua a empreitada de analisar se, conforme a hipótese de Hegel, uma sequência ordenada de etapas de reconhecimento pode resistir a considerações empíricas e se é possível atribuir às respectivas formas de reconhecimento recíproco experiências correspondentes de desrespeito social; e, por fim, se podem ser encontradas comprovações históricas e sociológicas para a ideia de que essas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional de confrontos sociais. Sua proposta, então, consiste principalmente em compreender a lógica moral dos conflitos sociais. Para tal propósito, ele

usa como ponte, entre a teoria hegeliana e a teoria que busca propor, a psicologia social de George Mead. Os estudos de Mead possibilitam trazer a teoria de Hegel a uma linhagem empírica, pós-metafísica (HONNETH, 2015).

Em consonância com o pensamento hegeliano, Mead também defende a ideia de uma gênese social da identidade e também coloca a luta por reconhecimento como ponto referencial de uma construção teórica capaz de explicar a evolução moral da sociedade. Segundo o pensamento de Mead, é através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro que o indivíduo passa a se considerar como um objeto social das ações de seu parceiro de interação. Essa conclusão reitera uma concepção intersubjetivista da autoconsciência humana, porque, para ele, um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo ao passo em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Mead enfatiza, então, a relação cognitiva da interação, por meio da qual se torna possível chegar a uma consciência de si mesmo. Foi a categoria do “Me” (mim) que ele designou para representar a imagem cognitiva que uma pessoa recebe de si mesma no momento em que se percebe na perspectiva de uma segunda pessoa (HONNETH, 2015).

Nessa proposição de Mead, há uma dimensão normativa, porque o “Me” (mim) não é uma instância neutra da resolução cognitiva de problema; o “Me” deve incorporar a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos. Quer dizer, a partir da ampliação do comportamento reativo social até os nexos normativos da ação, o “Me” se transforma de uma autoimagem cognitiva numa autoimagem prática: ao se colocar na perspectiva normativa de outro da interação, o sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo. Mead faz alusão à diferença entre a brincadeira e o jogo para elucidar suas proposições. Essa diferença consiste, sobretudo, no grau de universalidade das expectativas normativas de comportamento que a criança tem de antecipar respectivamente em si mesma. Na brincadeira, é o padrão concreto de comportamento de uma pessoa social que serve de referência para a criança. Por exemplo, ela pode brincar de ser mãe, pai, professor(a). Já no segundo caso, ao contrário, a criança apreende os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo para poder agir segundo essas expectativas normativas que exercem uma espécie de controle. Ou seja, através do exemplo do jogo, Mead procura mostrar que há uma generalização gradual do “Me” no curso do desenvolvimento social da criança (HONNETH, 2015).

Essa maneira de trazer as atividades gerais de um todo social ou sociedade organizada como tal para o campo da experiência de cada um dos indivíduos envolvidos ou incluídos naquele todo é, em outras palavras, a base essencial e pré requisito de desenvolvimento completo desse self individualizado: é apenas quando o indivíduo adota as atitudes do grupo social organizado ao qual pertence no que concerne à atividade social organizada, cooperativa, ou ao conjunto de tais atividades nas quais esse grupo se engaja enquanto tal é que ele desenvolve um self completo ou passa a ser dono do tipo de self completo que ele desenvolvera (MEAD, 2010, p. 133).

Com essa explicação acerca da diferença entre a brincadeira e o jogo, Mead extrai um padrão de desenvolvimento que, segundo ele, está na base do processo de socialização do ser humano. O cerne de seu conceito está na categoria do “outro generalizado”: assim como a criança, com a passagem para o jogo, adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, o processo de socialização, via de regra, se dá também através da interiorização de normas de ação, oriundas da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. O aprendizado do “outro generalizado” se torna cada vez maior com o aumento de parceiros de interação e culmina na representação das normas sociais de ação. Os indivíduos socializados, então, adquirem a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio. As normas interiorizadas por meio do “outro generalizado” lhes dizem quais são as expectativas que podem dirigir legitimamente aos demais, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles (HONNETH, 2015).

Essa inserção da extensa atividade do respectivo todo social ou da sociedade organizada no domínio de experiências de cada indivíduo envolvido ou incluído nesse todo é a base ou o pressuposto decisivo para o desenvolvimento pleno da identidade do indivíduo: só na medida em que ele assume as atitudes do grupo social organizado ao qual ele pertence em relação às atividades sociais organizadas e baseadas na cooperação com que esse grupo se ocupa, ele pode desenvolver uma identidade completa e possuir a que ele desenvolveu. (MEAD, 1973 apud HONNETH, 2015, p.136)

O que é essencialmente importante para Honneth é o fato de a própria proposta de Mead aludir a uma relação de reconhecimento mútuo, já que, também para o pragmatista americano, uma identidade é reconhecida a partir do momento que se reconhece nas outras. Ainda em consonância com Hegel, Mead defende que se conceber da perspectiva do outro generalizado pressupõe a compreensão dos indivíduos como pessoas de direito. É por isso que ele fala em “dignidade”: cada um se vê dotado de dignidade no momento em que, pela concessão de direitos, é reconhecido como um membro da sociedade. O que está implícito aí, segundo Honneth, é a afirmação sistemática de que corresponde à experiência de

reconhecimento um modo de autorrelação prática, no qual o indivíduo pode estar seguro do valor social de sua identidade (HONNETH, 2015).

A partir do “outro generalizado”, todos os cidadãos partilham as capacidades vinculadas a essa concepção do direito. No entanto, é preciso também que haja o reconhecimento das propriedades que tornam cada um distinto do outro. Para tanto, faz-se necessária uma forma de reconhecimento mútuo cuja finalidade é confirmar que cada um é mais do que simplesmente membro de uma coletividade. É preciso reconhecer, também, os indivíduos como sujeitos biograficamente individuados. Também aqui Mead coincide com Hegel: a relação jurídica de reconhecimento é ainda incompleta se não puder expressar positivamente as diferenças individuais entre os cidadãos de uma coletividade. Ele começa a se opor a Hegel a partir do momento em que inclui em sua consideração da formação da identidade o potencial criativo do “Eu” – vale ressaltar que esse conceito, segundo Honneth, aparece de forma um tanto imprecisa e ambígua (HONNETH, 2015).

O potencial criativo do “Eu” é concebido como contraparte psíquica do “Me”. Ou seja, a mera interiorização da perspectiva do “outro generalizado” não basta para a formação da identidade moral. Há um atrito interno, segundo Mead, entre o “Eu” e o “Mim” o qual representa as linhas gerais do conflito que explica o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades. Significa dizer que o “Me” incorpora as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu “Eu”. Existe aí uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social, uma vez que, a fim de colocar em prática as exigências que afluem do “Eu”, é preciso o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. A existência do “Me”, então, força o indivíduo a engajar-se, no interesse de seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social. A partir daí, surge uma cadeia histórica em direção ao crescimento da autonomia pessoal. Sob essa lógica, Mead acredita que há um processo rumo à “liberação da individualidade”. Assim como Hegel, Mead enxerga como motor dessas modificações sociais uma luta na qual os sujeitos buscam ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal (HONNETH, 2015).

4.2.3 Amor, direito e solidariedade: os padrões de reconhecimento no pensamento de Axel Honneth

O ponto de partida da teoria do reconhecimento de Honneth, em concordância com Hegel e Mead, é que a reprodução da vida social se efetua via um reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática e íntegra quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. O padrão da mudança social, em Honneth, são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais cuja finalidade é estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2015).

Haja vista que nem Hegel nem Mead definiram adequadamente quais experiências sociais alicerçam a luta por reconhecimento, Honneth toma essa empresa como sua. Ele defende que algumas formas específicas de desrespeito, de reconhecimento denegado, destroem o nível de autorrelação de uma pessoa, intersubjetivamente adquirido. Tenta, então, primeiro reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade, que são os três padrões de relação que correspondem às formas de reconhecimento e que possibilitam a espécie de autorrelação íntegra e o potencial de desenvolvimento moral (HONNETH, 2015).

Por amor, Honneth entende todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos. No desenvolvimento dessa dimensão do reconhecimento, ele parte dos escritos de Winnicott: pediatra que, através de um viés psicanalítico, procurou obter esclarecimentos acerca das condições “suficientemente boas” da socialização de crianças pequenas (HONNETH, 2015). Honneth opta por utilizar as propostas psicanalíticas alternativas de Donald Winnicott, porque, para este, além da organização das pulsões libidinosas enquanto tais, é essencial a relação afetiva intersubjetiva como um outro componente para o processo de amadurecimento pessoal (SOUZA, 2000).

Segundo Winnicott, a assistência com que a mãe mantém o bebê assim que nasce representa um estado de “ser-um” simbiótico para ambas as partes. Isso significa que, posteriormente, mãe e filho(a) terão a necessidade de aprender do respectivo outro como se diferenciar em seres autônomos. Quando a mãe começa a sair dessa situação de total entrega, o bebê reage de forma agressiva. É justamente a tolerância materna a esses ataques de agressão, sem a vingança de priva-lo do amor, que leva o bebê a tomar consciência de sua

dependência em relação à dedicação dela. Se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança poderá desenvolver a sua “capacidade de estar só”. A confiança na continuidade da dedicação materna, intersubjetividade sentida, acarreta, na criança, o desenvolvimento da “capacidade de estar só”, que, por sua vez, se realiza somente através da confiança elementar na disposição da pessoa amada para a dedicação (HONNETH, 2015).

A fim de reconstruir o amor como uma relação particular de reconhecimento, é central esse pensamento de Winnicott segundo o qual a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna. Essa afirmação fornece uma resposta acerca de qual tipo de autorrelação um sujeito pode chegar quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente e a qual ele também ama. A “capacidade de estar só” é a expressão prática da “autoconfiança”: a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente. A relação amorosa, então, é caracterizada por uma espécie de reconhecimento da autonomia de si e do outro (HONNETH, 2015).

A partir dessa análise, Honneth defende que o amor corresponde a uma relação particular de reconhecimento recíproco. Tal relação de reconhecimento faz com que os sujeitos alcancem mutuamente uma confiança elementar em si mesmos e precede, tanto lógica como biograficamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: através da experiência intersubjetiva do amor os indivíduos desenvolvem as outras atitudes de autorrespeito. A relação de reconhecimento característica do amor cria a medida de autoconfiança individual indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2015). E, em cada relação amorosa, o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária é atualizado, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo (MENDONÇA, 2007).

A segunda forma de reconhecimento trabalhada por Honneth corresponde à relação jurídica. Segundo o autor, com passagem para a modernidade, os direitos individuais se desligaram das expectativas concretas específicas dos papéis sociais (o que era característico do direito estamental), porque, em princípio, passam a competir, em igual medida, a todo ser humano na qualidade de ser livre. O reconhecimento jurídico, então, corresponde ao reconhecimento de cada um como pessoa de direito, o que aconteceu devido ao desacoplamento histórico entre o respeito jurídico e a estima social (HONNETH, 2015).

Nesse sentido, a comunidade jurídica moderna, já que pressupõe a igualdade de todos, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros. Ou seja, todos estariam capacitados para agir autonomamente com discernimento racional. Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa que um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso. Enquanto, através do amor, a criança adquire a autoconfiança, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico. Esse reconhecimento, então, acarreta aos indivíduos a possibilidade do autorrespeito (HONNETH, 2015).

Enquanto o amor cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, o reconhecimento jurídico cria a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque cada um merece o respeito de todos os outros. Honneth está se baseando na passagem do direito estamental para o direito moderno. Só sob as condições em que direitos universais não são mais adjudicados de maneira diferente aos membros de grupos sociais definidos por status, mas sim de maneira igualitária a todos os indivíduos, é que a pessoa de direito poderá ver nesses um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento (HONNETH, 2015).

Na experiência do reconhecimento jurídico, uma pessoa é capaz de se considerar alguém que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que a capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade. É justamente a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo o que Honneth chama de “autorrespeito”. A maneira de comprovar a realidade dessa esfera de reconhecimento só se torna perceptível através da sua forma negativa, ou seja, quando os indivíduos sofrem de maneira visível a sua falta. Por isso, ele traz o exemplo em que um grupo atingido pela falta de reconhecimento debate publicamente a privação de direitos fundamentais, sob o ponto de vista de que, com o reconhecimento denegado, se perderam também as possibilidades de autorrespeito individual. A luta do movimento negro por direitos civis nos EUA dos anos 1950 e 1960, já discutidas aqui, vem à superfície, para Honneth, por representar o significado que o reconhecimento jurídico possui para o autorrespeito de grupos excluídos. Ele afirma que esse reconhecimento denegado conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar (HONNETH, 2015).

A última esfera de reconhecimento trabalhada por Honneth como necessária para que os indivíduos desenvolvam uma autorrelação infrangível é a dimensão da estima social que lhes permite referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas. Diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. Enquanto o direito moderno representa um tipo de reconhecimento baseado nas propriedades universais das pessoas, a estima requer o reconhecimento social das diferenças entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculantes.

Essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. Mas, se a estima social é determinada por concepções de objetivos éticos que predominam numa sociedade, as formas que ela pode assumir são uma grandeza não menos variável historicamente do que as do reconhecimento jurídico. Seu alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados. Quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas. (HONNETH, 2015, p. 200)

Assim como se deu com a relação jurídica, a estima social apenas assumiu a forma atual depois que se desenvolveu e superou as condições-limite das sociedades articuladas em estamentos. Essa mudança estrutural acarretou a transição dos conceitos de honra às categorias da “reputação” ou “prestígio” social. Ou seja, com a passagem para a modernidade, o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada (e não mais relacionada a um grupo como nas sociedades estamentais). É nesse contexto histórico que sucede o processo em que o conceito de honra social transforma-se em prestígio social. O lugar que a honra ocupava antes no espaço público da sociedade passa a ser preenchido, paulatinamente, pelas categorias de “reputação” ou de “prestígio”, com as quais se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e a suas capacidades individuais. Essa nova ordem individualizada do reconhecimento depende, por conseguinte, do horizonte universal de valores, que ao mesmo tempo deve poder servir também como um sistema predominante de estima. As relações de estima social estão, assim, sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, por meio da força simbólica, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. Importante frisar que, uma vez que as relações da estima social estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os

confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento (HONNETH, 2015).

Essa forma de reconhecimento, que agora não é mais condicionada a uma lógica estamental, faz com que o indivíduo não precise mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações conforme os standards culturais; agora ele pode referi-lo a si próprio. Quer dizer, todo sujeito, em teoria, recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade. Honneth chama essa espécie de autorrealização prática, de autoestima, em paralelo com os conceitos empregados até aqui de “autoconfiança” e de “autorrespeito” (HONNETH, 2015). O que importa aqui é a diferença; uma diferença que produza no indivíduo diferenciado a sensação legítima de autovalorização e um sentimento ativo e positivo de admiração e reconhecimento por parte dos outros (SOUZA, 2000). Essa dimensão de reconhecimento propicia algo além de um respeito universal. É no interior de uma comunidade de valores, com seus quadros partilhados de significação que os sujeitos podem encontrar a valorização de suas idiossincrasias (MENDONÇA, 2007).

A cada uma dessas formas de reconhecimento, referem-se tipos de desrespeito, ou seja, de reconhecimento recusado. A consequência de tais desrespeitos é que esses indivíduos são violados numa dimensão subjetiva, qual seja: são lesados na possibilidade de compreenderem positivamente a si mesmo. Os três tipos de desrespeito caminham lado a lado dos supracitados tipos de reconhecimento. Suas diferenças devem ser medidas em relação aos graus diversos em que podem abalar a autorrelação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade. A análise desses tipos de reconhecimento recusado permitiu a Honneth responder à questão cuja resposta não foi desenvolvida nem por Hegel nem por Mead, qual seja: como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento? (HONNETH, 2015).

O primeiro desrespeito refere-se a toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja. Essa violência provoca, segundo Honneth, um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito. Esses maus-tratos físicos representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, o que acarreta uma espécie de

vergonha social. Esse tipo de desrespeito destrói a forma mais elementar da autorrelação dos indivíduos: a confiança em si mesmo (HONNETH, 2015).

O segundo tipo de desrespeito afeta o autorrespeito moral. Relaciona-se à exclusão da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Se são negados direitos, a pessoa já não participa em pé de igualdade da ordem institucional. Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, vai além da limitação violenta da autonomia pessoal; se associa ao sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade. A consequência da denegação de pretensões jurídicas vai de par com a perda do autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2015).

Já o último tipo refere-se a um tipo de rebaixamento que atribui valor social negativo a indivíduos ou grupos; na verdade, essa forma, de certo modo valorativas, de desrespeito, de depreciação de modos de vida individuais ou coletivos, correspondem ao que se entende por “ofensa” e “degradação”. Diante da hierarquia social de valores, algumas formas de vida ou modos de crença são degradados, considerados de menor valor ou deficientes, o que tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social positivo às suas próprias capacidades. Diante disso, Honneth afirma que vai de par com a experiência de desvalorização social, via de regra, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Para Honneth, essas diversas formas de desrespeito ferem a integridade psíquica do ser humano e, conseqüentemente, expressam sentimentos de vergonha social. Daí a necessidade da garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla (HONNETH, 2015).

O que está por trás das lutas por reconhecimento são as reações negativas que acompanham, no plano psíquico, a experiência de desrespeito. Essas reações são a base motivacional afetiva na qual tais lutas se alicerçam. Faltava, justamente, em Hegel e em Mead, discorrer sobre esse elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa. Esse vínculo, para Honneth, está nas reações emocionais negativas oriundas da percepção, por parte dos indivíduos, de que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. Já que, para chegar a uma autorrelação bem-sucedida, os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações, a falta de reconhecimento gera um hiato na sua relação consigo mesmo que desencadeia as supracitadas reações emocionais negativas. O autor defende, em síntese, que as experiências de desrespeito

estão sempre acompanhadas de sentimentos afetivos, como a vergonha, que podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas (HONNETH, 2015).

Ora, entre os sentimentos morais, é a vergonha que possui o caráter mais aberto, na medida em que ela não se refere apenas à timidez da exposição do próprio corpo, visível e profundamente ancorada no plano antropológico; nela não está definido de antemão por quais aspectos da interação se transgride a norma moral que, por assim dizer, falta ao sujeito para o prosseguimento rotinizado de sua ação. O conteúdo emocional da vergonha consiste, como constatam em comum acordo as abordagens psicanalíticas e fenomenológicas, em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor; o sujeito, que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente (HONNETH, 2015, p. 222).

Por meio dessas reações emocionais como a vergonha, a experiência de desrespeito transforma-se no impulso motivacional de uma luta por reconhecimento. O indivíduo a quem é negado o reconhecimento vive a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações só pode ser dissolvido através da ação ativa (HONNETH, 2015).

Simplemente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2015, p. 224).

O engajamento nas ações políticas possui, então, a função direta de arrancar as pessoas que carecem de reconhecimento da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva. Esses sujeitos encontram respeito social como a pessoa a quem continua sendo negado todo o reconhecimento sob as condições existentes. É via o engajamento individual na luta política que é restituído ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação. E Honneth acrescenta a importância da experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançarem uma espécie de estima mútua (HONNETH, 2015).

4.2.4 Reconhecimento ou redistribuição: o diálogo Honneth e Fraser

Decidi trazer o diálogo de Honneth e Fraser neste trabalho, porque a discussão que eles desenvolvem é fundamental, na minha opinião, tanto para o melhor entendimento do pensamento de Honneth quanto para reiterar a sua maior pertinência para os fins da minha pesquisa. Os dois autores têm mais em comum do que tende a parecer e compartilham a ideia de que um entendimento adequado da justiça deve abranger, pelo menos, dois conjuntos de preocupações: aquelas moldadas ainda na era Fordista como lutas por distribuição e as outras moldadas atualmente como lutas por reconhecimento. Os dois também rejeitam a visão economicista que reduz o reconhecimento a um mero epifenômeno da distribuição. Fraser e Honneth, ao contrário, acreditam que a cultura não é mero reflexo da economia política, mas um veículo da ordem social com lógica própria. Também concordam que a cultura frequentemente serve a propósitos de dominação, na forma da reprodução de padrões de valores culturais injustos e, também, os dois conceitualizaram essas questões em termos do reconhecimento (FRASER & HONNETH, 2003). Além disso, e de suma importância, os dois autores estão pensando em uma ideia de justiça social.

Para Fraser, as “lutas por reconhecimento” transformaram-se na forma paradigmática dos conflitos políticos atuais. Essas lutas demandam o “reconhecimento da diferença” e ganharam mais evidência na “era pós-socialista”, haja vista que a identidade de grupo suplantou o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. Nesse contexto, o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como caminho principal caminho rumo à justiça social. Para a autora, isso é contraditório, já que a desigualdade social segue em alta e, em alguns países, mesmo em ascensão. Ela sugere, então, a necessidade de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que esteja baseada não somente no reconhecimento da política cultural da diferença, mas que, mais além, possa se articular coerentemente à política social da igualdade. Em suma, a autora defende que a justiça hoje exige tanto redistribuição como reconhecimento, porque a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçam e sustentam simultaneamente (FRASER, 2006).

Enquanto o remédio para a correção da injustiça econômica seria a redistribuição, a solução para a injustiça cultural, em contraste, seria alguma espécie de mudança cultural ou simbólica, articulada ao reconhecimento. A dimensão do reconhecimento pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas; pode envolver, também, a valorização positiva da diversidade cultural e, ainda mais radicalmente, a transformação abrangente dos padrões sociais de representação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas. Um problema que a autora encontra é que lutas de reconhecimento assumem, via de regra, uma

ênfase na presumida especificidade de algum grupo, a fim de afirmar o seu valor. As lutas de redistribuição, por sua vez, frequentemente, objetivam abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo. Tendem, portanto, a promover a “desdiferenciação” do grupo. O resultado dessa situação é que a política do reconhecimento e a política da redistribuição parecem ter objetivos mutuamente contraditórios; enquanto a primeira tende a promover a diferenciação do grupo, a segunda tende a desestabilizá-la. Essa questão é chamada por Fraser de “dilema da redistribuição-reconhecimento”. Os indivíduos sujeitos tanto à injustiça cultural quanto à injustiça econômica necessitam de ambas políticas e fazem parte do que a autora chama de coletividades “bivalentes” (FRASER, 2006).

As coletividades bivalentes são diferenciadas tanto em virtude da estrutura econômico-política quanto da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Os remédios de redistribuição ou os do reconhecimento sozinhos não são suficientes para solucionar a opressão a que estão submetidos. As coletividades bivalentes, segundo Fraser, necessitam tanto da redistribuição quanto do reconhecimento e os casos mais paradigmáticos são o gênero e a raça. Embora cada qual tenha suas peculiaridades, essas duas coletividades abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas. Implicam, por conseguinte, tanto redistribuição quanto reconhecimento (FRASER, 2006).

No caso da raça, por exemplo, pode-se dizer que a situação da desigualdade racial se assemelha à de classe, haja vista a desigualdade estrutural da divisão capitalista do trabalho. O racismo estrutura a divisão dentro do trabalho remunerado, entre as ocupações de baixa remuneração, baixo status, sujas e domésticas etc. Para eliminar essa exploração, seria preciso abolir a divisão racial do trabalho. Ora, se a “raça” não é nada mais do que uma diferenciação econômico-política, a justiça exige, em suma, que ela seja abolida. Acontece que a raça, tal qual o gênero, não corresponde somente à dimensão econômico-política. Ela também tem dimensões culturais-valorativas, as quais a coloca no universo das demandas por reconhecimento. O racismo implica a desqualificação generalizada de tudo aqui que é tipo como pertencente aos negros e negras. Esta depreciação se expressa numa variedade de danos sofridos, incluindo representações estereotipadas e humilhantes na mídia. Esses danos são injustiças de reconhecimento. Por isso, a lógica de sua solução é conceder o reconhecimento positivo aos negros. A “raça”, nesse ponto de vista, também se refere a um modo bivalente de coletividade com uma face econômico-política e uma face cultural-valorativa. O dilema da questão anti-racista, então, está nucleado na seguinte questão: como lutar ao mesmo tempo

para abolir a “raça” e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados? (FRASER, 2006).

Fraser (2006) discorre, ainda, sobre dois remédios para a ausência de reconhecimento: os afirmativos e os transformativos. Os remédios afirmativos para a injustiça são aqueles voltados para corrigir os efeitos desiguais dos arranjos sociais, mas sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Os remédios transformativos, em contraste, são voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente – aqui ela situa, por exemplo, a teoria queer. Pode-se dizer que os remédios afirmativos tendem, em geral, a promover a diferenciação de grupo, enquanto remédios transformativos tendem a desestabilizá-la ou embaçá-la. Para Fraser, a celebração das diferenças é contraprodutiva; em vez disso, deveríamos desconstruir os termos em que as diferenças são correntemente elaboradas (FRASER, 2006).

Para Honneth, a categoria do reconhecimento aparece como um fundamento moral; Fraser, por seu turno, propõe uma perspectiva dualista que molde a categoria do reconhecimento e a da redistribuição como dimensões da justiça co-fundamentais. Segundo a autora, é evidente que as reivindicações por reconhecimento tendem a predominar atualmente. A “morte” do comunismo, o aumento da ideologia do mercado livre, o crescimento das “políticas de identidade” são alguns dos desenvolvimentos que conspiraram para o descentramento, quiçá a extinção, das reivindicações por redistribuição igualitária. A sua tese geral é que a justiça atualmente requer ambos redistribuição e reconhecimento (FRASER & HONNETH, 2003).

Essa discussão, na verdade, remete a uma discussão filosófica anterior. O reconhecimento é, em geral, visto como pertencente à “ética”, em oposição à “moralidade”, isto é, como promovendo fins substantivos de autorrealização e de “boa vida”. Já a redistribuição, nos termos de Fraser, se alinha mais ao direito (“rightness”) da justiça procedural. Na proposição da autora, a redistribuição e o reconhecimento podem andar juntos, apesar de suas origens filosóficas diferentes (FRASER & HONNETH, 2003).

As políticas de redistribuição são frequentemente equiparadas às políticas de classe; ao passo que as políticas de reconhecimento são equiparadas com as lutas sobre gênero, nacionalidade, sexualidade e raça. Essas são, no entanto, associações errôneas na perspectiva de Nancy Fraser. Ela propõe que, em vez de alinhar redistribuição e reconhecimento com políticas de classe e políticas de identidade respectivamente, é preciso tratar cada um desses

paradigmas como expressando uma perspectiva diferente de justiça social que pode ser aplicada, em princípio, a situação de qualquer movimento social. O paradigma da redistribuição pode englobar não apenas as orientações políticas centradas na classe, mas também aquelas formas de feminismo e anti-racismo que buscam a transformação socioeconômica. O paradigma de reconhecimento, da mesma forma, pode englobar não apenas os movimentos que clamam por reconhecimento de suas identidades, mas também a redistribuição econômica. No seu paradigma de reconhecimento, as vítimas de injustiça são mais associadas à noção de status weberiana do que à noção marxista de classe, porque ela atribui relevância a questões que envolvem menos respeito, estima e prestígio em relação a outros grupos da sociedade. Para Fraser, o caminho da justiça deve envolver uma abordagem integrada que possa englobar e harmonizar tanto redistribuição quanto reconhecimento.

Quero frisar que tanto Fraser quanto Honneth estão pensando como seria possível uma sociedade justa, as divergências que os separam estão, em linhas gerais, na maneira como respondem as seguintes questões. Na filosofia moral se coloca a indagação: como “criar” uma concepção de justiça que possa acomodar ambos os “clamores” por igualdade social e defensáveis reivindicações de reconhecimento da diferença? Na teoria política a questão seria sobre como remediar má-distribuição e falta de reconhecimento. A partir daí, surgem outros questionamentos: o reconhecimento é uma questão de justiça ou autorrealização? Segundo, a justiça distributiva e o reconhecimento constituem dois paradigmas normativos diferentes ou podem cada um ser subsumidos dentro do outro? A questão acerca da justiça remete à uma discussão da filosofia moral, na qual questões de justiça são normalmente entendidas como questões de “direito” (“the right”), que pertencem ao âmbito da moralidade, enquanto questões de autorrealização são consideradas como questão da “boa vida”, que pertence ao campo da ética. Em parte, esse contraste é um problema de escopo. Normas de justiça são tidas como universalmente dadas. Como princípios da moralidade de Kant, elas se realizam independentemente dos valores específicos dos atores. Já as reivindicações por autorrealização são, usualmente, consideradas mais restritivas. Partindo da ideia de “eticidade” (“sittlichkeit”) hegeliana, dependem de um horizonte de valores culturalmente e historicamente dados, que não podem ser universalizados. A grande questão desse debate, então, é se as reivindicações por reconhecimento dizem respeito à justiça ou a autorrealização (FRASER & HONNETH, 2003).

Fraser (2001; 2003) busca embasar, filosoficamente, seu projeto ao propor uma guinada da ética para a moral. De acordo com a autora, a primeira remonta ao conceito hegeliano de Sittlichkeit e diz respeito a valores

historicamente configurados em horizontes específicos que não podem ser universalizáveis. A ética trata do bem viver. Já a moral está calcada no conceito kantiano de *Moralität* e se refere a questões de justiça, pautando-se pelo correto e não pelo bom. As normas da justiça seriam, para Fraser, universalmente vinculantes, não sendo tão contingentes como as da ética. Ao mover-se nessa direção, a autora nega a perspectiva defendida por Honneth de que o reconhecimento seria uma questão de auto-relização. Assim, ela “liberta a força normativa de reivindicações de reconhecimento da dependência direta de um horizonte substantivo específico de valor (MENDONÇA, 2007).

Fraser, na sua proposta, coloca o reconhecimento como uma questão de justiça. Para ela, a dimensão do reconhecimento tem a ver com igualdade de status e não com identidades intactas. Nesse modelo, a falta de reconhecimento é uma relação institucionalizada de subordinação e violação de justiça, como uma questão de violação do status social e de falta de paridade de participação. A paridade de participação busca remover os obstáculos econômicos à plena participação social e, no âmbito da redistribuição, só demandas que diminuam disparidades econômicas seriam válidas; no âmbito do reconhecimento, só demandas que promovam igualdade de status são justificadas (FRASER & HONNETH, 2003).

A sua proposta é de um modelo de reconhecimento calcado na ideia weberiana de status, segundo o qual o não-reconhecimento não é explicado em termos de depreciação da identidade, mas como subordinação social: “o que requer reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o status de seus membros individuais como parceiros por completo na interação social” (FRASER, 2000 apud MENDONÇA, 2007). A análise do desrespeito adquire, então, o seguinte objeto empírico: padrões institucionalizados de desvalorização cultural, que constroem certas categorias de atores sociais como normativas e outras como inferiores. Nesse sentido, não há necessidade investigar sentimentos de não-reconhecimento interiores aos sujeitos (MENDONÇA, 2007).

O problema, para ela, é a existência da desvalorização de alguns grupos que são, conseqüentemente, impedidos de participar no mesmo nível dos outros na vida social. Demandas por reconhecimento, no modelo proposto por Fraser, pedem pela desinstitucionalização dos padrões de valores culturais que impedem a paridade de participação e a sua substituição por padrões que reforcem a paridade. O seu entendimento do não-reconhecimento como uma subordinação de status localiza o problema nas relações sociais e não em uma psicologia individual ou interpessoal. Uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável

independentemente de distorcer ou não a subjetividade dos oprimidos. Além disso, Fraser argumenta que o seu “modelo de status” evita a visão segundo a qual todos têm direito igual à estima social. Para ela, a perspectiva de Honneth, centrada na autorrealização, trata o reconhecimento como uma questão ética, que o torna incomensurável com a justiça distributiva. O modelo de status, por sua vez, trata tanto redistribuição e reconhecimento como problemas de justiça, o que torna possível colocar os dois na mesma estrutura normativa (FRASER & HONNETH, 2003).

Honneth atribui maior ênfase ao sujeito e acredita que o reconhecimento sozinho é capaz de capturar todos os déficits normativos da sociedade contemporânea, além de ser a chave para a emancipação. Ele interpreta que lutas por redistribuição são, na verdade, lutas por reconhecimento. Essa interpretação é questionada pela autora, porque, para ela, o efeito de enxergar o capitalismo exclusivamente a partir da perspectiva do reconhecimento é assumir que todo o processo social na sociedade capitalista é diretamente regulado por esquemas culturais de avaliação; que todo tipo de exploração deriva de hierarquias de status enraizadas culturalmente; e que tudo pode ser remediado por uma mudança cultural. Para Fraser, tudo isso é problemático. Ela enxerga que o capitalismo contemporâneo tem como uma de suas características a criação de uma ordem impessoal de mercado que segue uma lógica própria. Essa lógica de mercado é, claro, embutida culturalmente, não é diretamente governada por esquemas culturais de avaliação. Os mecanismos de mercado dão origem a relações de classes econômicas que não são meros reflexos das hierarquias sociais. Nem essas relações nem os mecanismos que as geram podem ser entendidos pelo “monismo do reconhecimento” de Honneth. Uma abordagem adequada deve teorizar ambos: a dinâmica do capitalismo econômico e sua interação com a ordem de status (FRASER & HONNETH, 2003).

Honneth, claro, não nega a importância da distribuição de recursos materiais. Ele trata o reconhecimento como categoria ampla capaz de abrigar reivindicações de vários tipos. Assim, demandas por redistribuição material caberiam em sua proposta de duas maneiras: 1) nas implicações normativas de igualdade diante da lei, que promete tratamento equânime a todos os membros de uma comunidade política; e 2) na ideia de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por suas realizações pessoais (HONNETH, 2001, p. 53 apud MENDONÇA, 2007).

Para Fraser, longe de compreender a totalidade da vida moral, o reconhecimento, apesar de crucial, é uma dimensão limitada da justiça social. Por isso, ela propõe a “perspectiva dualista” da redistribuição e do reconhecimento como uma alternativa ao

monismo de Honneth. A ênfase na dimensão subjetiva, leva Honneth a conectar a crítica com o contexto social derivando seus conceitos normativos dos sofrimentos, motivações e expectativas dos sujeitos. O que, para Fraser, o distancia da sociedade e através de um foco no self, o que implantaria um senso de injustiça extremamente personalizado. A perspectiva da autora representa, então, um ponto de referência não-subjetivo da teoria crítica (FRASER & HONNETH, 2003).

Na teoria de justiça de Honneth, o fundamental é a prevenção da humilhação e do desrespeito. Para o autor, para chegar a um ponto de partida apropriado para um conceito de justiça da teoria do reconhecimento é preciso aceitar o que foi reforçado em uma série de investigações recentes (Tzvetan Todorov, Avishai Margalit, Michael Ignatieff, Barrington Moore): a experiência da injustiça social é sempre medida em termos de retenção de algum reconhecimento. Nessa medida, a distinção entre desvantagens econômicas e privação cultural é fenomenologicamente secundária e se refere mais às diferenças dos tipos de desrespeito social ou humilhação que os indivíduos podem sofrer. A oposição "lutas de distribuição" versus "lutas de reconhecimento" é de pouca ajuda, segundo ele, pois dá a falsa impressão de que as demandas de redistribuição econômica podem ser entendidas independentemente de toda experiência de desrespeito social. Ele propõe que se interprete os conflitos de distribuição como um tipo específico de luta pelo reconhecimento, em que a disputa é sobre a avaliação apropriada das contribuições sociais de indivíduos ou grupos (HONNETH, 2004).

Sobre a questão lançada por Fraser de que a teoria de Honneth daria plausibilidade a quaisquer reivindicações por reconhecimento, ele afirma que, obviamente, não se pode aprovar qualquer insurgência política, nem tampouco exigir que todos os pedidos de reconhecimento sejam moralmente legítimos ou defensáveis. Em vez disso, ele afirma que, para os objetivos de tais lutas serem positivos, é preciso que apontem na direção de um desenvolvimento social que se aproxime de nossas noções de uma sociedade boa ou justa. Nesta medida, toda avaliação de um estado de conflito social baseia-se em exibir os princípios normativos em que a moral da sociedade ou a ética política estão ancoradas, e pelos quais estes os indivíduos são guiados (HONNETH, 2004).

O cerne da teoria do reconhecimento de Axel Honneth é que todo sujeito humano é dependente de um contexto de formas sociais de interação que são reguladas por princípios normativos de reconhecimento mútuo; e a ausência de tais relações de reconhecimento ocasiona experiências de desrespeito ou humilhação que necessariamente acarretam consequências prejudiciais para a formação da identidade do indivíduo individual. O seu

conceito de reconhecimento também vincula a possibilidade de formação da identidade como a pré-condição de participação nas interações sociais e, portanto, proporciona participação naquilo que Fraser propõe como “paridade de participação”: Somente o sujeito que aprendeu a ser "capaz de aparecer em público sem vergonha" (Smith, 1976: 869 -70 apud HONNETH, 2004), através das reações de reconhecimento no ambiente social, é capaz de desencadear o potencial de sua personalidade de forma a desenvolver uma identidade pessoal íntegra (HONNETH, 2004).

Honneth ainda critica Fraser ao afirmar que a justiça não pode se ver inteiramente despida da ética. Para ele, “sem antecipar uma concepção de boa vida é impossível criticar quaisquer das injustiças contemporâneas” (idem, p. 114 apud MENDONÇA, 2007). Ambos buscam definir quais conflitos seriam justificáveis, mas, enquanto ela se pauta no bem da participação, ele prefere o bem da autorealização pessoal. Trata-se, no fundo, de concepções diferentes de justiça (HONNETH, 2003b, p. 176 apud MENDONÇA, 2007). Em Fraser, o ponto de partida da autonomia individual é imediatamente transgredido na direção da participação societária, enquanto que, da autonomia individual, Honneth inicialmente infere o objetivo de uma formação identitária a mais intacta possível capaz de, em seguida, criar condições de reconhecimento mútuo. Essas seriam condições prévias necessárias para a formação de identidade (HONNETH, 2004).

Escolhi como arcabouço teórico a teoria de Axel Honneth, porque, como buscarei demonstrar na análise dos dados, acredito que o movimento pela transição capilar consiste em uma luta por reconhecimento. Além disso, acredito que o racismo acarreta consequências negativas na subjetividade daqueles que subjuga e a teoria de Axel Honneth permita levar em conta a importância do elemento subjetivo, afetivo e motivacional que está por trás da ação social. O seu trabalho tem o mérito de trazer à tona uma percepção do sofrimento e dor dos indivíduos que nem sempre são visíveis nas abstrações teóricas e que são centrais na minha pesquisa.

5 METODOLOGIA: CONSTRUÇÃO E ANÁLISE DO *CORPUS*

Escolhi estudar os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres que passaram pela transição ainda no início da minha graduação. Desde o primeiro período, tive certeza do meu interesse pela área das relações raciais, mas, naquele momento, eram muitas as descobertas. A leitura incessante sobre o racismo, até então desconhecida, me movimentava em um engajamento que escolhi para a vida. Como mulher negra, me impressionava o fato de, antes da graduação, conhecer tão pouco sobre aquilo que era tão presente na minha vida e da minha família. Essas descobertas, no entanto, também me entristeceram bastante, sobretudo no momento em que comecei a ler e entender sobre os males subjetivos que o racismo acarreta. Não tenho cabelo crespo nem cacheado, nunca passei pela transição capilar, mas, naquele momento, esse tema aparecia muito nos grupos virtuais de mulheres negras dos quais eu fazia parte. Num dado momento, tive o *insight* de que estudar sobre isso era uma maneira de mostrar a resistência dessas mulheres. Li a transição capilar como um processo de luta antirracista e isso foi muito importante, já que, como eu disse, eu passava por um momento em que a leitura sobre o racismo me atingia muito fortemente. Eu desejava estudar sobre algo que me nutrisse de esperança.

Acabei desenvolvendo uma outra pesquisa como trabalho de conclusão de curso, mas guardei a ideia de estudar sobre a transição capilar e a transformei em um projeto de mestrado. Entre o momento do *insight* e a seleção para o mestrado, passei um ano em mobilidade estudantil e, na minha volta, comecei a estudar sobre o outro assunto que culminou no meu TCC (o abolicionista negro André Rebouças). Acontece que, durante esse tempo, participei do máximo de grupos virtuais sobre a transição capilar e, informalmente, nunca deixei de acompanhar esse processo. Como eu já disse, esse movimento se articula muito fortemente via internet. As mulheres que passaram pelo processo nutriram o hábito de compartilhar aquilo que chamam “relato de transição” e eu lia o máximo possível. Esses relatos contavam, com detalhes, como foi o processo de cada uma. Nesse transcurso, muitas das questões que nortearam este trabalho ganharam contorno.

Alguns dos meus pressupostos metodológicos foram discutidos no capítulo sobre o Feminismo Negro (CAPÍTULO 2). A crítica feminista à ciência já nos atentou sobre como a ciência moderna é cunhada em uma ideologia androcêntrica que considera como necessários e como fatos um conjunto de dualismos: cultura versus natureza; mente racional frente versus corpo irracional e emotivo; objetividade versus subjetividade; público versus privado. Nessa

dicotomização, aos homens e à masculinidade são relacionados os primeiros elementos dos polos e, às mulheres e à feminilidade, os segundos. E a suposta objetividade científica baseia-se na suposição de uma neutralidade axiológica (HARDING, 1996).

A exclusão das mulheres do campo científico se deu com base em argumentos assentados na fisiologia e psicologia femininas e a crítica feminista é, por isso mesmo, uma das mais contundentes críticas à ciência, questionando os seus próprios pressupostos. Foi desvelado que a ciência moderna se desenvolveu a partir de uma estruturação conceitual do mundo que incorporou ideologias de gênero historicamente específicas (BANDEIRA, 2007; SARDENBERG, 2002). Essa mesma ciência sexista é também racista e, segundo hooks (1995) elimina a possibilidade de evocar as negras como representativas de uma vocação intelectual. O domínio intelectual aparece como um lugar interdito (hooks, 1995).

Compartilho, então, do esforço de Donna Haraway para chegar a uma versão utilizável de objetividade. Na sua proposta de objetividade, não há espaço para uma visão positivista que possibilita a uma categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. A proposta de Haraway é de uma objetividade corporificada, na qual projetos científicos feministas críticos partem de saberes localizados. A objetividade aqui difere das pretensões positivistas que nortearam a ciência moderna e revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular. Em síntese: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Com a localização limitada e o conhecimento localizado, é possível a responsabilização pelo que é produzido (HARAWAY, 1995).

Baseada na visão desde um corpo, a pesquisa torna-se, assim, o modelo não do fechamento, mas do que é contestável e contestado. Haraway também reitera o poder das perspectivas dos subjugados nesse projeto, porque é plausível acreditar que a visão é melhor abaixo das “brilhantes plataformas espaciais” dos poderosos. Embora ela defenda o grande valor em ver a partir da periferia, ela não nega que mesmo essa “visão de baixo” possa ser problemática (HARAWAY, 1995). Acho fundamental, então, reconhecer a minha subjetividade. Embora me reconheça enquanto mulher negra, não vivenciei a transição capilar que busco analisar neste projeto. Tentei, então, compreendê-la através de entrevistas.

5.1 Construção do *corpus* da pesquisa

Utilizei a entrevista como técnica qualitativa de apreensão da percepção e da vivência pessoal das minhas entrevistadas. Na pesquisa qualitativa, a entrevista como técnica de coleta

de dados, ao privilegiar a fala dos atores sociais, permite atingir um nível de compreensão da realidade humana que se torna acessível por meio dos discursos das entrevistadas.

O excesso de estruturação na entrevista, acredito, inibe a livre manifestação da opinião do entrevistado, o que é fundamental para a finalidade deste projeto. Tentei, então, elaborar um roteiro apresentado sob a forma de tópico-guia que orientou a condução da entrevista, mas que não impediu o aprofundamento de aspectos que julguei relevantes ao entendimento do objeto ou do tema em estudo. A entrevista consiste numa forma de interação social, por meio da qual os atores sociais constroem e procuram dar sentido à realidade que os cerca (Flick, 2002; Jovechlovitch & Bauer, 2002 apud DANTAS FRASER e GODIM, 2004). Esse método favorece a relação intersubjetiva do entrevistador com o entrevistado e permite uma melhor compreensão dos significados, dos valores e das opiniões dos atores sociais a respeito de situações e vivências pessoais. Além disso, flexibiliza a condução do processo de pesquisa, já que a entrevistada tem um papel ativo na construção da interpretação do pesquisador. Este é um dos aspectos que caracteriza o produto da entrevista qualitativa como um texto negociado (DANTAS FRASER e GODIM, 2004). Optei por uma abordagem qualitativa e compreensiva partindo da premissa de que os significados das ações humanas não podem ser apreendidos segundo pressupostos positivistas de neutralidade e objetividade. Não busquei explicar a relação antecedente e conseqüente (nexos causais), mas sim compreender uma realidade particular na sua complexidade.

A entrevista em pesquisa qualitativa visa a compreensão parcial de uma realidade multifacetada. Isto não significa, claro, a defesa de um relativismo subjetivista, mas sim o reconhecimento de que as visões de mundo dos indivíduos se alicerçam nos níveis de compartilhamento vivenciados por eles: época, lugar, processos de socialização, língua, ambiente etc. Diferentes entrevistadores e entrevistados podem chegar a conclusões distintas sobre um mesmo tema investigado, daí a importância de o pesquisador, ao relatar seus resultados, deixar explícitas suas concepções e visões sobre o assunto, assim como oferecer informações sobre os participantes da pesquisa. Isso permitirá àquele que não participou da pesquisa refletir e criticar os resultados à luz da compreensão do contexto em que as conclusões foram extraídas (DANTAS FRASER e GODIM, 2004).

Ou seja, a entrevista aqui não é concebida como uma técnica neutra, estandardizada e impessoal de recolha de informação, mas como resultado de uma composição (social e discursiva) a duas vozes, em diálogo recíproco. Claro que a situação de entrevista pressupõe que “todo o encontro em que o pesquisador solicita explicitamente aos atores informações

sobre determinados temas ou tópicos, estruturado em termos de uma alternância pergunta/resposta e de uma definição inicial dos estatutos de participação em termos assimétricos – isto é, estabelecendo uma separação explícita entre o estatuto de entrevistador e o de entrevistado” (Nunes, 1992, p. 274 apud FERREIRA, 2014).

As entrevistas estão sujeitas a constrangimentos que variam de situação para situação, contemplando infinitas possibilidades difíceis de prever antecipadamente. A narração do entrevistado não consiste em uma informação factual. É a rememoração reflexiva que implica a interpretação subjetiva sobre os episódios narrados (Garcia, 2000 apud FERREIRA, 2014). Ou seja, esse método permite o acesso a uma narração em que as entrevistadas comentam, valorizam, interpretam, relacionam e contrastam com outros factos. Elas não se limitaram a dar informações sobre si mesmas; engajaram-se, no entanto, em um trabalho de fabricação identitária ao tentar ensaiar perante o entrevistador posições de unidade e coerência biográfica ou, pelo contrário, tentando dar conta da sua incoerência e contradição. Os resultados das entrevistas são, portanto, dados discursivos que não refletem objetivamente uma realidade, mas que resultam de uma composição discursiva e intersubjetiva (FERREIRA, 2014).

Tentei desenvolver uma atitude de escuta ativa (Back, 2007; Blanchet e Gotman, 1992; Bourdieu, 1993 apud FERREIRA, 2014), paciente e disponível, ao mesmo tempo atenta para poder improvisar adequadamente novas questões ou sequências de questões mais pertinentes do que as que estavam previstas. A escuta cuidadosa com empatia compreensiva foi muito importante, já que eu estava tratando de um tema tão denso e difícil quanto o racismo. Solicitar ao outro que transforme a sua história vivida em história contada, muitas vezes sobre o que jamais se havia colocado como questão consiste em um exercício que, sendo provocado pelo entrevistador, requer deste responsabilidade e cuidado, mais do que impassibilidade e impessoalidade (FERREIRA, 2014).

O tópico-guia funcionou apenas como instrumento-guia para fazer falar os sujeitos acerca do que importa pesquisar; foi, todavia, suficientemente plástico para, na sua aplicação, ativar um diálogo mais rico do que a simples resposta a questões. Isso porque fiz uso, como alternativa à estruturação excessiva das entrevistas, de uma forma mais criativa de recolher os dados, qual seja: a entrevista compreensiva. Essa técnica consiste na constante capacidade do entrevistador em se colocar, dialógica e reciprocamente, diante do ponto de vista do entrevistado, para que o exercício de improvisação resulte da melhor maneira para ambos. Nesse sentido, a “boa pergunta” não era, necessariamente, aquela que havia sido previamente

preparada por mim, mas a que fazia sentido ao entrevistado e o convocava a tomar uma posição, a narrar um ponto de vista com densidade narrativa (FERREIRA, 2014).

Em síntese, a entrevista de tipo compreensivo implica um tópico-guia em plena reconstrução pelo pesquisador, assim como as próprias hipóteses vão sendo continuamente colocadas e reformuladas no contexto de novas descobertas proporcionadas no decorrer da pesquisa (FERREIRA, 2014). Esta abordagem me pareceu interessante, porque a situação da entrevista consiste, em si, uma relação desigual na qual, normalmente, as(os) entrevistadas(os) partilham a sua visão sobre a questão em estudo sem grandes contrapartidas por parte do entrevistador.

As minhas entrevistas também dialogaram com a Entrevista Narrativa Biográfica. Na verdade, tanto a entrevista compreensiva quanto a narrativa biográfica partem de pressupostos similares, quais sejam: a pouca estruturação e a livre manifestação dos entrevistados em narrativas densas. O enfoque da pesquisa biográfica possibilitou a percepção tanto de padrões interpretativos atuais quanto de suas histórias de ação entrelaçadas com o universo social. A narração espontânea e um processo de narração de histórias nos envolve em um fluxo recordativo que possibilita uma proximidade com o passado vivenciado. As vivências narradas referem-se a lembranças que se apresentam no processo narrativo, mas essas lembranças não se referem a um estoque de memória fixo. Pelo contrário: o presente da narração ou escrita biográfica define o olhar retrospectivo sobre o passado e gera um passado recordado específico em cada caso. Segundo Bertaux (2009) a História de vida como recurso metodológico propicia uma descrição que vai para a profundidade, no âmago dos fenômenos. (ROSENTHAL, 2014; BERTAUX, 2009).

Para mim, foi importante um olhar biográfico, porque, em consonância com Kilomba (2010), acredito que lembrar o passado é essencial para o fim de entender o presente. Em seu livro “Plantation Memories” (2010), ela cria um diálogo constante entre ambos, já que o racismo cotidiano incorpora uma cronologia que remonta à colonização. Em estudos sobre como o racismo afeta as vidas dos negros e negras, é extremamente importante que haja uma perspectiva biográfica, porque a vivência do racismo não é momentânea ou pontual, mas antes uma experiência contínua na biografia dessas pessoas. São eventos que envolvem uma memória histórica de opressão racial, escravidão e colonização (KILOMBA, 2010). As memórias sobre a manipulação e rejeição do cabelo crespo aparecem desde a infância. Para compreender os significados do cabelo crespo/cacheado para essas mulheres, foi essencial um olhar que privilegiasse uma perspectiva biográfica. O processo de entrevistar, então, provocou

um exercício de autoanálise por vezes gratificante, outras doloroso, na enunciação de experiências e reflexões, umas vezes reservadas ou reprimidas, emaladas no baú do tempo biográfico, outras vezes nunca pensadas (FERREIRA, 2014). Em muitos momentos, a dor e a emoção foram inevitáveis.

Realizei sete entrevistas compreensivas face a face com mulheres negras que passaram pela transição capilar. Com esse número, achei possível identificar a estrutura de sentido, ou seja, as representações compartilhadas socialmente sobre o meu tema de pesquisa (Gaskell, 2002; Gondim, 2002a apud DANTAS FRASER e GODIM, 2004). Como se viu, a entrevista de tipo compreensivo não se encontra reduzida à aplicação de um guia previamente desenhado com base em pressuposições teóricas, mas implica um guia em plena reconstrução pelo pesquisador. Em algumas entrevistas, o processo fluiu de forma que a entrevistada se sentiu bem para falar por muito tempo e não foi preciso que eu trouxesse muitas questões, já que as respostas vinham à tona a partir da primeira pergunta (“Quais são as suas primeiras lembranças sobre quando começou a alisar o cabelo?”). Em outras, a abertura não foi tão grande e foi preciso um exercício criativo maior da minha parte para o fim de conseguir extrair mais relatos. Com a autorização delas, optei por colocar os seus nomes no decorrer do trabalho. Em alguns casos, uso o primeiro nome e, em outros, a abreviação. Julguei essa uma maneira mais pessoal para me referir a mulheres cuja disponibilidade e generosidade foram tão grandes comigo.

A duração das entrevistas variou entre os extremos de uma hora e vinte minutos e quinze minutos. A duração média foi de trinta e cinco ou quarenta minutos. Os nossos encontros aconteceram em locais escolhidos por elas e, antes de começar cada uma, eu discorri sobre a minha pesquisa em um breve resumo. Todas as entrevistas foram gravadas, posteriormente transcritas e analisadas. Na tabela a seguir, traço o perfil das minhas entrevistadas:

NOME	IDADE	PROFISSÃO
Lis	24 anos	Graduada em Administração
Lígia	23 anos	Designer de Sobrancelhas
Ane	27 anos	Terapeuta Ocupacional
Luiza	25 anos	Estudante de Administração

Nathi D.	29 anos	Assistente Social, doutoranda em Psicologia
Nathi R.	27 Anos	Psicóloga
Rosa	48 Anos	Socióloga

Todas são mulheres negras que passaram pelo processo de transição capilar. A média de idade girou em torno dos vinte e cinco anos, com atenção ao caso de Rosa que é mais velha (48 anos) e passou pela transição capilar em um contexto diferente do das demais entrevistadas (aspecto que será explicitado no capítulo de análise dos dados). Importante frisar que a opção de entrevistar apenas mulheres que passaram pelo processo de transição capilar direciona um discurso. Um dos principais achados da pesquisa de Banks (200) foi justamente que as mulheres que alisam o cabelo tendem a discordar mais com a ideia do “self-hatred”, ideia segundo a qual o alisamento seria reflexo de uma autoestima baixa das mulheres negras e do consequente “ódio a si mesmas”; enquanto as mulheres que usam o cabelo “natural” tendem mais a concordar com a ideia do “self-hatred” (BANKS, 2000).

5.2 Análise do *corpus*

No momento de análise das entrevistas, utilizei a Análise Crítica do Discurso (ACD) de Fairclough. A análise de discurso vai além da especificação das frases e se relaciona muito mais com a especificação sociológica e historicamente variável das formações discursivas, com os contextos sociais que tornaram alguns enunciados possíveis e outros não. A constituição da “raça”, inclusive, também configura um tipo de discurso. Busquei, também, compreender os efeitos sociais do discurso do racismo na vida das minhas entrevistas. O discurso, então, tem uma relação ativa com a realidade (FAIRCLOUGH, 2001).

Ao usar o termo 'discurso', Fairclough (2001) propõe considerar o uso da linguagem como forma de prática social, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e, especialmente, sobre os outros. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social: suas próprias normas e convenções, suas identidades e instituições que lhe são subjacentes. Fairclough (2001) propõe, então, uma perspectiva dialética como alternativa a uma ênfase indevida na determinação do discurso pelas estruturas. Essa perspectiva dialética considera a prática e o evento contraditórios e em luta, com uma relação complexa e variável com as estruturas, as quais manifestam apenas uma fixidez temporária, parcial e contraditória (FAIRCLOUGH, 2001). Para o fim de analisar a natureza da prática social em termos de sua

relação com as estruturas e as lutas sociais, é preciso compreender como os membros das comunidades sociais produzem seus mundos “ordenados” ou “explicáveis” e como, ao produzirem seus mundos, as práticas dos membros são moldadas por estruturas sociais, relações de poder e pela natureza da prática social em que estão envolvidos (FAIRCLOUGH, 2001).

A Análise Crítica do Discurso (ACD) é a análise das relações dialéticas entre o discurso e outros elementos das práticas sociais. A preocupação central é com o papel que o discurso tem dentro dos processos de mudança e nas relações entre semiose e outros elementos sociais dentro da rede de práticas. O conceito político de hegemonia é útil nesse tipo de análise (FAIRCLOUGH, 1992; FORGACS, 1988; LACLAU & MOUFFE, 1985 apud FAIRCLOUGH, 2012), porque um determinado discurso pode ser hegemônico a ponto de tornar-se parte do senso comum legitimador que sustenta as relações de dominação. Como a hegemonia, em seus períodos de crise, será sempre contestada em maior ou menor proporção, uma ordem de discurso não é um sistema fechado ou rígido, mas sim um sistema aberto posto em risco pelo que acontece em interações reais (FAIRCLOUGH, 2012).

A ACD, segundo Fairclough (2012), é dotada de objetivos emancipatórios e, por isso, focaliza os pobres, os excluídos socialmente, aqueles que estão sujeitos a relações opressivas de raça e sexo, e assim por diante. Esses problemas sociais não são claramente definidos e incontroversos; ao contrário, são assuntos controversos e contestáveis, e a ACD estará inevitavelmente envolvida em debates e controvérsias sociais quando enfatiza certas características da vida social como problema. Já que o discurso é ideológico - na medida em que contribui para a manutenção de relações particulares de poder e dominação -, na ACD, primeiramente, devemos identificar quais gêneros, discursos e estilos são dominantes. É preciso entender o sentido do contexto social do discurso para o fim de analisar possibilidades de resistência (FAIRCLOUGH, 2012).

Ao usar o termo “discurso”, Fairclough (2001), como já mencionei, considera o uso da linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual. O discurso é tido como um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e, especialmente, sobre os outros, além de ser também um modo de representação. A sua teoria supõe uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social; a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social: pela classe e por outras relações sociais. O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social. Trata-se de uma prática não apenas de

representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado. É importante que a relação entre discurso e estrutura social seja considerada como dialética para evitar os erros de ênfase indevida: de um lado, na determinação social do discurso e, de outro, na construção do social no discurso. No primeiro caso, o discurso é tido como mero reflexo de uma realidade social mais profunda; no último, é representado idealizadamente como fonte do social.

Fairclough (2001) está mais fortemente interessando no discurso como modo de prática política e ideológica. Como prática política, ele estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre as quais existem relações de poder. Como prática ideológica, constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder. Essas práticas não são independentes, uma vez que a ideologia se relaciona aos significados gerados em relações de poder (exercício do poder e também a luta por ele). E o discurso como prática política é não apenas um local de luta de poder, mas também um marco delimitador dessa luta: a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam relações de poder e ideologias particulares, e os modos em que se articulam são um foco de luta (FAIRCLOUGH, 2001).

Ao fazer uso da ACD, estive atenta aos dispositivos através dos quais as formas de poder operam sobre os sujeitos. Como Fairclough (2001) atentou, o discurso como prática política é um local de luta de poder; luta esta em permanente devir. Tentei empreender, então, uma análise acerca dos enunciados presentes na formação discursiva sobre o cabelo crespo, sobre o racismo e, também, os enunciados de resistência, os quais produziram novas formações discursivas sobre o cabelo e o corpo de mulheres negras.

6 ANÁLISE DOS DADOS

6.1 “Alisando o Nosso Cabelo”

O apanhado feito no capítulo 1 desta dissertação reforçou que estudar sobre a negação da beleza negra e suas consequências continua extremamente importante, porque o discurso racista que tem o corpo negro como uma “superfície de inscrição” atua produzindo subjetividades e afeta profundamente a vida daqueles que subjuga sob o estigma da inferioridade. As expressões “cabelo de negro” e “cabelo ruim” revelam a arbitrariedade de uma dimensão estética que associa a negritude à absoluta negação da beleza (MERCER, 1987). As mulheres negras de cabelo crespo conhecem a violência do racismo desde muito cedo principalmente através da maneira como a sociedade taxa esse cabelo como “ruim”. Acredito que esse é um dos discursos racistas mais abertamente postulados. Chamar o cabelo crespo de “cabelo ruim” é como uma tautologia para grande parte da sociedade. Daí a importância de entender como esse discurso fere aqueles a quem atinge diretamente.

A rejeição/aceitação do ser negro é construída social e historicamente e permeia a vida dessas mulheres em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta. De modo geral, os primeiros esforços de transformação do corpo negro datam da infância e do desejo de mudar uma parte específica do corpo: o cabelo crespo através do alisamento capilar (GOMES, 2008). O alisamento químico é feito através do composto de hidróxido de sódio, hidróxido de guanidina ou hidróxido de cálcio (Meadows 2001) o qual penetra no córtex do eixo do cabelo e quebra a camada cortical (Babino, et al. Browne 1989, Fletcher 2000, Kinard 1997, McClain 1998, Meadows 2001, Quinn, et al., 2003 apud ROSADO, 2007). Este processo altera a estrutura molecular dos cabelos removendo quimicamente o padrão de curvatura apertado. O cabelo assume a aparência de ser liso. Tal processo, todavia, enfraquece o eixo do cabelo e, ao longo do tempo, resulta em ruptura (ROSADO, 2007).

“Faz muito tempo. Eu acho que a minha primeira lembrança do alisamento... mas eu acho que não foi a primeira vez que eu fiz o alisamento, mas a primeira lembrança, é muito viva na minha cabeça. Eu acho que eu tinha, mais ou menos, uns 8 ou 9 anos e eu tenho 29 hoje, então mais ou menos uns 20 anos atrás, né? Mais de 20 anos, 20, 21 anos atrás... Lançaram, eu não lembro a marca, mas lançou uma linha de alisamento pra criança. Eu lembro que os produtos tinham a tampinha de bicho, aí tinha elefantinho, aí tinha macaquinho, num sei o que e tal. Não sei se era *Hair Fly*, era alguma coisa assim. Era com química, mas não era uma química tão potente quanto a guanidina, por exemplo. Mas tinha essa linha. E eu lembro que minha mãe

comprou essa linha, porque eu peguei piolho. Lembro como se fosse hoje: ela sentada, eu no meio das pernas dela e ela lá com esse produto de bichinhos e ela alisava meu cabelo. Ela que alisou a primeira... Não sei se essa foi a primeira vez, mas é a primeira lembrança, e ela alisou. E era química mesmo, tanto que os piolhos morreram. Depois disso, eu continuei alisando.” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia).

“Eu tinha uns cinco anos. Minha mãe foi que começou com essa história de alisar meu cabelo para ser mais fácil de pentear. Meu cabelo e o da minha irmã também, para ser mais rápido e, assim, a moda era cabelo liso. Meninas que tinham cabelos cacheados tinham que alisar para poder entrar no padrão de, vamos dizer assim, de “beleza estética”. Então, desde muito pequena, aliso o meu cabelo. Como eu não tinha autonomia, então, era o que mandavam, né? Minha mãe que me colocava nos cabelereiros e eles alisavam meu cabelo. E, assim, cresci desde muito pequena com isso. Então, meio que eu fui obrigada a realmente viver com o cabelo alisado. Até que eu cresci e realmente demorei, na verdade, demorei muito... É, eu fui despertar, acho que assumi o cabelo, acho que há uns quatro anos atrás. E eu despertei, demorei a despertar isso, porque pra mim, pra mim, o padrão mesmo, realmente do cabelo era ser estirado... Meio que eu ficava com um pouco de vergonha por ter o meu cabelo cacheado e a moda era ter aqueles cabelão liso e.. aquele padrão de beleza era o único”... (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Então, minha mãe era cabeleireira, né? Ela abriu o salão quando eu era criança, em casa. Então, eu não tenho lembrança da primeira vez, eu tenho lembranças dessa situação, de ser criança e ela dar alisante no meu cabelo. Eu acho que isso foi em torno de uns oito anos... Uma coisa assim, uns oito anos, por aí, sete ou oito. Naquela época, era um pente bem fininho, tinha que ficar puxando, porque, quanto mais ela esticasse, mais liso ele ia ficar, então ela puxava muito. E eu chorava pra caramba, porque doía o casco. Eu tenho muito fio de cabelo, então era um trabalho muito grande pra ela. Era uma coisa que durava assim um dia inteiro. E era muito ruim pra mim também, porque eu tinha o casco muito dolorido. Eu chorava e ela dizia: “é a dor da beleza” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional residente).

“Então, eu sou de uma classe mais alta e, desde pequena, eu era a única negra. Eu estudei a vida toda no Apoio. O Apoio é muito elitizado, sabe? Então eu era, desde criança, a única menina negra, a única. Então assim, todas tinham cabelo liso. Todas. Não era nem só questão de pele, era uma questão de cabelo. Todas tinham cabelo liso. Então assim, é engraçado, porque a gente não aprende a cuidar do cabelo cacheado, a gente só aprende, pelo menos no meio que eu vivi, eu só aprendi a cuidar do cabelo liso. Então assim, aprendi a pentear meu cabelo pra baixo. Eu penteava o meu cabelo seco, que não é pra pentear. Eu não sabia cuidar. Logo, ele ficava feio, claro. Eu não sabia cuidar de um cabelo cacheado, eu só tinha referências lisas. Então, meu cabelo era feio. Não por ser cacheado, mas por eu não saber cuidar. Eu não tenho nenhum...nenhum... ninguém em quem me basear, sabe? Então, era um cabelo ressecado, era um cabelo... Enfim, vivia preso e tal, essas coisas. Aí eu era a aluna do cabelo ruim e tal...Essas coisas, né? Enfim, de sempre. Aí quando eu fiz, eu acho que foi catorze anos... Eu fiz minha primeira progressiva. Criança eu não alisava. Mas aí eu fui pro salão e o cara fez: “você pode alisar”. Meu olho chega brilhou na hora: “meu Deus, eu vou ter cabelo liso igual a todo mundo e tal!”. Ele fez: “é, você vai ter cabelo liso, você vai vir aqui retocar a raiz de quatro em quatro meses, mas você vai lavar o cabelo, vai acordar com cabelo liso igual ao das suas

amigas”. Então assim, meu olho brilhou. Foi assim... Meu Deus do céu, maravilhoso. E aí eu alisei. E foi... Um dos dias mais felizes da minha vida, foi quando eu alisei meu cabelo, porque meu cabelo era igual ao de todo mundo.”(Luiza, 25 anos, estudante de administração).

Os relatos das minhas entrevistadas reiteram que o cabelo surge como uma questão desde muito cedo na vida das meninas negras de cabelo crespo. O destino para esse cabelo é, via de regra, o alisamento. Na maioria dos casos, a rejeição ao cabelo crespo e o consequente desejo pela sua alteração não surgem primeiro nas crianças, mas sim no seio familiar, sobretudo através das mães. Essas primeiras lembranças, para as que começaram a alisar em ainda tão tenra idade, refletem, então, uma imposição existente dentro da própria casa. Em outros casos, ainda que não haja essa imposição em casa e que o cabelo seja, inclusive, benquisto pelas mães, essas meninas se depararam com os padrões racistas de beleza em outras esferas de socialização. Assim, o cabelo passou a ser questionado por elas mesmas e o desejo pelo alisamento imperou novamente. A opção de entrevistar mulheres que passaram pela transição capilar, em certa medida, direciona o discurso delas, porque já questionaram a relação que viviam com o cabelo. Esse questionamento as levou a refletir, também, sobre os danos à saúde e as dores a que se submetiam em rituais de beleza longos cuja finalidade era alterar essa parte do corpo que não as satisfazia.

“Meu casco ficava ferido muitas vezes por causa da química. Então, além da questão de autoestima, eu vi também questões do meu corpo. Eu ficava com casquinha na cabeça, eu ficava, às vezes, a química muito forte, na hora mesmo que ela tava no processo, ficava vermelho. Então, assim, era, além da parte de que eu ficava magoada por dentro, eu também ficava tipo... Com problemas na cabeça que descascava, coçava, porque enfim... Escova... Meu deus, uma escova ela queimava meu casco e era uma martírio, você não entende.. Era um problema... Pra dar escova, eu já pensava assim “vai ficar lindo, mas também eu vou sofrer, porque a mulher vai pegar, colocar o secador no seu casco, dói muito”. (...) Era um saco, você ficar realmente com aquela coisa na sua cabeça. Ardia pra caramba, ardia mesmo, parecia que estavam botando fogo no seu casco. Era tipo essa sensação. Quem nunca alisou o cabelo não sabe a sensação de queimar o couro.. Era essa. Você passava aqueles produtos e, como eles tinham a química muito pesada, eu sentia meu couro queimar” (Lis, 24 anos, graduada em Administração)

“O couro cabeludo queimava. Se você olhar pra minha cabeça, essa parte aqui tem pouco cabelo, aqui nas têmporas. Era justamente onde eu mais tinha ferida na cabeça, justamente onde acho que a textura do cabelo fosse um crespo mais fino, era onde justamente queimou mais. E aí tenho esses dois buraquinhos, um pra lá e outro pra cá. Hoje a gente compreende que, quando uma criança que não está na idade ainda de mexer, de botar química, isso prejudica o crescimento do corpo dela, prejudica o crescimento do cabelo dela. Atingiu a parte mais sensível da minha cabeça, que era aqui próximo às têmporas”. (Rosa, 48 anos, socióloga)

“Minha cabeça ficava toda ferida. Ferida mesmo. Se você botasse a mão na cabeça, parecia que sua cabeça tinha se ralado no asfalto. Eu passava mais ou menos umas duas semanas assim, sempre que eu passava guanidina no meu cabelo. E doía, eu ficava tirando as feridas e saía sangue...” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

Em tal submissão a procedimentos dolorosos de manipulação do corpo, os danos à saúde eram negligenciados e o alisamento protagonizou os rituais de beleza dessas mulheres. A prática era imposta de tal forma que, por muito tempo, foi naturalizada, tida como o horizonte possível. Usar o cabelo “natural” não aparecia como questão – o que muda completamente no momento em que elas optam pela transição capilar.

“Quando eu entrei na adolescência, eu já peguei o cabelo nessa *vibe* de alisar e só fui mantendo. Não teve muito uma reflexão. A reflexão que teve foi “eu quero parar de alisar”, mas “eu quero alisar” não, porque foi tão desde cedo que foi uma coisa que foi rolando e, pra mim, era natural alisar ele. Inclusive, todo mundo perguntava se eu ia alisar, quando é que eu ia alisar, porque, naquela época, não era muito como hoje a progressiva, que você dá e você só faz a manutenção, né? Naquela época, que era aqueles *HairLife* que era uns cremes numas caixinhas assim, era temporário, você tinha que ir dando sempre no cabelo todo, porque senão caía. E aí era sempre assim, tinha que ficar sempre dando. E o cheiro era horroroso. Enfim...” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional residente)

“Então eu tinha um apego muito grande a essa coisa do cabelo liso... Pra mim, era uma coisa que eu nunca iria mudar na vida... Porque eu achava realmente bonito o cabelo liso... Eu não achava que as pessoas que tinha cabelo crespo eram feias... Não era isso.. Eu não desenvolvi essa ojeriza não... Mas é aquela coisa: “não vai ficar bom em mim, né?”... É um cabelo que “ah, pra usar assim, tem que ter muito estilo”... Mas assim, eu só comecei a pensar nisso nos anos 2000. De 2005 pra cá, que apareceu gente com cabelo assim, porque até então não era sequer uma questão... Eu não sei nem te dizer se eu achava bonito, se eu achava feio, porque não era uma questão. As pessoas alisavam. Era aquela coisa, era muito natural. Você nasceu com cabelo crespo, você tem que alisar... Porque é assim a vida... Então eu não tinha a reflexão sobre por que eu alisava ou se eu achava bonita a mulher com cabelo crespo ou não, entendeu? Não se tinha... Essas coisas começaram a aparecer realmente de 2005 pra cá...” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

No famoso livro “Black Rage”, William H. Grier e Prince M. Cobbs (1968) argumentam que o processo de trato com o cabelo não é apenas doloroso para meninas negras, mas o resultado final é que elas aparecem como simplesmente aceitáveis em vez de bonitas. Já para as brancas, mesmo que suportem dor enquanto tratam o cabelo, o resultado é que sua beleza é reforçada – uma beleza que, os autores argumentam, já é celebrada mesmo antes mesmo de irem a qualquer salão. Os autores também propuseram que as mulheres negras aprendem desde a infância que o cabelo precisa ser dolorosamente transformado a fim

de criar uma imagem pública aceitável (GRIER & COBBS, 1968). Apesar de concordar que o cabelo crespo alisado é mais aceitável do que considerado belo, o argumento dos autores pode levar à interpretação de que essas mulheres teriam a autoestima baixa, já que, mesmo com o cabelo alisado, ainda não seriam contempladas pelo padrão de beleza. Embora esse aspecto apareça em uma das minhas entrevistas, a maioria dos demais relatos mostra que não é possível afirmar que elas, durante a época que alisavam o cabelo, tinham, necessariamente, a autoestima destruída. É possível dizer que essa autoestima estava condicionada ao cabelo liso, a assunções de branquitude, o que envolvia um grande esforço de manipulação estética como busquei mostrar acima. Como o alisamento, com o passar do tempo, tende a fragilizar o cabelo e o sucesso do procedimento depende não só dos produtos, mas também de quem faz o processo, essa autoestima estava alocada em um terreno muito movediço.

“O cabelo ficava super liso, liso... Pintava e alisava e você ficava com o cabelo estilo índia mesmo: aquele liso mais natural, um pouco mais natural, essa era a promessa. Então, aí passou um momento que eu me achava a gata de Recife.” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Eu gostava do meu cabelo liso também. Eu gostava. Eu me via bonita. Só que era aquela coisa que eu te falei, eu comecei, a minha autoestima começou a cair devido a coisas que eu gostava de fazer e não fazia por causa do cabelo... Então eu comecei a ficar, por exemplo, a ficar mais cheinha... E eu pensava “não, eu vou dar agora uma escova e eu não vou pra academia por causa do cabelo. Consequentemente, to ficando cheinha por causa desse cabelo” e eu começava a ficar com a autoestima lá em baixo por causa disso. Era uma escadinha, sabe? Ia chegando lá e terminava no cabelo. Tudo era por causa do cabelo” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Teve uma vez que, até o processo dessa vez não foi minha mão que fez, foi um outro amigo dela no salão. Aí ele fez, eu já era mais velha, eu acho que eu tinha uns dez anos nessa época. Ele fez, meu cabelo tava bem grande e ficou bem grande e bem liso. Aí, no primeiro dia que eu fui pra escola depois desse dia, eu cheguei atrasada e todo mundo já tava dentro. Aí eu lembro de quando eu entrei assim, já tava todo mundo me olhando com aquele “Ohhh” (faz som de surpresa). Aí eu lembro que eu andei assim bem empolgada, bem... Eu lembro de me sentir muito bem assim, esse tempo que eu fiquei assim com esse cabelo grande e liso, que foi antes do segundo piolho que eu peguei, que eu peguei justamente porque eu fiquei indo pra escola de cabelo solto. Aí depois desse tempo maravilhosamente que eu me senti a mais bonita da sala, aí eu peguei piolho, aí rolou a história e foi a segunda vez que eu cortei meu cabelo curtinho, aí foi essa quebra de novo”. (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional residente)

As mulheres negras, então, passam por um processo de socialização no qual o cabelo é central. A ideia de que possuem “cabelo ruim” é transmitida ainda na infância, o que inflige um grande dano à autoestima e coloca o alisamento capilar como principal alternativa. A pesquisa de Banks (2000) reiterou que a experiência pessoal ilustra como questões psicológicas e práticas impediram a habilidade dessas mulheres de “simplesmente serem

crianças”. De fato, elas entendem logo cedo as implicações do racismo e machismo sem qualquer ensinamento formal (Hill Collins, 1990). Bell hooks, em seu texto “Alisando nossos cabelos” (2005), relembrou o processo de alisamento com pente quente e como isso, na sua infância, não estava associado na sua mente ao esforço de parecer branca, mas sim ao rito de sua própria iniciação enquanto mulher. Além disso, ela reforçou que, dentro do patriarcado capitalista, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, frequentemente, ”indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa autoestima” (hooks, 2005). A autora conta ainda que conversou com grupos de mulheres e pôde concluir que há quase um consenso geral sobre a obsessão com o cabelo, que geralmente reflete lutas contínuas com a autoestima e a autorrealização. Ela ouviu relatos sobre “o quanto as mulheres negras percebem seu cabelo como um inimigo, como um problema que devem resolver, um território que deve ser conquistado”.

Ainda sobre o alisamento, é importante citar a história de Madame Walker. Em 1905, nos Estados Unidos, Madame C. J. Walker utilizou sua experiência como vendedora para lançar seus próprios produtos de beleza. Ela patenteou a versão do seu pente de alisar e é, frequentemente, creditada e criticada erroneamente por ter inventado tal pente (Bundles 2001; Tyler 1990 apud DUNN, 2015). Segundo Dunn (2015), o “pente quente” tem suas raízes na França em, aproximadamente, 1845, ao passo que Walker nasceu em 1867. Além disso, as mulheres negras têm alisado o cabelo com ferros desde os anos 1820 (ROSADO, 2007). Os produtos de Madame Walker buscavam oferecer às mulheres negras norte-americanas a cura para as feridas no couro cabeludo oriundas dos abusos dos tratamentos capilares. Ela se inspirou nas condições do seu próprio couro cabeludo. O seu sucesso empregou muitas mulheres negras que passaram a trabalhar com ela como “agentes” vendedoras. Durante o “National Negro Business League”, em 1912, Walker profere um discurso afirmando que ela é uma mulher que veio dos campos de algodão do Sul, com um histórico de trabalho doméstico e que promoveu a si mesma no mercado de produtos capilares¹⁹.

Apesar de tantas críticas que a associam ao alisamento e à conseqüente “imitação” da branquitude, é dito também que ela ofereceu às mulheres negras uma oportunidade de fugir das imagens negativas do cabelo crespo em favor do cabelo considerado “bom” o que abriu portas econômicas e sociais. E, apesar de Walker não se colocar contrária ao alisamento capilar, ela via seu sistema como uma alternativa para as mulheres curarem os problemas causados pela agressão ao cabelo e, também, para o aumento da autoestima (DUNN, 2015).

¹⁹ Rooks, Hair Raising, 58 apud DUNN, 2015

Esse sentimento de associar o alisamento à uma alternativa de ascensão foi muito proeminente durante o início do século XX na narrativa de muitas mulheres negras (Tyler, 1990 apud Banks 2000). Na pesquisa de Dunn (2015), ela reiterou que o alisamento não é necessariamente uma tentativa de parecer brancas. Para muitas, como disse bell hooks, é uma “estratégia de sobrevivência”. É mais fácil viver nessa sociedade com o cabelo alisado. “As mulheres negras não alisam o cabelo apenas para alcançar branquitude, mas também para buscar o poder branco e o privilégio que vem com ele”²⁰. Embora, pelos relatos das minhas entrevistadas, fique explícito os danos e males do alisamento capilar, não pretendo, de forma alguma, engessar um olhar que associe o alisamento à negação da raça. A análise dessas experiências que reduzem tudo à imitação do padrão branco negligencia as implicações profundas e a trama complexa que envolvem a relação negro e cabelo na esfera da dominação, da cultura e da subjetividade. O alisamento, claro, precisa ser contextualizado e questionado devido à violência estruturante do racismo. Por outro lado, também pode ser visto como integrante de um estilo de o negro usar o cabelo, construído dentro de um sistema opressor, porém com características que são próprias da comunidade negra e do seu padrão estético. A discussão sobre a expressão estética negra não pode ser cristalizada. Caso seja essa a visão que oriente a crítica sobre o uso do alisamento, ela poderá acabar reforçando e reproduzindo a opressão racial contra a qual deseja lutar. Também na pesquisa de Nilma Lino Gomes (2008), alisar o cabelo aparece como uma condição para algumas entrevistadas conseguirem ou permanecerem no emprego (GOMES, 2008).

Engessar um olhar sobre as práticas culturais dos negros para com o cabelo é insustentável, sobretudo, por se tratar de processos sempre tensos, ambíguos e, por vezes, contraditórios. Vários trabalhos reiteram isso e, no transcurso da minha pesquisa, a ambivalência foi um dos principais fios condutores da história sociopolítica do cabelo crespo. A manipulação do corpo e a transformação do cabelo envolvem uma mistura de sentimentos dos quais nem os ativistas negros escapam (GOMES, 2008). Um dos exemplos mais emblemáticos é Malcom X que, na sua biografia, descreve a sensação que o invadiu quando teve os cabelos alisados pela primeira vez pelo seu primo Shorty.

Quando Shorty finalmente me deixou levantar e dar uma olhada no espelho descobri que meus cabelos estavam caídos, em mechas inertes e úmidas. O couro cabeludo ardia, mas não tanto quanto antes. Dava para suportar. Shorty passou a toalha pelos meus ombros, por cima do avental de borracha,

²⁰ (Harris and Johnson, Tenderheaded, 105-6 apud DUNN, 2015)

começou a passar novamente vaselina nos meus cabelos (...) Minha primeira olhada no espelho fez-me esquecer inteiramente a dor que sentia. Mas quando é a primeira vez, na nossa própria cabeça, depois de uma vida inteira de carapinha, a transformação é espantosa. O espelho mostrava Shorty atrás de mim. Ambos estávamos sorrindo e suando. E, no alto da minha cabeça, estava aquela camada suave e lustrosa de cabelos vermelhos, vermelhos de verdade, tão lisos quanto o de qualquer branco (Malcom X, 1992, p. 64 apud GOMES, 2008).

No caso específico de Malcom X, é preciso ir além de um olhar redutor e considerar que o penteado por ele realizado, na época, integrava um dos estilos dos negros norte-americanos da década de quarenta. Diante de uma situação de marginalização e opressão, esse estilo de usar o cabelo operava como uma estratégia política e de sobrevivência em resposta às péssimas condições de existência e à opressão racial (GOMES, 2008).

De modo geral, pode-se dizer que o trato com o cabelo caminha lado a lado com a representação de si e remete à negociação de identidades políticas complexas. O que reitera que, no contexto das relações raciais, estética e política são indissociáveis. Embora o racismo também atinja os homens negros de cabelo crespo, este trabalho debruça-se especificamente sobre as mulheres, porque, no caso das negras, como já foi dito, a negação da beleza impede o próprio pertencimento à categoria mulher. Não por acaso, uma das proposições mais emblemáticas do feminismo negro é a frase de Sojourner Truth: “E eu não sou uma mulher?”. O cabelo, então, importa de maneira diferente para homens e mulheres negras. Através da lente teórica do feminismo negro foi possível entender sobre a interseccionalidade da raça e do gênero, ou seja, como os dois operam juntos (CRENSHAW, 2002). Acredito que a relação dessas mulheres com o cabelo crespo-cacheado reitera a especificidade do feminismo negro e desvela mais um aspecto das lutas internas que as mulheres negras travam.

Os relatos das entrevistas supracitados são alicerçados em vivências de racismo que perpassaram a vida delas desde a infância. Articulo essas vivências de racismo à lógica de desrespeito trabalhada por Honneth na sua teoria do reconhecimento. Assim como Fanon (2008) já nos alertou sobre os males subjetivos que o racismo acarreta, Honneth, embora não esteja falando especificamente da violência racista, fala de como determinados desrespeitos violam os indivíduos em uma dimensão subjetiva, qual seja: são lesados na possibilidade de compreenderem positivamente a si mesmos. Acredito que o racismo acarreta todos os tipos de desrespeitos analisados por Honneth (2015). Os maus-tratos físicos na infância são representados, segundo minha análise, pela maneira como o cabelo crespo-cacheado é tratado, não só via o alisamento, mas mesmo pelos relatos de como era doloroso para penteá-lo. Esse tipo de desrespeito fere duradouramente a confiança e destrói a forma mais elementar da

autorrelação dos indivíduos: a confiança em si mesmo. O racismo também exclui os negros da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Se são negados direitos, a pessoa já não participa em pé de igualdade da ordem institucional, o que afeta o autorrespeito moral. Além disso, a lógica racista é estruturante da hierarquia social de valores, segundo a qual algumas formas de vida ou modos de crença são degradados, considerados de menor valor ou deficientes, o que tira dos sujeitos atingidos a possibilidade de atribuir um valor social positivo às suas próprias capacidades. A consequência disso é, via de regra, uma perda de autoestima pessoal. O que levou, então, essas mulheres à decisão de parar de alisar os cabelos?

Para Honneth (2015), a experiência de desrespeito, ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, apesar dos males que acarreta, é também impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para o que ele chama de luta por reconhecimento. Já que, segundo o autor, a falta de reconhecimento gera um hiato na relação dos indivíduos consigo mesmos, isso desencadeia reações emocionais negativas. Ele acredita que as experiências de desrespeito estão sempre acompanhadas de sentimentos afetivos, como a vergonha. Por meio dessas reações emocionais negativas, o indivíduo a quem é negado o reconhecimento vive a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações só pode ser dissolvido através da ação ativa. O engajamento individual na luta restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação. Honneth também acrescenta a relevância da experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançarem uma espécie de estima mútua (HONNETH, 2015). Acredito que o movimento pela transição capilar, por todos os fatores citados acima, consiste em uma luta por reconhecimento.

5.2 O processo de transição capilar

Perguntei às minhas entrevistadas o porquê da decisão de não mais alisar o cabelo a fim de entender como elas constituem esse novo discurso. Para Honneth (2015), o que desencadeia a luta política é a percepção da realidade de ausência de reconhecimento, a qual gera sentimentos que permitem um deslocamento da atenção dos atores para a própria ação, para o contexto que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. As lembranças que essas mulheres têm do alisamento são norteadas por emoções negativas que, acredito, desencadearam o questionamento em relação àquela ação.

“Me deu uma vontade grande de parar de alisar, acho que, na verdade... Foi o seguinte... minha tia foi que começou, minha tia Leta, ela tem o cabelo cacheado, nunca deu alisante, nunca, sempre foi adepta pra esse lado.. Sempre foi bem assim, tem um espírito de africana. Ela é bem africana. Então ela sempre ficava no meu pé: “minha filha, pare. Dê uma chance... Dê uma chance... você vive falando que é tão ruim essa questão de ser escrava do cabelo... Você fica às vezes triste por conta disso e por que você não se dá uma chance?”. Eu pensei: “eu vou escutar e, se eu não gostar, eu volto atrás”. E aí ela me encorajou. Minha outra tia também me encorajou: “Vamos, eu entro com você na transição!”. Então, nós duas entramos juntas na transição. Só que aí, no meio do caminho, ela desistiu. No meio do caminho ela desistiu, porque é muito difícil passar pela transição. Muito difícil, você não tem noção... O cabelo fica sem forma, sem forma, porque fica aquela coisa, Adamastor Pitaco mesmo: metade liso, metade cacheado. Efeito samambaia, aquela coisa inchado por dentro... Aquela coisa... Fica muito feio o cabelo... E sua autoestima vai lá pra baixo.. Por isso, muita gente desiste... Hoje em dia não, hoje em dia tem muito produto que auxilia... Mas eu acho que quatro, cinco anos atrás não tinha tanto esse foco.. Então assim, essa questão de assumir, hoje em dia, as empresas realmente estão voltando pra cremes pra cacheados, shampoo.. Transição, tem até creme pra transição... Então minha tia desistiu. Desistiu de assumir. Só que aí eu fui persistente, fiquei. Tinha muito medo de cortar o cabelo e ficar com aquele cabelo bem curtinho, Joãozinho, morria de vergonha. Pessoal vai... Vai sei lá, eu vou ficar parecendo um homem.. Na minha cabeça era assim. Só que hoje eu tenho a cabeça totalmente diferente... Mas aí, eu disse: “vou me dar uma chance”. E aí a transição foi muito complicada, eu chorava, chorava mesmo, porque eu achava meu cabelo muito esquisito... E veja que coisa estranha, eu queria meu cabelo natural, queria me dar a chance, mas tava sem paciência para ele chegar... Só que ele sofreu muito, ele sofreu anos... Eu já tenho 24, comecei a alisar com cinco anos. E todos os cabelereiros que eu fui voltada para cabelo cacheado diziam: “Você tem que ter paciência, porque ele já sofreu bastante e vai nascer ainda liso, por incrível que pareça... Você vai ter que cortar várias vezes para começar seu cacho a definir. Eu comecei a ir pra salão voltado só pra isso, porque esses salões hoje em dia são todos voltados para o liso. Só que começou a surgir esses salões pra cabelo cacheado e eu fui especialmente pra ele. Foi o que ela disse: “Se dê essa chance, tenha paciência, eu sei, eu já passei por isso também, eu sei que é difícil, mas aguente, aguente firme que o resultado vai ser show”. Aí foi quando eu fui comprando produto, e me empolgando e todo mês eu ia lá cortar um pouquinho. Só que eu ficava: “meu deus, isso nunca vai acabar, porque eu estou cortando e esse cabelo não define”. E, na minha cabeça, sempre queria meu cabelo definido, bem arrumadinho... Hoje em dia, também eu já tenho um outro tipo de visão, mas na época eu queria aquela coisa, aquela definição... Aquele cachinho... E ela dizia: ”minha filha, você tem que ter paciência e pode ser que seu cabelo não seja nem do tipo que você está imaginando”. Eu nem sabia qual era o tipo do meu cabelo, AC, 3C, essas coisas... Eu não sabia... Foi quando ela disse: “Você tem que ter paciência e pode acontecer de que o tipo que você tá imaginando, nem seja o tipo do seu cabelo”... Aí voltou aquela angustiazinha: “e se não for como eu estou imaginando? Eu me vejo na minha mente de um jeito, mas possa ser que não fique como eu estou pensando”. E aí eu continuei, ia cortar... Até que um dia, tava demorando muito, aí eu cheguei na cabelereira e disse assim: “Corte o que tiver, o resto. Pode ficar curtinho, pode o que for, pode cortar”. Quando ela cortou, ficou bem, ela deu um cortezinho mais feminino,

claro, mas ficou bem curtinho. Bem curtinho. Na primeira vez ficou bem curtinho” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Eu tinha noção que eu alisava meu cabelo a vida inteira, eu não lembrava como era meu cabelo. Quando eu decidi fazer a transição, eu ficava procurando foto para tentar lembrar, só que nas fotos eu estava todas de cabelo escovado. Tem uma foto só que eu estou com meu cabelo. No aniversário do meu irmão. Uma foto só. E meu cabelo estava muito feio, muito seco, muito desgraçado, porque minha mãe não sabia cuidar do meu cabelo. Então, eu não fazia ideia de como era meu cabelo... Então, começou a aparecer os debates, e eu colocando “não, eu sei que tem que assumir o cabelo, mas eu não vou assumir não, porque a transição é algo que eu acho que deve ser muito doloroso”. Era meu debate assim... Eu explicava também para as meninas que a transição não podia ser um processo, na minha cabeça, assim, sabe, de cooptura, de muito de um pro outro, não era assim que funcionava... E aí, esse debate foi tomando proporção... Eu tinha uma amiga que falava assim “não, pare de alisar seu cabelo, vai valorizar seu rosto”... E eu, “não, eu estou muito acostumada com o cabelo assim e eu não vou deixar de alisar, apesar de eu saber de tudo, apesar de saber que é racismo e tudo”. Nesse momento, eu já tinha essa discussão, entendeu? Apesar de eu saber, mas eu não consigo... Aí foi essa história: “eu acho que fica bom nos outros, mas não fica bom em mim”. E eu fiquei nesse debate. E eu não estava muito confortável... Não era algo que eu sofria: “ah eu preciso parar de alisar o cabelo”. Eu tinha um costume muito grande do cabelo alisado e eu queria manter o cabelo alisado... Eu tinha franjinha... Entendeu? Era muito liso o cabelo... Ia ser muito difícil... Aí aconteceu... Aconteceu que eu tive uma irmã mais nova, ela é 14 anos mais nova que eu. É uma criança branca, ela não é negra... Da nossa família, ela é a única branca, porque o pai dela é branco. Bem branco. Bem mais branco que o meu, então ela ficou branca. E ela... ela não tem o cabelo crespo... Ela tem o cabelo ondulado, que faz uns cachos. Só que um cabelo muito volumoso. E a questão do volume é um problema. Não que ela tenha sofrido racismo não, mas ela sofreu essas coisas de colégio... entendeu? De que “Ah, teu cabelo é isso”... E ela tinha umas amiguinhas “estilo Hannah Montana” no colégio, que tinham o cabelo loiro, muito liso, com mechas rosas... E ela começou a querer ser igual.. Teve uma época que ela começou a chorar dentro de casa, implorar pra gente alisar o cabelo dela, mas ela implorava de um jeito muito triste. Uma vez ela ajoelhou, chorando, querendo que a gente alisasse o cabelo dela, que ela não gostava do cabelo, que ela odiava o cabelo... Que não sei o que... “Mas seu cabelo é muito lindo! Seu cabelo é muito lindo! Cabelo assim é muito lindo”. E ela devolveu: “se o cabelo assim é tão lindo, por que tu alisa o teu?”. Eu disse assim: “você tá certa. Eu não vou alisar meu cabelo não”. E, em outubro de 2012, foi a última vez que eu alisei o cabelo...A transição foi muito difícil e eu não iria conseguir se eu tivesse tido a grande ideia de colocar trança afro. Então o que eu fiz: eu pesquisei tudo sobre trança. Eu achava que trança estragava o cabelo, tinha esses mitos, coisa que não é verdade e eu fui: “não, eu não me importo com o resto do cabelo liso, se estragar estragou, vou colocar trança” Aí botei e adorei. Adorei. Eu acho lindo trança. Eu adorei. Foi muito legal ter passado esse tempo de trança. Eu botei a trança e me achava a gata do recife. Não tive problema nenhum nessa época de autoestima. Eu acho que você é muito mais tolerada com trança do que com o cabelo crespo. (...) Agora uma coisa que eu notei foi o “exótico”. Eu era a “exótica”, entendeu? Tipo, os homens que se aproximavam de mim, era nesse sentido. Do exótico, do bicho mesmo no zoológico... Tinha isso também, você ser exótico. Como na época eu não tinha o olhar ainda pra

isso, eu achava ótimo, eu achava o máximo (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Então, eu fui emendando nessa de alisando, né? Mas, às vezes, quando começava a nascer a raiz do cabelo que tinha que fazer a manutenção, eu pegava, eu sentia um cachinho. Que as lembranças que eu tinha do meu cabelo natural nunca era que ele era cacheado, era sempre que ele era cheio e que não cacheava. Aí eu dizia: “poxa, meu cabelo tá fazendo cachinho”. Aí eu fiquei naquela curiosidade, porque eu sempre tinha achado cabelo cacheado bonito, mas, para mim, meu cabelo era crespo e não cacheava. Aí eu sempre ficava naquela: “não, meu cabelo não cacheia”. Mas eu sempre tinha aquela curiosidade, aquela curiosidade. Até que eu saí do trabalho e foi quando eu entrei na universidade. Eu ainda entrei na universidade de cabelo alisado. Aí eu tive que sair do trabalho e aí eu não tinha mais o dinheiro para fazer a progressiva. Aí eu fiz a última vez e eu pensei: “não, eu vou pra trança/vou parar de alisar e vou pra trança”. Aí vou esperar ele crescer. Se eu não gostar, eu corto ele curto e aliso de novo, que aqui não vai ser caro, dá pra juntar dinheiro e fazer”. Aí eu fui pra trança. Aí eu passei mais de um ano fazendo trança toda semana. Eu sempre gostei muito de trança, muito, muito, muito. E foi massa, porque eu vi que não era só cabelo liso que era bonito, né? As pessoas me diziam/me valorizavam me elogiavam quando eu tava de trança e tal. Isso foi dando gás pra eu manter a trança. E aí ele foi crescendo, foi crescendo, tanto que, quando eu cortei, eu não cortei tão curtinho, como as pessoas cortam, já cortei relativamente grande, porque eu esperei crescer primeiro pra cortar. Aí eu já vinha observando que era hora de cortar, eu já ia esperando bater aquilo, né? Aí teve um dia que eu acordei e disse: “mainha, a senhora corta o meu cabelo hoje?”. Aí ela: “tu vai cortar?”. Eu: “vou, vou cortar hoje”. Aí ela cortou. (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“A lógica do meu cabelo sempre foi a do cabelo ruim, depois ele precisava ser domesticado, que foi assim que fizeram. Só que esse “domesticado” não me fez bem. Porque assim: “bom, eu não gostava daquele cabelo, mas desse eu também não gosto”. Porque ficava muito, muito feio. É isso que eu tô dizendo, não era minha pessoa. E assim, também tem os sofrimentos que vai, que vem vindo com a adolescência: “Ora, organizaram meu cabelo, mas eu continuo isolada... eu continuo não chamando a atenção dos meninos... eu continuo ficando sozinha”. E aí, assim, você vai somando. “Ué, por que disseram que meu cabelo agora é bom e esse bom não me trouxe nenhum elemento positivo?” (Rosa, 48 anos, socióloga)

“Eu vivi durante dez anos alisando o cabelo. E, assim, nos primeiros anos achava ótimo e tal. Mas aí depois... Não era, sabe? Tipo, eu achava um saco ter que ir para o salão. Eu achava um saco ter que ir pro salão, ter que passar cinco horas numa cadeira, metendo química no cabelo para alisar meu cabelo... E chega uma hora que ele nem fica mais tão bonito, porque estraga e eu estava estragando meu cabelo. É... Fica quebrado... Enfim.. E não era o meu cabelo. E tipo, eu me sacrificava pra ter um cabelo igual ao de todo mundo, sabe? Não era não, não era. Aí eu cansei, não foi nem questão, foi mais questão de cansar mesmo... de não sei. Cansei de estragar o meu cabelo... Pra ficar igual ao de todo mundo. Eu fiz: “meu irmão...não estou a fim de ficar detonando meu cabelo pra ficar igual a todo mundo. Eu não quero. Eu não quero mais.”. E, nessa época, eu não sabia nem como era o meu cabelo, porque a fibra do cabelo da pessoa muda. A minha fibra do meu cabelo eu acho que nem é igual a quando eu era criança, sabe? Então assim, eu nem sabia mais como era o meu cabelo. Eu só queria ter o meu cabelo,

sabe? E descobrir como era o meu cabelo. Aí parei de fazer assim, do nada: “não, cansei, cansei”. Aí parei de fazer: “não vou mais não. Quando der os quatro meses, eu não vou mais lá não”. E não fui.. Aí foi quando eu comecei a passar pela transição. Aí foi quando eu comecei a ir no Youtube, porque, ainda assim, eu ainda não tinha referências de mulheres negras, eu ainda não tinha. Mas aí eu fui procurar, eu fui pesquisar, aí vi milhões de vídeos do Youtube, vi blogueiras, ou de...enfim, mulheres comuns. E comecei a me inspirar, comecei a ver formas de passar pela transição de forma mais tranquila, porque é difícil a transição. Eu sou uma pessoa muito vaidosa, então assim, eu morria de medo de ficar feia durante, sei lá, seis meses, sabe? Porque estar na transição é péssimo, metade do cabelo cacheado, metade do cabelo liso e, quanto mais cacheado é seu cabelo, mais discrepante é, entendeu? Aí eu ficava morrendo de medo, porque eu sou vaidosa. Eu não queria, sabe? Aí eu fui vendo formas de passar pela transição. Fui comprando uns negocinhos de enrolar a parte lisa e, enfim, fui dando meu jeito. Só que estava dando muito trabalho, muito trabalho... Eu tava me achando maravilhosa mesmo durante a transição, porque eu enrolava/eu dava um jeito de cachear a parte lisa... Então eu já me via de cabelo cacheado. Eu não alisava a parte que estava crescendo cacheada, eu cacheava a parte que estava lisa. Já estava me aceitando assim, sabe, de cabelo cacheado. E eu estava achando ótimo, estava achando lindo e tal só que dava muito trabalho. Pra tu ter ideia, eu passava sete horas pra cachear essa parte lisa. Aí era de mim, sempre que eu lavasse o cabelo eu demorava sete horas pra fazer e aí não podia ir pra piscina, claro. Não podia levar muito vento, porque se não o cacho desmanchava, enfim, eu estava vivendo minha vida em função do meu cabelo. Sabe, foi tipo um um período difícil não por questões de que eu estava feia, um período difícil de que era trabalhoso sabe? Eu estava vivendo minha vida em função do meu cabelo. Aí eu fiz: “não, não dá. Não dá, eu vou cortar. Vou cortar, o tamanho que tá vai ficar... e outra coisa, cabelo cresce e tal”. E eu cortei. E eu cortei bem curtinho. Eu cortei bem curtinho, bem curtinho mesmo.” (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

Os relatos acima também mostram que a transição capilar representa um processo rumo ao conhecimento de uma parte do corpo que já era, na maioria dos casos, desconhecida, já que o alisamento com química desde a infância acarreta, também, o desconhecimento do próprio corpo. O “big chop” (grande corte), momento que representa o estopim do processo de transição, é, na minha opinião o mais rico em significação. As reações ao BC (abreviação para “big chop”) variam, principalmente, entre os extremos de gostar muito e odiar muito. Acredito que esse momento pode significar o ápice de uma nova autorrelação, marcado por uma conotação de liberdade ou, pode, também, significar um momento de grande choque diante de um cabelo totalmente novo e tão curto. O corte do cabelo muito curto para o fim de retirar toda a parte alisada acarreta uma nova dimensão estética que desafia as convenções de gênero, em uma sociedade onde o cabelo longo é sinônimo de feminilidade.

“Eu me assustei no início, mas acabei que eu fui me apaixonando. Inclusive, quando eu saí do salão, no primeiro dia, eu fiquei com vergonha. Quando eu saí do salão do salão, que ela cortou: “meu deus, esse povo vai ficar pensando que eu sou um hominho, não sei o que”... Fiquei toda nervosa. E

minha tia que foi comigo, que me deu a maior força, disse: “calma, minha filha, ninguém tá olhando pra você. É coisa da sua cabeça”. “Ai, meu cabelo, porque eu estou parecendo um homem”. Aí ela: “você não tá parecendo um homem, você tá totalmente feminina, você tem que aceitar seu cabelo, seu cabelo é esse”. Aí foi quando eu comecei, dei a chance pro meu cabelo. Então assim, quando eu saí do salão, ela terminou, que virou a cadeira, eu tomei um susto assim, sabe? Mas inclusive quando eu saí, ainda saí meia assim... Eu pensava mais nos outros do que em mim.. O que os outros iam pensar de mim. Mas aí, quando eu cheguei em casa, que eu observei, que eu botei um batom, que eu ajetei a sobrancelha, botei um brinco: “tchan”! Eu disse: “não, eu estou linda!” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Porra, ela cortou. Tava molhado. Molhado é molhado, né? E eu não lembro se eu hidratei, não sei e aí, molhado... Fui pra casa. Quando eu cheguei em casa, o cabelo tinha secado. Eu olhei no espelho... eu chorei o resto do dia inteiro. Porque eu odiei. Eu odiei. Aí foi aí o momento que eu me fudei. Minha autoestima se fudeu. A primeira vez que eu tive um impacto com o cabelo. Foi a primeira vez que eu realmente senti que era questão do cabelo e que o cabelo crespo era um problema pra mim. Primeira vez que eu senti foi aí. Isso foi em agosto de 2013 e aí eu odiei. Mas eu odiei valendo. Eu não odiei pouco não, eu odiei muito. E a menina que morava comigo: “mas tá bonito, não chora não”. Me dá vontade de chorar do sofrimento que eu senti na época... E aí eu não sabia como ajitava, eu não sabia como fazer, não tinha ninguém, não tinha nada na época.. Eu não tinha essa ideia de tentar caçar alguém no youtube, tinha pouquíssimas naquela época... Não tinha linhas de produto como tem hoje foi muito difícil e eu tive que viajar” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Foi tenso. Porque minha cabelereira é minha melhor amiga e ela já tinha passado por esse processo, então ela me deu muita força de passar também... Quando ela acabou, ela, como ela já sabia, ela parou assim e fez: “olha, amiga, está bem curtinho. Mas ele está todo ele. Tá seu cabelo natural, não tem mais nada de química.” Quando eu me olhei no espelho, o cabelo tava tipo de homem. Tava muito curto. Os cachos que tinham eram tipo, aqueles cachos bem tímidos ainda... Não tinha forma, não tinha nada. (Lígia, 23 anos, designer de sobrancelhas)

“Eu já vinha pesquisando muita coisa na internet também, seguia muito a Rayza Nicácio, que eu acho que foi a primeira assim blogueira de cabelo crespo, não sei...na época que eu comecei a pesquisar só tinha ela. Aí eu comecei a ver técnica de fitagem, de hidratação, de creme, de hidratação natural o que é que eu podia botar e o que é que eu não podia botar... Aí, quando eu cortei, eu já sabia o que eu ia fazer com ele. Aí mainha cortou e eu já tinha comprado os cremes, já tinha botado as coisas todas. Isso eu tava no começo do namoro com Guilherme. Aí ele me conheceu de trança, aí também foi pra ele que eu fiquei meio insegura: “será que ele vai gostar de mim? ”. Porque nem eu sabia como é que meu cabelo ia ficar. Mas eu lembro que quando mainha cortou, que eu fiz todo processo, eu me sentei, e me olhei no espelho (voz emocionada), eu estava na casa da minha tia, foi tão feliz assim, eu fiquei assim, acho que duas horas no espelho assim, mexendo no cabelo, jogava pra cá, jogava pra lá, tirava foto. E achando o máximo, achando bonito e não me arrependi em nenhum momento. Em nenhum momento eu pensei em alisar de novo. Desde que eu vi minha cara com o cabelo natural, eu disse: “pronto, nunca mais eu vou alisar o cabelo”. Foi muito massa. E quando ele chegou, que ele me viu, que foi o que faltava, assim a cara dele, ele ter gostado, ele ter dito que eu estava mais linda ainda

e não sei o que... Pronto, isso só me deu mais força de não querer mais mesmo.” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“Eu cortei bem baixinho, que eles chamam de soldado, né? E, quando eu fiz isso, eu me senti a pessoa mais liberta do mundo. Eu não me lembro por que... eu não me lembro com que dinheiro eu tinha, juro a você, porque essa parte não me interessa, no sentido que apagou da memória, eu só lembro do meu sentimento de liberdade. Eu odiava aquele cabelo, porque eu não conseguia me ver feliz com aquele cabelo e aí... quando eu fui no salão e pedi pra mulher tirar tudo... E eu vim na rua parecia que só existia eu no mundo, porque eu estava muito feliz. Quando minha mãe me viu, ela olhou pra mim e falou: “você está parecendo com João!”. Era parecendo um homem, que ela quis dizer.”. (Rosa, 48 anos, socióloga)

“Eu achava que ia ficar horrível, porque meu rosto é redondo... Enfim, eu achava que ia ficar horrível, mas eu não tava mais aguentando o trabalho de texturizar e eu nem cogitava alisar de novo. Não cogitava de jeito nenhum alisar de novo. Aí eu fiz: “eu vou cortar, foda-se se ficar ruim! Cabelo cresce e é isso aí”. Quando eu cortei, que eu olhei, eu simplesmente me apaixonei. Me apaixonei assim de cara, de cara. Quando ela cortou assim, que eu olhei... Eu me amei. Eu me amei, eu achei que eu ia me odiar, que com o tempo eu ia gostar. Eu simplesmente me apaixonei de cara assim. Eu fiz: “meu irmão, meu cabelo é lindo! Meu cabelo é muito lindo!”. Se eu pudesse escolher qualquer cabelo, eu escolheria esse. Porque existem várias texturas de cacheado, várias estruturas de liso, eu escolheria exatamente esse. Amei, amei, amei meu cabelo é lindo. Saí de lá com um sorriso daqui até aqui.” (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

“Eu fui cortando aos poucos, né, conforme ele ia crescendo eu ia cortando aos poucos... Só que chegou um momento da transição que meu cabelo alisado estava muito frágil, então ele começou a quebrar, né?! E eu “caramba!”. Eu tomava banho e tinha um topo de cabelo descendo, eu falei assim: “vou tomar a decisão”. E eu fiz o BC, né? Cortei bem curtinho, foi dia quatorze de outubro de 2014, não esqueço nunca mais. Foi assim uma sensação de liberdade incrível. No início, eu não gostei muito, pela questão do meu cabelo sempre ter sido grande, então ele ficou muito pequenininho, isso me incomodava, mas em compensação quando eu vi aqueles cachinhos eu ficava: “nossa, não sabia que meu cabelo podia ser assim”. Né, e aí hoje, depois já cortei várias vezes também, não tem mais esse apego mais a questão do tamanho, né?! E aprendi a amar do jeito que ele é” (Nathi R., 27 anos, psicóloga).

A ideologia da feminilidade, consonante com padrões de branquitude, é baseada em ideais estéticos que negam a beleza ao cabelo crespo-cacheado. O cabelo comprido é parte desse discurso e a transição capilar desafia esses ideais. O feminismo negro já havia alertado para como as mulheres negras ficaram, historicamente, alheias à ideologia da feminilidade. Desde o século XIX, a ênfase atribuída ao papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos não contemplava as negras. Com o capitalismo industrial e a consequente clivagem entre economia doméstica e economia pública, a propagação da ideologia da feminilidade direcionou as mulheres brancas à esfera doméstica, fora do mundo do trabalho produtivo, o que ninguém nega significou um grande

obstáculo à emancipação dessas mulheres. Acontece que, entre as negras escravas essa semântica não existiu. Segundo Davis, os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados pela nova ideologia (DAVIS, 2016). Não por acaso, as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual o que as coloca fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”. Ao passo que as brancas seriam pertencentes “à cultura do afetivo” e do casamento (González, 1979).

As pesquisas também reiteram a convivência, inclusive, dos homens negros para com os padrões estéticos marcadamente racistas e a consequente preferência por mulheres brancas e pelo cabelo liso. Na pesquisa de Pacheco (2013), ela percebeu que a raça foi acionada por meio de diferenciações corpóreas, simbolizadas pela “cor”, traços, estética e cabelo, desdobrando-se em práticas de discriminação racial vivenciadas pelos corpos femininos negros em seu percurso social e afetivo (PACHECO, 2013). A articulação perversa entre estética e racismo também implica obstáculos à mobilidade profissional da mulher negra. Funções que exijam determinados atributos estéticos e quaisquer cargos que envolvam visibilidade são mais dirigidas às mulheres brancas, segundo Silva e Lima (1992 apud BENTO, 1995). Isso se desdobra em um dos problemas mais sérios que atingem a trabalhadora negra: a questão da boa aparência. Não preciso nem dizer que o cabelo é central nesse aspecto.

São esses os obstáculos tão profundamente enraizados de uma cultura racista e machista que tornam ainda mais difícil passar pela transição capilar. O “big chop” representa o ponto em que as mulheres lidam mais diretamente com esses bloqueios. Por isso, muitas vezes esse momento se torna triste e difícil; pode, no entanto, também significar um momento permeado pela sensação positiva de liberdade. Para Honneth (2015), é consequência da luta por reconhecimento uma autorrelação nova e positiva.

“Eu era muito escrava de cabelo, muito. E eu ficava triste, porque, mesmo com meu cabelo alisado, tinha gente ainda que me abusava, veja mesmo. Então... Por que não ser eu mesma? Então, vi que não adiantava, eu tinha o cabelo, era escrava de escova, de alisante, e as pessoas ficavam tirando onda comigo do mesmo jeito e eu não era eu... Foi quando eu pensei mais um pouco.. comecei a ver o mundo com uma visão diferente e disse: “não, chega”... Eu vou realmente, vou assumir e seja o que Deus quiser. E agora não me arrependo de nada. Sou uma pessoa totalmente livre. Sou uma pessoa... Eu vou num show, pode chover, pode fazer o que for, eu estou lá pulando... E eu posso correr, posso ir pra academia, posso fazer o que eu quiser, posso passear com o cachorro, o que acontecer... Posso suar bem muito e, no outro dia, eu lavo. Outra coisa, eu ficava com essa coisa: “dei

escova ontem, minha cabeça tá coçando, mas não vou lavar agora não, não vou jogar o dinheiro no lixo”. Eu hoje, lavo hoje, se eu quiser lavo amanhã. É a liberdade... Perfeito. Eu não penso nunca em alisar mais esse cabelo... De jeito nenhum, de jeito nenhum. Só de pensar, me dá uma coceira na minha cabeça (risos). (...) E eu sofri muito, tanto questão física, como emocional. Quando eu era jovem, sofria bullying sim com relação ao cabelo, que o cabelo era duro, ruim... Agora eu vi que meu cabelo cacheado não é duro, é um cabelo super maleável.. Quando eu dava escova, ele era duro, porque eu forçava a barra, eu forçava o que ele não é... Ele não é liso, então ele ficava estranho, ele ficava poroso meu cabelo. Aí sim meu cabelo era ruim. Aí sim meu cabelo era sim.

A= Por que esse processo foi importante?

L= Eu digo que a mudança só acontece quando a gente realmente se descobre. E assim, é importante pra mim, porque agora eu sou realmente, sou eu. Independente de outra pessoa. Tinha aquela coisa na cabeça: “será que o rapaz que eu arrumar vai gostar do meu cabelo?” Tinha muito disso... Só que agora isso não importa. Importa eu estar feliz com meu cabelo. O rapaz é que tem que gostar do meu cabelo independente de como ele seja, como eu gosto. Se eu gostar, ele tem que gostar. Se ele não gostar, tchau. Eu penso assim, então eu me sinto agora... Ele é muito importante, porque além de eu me aceitar, me fez virar outra pessoa, porque a gente acha que isso é algo bem simples, né? Está ali na cabeça, só uns fiozinhos, mas eu acho que a autoestima quando você realmente reconhece aquilo como algo que dá poder a você... oxe, eu sou outra pessoa. Eu pego umas fotos minhas e comparo uma com outras. Sou muito mais charmosa, muito mais charmosa, muito mais estilosa. Querendo ser modesta não, mas eu pego, sou realista, pego uma foto minha antes e uma agora e agora eu estou muito mais diferente, eu estou muito mais eu, inclusive eu fiz um mural de fotos minhas com cabelo e mostrei ao pessoal... Montei mesmo, com o cabelo liso e cacheado.. Eu fiz isso.. E aí todo mundo disse: “menina, tu agora é outra pessoa. Estás bem mais nova. Estás bem mais assim, desenrolada, não sei o que é, mas teu cabelo te deixava até mais senhora”. Então assim, me sinto muito, muito, muito mesmo... não tenho nem como expressar. Além de livre, mais bonita mesmo. Bonita, não é questão nem de liberdade. É Autoestima. Me sinto ótima. Meu cabelo é muito versátil, eu posso fazer o que eu quiser com ele. Cabelo cacheado é muito bom.

A = E agora tu sentes que as pessoas reagem diferente?

L= Sinto. Quando eu tinha o cabelo escovado, eu sentia que eu tinha menos olhares pra mim do que agora. Sinto. Quando eu vou pra conde da boa vista mesmo, chamo atenção. Mas agora eu acho ótimo. Eu adoro chamar atenção. Antes eu ficava com vergonha, ficava botando a mão assim... Hoje em dia não. Inclusive, quando eu entrei na transição, que começou, eu ficava botando bastante creme pra ele ficar um cacho mais bem assim, assentado. Não, agora não. Eu boto a mão lá em baixo e puxo mesmo, e vou andando. Aqui mesmo no condomínio, eu tinha vergonha de ir andando daqui da minha casa até a portaria, que o pessoal ia ficar olhando pro meu cabelo. Hoje em dia, eu faço questão de puxar ele pra cima mesmo, pra olharem, eu quero causar. Eu não ligo mais. Antes eu tinha realmente... Eu notava que os olhares quando eu tinha o cabelo escovado eram diferentes. O diferente era, como posso dizer... Não era que me achavam bonita, era que era aceitável. Agora eu noto que eles olham, muitos com preconceito, mas muitos achando bonito... Então me encoraja, não só pelos outros, mas por mim obviamente,

mas agora eu não estou nem aí pros olhares, pode ser positivo, fico feliz; se for negativo, fico feliz do mesmo jeito, porque eu sou eu agora e eu não tenho mais problema, não tenho problema com isso, com relação de andar na rua com meu cabelo, mas antes eu tinha, no início da transição, eu tinha muita vergonha de andar com meu cabelo e eu ficava querendo ainda comportar um cabelo cacheado, ficar que ele ficasse bem quietinho mesmo sendo a tendência dele armar, né? O cabelo cacheado ele se arma... e agora eu não tenho problema nenhum, pelo contrário, quanto mais armado melhor. Depois que eu assumi meu cabelo, caramba... Eu perdi muito o medo das coisas... em tudo. Não só no cabelo, em tudo. Perdi muito mais o medo, porque querendo ou não, realmente cabelo é a alma da mulher mesmo. Quando a pessoa está com o cabelo, o cabelo bonito, você se sente lá nos altos. Então, realmente, reverberou pra muitas coisas na minha vida. Me senti mais empoderada, mais corajosa, menos medrosa depois que eu assumi meu cabelo, pra outras coisas totalmente diferentes do ramo de cabelo. Totalmente. Coisas que você nem imagina, eu me sinto mais eu mesma e mais forte. Então acho que é algo que realmente faz parte de você, tem muita força é o cabelo. Tem muita força pra tudo na vida. Então hoje em dia eu sou outra pessoa e eu adoro o meu cabelo. Além de ser livre, né, posso pra onde eu quiser, não tem essa questão de chuva, de suor... Por dentro, me sinto uma pessoa totalmente leve. Totalmente eu mesma. Eu precisei mudar pra poder ver quem eu era, então... Eu fui oprimida, com essa relação de alisar o cabelo desde pequena, mas tive uma escolha de mudar. Fui forte. Isso posso dizer. Não é sendo narcisista não, porque eu realmente fui forte, porque não é fácil. Não é fácil, Nita. Muita gente dizia pra eu desistir. É muito ruim quando pessoas da sua família dizem pra você desistir. Então, inclusive, eu assumi meu cabelo foi uma escadinha... Minha tia que tinha desistido, que foi comigo e desistiu no meio, assumiu. Minha irmã assumiu o cabelo, minha mãe assumiu o cabelo. Todo mundo da minha família assumiu o cabelo". (Lis, 24 anos, graduada em administração)

"Foi um processo.. Foi um relacionamento com o cabelo... Não gostei de primeira, mas eu comecei a refletir sobre eu não gostar do cabelo. Eu comecei a refletir por que eu não gostava do cabelo e, se eu não gostava do meu cabelo, eu também não gostava do cabelo das outras pessoas. E essa coisa me incomodava muito: "pô, eu não acho outras pessoas com esse cabelo bonito". Isso foi uma questão pra mim. Não eu especificamente, mas os outros, entendeu? E aí eu comecei... Quando o cabelo começou a crescer.... Quando o cabelo começou a crescer e eu comecei a criar um tipo de relacionamento... e aí tem um momento... Quando eu comecei a gostar do cabelo mesmo... Eu acho que foi nessa época aqui... Isso aqui já foi (mostra foto) um ano depois. Eu gostei do cabelo um ano depois (do big chop). Um ano depois, eu me senti mais bonita com o cabelo, mas levou um ano... De agosto de 2013, pra... Sei lá, agosto de 2014... Demorei um ano nesse processo, para dizer: "não, eu acho o cabelo bonito". Pra entender que não tem que ser a louca da definição... Hoje eu não gosto do cabelo muito definido.. Por exemplo, eu não faço apologia ao cacho. Comecei a gostar do volume.. A não querer ficar com o cabelo perfeito, porque nesse um ano teve muito isso de eu fazer o cacho, fazer um bobe, com bigudinho.. Então se o cabelo não tivesse perfeitamente cacheado, eu também não gostava do cabelo." (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

"Assim, nesse meio tempo da transição, não foi uma transição só do cabelo. Foi uma transição minha política mesmo sobre o que eu pensava, porque, até então, eu nunca tinha parado pra refletir sobre o que significava eu, negra, submeter meu cabelo ao padrão da sociedade, alisar e achar que eu só ia ser

bonita, que as pessoas só iam me achar bonita se meu cabelo fosse desse jeito. Então, durante esse tempo dos vídeos que eu via, eu comecei a entender que eu me sentir bonita com o meu cabelo natural, valorizando minha raça, valorizando meus ancestrais, valorizando tudo isso, é uma autoestima totalmente diferente. E é uma coisa que assim, é uma autoestima que eu interpreto como uma autoestima muito mais genuína e forte, porque, quando eu alisava o cabelo, se alguém assim, eu tinha aquela autoestima, mas se alguém me fizesse uma crítica... sei lá, eu pegava aquilo muito mais pra mim. E, hoje em dia, você sabe que a gente leva muito olhar assim, do mesmo jeito que tem gente que acha bonito, que valoriza, tem muita gente também que olha feio, acha feio, que faz comentário e ri, principalmente quando eu uso turbante e tal. Mas, essas coisas que ficam mais na cara, isso não me afeta, porque minha autoestima agora é muito mais genuína. É como se também eu entendesse e valorizasse tudo que tem em mim, meus traços. Não é uma autoestima baseada num padrão da sociedade, é uma autoestima em mim no que eu sou, no que eu tenho e no que eu trouxe pro mundo”. (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“Foi maravilhoso. É engraçado, porque o fato de... o estético, o fato de o cabelo ser liso ou cacheado é o que menos muda na pessoa, sabe? A sensação de liberdade é tão grande, tão grande, porque quando eu cacheava, ele estava na transição e eu cacheava ele, ele ficava todo cacheado. Mas é diferente, é diferente quando você realmente corta e você vê o seu cabelo, que é só o seu cabelo, que não é só uma questão de estética, não é só você ver seu cabelo cacheado, é você se sentir livre. É uma sensação que eu ouvia as blogueiras falarem, mas tipo, eu dizia “não, tá beleza”... Mas não imaginava que tipo, você se sente livre. É indescritível a sensação. E minha autoestima mudou assim, aumentou mil por cento, mil por cento. Eu tinha um cabelão liso e passei a ter um cabelo cacheado curtinho. Você vê que contradição, né? Tipo, o padrão é ter cabelo grande liso. E eu mudei totalmente e minha autoestima aumentou mil por cento, pô. Foi uma coisa assim... é você, é você. Não é como se você tivesse usando uma máscara. Por exemplo, eu pego uma máscara de Angelina Jolie e boto aqui, fico aqui, tá... Não sou eu pô, não sou eu. É como se eu tivesse...é... fazendo propaganda de... de terceiros, sabe? Não sou eu. Essa sou eu, sabe? E aí eu me olho e eu acho...linda! Então, é claro que eu vou dar muito mais valor a minha imagem, eu me achando linda, do que a minha máscara. Sabe? (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

Evidentemente que, com diferentes ressonâncias na vida de cada uma delas, a transição capilar significou uma mudança que foi muito além do cabelo. Diante de padrões estéticos racistas, essas mulheres foram privadas da sensação legítima de autovalorização e do sentimento ativo e positivo de admiração e reconhecimento por parte dos outros (SOUZA, 2000). Essa é uma dimensão de reconhecimento que permite que os indivíduos encontrem a valorização de suas idiossincrasias (MENDONÇA, 2007). Para Honneth, como já foi dito, esse desrespeito fere a integridade psíquica do ser humano e, por isso, a necessidade da garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla (HONNETH, 2015). A transição capilar, entendida

aqui como uma luta por reconhecimento, desencadeia a função de arrancar essas mulheres do rebaixamento que o racismo reproduz e, também, proporciona, conseqüentemente, uma autorrelação nova e positiva. Ora, elas passaram a encontrar respeito social como a pessoa a quem continua sendo negado todo o reconhecimento sob as condições existentes. Isso foi possível através do engajamento individual na luta política. Por meio da restituição desse autorrespeito perdido, é possível demonstrar, em público, exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação. Por isso que, mesmo com a continuidade do racismo, elas experienciam uma nova relação positiva consigo mesmas. E Honneth acrescenta a importância da experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançar uma espécie de estima mútua (HONNETH, 2015). Em síntese, o surgimento das lutas por reconhecimento depende, também, da existência de uma semântica coletiva que permita interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos. O que está exposto aqui evidencia a experiência de reconhecimento que a solidariedade no interior do grupo político propicia, fazendo os membros alcançarem uma espécie de estima mútua (HONNETH, 2015), aspecto de fato muito presente no que se refere ao estímulo à transição capilar.

“A internet me ajudou muito! Muito! Acho que, na verdade, acho que foi o principal caminho que me fez abrir meus olhos... Porque, assim, as pessoas que me cercavam, elas tinham muita ainda essa visão de cabelo liso. Inclusive, quando eu comecei a assumir o cabelo, minha avó fez: “por que você está fazendo isso? Que cabelo feio!” Minha avó, eu amava minha avó, ela já faleceu... Mas ela dizia isso... Eu não posso culpar ela, a cabeça dela era assim. Inclusive, das pessoas que eu convivia, a única pessoa que me dava força era minha tia. Tirando isso, o pessoal dizia: “menina, tu era tão bonita de cabelo liso...”. Enfim, mas aí eu não vi aquele apoio muito das pessoas, dos meus amigos... Meus amigos eram imparciais, não diziam nem “faz”, nem “não faz”... Então eu consegui na internet, realmente o facebook, em blog... instagram... Sempre seguia pessoas, que estavam em transição, passando pelo que eu estou passando, porque é muito fácil você entrar num blog, entrar no perfil de alguém que já está com o cabelo lindo, cacheado... Outra coisa é você seguir pessoas que estão passando pela mesma coisa que você.. Então eu via depoimentos, o pessoal falando que é difícil, mas que vai ser muito glorioso o resultado. Que é complicado realmente, porque o cabelo fica sem forma, mas o resultado é o chamado, o corte, realente usar a tesoura. Não tem remédio, é a tesoura... E eu ficava: “meu deus, meu cabelo vai ficar estranho se eu cortar muito”. Mas hoje em dia eu só dou escova para saber o comprimento do meu cabelo. Tirando isso...” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Na minha época, no começo a galera olhava feio mesmo e falava coisa mesmo. Eu lembro quando eu fui pra Bahia, que mainha mora na Bahia, né? Eu lembro que, quando eu fui a primeira vez pra lá, eu peguei o ônibus, que eu contei assim quantos blacks, tranças... “Que sonho! Aqui eu não sou a

diferente, eu sou parte da galera, assim, eu sou parte de todo mundo”. Porque aqui era, na minha época, assim que eu cortei, era muito difícil. Minha avó, pessoas criticavam muito mais do que hoje em dia, que a minha avó gosta, sabe? Hoje em dia está muito melhor. Mas a internet foi crucial. Se não tivesse a internet, eu não iria cuidar, eu não iria entender tudo que eu entendi, porque não tinha uma pessoa de referência que dissesse “faça isso”. Foi a internet que me passou isso.” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“Aí a gente começou a frequentar o afoxé. Aí, no afoxé, é que eu vou fortalecer minha identidade. Por quê? Porque, no afoxé, o Movimento Negro Unificado na época fazia parte da coordenação do afoxé *Alafin Nhonho* e o Movimento Negro Unificado investiu no afoxé pra fortalecer a identidade das pessoas negras. E aí eu lembro que era assim, tinha uma música que dizia assim: “ diga seu nome completo/ nascimento e estado civil, cor dos olhos, sexo, pai e mãe, endereço certo/ Raça negra, uma questão de identidade/de cabelo pixaim, cor da pele preta/meu amigo, não tenha dúvida, você é da raça negra”. E a gente via a galera assim, todo mundo vibrava. Não tinha ninguém que não se arrepiasse... Eu acho que ... É porque é tão lindo essa parte (entrevistada chora e fala com voz emocionada). É tão lindo... Acho que foi um dos momentos mais felizes da minha vida (ainda com a voz emocionada), da minha identidade, e, assim, a gente se arrepiava, a gente gritava! Eu lembro que a gente gritava, mas era como se aquele afoxé fosse uma única casa. Era... O único lugar que a gente dizia assim: “eu sou...bonita. Nós somos bonitas e nós somos nós. Somos...fortes.” Então foi...Foi ali que eu comecei a gostar de mim. Que antes eu não gostava. E assim... Para os meus amigos, talvez eles não entendessem isso, porque como eles tinham o cabelo liso, mesmo eles sendo negros, mas a gente sabe que quem é negro que tem os estereótipos mais...mais é... fortes, como a cor da pele, o cabelo, o nariz, a gente tinha um quê muito mais complicado. E aí... eu lembro que aquilo dali, aí antes a gente volta, a gente passou vários anos da nossa vida, nos fortalecendo dentro do afoxé *Alafin nhonho*. E cada música cantada fortalecia a identidade, tinha uma outra música que a gente adorava que era assim: “quando o navio negreiro descarregou no recife, com cargas de Angola, África, Moçambique/ eram seres humanos, negros da cor da noite/que lhe tiraram o direito, a liberdade com o açoite/vieram para o Brasil, com acervo cultural/ religiosidade de um modo geral/e hoje o preconceito, meu irmão, social, racial/ainda fala em abolição, mas a abolição, meu irmão, nunca houve”. Então essa música ela dizia tudo que a gente precisava ouvir. Porque assim, desconstruía a... a ideia do negro que veio para... que veio não! Que foi escravizado, que era feio, que era burro, que era incompetente. Então, essa música trazia toda a história do povo negro para esse brasil. Então assim, cada dia que a gente ia... a gente ia ia ficando mais forte”. (Rosa, 48 anos, socióloga)

“Aí eu parei de fazer (o alisamento) assim, do nada: “não, cansei, cansei”. Aí parei de fazer: “num vou mais não. Quando der os quatro meses, eu não vou mais lá não”. Aí não fui. Aí foi quando eu comecei a passar pela transição. Aí foi quando eu comecei a ir no Youtube, porque, ainda assim, eu ainda não tinha referências de mulheres negras, eu ainda não tinha. Mas aí eu fui procurar, eu fui pesquisar, aí vi milhões de vídeos do Youtube, vi blogueiras, ou de...enfim, mulheres comuns. E... comecei a me inspirar e comecei a ver formas de passar pela transição de forma mais tranquila, porque é difícil a transição”. (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

“Quando eu comecei a deixar meu cabelo natural que eu via aquele cabelo crespo crescer, aí eu comecei a pesquisar mais sobre transição. A primeira

blogueira que eu achei foi Rayza Nicácio. Na época, em 2013 por ai, e ai que eu fui vendo que a mudança na verdade era de dentro pra fora, sabe? Ai, eu fui começando a ver como é que era, por que eu tinha alisado o cabelo, porque até então não era tão consciente pra mim que eu tinha alisado por causa das pessoas e não por vontade minha (...) Eu acho que tem vários momentos assim, ruins na transição, que você pensa em desistir, porque o seu cabelo fica feio, não fica bonito, né? Aquele mix de texturas no seu cabelo, as pessoas comentam, criticam, fazem piada... Você tem que se apoiar em alguém que passou pela mesma situação, porque senão fica muito difícil”. (Nathi R., 27 anos, psicóloga)

Em consonância com o pensamento de Honneth (2015), esses relatos reforçam a importância da existência de uma semântica coletiva no contexto de luta política. O que esses vínculos de solidariedade acarretam é uma espécie de estima mútua, fundamental para a construção de uma autorrelação positiva. Além da importância desses vínculos como fonte de força durante o processo, elas mesmas puderam influenciar outras pessoas.

“Então, inclusive, eu assumir meu cabelo foi uma escadinha: minha tia que tinha desistido, que foi comigo e desistiu no meio, assumiu; minha irmã assumiu o cabelo, minha mãe assumiu o cabelo. Todo mundo da minha família assumiu o cabelo. Menos minha tia Lu que tem o cabelo liso. Elas se encorajaram por causa de mim e eu sou muito feliz com isso.” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Eu acho que eu influenciei várias amigas a parar de alisar o cabelo. Na minha casa, amigas próximas. Depois de mim, as meninas foram também...” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Porque não tinha outras pessoas ao meu redor, tipo, depois de mim eu tive/eu tenho a felicidade de dizer que, depois de mim, começaram a transição também. No meu ciclo de amizades assim, na minha vivência, não tinha outra pessoa que tinha vivido a transição. Não tinha. E depois não, essa minha amiga que eu falei que ela é veterinária, ela começou /inclusive ela foi lá pra casa pra gente cortar o cabelo dela e tudo mais. Essa menina de TO que eu falei também.” (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional residente)

Outro aspecto a ser ressaltado é a importância da internet. Dentre as minhas entrevistadas, Rosa, de 48 anos, passou pela transição aos 17 anos, em um momento onde não havia esse compartilhamento via internet que acontece agora; Nathi D. e Ane também não contaram muito com o auxílio da web no momento em que decidiram parar de alisar. Segundo Nathi D, não havia, à época, a quantidade de blogs que há hoje, mas, mesmo não tendo recorrido à internet no início do processo, hoje ela é seguidora de blogueiras negras e faz parte dos grupos específicos sobre o assunto; Ane, por sua vez, também recorreu à internet só após passar pelo processo, mas, no seu relato, o motivo foi mais pessoal, relacionado à fase difícil que ela passava (ao mesmo tempo, uma gravidez indesejada e o processo de transição), a qual não a motivava a procurar ajuda na rede. Ainda assim, as duas hoje são adeptas dos blogs

virtuais, protagonizados por mulheres negras, que propagam conhecimentos específicos para o cabelo crespo e cacheado. Como eu já discorri sobre, a transição capilar é um fenômeno transnacional e é articulada, principalmente, via internet. O compartilhamento dessa experiência cria um elo de solidariedade fundamental. Hoje, devido ao acesso maciço à internet, foi possível a criação dessa rede de compartilhamento de experiências para mulheres negras. Elas protagonizam vídeos que discorrem sobre assuntos específicos da sua própria realidade. Através de canais como o Youtube, elas podem assistir e compartilhar suas experiências de transição capilar, assim como novas maneiras para cuidar do cabelo crespo/cacheado.

Apesar da tendência, no contexto do capitalismo neoliberal, da maior individualização e consequente fragmentação da identidade racial (GOMES, 2008), a transição capilar, acarreta, via de regra, um reconhecimento de uma identidade negra antes negligenciada. Já defendi que esse processo vai muito além do cabelo e implica a negociação de identidades complexas, sobretudo em um país que vive sob a égide de um racismo ambíguo. Como já discorri, o cabelo crespo/cacheado surge como uma questão desde muito cedo na vida dessas mulheres. A manipulação dessa parte do corpo tende a protagonizar os seus rituais de beleza. A relação com esse cabelo é, também, marcada por conflitos e ambivalências e eu não pretendo, com esse trabalho, engessar um olhar sobre a estética negra. Aliás, importante frisar que não acredito em uma leitura segundo a qual esse reconhecimento racial apareceria como algo teleológico. O que tento fazer é uma análise sociológica sobre os significados desse cabelo para essas mulheres e os meus achados mostram que uma das consequências do processo de transição capilar é um autorreconhecimento racial. Acredito que, como esse momento carece de reflexões profundas - já que o alisamento era algo, de certa forma, já naturalizado na vida delas e que as acompanhou por anos -, vem acompanhado da percepção de que aqueles rituais de beleza, na verdade, eram, muito fortemente, reflexos de uma sociedade racista cujos padrões estéticos não as contemplam. A aceitação e nova relação com o cabelo tende a significar, então, uma nova relação também positiva com uma identidade negra muitas vezes, até, desconhecida.

“Eu tinha uma visão muito curta com relação a meus irmãos, com relação de cor, né? Porque todos nós somos irmãos, mas com relação à cor, tinha muito pouco conhecimento. Hoje em dia, eu pesquiso muito mais por conta disso, né? Eu vejo problemas que estão acontecendo por conta da cor. Antes pra mim, meio que... Não era que era indiferente... Quando tinham as catástrofes, por exemplo, eu ficava impactada, mas não por conta da cor.. mas hoje em dia, já levo tudo pra esse lado. Por quê? Porque eu me assumi. Quando a gente se assumo, a gente realmente vê o que as pessoas passavam

na qual a gente só olhava, só via as notícias e: “bixinho, coitadinho..”. E quando a gente assume algo que realmente faz parte de você, você acaba passando por isso também; em vez de só olhar, você passa. Então, realmente, abriu todos os meus horizontes com relação sim, a minha cor. E eu tenho uma visão totalmente diferente, por conta também de internet que facilitou muito. Antes... não é que eu não me importava, eu realmente... era meio que, assim... como eu não passava por aquilo, mas hoje em dia eu realmente me coloco no lugar, porque eu me considero agora escritinha, realmente, uma pessoa negra, completa.” (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“Depois da transição, me deu muito mais força pra me empoderar como mulher negra, porque eu tinha dificuldade, até pelo contexto social que eu vivi. Na minha família, toda a família do meu pai é negra e, como ele se separou da minha mãe quando eu ainda era muito pequena, a família da minha mãe é toda branca, então eu tinha esse... sabe? Querendo ou não, de vez em quando, sempre vinha um comentáriozinho, alguma coisa em forma de piada para denegrir, sabe? Aí, só que aí eu sempre fui muito respondona, desde pequena, eu sempre fui muito respondona. Só que apesar de responder, lhe magoa. Por mais que você responda, lhe magoa. Você pode responder da melhor forma possível, de uma maneira que a outra pessoa se sintam mal por ter feito isso por você, mas você se sentiu mal primeiro, você se sentiu ofendida. Então, eu tinha dificuldade em relação a isso. Mas, quando eu deixei o cabelo crescer cacheado de novo, eu fui entendendo que era uma identidade. Que era uma identidade e que era uma identidade de força, de resistência e, por essa identidade de força e de resistência, foi o que me deu mais força pra continuar o processo por mais doloroso que fosse. Se tantas pessoas já tinham passado por isso ou por coisas piores, por que eu não podia passar também? Entendeu? Acho que eu pensei assim, mas em relação a todo o envolvimento cultural que tem... Todo embasamento cultural que a gente tem pra isso. E foi o que me deu força, na verdade de dizer: “poxa, tantas mulheres negras já passaram por isso, ou por coisas piores... Eu vou descobrir a minha força”. E com certeza hoje eu me sinto outra pessoa, completamente diferente.” (Lígia, 23 anos, designer de sobrancelhas)

“Eu acho que o cabelo foi crucial. Foi o principal. Até a gente teve uma aula sobre a política para a população negra na residência, aí teve uma roda de conversa perguntando justamente isso, para quem daquele grupo se reconhecia enquanto pessoa negra o que é que tinha sido/como tinha se dado isso. E aí eu coloquei, eu refleti bem nisso mesmo, que foi a transição que... porque, até então, eu não eu não me via politicamente, eu não me entendia, as lutas da população negra, eu não me via. Sei lá, sei não se eu não me via como uma pessoa negra, eu não sei dizer assim com certeza se eu não me via. Mas eu não... eu não prestava atenção em coisas que hoje eu presto atenção, eu não lia sobre coisas que hoje eu leio, eu não me envolvia em discussões que hoje eu me envolvo, porque sei lá, eu não tinha essa consciência. E olhe que eu comecei a minha transição com mais de vinte anos. Eu não comecei a minha transição criança, pré-adolescente que não refletia de nada, sabe? Eu já tinha posicionamento para outras coisas, mas sobre a minha raça eu não tinha posicionamento. Eu simplesmente vivia sei lá, no mundo sei lá, num mundo aleatório assim”. (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“Eu não me identificava antes. Foi através do cabelo que eu comecei a me identificar como mulher negra. Pra mim eu era parda. Até porque, foi o que eu estava conversando com as meninas dia desses, é... a gente, nós negros,

principalmente numa classe mais alta, nossos pais eles ensinam a gente que a gente não é negro, tá ligada? Como se ser negro fosse algo mais de pessoas com classe, de classe mais baixa e tal. Então, sempre que eu ia preencher um formulário, desde criança, de faculdade, de vestibular e essas coisas, eu perguntava: “pai, qual minha raça?”. Ele dizia: “parda”. Então tipo, eu fui criada aprendendo que eu não era negra, que eu era parda, entendeu? Aí eu sozinha eu percebi: “claro que eu sou negra”.

A: Isso foi durante a transição?

L: Durante não. Foi depois que eu cortei (big chop) meu cabelo, que eu fiz: “eu sou negra”. Faz um ano que eu cortei. Até ano passado eu ainda não era negra.” (Luiza, 25 anos, estudante de administração).

No país do mito da democracia racial, o reconhecimento da negritude é interdito devido à falácia de que não há racismo, porque “somo todos mestiços”. Esse contexto enfraquece a luta política ao criar aquilo que Fernandes (1965) chamou de dilema racial brasileiro, qual seja: o contraste entre o mito da democracia racial e a realidade de subalternização e opressão. Trata-se de um dilema, porque faz não só com que a branquitude mantenha suas estruturas de poder, mas também que, ao mesmo tempo, os negros, submetidos à dominação, fiquem propensos à impotência para impor sua vontade e corrigir a situação (FERNANDES, 1965). O fortalecimento da identidade negra, então, proporciona o desmantelamento do mito e a possibilidade da luta política.

“Eu não acho que o debate do cabelo é o mais importante da negritude, mas eu acho que ele é o começo. Mas eu acho que ele é o começo. Se você tem uma população negra que começa a se descobrir negra pelo cabelo, a gente tá indo pra frente, porque primeiro a gente reivindica o cabelo... Porque veja, o cabelo faz parte de se aceitar enquanto gente também. Pra daí a gente começar a ter uma população negra, consciente e reivindicativa. Porque se você, o racismo passou anos e anos negando a identidade racial. Se eu não sou negra, eu não reivindico nada. Eu só reivindico, eu só combato aquilo que eu consigo combater. Então, eu preciso saber que eu sou negra, que eu sofro racismo pra depois combater isso. Se você amortece uma população inteira fazendo com que ela negue sua identidade racial, então acho que o cabelo tem muita potência pra isso. Entendeu? Eu não concordo com um texto que saiu na geledés, eu acho... Nem sei, foi um texto péssimo, dizendo que a preocupação com o cabelo é uma merda... Não tinha essa palavra não, mas era isso. O que a gente está falando é de um processo que, não só subjetivo, que é importante pra debates sociais, como por exemplo, lutas, reivindicação... Você não pauta luta com sujeitos que não se reconhecem como parte daquela luta. E o cabelo acho que é uma arma importante pra esse processo. É isso que eu acho. E também o debate da área da saúde, não tenho dúvida. Você ter crianças que alisam o cabelo desde pequenas, isso não é saudável. Eu tenho muito medo de desenvolver algum tipo de câncer pelo longo tempo que eu passei me expondo à guanidina, por exemplo. Isso é uma preocupação na minha vida... Mais o tempo da amônia... Veja... E os debates sobre isso dizem que as doses são muito pequenas.. Mas tudo pode ser. Como é que você se submete a um negócio tão pesado com o cabelo que deixa a cabeça cheia de ferida? Teve uma menina que morreu já, no mato grosso, por causa de alisamento. Tem casos assim, as pessoas morrem.. Nem

todo mundo pode ter aquele produto ótimo, mas a busca pelo liso todo mundo quer ter. A menina da periferia, da favela ou da universidade, só os produtos serão diferentes. E elas podem morrer com produtos de péssima qualidade. Eu já vi colocarem soda cáustica no cabelo. Soda cáustica no cabelo, passar ferro depois. Aí você quer me dizer que esse debate não é importante? Que isso é uma questão menor? Que isso não é uma questão de saúde da população negra? É claro que é.” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

No decorrer deste capítulo, com as citações dos trechos das entrevistas, já ficou perceptível, acredito, a predileção por um cabelo cacheado. Desde o início da minha pesquisa, tive o cuidado de estar atenta aos limites e possibilidades dos discursos de ressignificação da beleza negra. Claro que o mais evidente e importante são os méritos de movimentos que reivindicam algo tão fundamental para a relação das pessoas consigo mesmas que é a beleza. A preocupação com os seus limites, todavia, me parece fundamental, porque alarga a compreensão desses processos. É preciso estar atenta a isso, porque, sendo o discurso aquilo pelo que se luta (FAIRCLOUGH, 2001), a sua disputa envolve necessariamente questões relativas ao poder. Isso torna muito tênue a linha entre a superação e a manutenção da lógica racista. Essa discussão retoma uma preocupação da feminista negra Audre Lorde (1968), segundo a qual: “as ferramentas do mestre nunca desmantelarão a casa do mestre” (LANDSON-BILLINGS, 2006). Esses aspectos também devem ser debatidos devido à discussão que existe sobre se a ressignificação do que é negado pelo racismo pode ter, malgrado todo benefício em termos de autoestima e autorrealização, o efeito perverso de reiterar as assunções racistas daqueles que impõem o estigma (NEVES, 2005; COSTA, 2006).

“Eu acho que, a princípio, não era essa intenção... Todo mundo tinha boa intenção quando começou a colocar isso, as meninas começaram a transição... Só que assim, existe uma hierarquia nesse mundo dos cabelos cacheados e crespos com certeza. Tipo, se você pegar as youtubers, por exemplo, a Raiza Nicácio, ela é o grande expoente, ela é maravilhosa... E ela faz um debate muito interessante, mas, quando saiu agora o prêmio glamour das cinco mais influentes no mundo digital, das cinco, só ela de negra. Ela tem uma pele mais clara, ela tem um cabelo que baixa... Isso é importante também. Um cabelo que cacheia, então ela é mais aceita. Ela faz mais sucesso. Ela é a única que tem mais de um milhão de seguidores, entendeu? Aí, depois dela, vem a Mari Morena que tem o cabelo cacheado... Eu acho que quem tá bombando que tem um cabelo mais crespo é a Analídia Gomes... Depois tu dá uma olhadinha no instagram... Ela tá vindo aí, já chegando perto de um milhão... E aí, ela tem um cabelo mais crespo do que o meu... É um cabelo, sei lá, 4b, digamos assim... Eu estou usando essa designação pra facilitar nossa conversa, mas eu não gosto dela não, acho muito problemática... Mas, mesmo o cabelo da Analídia também cacheia um pouco. As meninas que tem um cabelo black, você pode ver no número de

seguidores de instagram... Nunca vi no youtube não, só vejo no instagram... É bem menor. Tanto que eu vou lá seguir pra dar força. Tem uma menina que faz esse debate... é... A Natalia... tem muitos seguidores, porque ela usa muita trança e porque também ela faz o debate político, então já é uma outra coisa... As do cuidado com o cabelo mesmo, as que tem cabelo cacheado, elas saem disparado na frente. É mais bonito de ver, é mais socialmente aceito do que a menina que tem o black mais bem lindo e mais bem cuidado que ele seja. Eu não tenho dúvida disso, que existem as tolerâncias do cabelo. Eu não acho que a Raíza Nicácio seja livre de racismo ou plenamente aceita... Ela já contou várias situações, inclusive, em relação a isso, mas ela consegue se inserir mais. Então veja... esse boom, esse debate do cabelo, as pessoas descobriram que são mais bonitas sem aquele cabelo cheio de química. Qualquer cabelo crespo, qualquer um, bem cuidado, mal cuidado, é mais bonito do que o cabelo alisado. É mais bonito, não tenho dúvida. "Ah, mas tu prefere o que, o cabelo alisado ao cabelo mal cuidado?" O que é o cuidado mal cuidado? É aquele sem nem tanto investimento assim... É aquele com sua essência mais natural.. Eu não acho um problema... E aí tem as gradações, assim... As meninas com o cabelo mais crespo, elas são mais excluídas. Eu não tenho dúvida. Algumas linhas fazem um esforço maior do que outras pra sanar isso. A seda agora lançou uma linha, a Raíza é a protagonista, mas todas as outras têm o cabelo crespo, mas a Raíza é a pessoa. (...) Eu não vou falar "ditadura", "ditadura do cacho perfeito", tá muito em voga, mas não acho que essa palavra se encaixe.. Existe a preferência sim, pelo cacho perfeito e definido... Mas é um processo, eu acho que está ocupando um bom caminho com essa coisa do cabelo, sabe? A gente tá realmente andando... Andando sempre pra frente. Eu acho interessante que essas meninas se coloquem sempre na mídia, apesar que dentro de uma lógica limitada, uma lógica de *merchan*, mas é importante. Representatividade é importante. Para as crianças se verem e pensarem: "que bonito" e não quererem alisar" (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

“Acho muito que existe um padrão mesmo dentro do movimento. Tem uma amiga minha mesmo... inclusive minha tia, essa tia que eu comecei a fazer com ela e ela desistiu.. O cabelo dela é crespo, não é cacheado, então ela olha o meu, vê o cachinho e diz: “eu queria que o meu fosse assim”. Mas o cabelo dela não tem definição, ele é crespo. Ele não tem a ondinha que um cabelo cacheado tem. Então, sinto ainda muita aquela coisa de não se aceitar porque tem o cabelo crespo, queria ter cacheado. Muitas meninas que têm o cabelo crespo queriam que o cabelo delas fosse cacheado e não crespo. Eu vejo muito isso. Percebo bastante. Minha tia E eu acho que, meu deus, tá totalmente errado as pessoas pensarem assim, porque você tem que ser você independente... E tem tanto cabelo lindo, Nita, é, como é que chama... tem tanto cabelo lindo”. (Lis, 24 anos, graduada em administração)

“As pessoas acham lindo o cabelo que tá/que forma aquele cacho. Se for aquele cabelo mais crespo já não é mais a mesma coisa. Dentro do próprio movimento, até essa busca pelo cacho, muitas técnicas, muito essa coisa de não sei o que. Eu percebo sim que, às vezes, pra pessoa que tem o cabelo mais crespo, que meu cabelo é crespo mas ainda pela aquela divisãozinha dos tipos de cabelo, ainda tem mais quatro categorias com mais crespo... E essas pessoas tem muito mais dificuldades de aceitação do que eu. Porque, se eu quiser, eu posso passar ainda mais creme e meu cabelo ir ficando mais baixo, mais aceito do que o de uma pessoa que tá sempre envolvida com a questão do volume, de não formar o cacho. Às vezes rolam algumas discussões sobre isso já lá nos grupos. Assim, discussão assim de

“realmente, por que você tá/por que a gente tem que definir esse padrão?”. E, ainda assim, não é um consenso. E eu ainda vejo muito/muitas, eu não vejo questão de críticas, porque tem o cabelo crespo não, isso eu não vejo. Mas eu vejo assim, uma busca eterna pelo cabelo cachinho dos sonhos, que às vezes não deveria ser. (Ane, 27 anos, terapeuta ocupacional)

“Então, quando começou esse movimento, essas pessoas começaram a fazer transição, começou uma hierarquia de cacho perfeito, sabe? Uma ditadura de cacho perfeito: “se você não tiver o cacho perfeito, é melhor você desistir da transição”. Até dentro dos movimentos, tem uns grupos no facebook que defendem muito isso, que as meninas vão lá, postam fotos e aí aquelas meninas que têm um cabelo que não forma cacho são totalmente ignoradas, né? Isso faz com que muitas delas desistam da transição. Mas isso já está sendo refletido. Nos eventos que eu tive, a gente comentou muito esse debate sobre: “qual é o problema de o cabelo não formar cacho?”. Né? Que a pessoa pode ser bonita da mesma forma, a questão não é o cacho e sim o cabelo natural. A sua identidade. Independente da textura do seu cabelo” (Nathi R., 27 anos, psicóloga).

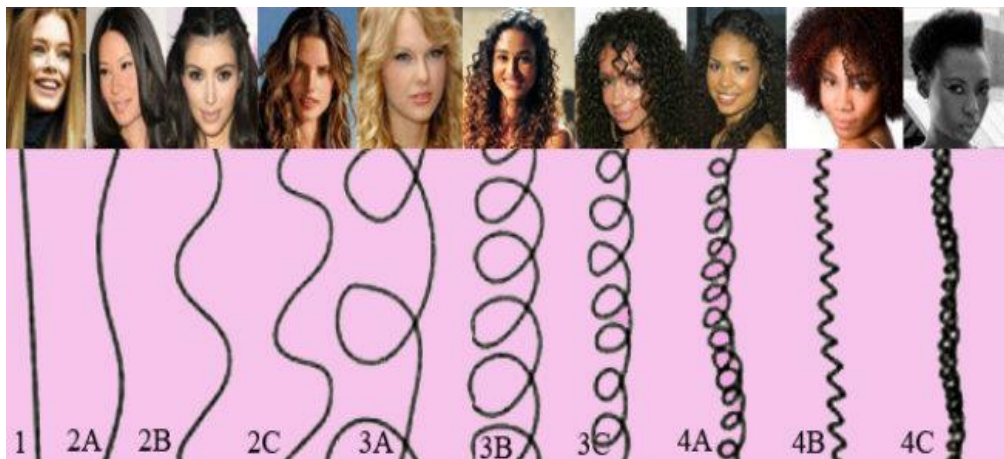
“Tem muito uma preferência por um cabelo que cacheia. Inclusive, teve uma menina que ela reclamou em relação a isso, porque o cabelo dela é tipo 4A, que é aquele cabelo mais crespo mesmo que não é fácil de fazer cacho e, quando as meninas que tinham o cabelo maior, que já tão com o cabelo mais tratado há mais tempo com produtos de cachos e quando postam fotos tem muito mais curtida, muito mais acesso, muito mais comentários: “linda!”... E, quando é uma menina de um cabelo 4B ou 4C, por exemplo, não tem. Vamos supor, por exemplo, uma menina de cabelo 3A postar uma foto, ela vai ter 500 curtidas. Se uma menina de cabelo 4b for postar uma foto, ela vai ter 50 curtidas. É muita diferença” (Lígia, 23 anos, designer de sobrancelhas)

Essa predileção por um cabelo que faça cacho é fortemente pautada no sistema de classificação de tipos de cachos inventado pelo famoso cabeleireiro norte-americano Andre Walker (famoso, principalmente, por ser o cabelereiro de Oprah Winfrey desde 1986). Segundo esse sistema, os tipos de cabelo são divididos em quatro categorias: liso, ondulado, cacheado e crespo, identificados por números que vão de 1 a 4. As duas primeiras categorias (1 e 2) têm uma gradação que pode ir de A a C. O “Andre Walker Hair Typing System™” é considerado, neste momento em que a transição capilar está em forte evidência, o melhor meio de as mulheres negras conhecerem a textura do seu cabelo. Segundo Walker, as negras norte-americanas passaram muitos anos desperdiçando dinheiro com produtos que não funcionavam para o tipo de cabelo delas. A finalidade do seu sistema, então, é proporcionar o conhecimento da textura dos fios para o fim de saber a melhor maneira de cuidá-los. Ele também criou uma linha de cuidados do cabelo chamada “TheGold System” na qual cada produto é feito especificamente para cada tipo de cabelo.



21

Mais adiante, o site Naturally Curly adicionou mais um tipo de fio (o fio C) dentro das categorias 3 (cacheados) e 4 (crespo): (3C e 4C, respectivamente). Essa atualização do “Andre Walker Hair Typing System™” é a mais amplamente utilizada na internet e pelas meninas em transição.



22

Em continuidade com o objetivo de Walker, essa categorização é uma maneira de saber qual o seu tipo de cabelo para o fim de conhecer quais as melhores maneiras de cuidá-lo. Esse método, no entanto, coloca o liso como o ponto de partida para uma gradação de tipos de fios onde o mais crespo é colocado em último posto. Me parece uma categorização do quão longe se está da branquitude e, não por acaso, os cabelos da categoria 4 são preteridos mesmo

²¹ FONTE: <https://www.andrewalkerhair.com/whats-my-hair-type/african-american-kinky-hair-types/>

²² FONTE: INTERNET

em um contexto pautado na sua ressignificação. Acredito, ainda, que esse discurso teve entusiasta acolhida no Brasil por caminhar lado a lado com a nossa ode à miscigenação. Vale lembrar que o “Instituto Beleza Natural” é a maior rede de salões especializados em cabelos crespos no Brasil e sua principal marca é a transformação desses cabelos em cacheados. Ainda que, no movimento pela transição capilar, esse instituto seja malquisto devido ao uso da química, o próprio movimento, em certa medida, reproduz um discurso que também privilegia os cachos. A consequência disso é que o movimento segue a reprodução de uma lógica racista, segundo a qual, quanto mais próximo do que tido como “negro”, maior o racismo sofrido. Algumas mulheres, então, seguem não contempladas mesmo em um movimento pautado na aceitação de si.

“Eu lembro que tinha uma menina, isso eu acho que na 4ª série, uma colega chamada Maria do Rosário, eu não esqueço dela, porque ela tinha um cabelo, aqueles cabelos chamados... Eu não gosto dessa designação, mas, chamados 4C, né?! Que é o cabelo que não faz cacho. Essa sofria. Essa sofria muito, muito, muito. E, assim, essa coisa, as mães não sabiam de forma alguma lidar com esses cabelos, né?! A mãe dela tinha um cabelo alisado, mas um cabelo 4C pra você alisar é outro investimento, é muito mais difícil de alisar o cabelo, porque o cabelo é muito mais frágil, é muito mais fino, então precisa muito de mais cuidado, né?! É... Ele não faz cacho justamente por causa disso, não é por que é grosso, é por que o cabelo é muito fino, o cabelo é muito delicado. E aí eu lembro que ela usava dois cocós aqui do lado (gesto com a mão) e ela era muito zoada na escola. E ela, volta e meia, pegava piolho, e isso piorava toda a situação dela, assim. Então ela era chamada de negra suja, de cabelo ruim, entendeu?! Então, sempre no colégio tinha alguém que tinha um cabelo mais crespo que o meu que desviava a atenção. Isso não quer dizer que eu não passava por certas situações, mas o meu cabelo ele tem uma textura que ele cacheia. Se ele cacheia, ele é um pouco mais tolerado do que o cabelo que não faz cacho, né?!” (Nathi D., 29 anos, assistente social, doutoranda em psicologia)

Esse último relato acima ilustra como algumas mulheres seguem não contempladas mesmo no seio de um movimento pautado no questionamento dos padrões de beleza racistas.

7 CONCLUSÃO

No transcurso desta dissertação, busquei mostrar as razões que tornam o cabelo algo importante na vida das mulheres negras de cabelo crespo. Essa realidade bastante negligenciada remete a um campo fértil de pesquisa e tentei desenvolver um trabalho sensível, sobretudo, aos significados subjetivos acarretados pelo racismo. Nas conversas com as minhas entrevistadas, embora o assunto tenha sido a relação delas com o cabelo, as discussões trazidas foram muito além. Os significados do cabelo, então, perpassam a negociação de identidades políticas complexas marcadas pela interseccionalidade entre raça e gênero. Como já afirmei, a negação da beleza negra remete ao período escravocrata e o cabelo foi e continua sendo, junto com a cor da pele, um dos principais sinais diacríticos da negritude. A maneira como a sociedade naturalizou um discurso que taxa o cabelo crespo de “cabelo ruim” mostra a arbitrariedade de uma faceta do racismo cujas marcas são profundas na vida das pessoas negras. Acredito que esse é um dos discursos racistas mais abertamente postulados. Chamar o cabelo crespo de “cabelo ruim” é como uma tautologia para grande parte da sociedade. Não por acaso, o cabelo surge como uma questão, na vida das meninas negras de cabelo crespo, desde muito cedo e o destino para esse cabelo é, via de regra, o alisamento

Embora as consequências do discurso racista também atinjam a vida dos homens negros, o cabelo assume diferentes implicações para as mulheres. Além da valorização da negritude ou da descendência africana, o uso do cabelo crespo/cacheado “natural” significa, também, a rejeição direta de uma concepção de beleza feminina que inclusive muitos homens negros reiteram. Por isso, defendo que a importância desse estudo como uma maneira de reforçar a especificidade e a importância do feminismo negro. Meus achados mostraram que o cabelo surge como uma questão desde muito cedo na vida das meninas negras de cabelo crespo. Durante a socialização, ele assume papel de destaque. A ideia de que possuem “cabelo ruim” é transmitida ainda na infância, o que inflige um grande dano à autoestima e coloca o alisamento capilar como principal alternativa. Esse processo é doloroso e acarreta danos à saúde e, tanto a perspectiva histórica que tracei no primeiro capítulo quanto a discussão trazida pelo feminismo negro, iluminaram a interpretação desse processo. Contextualizar o alisamento escancara as faces perversas do racismo. A beleza é associada à branquitude, enquanto as características associadas aos negros e negras é colocada à margem, alinhadas ao feio, incivilizado, selvagem. As falas das entrevistadas sobre suas memórias do alisamento capilar são alicerçadas em vivências de racismo presentes desde a infância. Articulo essas

vivências de racismo à lógica de desrespeito trabalhada por Honneth na sua teoria do reconhecimento. Em consonância com a preocupação de Fanon (2008) com os males subjetivos que o racismo acarreta, o pensamento de Honneth me permitiu, embora ele não estivesse falando especificamente da violência racista, mostrar como determinados desrespeitos violam os indivíduos em uma dimensão subjetiva, qual seja: são lesadas na possibilidade de compreenderem positivamente a si mesmos.

Reforço aqui que não pretendo, de forma alguma, engessar um olhar que associe o alisamento à negação da raça. Não posso negligenciar as implicações profundas e a trama complexa que envolvem a relação negro e cabelo na esfera da dominação, da cultura e da subjetividade. O alisamento, claro, precisa ser contextualizado e questionado devido à violência estruturante do racismo. Por outro lado, é parte de um estilo de usar o cabelo que faz parte da diáspora africana, construído dentro de um sistema opressor, mas com características que são próprias da comunidade negra e do seu padrão estético. A discussão sobre a expressão estética negra não pode ser cristalizada (GOMES, 2008).

O meu trabalho se debruçou, especialmente, sobre o processo de transição capilar: um tema contemporâneo e fortemente significativo para a vida de milhares de mulheres. A transição ressignifica cabelos que, preteridos, eram quimicamente alisados. O processo consiste, em linhas gerais, no retorno ao cabelo “natural”. A crítica aos males da química é central. Por isso, há a preferência por uma nova estética que priorize também a saúde do corpo. Os danos causados pela química, no entanto, tornam o processo extremamente difícil. É preciso esperar o crescimento de um cabelo totalmente novo. Caracterizo esse novo momento de revalorização da beleza negra como um movimento devido a sua semântica coletiva que agrega milhares de mulheres no Brasil e em outros países. Além disso, defendo o seu potencial político como um movimento que questiona e combate o racismo.

Devido ao acesso maciço à internet, milhares de mulheres negras criaram uma rede de compartilhamento de experiências de transição, assim como novas maneiras para cuidar do cabelo crespo/cacheado. Esses canais criam um vínculo de solidariedade fundamental para quem está passando pelo processo além de oferecer conhecimento sobre um cabelo que, negado desde a infância, era desconhecido. Como um novo capítulo de uma longa história, o movimento pela transição capilar apresenta continuidades em relação a antigos movimentos de ressignificação da estética negra; assim como no “black is beautiful”, por exemplo, essas mulheres estão reivindicando a beleza negra com ênfase na aceitação do cabelo “natural”. O cabelo crespo também passa a ser visto como fonte de orgulho. Apesar de continuidades, o

boom pela transição tem suas especificidades. Autoras como Banks (2000) e Dunn (2015) discorrem sobre a mudança existente na nova gramática social do uso do cabelo crespo. A sua análise atrela o ressurgimento da importância do cabelo a partir da década de 1990 ao crescimento do individualismo. Segundo Ehrenberg (2010), na dinâmica do capitalismo neoliberal, é central a ideia de um “florescimento pessoal” baseado na singularização de cada um. Ele chama esse momento de “novo individualismo” (EHRENBERG, 2010). Marcado pela individualização de pautas outrora vistas como coletivas, esse momento reforça a possibilidade do esvaziamento político. Muito além de um assunto puramente estético e sem conotações políticas, defendi que o movimento pela transição capilar consiste em uma luta por reconhecimento segundo a teoria de Axel Honneth (2015).

Importante frisar que a escolha de entrevistar apenas mulheres que passaram pelo processo de transição capilar já direciona um discurso. Um dos principais achados da pesquisa de Banks (2000), inclusive, foi que as mulheres que alisam o cabelo tendem a discordar mais com a ideia do “self-hatred”, ideia segundo a qual o alisamento seria reflexo de uma autoestima baixa das mulheres negras e do conseqüente “ódio a si mesmas”; enquanto as mulheres que usam o cabelo “natural” tendem mais a concordar com essa ideia (BANKS, 2000).

O movimento pela transição capilar, protagonizado por mulheres negras, também desafia convenções de gênero. Como é central ao feminismo negro, esse processo nos ajuda a pensar novas maneiras de conceituar o gênero e o feminismo. As mulheres negras em transição desafiam a ideologia da feminilidade, a qual é consonante com padrões de branquitude e baseada em ideais estéticos que negam a beleza ao cabelo crespo-cacheado. O cabelo comprido é parte desse discurso e a transição capilar desafia esses ideais. O feminismo negro já havia alertado para como as mulheres negras ficaram, historicamente, alheias à ideologia da feminilidade. Esses são alguns dos obstáculos já tão profundamente enraizados de uma cultura racista e machista que tornam ainda mais difícil passar pela transição.

O que desencadeia a luta política é, para Honneth (2015), a percepção da realidade de ausência de reconhecimento, a qual gera sentimentos que permitem um deslocamento da atenção dos atores para a própria ação, para o contexto que ela ocorre e para as expectativas ali presentes. As memórias do alisamento, trazidas pelas minhas entrevistadas, são norteadas por emoções negativas que, acredito, desencadearam o questionamento em relação àquela ação. Por isso, apesar de ser muito difícil, o processo de transição capilar significou uma mudança que foi muito além do cabelo - com diferentes ressonâncias na vida de cada uma.

Diante de padrões estéticos racistas, essas mulheres foram privadas da sensação legítima de autovalorização e do sentimento ativo e positivo de admiração e reconhecimento por parte dos outros (SOUZA, 2000). A transição capilar desencadeia, então, a função de arrancá-las do rebaixamento que o racismo reproduz e proporciona, conseqüentemente, uma autorrelação nova e positiva.

O surgimento das lutas por reconhecimento depende, também, da existência de uma semântica coletiva. Apesar da tendência, no contexto do capitalismo neoliberal, da maior individualização e conseqüente fragmentação da identidade racial (GOMES, 2008), meus achados mostraram que a transição capilar, acarreta, via de regra, um reconhecimento de uma identidade negra antes negligenciada (aqui reforço mais uma vez que não acredito em uma leitura segundo a qual esse reconhecimento racial apareceria como algo teleológico). A aceitação e nova relação com o cabelo tende a significar uma nova relação também positiva com uma identidade negra muitas vezes, até, desconhecida. Isso se dá, acredito, porque o momento de transição carece de reflexões profundas. O alisamento era algo, de certa forma, já naturalizado na vida delas e que as acompanhou por anos. A decisão de não mais alisar vem acompanhada da percepção de que aqueles rituais de beleza eram, muito fortemente, reflexos de uma sociedade racista cujos padrões estéticos não as contemplam. No país do mito da democracia racial, esse reconhecimento positivo da negritude proporciona o desmantelamento do mito da democracia racial e possibilita a luta política, já que a falácia da democracia racial brasileira tem o efeito paralisante de colocar os negros alheios à luta contra o racismo. A afirmação positiva do ser negro é interdita por uma ode à mestiçagem. Esse autorreconhecimento que a transição acarreta é importante, então, para a possibilidade de uma luta coletiva.

Também estive atenta aos limites e possibilidades dos movimentos de ressignificação da estética negra. Tensões, conflitos e ambigüidades fazem parte dessas lutas e o movimento pela transição capilar não está isento de críticas. Meus achados mostraram a predileção por um cabelo cacheado. Essa predileção é fortemente pautada no sistema de classificação de tipos de cachos inventado pelo famoso cabeleireiro norte-americano Andre Walker. Segundo esse sistema, os tipos de cabelo são divididos em quatro categorias: liso, ondulado, cacheado e crespo, identificados por números que vão de 1 a 4. As duas primeiras categorias (1 e 2) têm uma gradação que pode ir de A a C. A finalidade desse sistema, segundo Walker, é proporcionar o conhecimento da textura dos fios para que as mulheres negras encontrem melhores maneiras de cuidá-los. Mais adiante, o site Naturally Curly adicionou mais um tipo

de fio (o fio C) dentro das categorias 3 (cacheados) e 4 (crespo): (3C e 4C, respectivamente). Essa atualização do “Andre Walker Hair Typing System™” é a mais amplamente utilizada na internet e pelas meninas em transição. Acredito que tal categorização, em certa medida, reproduz uma hierarquização dos fios. Os cabelos da categoria 4 são preteridos mesmo em um contexto pautado na sua ressignificação. Acredito, ainda, que esse discurso que privilegia o cacho teve entusiasta acolhida no Brasil por caminhar lado a lado com a nossa ode à miscigenação: o cabelo cacheado estaria no meio entre o liso e o crespo. Algumas mulheres, então, seguem não contempladas.

Sendo o racismo estruturante na sociedade, a linha entre a sua superação e manutenção é muito tênue. A atenção aos limites é importante, porque alarga a compreensão das possibilidades de tais processos. Apesar desse olhar cuidadoso, o mais evidente e importante são os méritos de movimentos que reivindicam algo tão fundamental para a relação das pessoas consigo mesmas que é a beleza.

Minha pesquisa buscou elucidar sobre questões referentes aos significados do cabelo crespo/cacheado para as mulheres negras brasileiras. As razões por trás das práticas com o cabelo entre elas, no entanto, são múltiplas e esta pesquisa não encerra nenhuma discussão. Ao contrário, espero contribuir para que outros trabalhos nos tragam ainda mais reflexões sobre um assunto tão importante para tantas pessoas.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Lourdes (2008). **A Contribuição da Crítica Feminista à Ciência.** *Estudos Feministas*. 16 (1): 207-230

BANKS, INGRID, 2000. **Hair Matters: Beauty, Power and Black Women's Consciousness**, London: New York University Press

BAIROS, Luiza (1995). **NOSSOS FEMINISMOS REVISITADOS.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2. p. 458-463

BARBOSA, Muryatan Santana. **Homi Bhabha leitor de Frantz Fanon: Acerca da prerrogativa Pós-colonial.** *Revista Crítica Histórica*, São Paulo, v. 5, n. , p.217-231, jul. 2012.

BENTO, Maria Aparecida Silva (1995). **A MULHER NEGRA NO MERCADO DE TRABALHO.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2. p.479-488

BERTAUX, D. (2009). **Metodologia de relato de vida em Sociologia.** In: TAKEUTI, N. M.; NIEWIADOMSKI, C. *Reinvenções do sujeito social: teorias e práticas biográficas.* Porto Alegre: Sulina (Pp. 23-32).

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRAGA, Amanda. **História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas.** São Carlos: Edufscar, 2015.

BRAH, Avtar (2006). **Diferença, diversidade e diferenciação.** *Cadernos Pagu*, pp. 329-376

BRAH, Avtar and PHOENIX, Ann (2004). **“Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality”.** *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86. Available at: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol5/iss3/8>

CALDWELL, Paulette M. 1991. **“A Hair Piece: Perspectives on the Intersection of Race and Gender.”** *Duke Law Journal*, 365: 365–96.

CALDWELL, KIA LILLY (2000). **Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil.** Revista De Estudos Feministas, v.8. n.2, Florianópolis

CARNEIRO, Sueli. (2001) **Enegrecer o feminismo:** a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Revista Lola, nº 16, Espanha, 2001

_____. **Mulheres em Movimento.** Estudos Avançados, São Paulo, v. 49, n. 17, p.117-132, fev. 2003.

_____. (1995) **GÊNERO, RAÇA E ASCENSÃO SOCIAL.** Estudos Feministas, Florianópolis, n. 2. p. 544-552

COLLINS, Patricia Hill. **“Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.”** New York: Routledge, 2000

_____. **Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought.** Social Problems, California, v. 33, n. 6, p.13-32, out. 1986.

_____. **THE SOCIAL CONSTRUCTION OF BLACK FEMINIST THOUGHT.** In: JAMES, Joy; SHARPLEY-WHITING, T. Denean. **THE BLACK FEMINIST READER BLACKWELL PUBLISHERS.** Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000. p. 183-208.

COSTA, Sergio. **Dois Atlânticos:** teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2006

CRENSHAW, Kimbele (2002). **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero.** Revistas de Estudos Feministas, pp 07–16, 2002

CRUZ, Cintia Tâmara Pinto da; FIGUEIREDO, Angela Lucia Silva, 2015, **Cabelos mágicos: identidade e consumo de mulheres afrodescendentes no Instituto Beleza Natural.** 39º Encontro Anual da Anpocs Gt 32 e Relações Raciais: Desigualdades, Identidades e Políticas Públicas, Minas Gerais, p.1-29.

CURIEL, Ochy. **Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista.** Nómadas, Colombia, n. 26, p.92-101, abr. 2007

DAMASCENO, Janaína. **O corpo do outro.** Construções raciais e imagens de controle

do corpo feminino negro: O caso de Vênus Hotentote. *Fazendo gênero* 8. Florianópolis, 2008.

DAVIS, Angela. **MULHERES, RAÇA E CLASSE**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. 1994. “**Afro Images: Politics, Fashion, and Nostalgia.**” *Critical Inquiry* 21 (1) (Autumn): 37–45.

Craig, Maxine. 1997. “**The Decline and the Fall of the Conk; or, How to Read a Process.**” *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture* 1 (4) (December): 399–419.

DANTAS FRASER, Márcia Tourinho e GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Da fala do outro ao texto negociado: discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa.** *Paidéia (Ribeirão Preto)* [online]. 2004, vol.14, n.28, pp. 139-152. ISSN 1982-4327.

DUNN, Ashley S.. **BEADABEES: PERFORMING BLACK HAIR POLITICS IN THE 21ST CENTURY**. 2015. 70 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arts, Miami University, Miami, 2015.

EHRENBERG, Alain (2010a). **O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa**. São Paulo: Idéias & Letras.

FAIRCLOUGH, Norman (2001). **Discurso e mudança social**. Brasília UnB.

FAIRCLOUGH, Norman. **ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO COMO MÉTODO EM PESQUISA SOCIAL CIENTÍFICA**. Tradução de: Iran Ferreira de Melo. **Linha D'água**, São Paulo, p.307-329, out. 2012.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. 2. Ed – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus: Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano de. **Identidade Negra entre exclusão e liberdade**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 63, p.103-128, 29 abr. 2016. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i63p103-120>.

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Artes e manhas da entrevista compreensiva**. *Saude soc.* [online]. 2014, vol.23, n.3, pp. 979-992. ISSN 0104-1290.

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: GT 17-Relações Raciais e Etnicidade**, Minas Gerais, p.2-14, 2002.

_____. **Gênero: dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil**. In: PINHO, AO., and SANSONE, L., orgs. *Raça: novas perspectivas antropológicas* [online]. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 237-255. ISBN 978-85-232-1225-4. Available from SciELO Books

FORTES, Celeste. **O corpo negro como tela de inscrição dinâmica nas relações pós-coloniais em Portugal: a Afro como (pre)texto**. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 40, p.229-254, jun. 2013.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça numa era pós-socialista. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14, p.231-239, jan. 2006.

_____. **Reconhecimento sem ética?** *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, p.101-138, 2007.

FRASER, N. & HONNETH, A. (2003) *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London

GAYLES, Gloria Wade, “**The making of a permanent Afro**”, 1993

GILLIAM, ANGELA; GILLIAM ONIK'A (1995) **NEGOCIANDO A SUBJETIVIDADE DE MULATA NO BRASIL**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2. p. 525-543

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2 ed. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZÁLEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira.** In: LUZ, Madel T.. **O LUGAR DA MULHER.** Rio de Janeiro: EdiÇÕES Graal, 1982. p. 87-107.

_____ (1984). **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** In Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.

Grier, William H., and Price M. Cobbs. 1968. **Black Rage.** New York: Basic Books.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Raça e os estudos de relações raciais no Brasil.** *Novos Estudos*, São Paulo, n. 54, p.147-156, jul. 1999.

HALL, S. **The work of representation.** In: _____ (ed). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices.* London/Thousand Oaks/New Delhi Sage/Open University, 1997

HALLPIKE, C. R. 1972. **“Social Hair.”** In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds.,

HAMLIN, Cynthia; FERREIRA, Jonatas. **Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não-civilizados.** 2011.

HARDING, Sandra (1996). **Ciência y Feminismo.** Madri: Morata

_____ (1999) **“?Existe un método feminista?”.** In: Eli Bartra, *Debates en torno a uma metodologia feminista.* México: Universidad Autónoma Metropolitana. Col. Ensayos, UAM-Xochimilco

HARAWAY, Donna (1995). **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** *Cadernos Pagu*, pp. 07-41

HASENBALG, C. (1979), **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal (2 ed. 2005, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/Iuperj/ Ucam)

HOOKS, bell (1995). **INTELECTUAIS NEGRAS**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2, p.464-478.

_____. **Alisando o nosso cabelo**. *Revista Gazeta de Cuba – Union de escritores y artista de Cuba*, Tradução Lia Maria dos Santos, p. 1-8, Jan-Fev. 2005 Disponível em: . Acesso em: 04 mai. 2015

_____. **BLACK WOMEN: SHAPING FEMINIST THEORY**. In: JAMES, Joy; SHARPLEY-WHITING, T. Denean. **THE BLACK FEMINIST READER**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000. p. 131-146

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2015.

_____. **Recognition and Justice Outline of a Plural Theory of Justice**. *Acta Sociologica*, London, v. 47, n. 4, p.351-364, dez. 2004.

KELLEY, Robin D. G. (1997) *Nap Time: Historicizing the Afro*, *Fashion Theory*, 1:4, 339-351

KILOMBA, Grada. **PLANTATION MEMORIES: Episodes of everyday Racism**. 2. ed. Münster: Unrast, 2010.

KING, Vanessa; NIABALY, Dieynaba. **The Politics of Black Womens' Hair**. *Journal Of Undergraduate Research At Minnesota State University, Mankato*, v. 13, n. 4, p.1-19, 2013.

LADSON-BILLINGS, G. **Discursos racializados e epistemologias étnicas**. In: DENZIN, N. K. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Tradução Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 259-279.

MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo: Annablume, 2009. 163 páginas.

MEAD, George Herbert. **A Brincadeira, o Jogo e o Outro Generalizado**. TRADUÇÃO DE Marília Novais da Mata Machado. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João Del-rei, v. 1, n. 5, p.131-136, jul. 2010.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano**. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 29, p.169-185, nov. 2007.

_____. **Dimensão intersubjetiva da auto-realização: Em defesa da teoria do reconhecimento**. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 245, n. 70, p.143-154, jun. 2009.

MERCER, Kobena. 1987. **BLACK HAIR/STYLE POLITICS**. **New Formations**, Britain, v. 3, p.33-54.

MIZRAHI, Mylene. **CABELOS AMBÍGUOS: Beleza, poder de compra e “raça” no Brasil urbano**. **REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS**, São Paulo, v. 30, n. 89, p.31-45, out. 2015.

MORROW, Willie. 1973. **400 Years Without a Comb**. San Diego: Black Publishers of San Diego.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O NEGRO NO BRASIL DE HOJE**. São Paulo: Global, 2006.

NEVES, Paulo Sérgio da C.. **LUTA ANTI-RACISTA: entre reconhecimento e redistribuição**. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, p.81-96, 2005.

NOBRE, 2003. Prefácio in: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2015.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **SIGNIFICAÇÕES DO CORPO NEGRO**. 1998. 146 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Usp, São Paulo, 1998.

PACHECO, Ana Claudia Lemos (2013). **Mulher negra: afetividade e solidão**. EDUFBA, Salvador, 2013

ROSADO, Sybil Dione. 2007. **NAPPY HAIR IN THE DIASPORA: EXPLORING THE CULTURAL POLITICS OF HAIR AMONG WOMEN OF AFRICAN DESCENT**. 2007. 267 f. Tese (Doutorado) - Curso de Philosophy, University Of Florida, Florida.

ROSENTHAL, G. (2014). **História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar**. Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 227-249, maio-ago.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos**. *Estud. afro-asiát.* [online]. 2000, n.38, pp.49-65. ISSN 0101-546X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2000000200003>

SARDENBERG, Cecília M. B. (2002) “**Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista?**” In: Ana Alice A. Costa e Cecília Maria B. Sardenberg (orgs), *Feminismo, Ciência e Tecnologia*. Salvador: REDOR/Neim-FFCH/UFBA.

_____ (2008). **Liberal vs Liberating Empowerment: a Latin American feminist perspective on conceptualizing women’s empowerment**. *IDS Bulletin*, 39 (6), pp. 18-27

SCHWARCZ, Lilia Mortiz, **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

SOUZA, Jessé. **Uma teoria crítica do reconhecimento**. *Lua Nova*, São Paulo, n. 50, p.133-158, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakraavorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TATE, Shirley (2007) **Black beauty: Shade, hair and anti-racist aesthetics**, *Ethnic and Racial Studies*, 30:2, 300-319

TAYLOR, Paul C. 2016. **BLACK IS BEAUTIFUL: A philosophy of Black Aesthetics**. Hoboken: Wiley. (Foundations of the philosophy of the arts).

TURE, Kwame; HAMILTON, Charles V. **BLACK POWER: The politics of Liberation in America.** New York: Random House, 1967.

VAN DEBURG, William L. **New Day in Babylon: The Black Power Movement and American Culture, 1965-1975.** Chicago: University Of Chicago Press, 1992.