

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EDUCAÇÃO CULTURAS E IDENTIDADES

**PORQUE FOMOS SEQUESTRADAS DOS PÉS ATÉ O ÚLTIMO FIO DE CABELO:
PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E A
RESSIGNIFICAÇÃO DO CORPO NEGRO**

ANA CECÍLIA RODRIGUES DOS SANTOS GODOI

Recife, 2016

ANA CECÍLIA RODRIGUES DOS SANTOS GODOI

**PORQUE FOMOS SEQUESTRADAS DOS PÉS ATÉ O ÚLTIMO FIO DE CABELO:
PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E A
RESSIGNIFICAÇÃO DO CORPO NEGRO**

Dissertação entregue pela mestrandia Ana Cecília Rodrigues dos Santos Godoi para o Exame Final, para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação Educação Culturas e Identidades, Universidade Federal Rural de Pernambuco & Fundação Joaquim Nabuco.

Recife, 2016

Ficha catalográfica

G588p

Godoi, Ana Cecília Rodrigues dos Santos

Porque fomos sequestradas dos pés ao último fio de cabelo: práticas pedagógicas no movimento de mulheres negras e a ressignificação do corpo negro / Ana Cecília Rodrigues dos Santos Godoi; orientador Maurício Antunes Tavares. – Recife, 2016. 93 f.: 2l.

Dissertação (Mestrado em Educação, Culturas e Identidades) – Universidade Federal Rural de Pernambuco / Fundação Joaquim Nabuco. Departamento de Educação da UFRPE, Recife, 2016.

Inclui referências e anexo(s).

1. Anti-racismo 2. Corpo negro 3. Movimento de mulheres negras 4. Ações pedagógicas 5. Sexismo I. Tavares, Maurício Antunes, orientador II. Título

CDD 370

ANA CECÍLIA RODRIGUES DOS SANTOS GODOI

Porque Fomos Sequestrados dos Pés ao Último Fio de Cabelo: práticas pedagógicas no movimento de mulheres negras e a ressignificação do corpo negro

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades Associado Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco.

Aprovado em 01.08.2016

BANCA EXAMINADORA



Dr. Mauricio Antunes Tavares – Fundação Joaquim Nabuco
Orientador - Presidente



Drª. Maria Eliete Santiago – Universidade Federal de Pernambuco
Examinadora Externa



Drª. Denise Maria Botelho – Universidade Federal Rural de Pernambuco
Examinadora Interna

DEDICATÓRIA

Às mulheres que criaram-me negra
Às mulheres que tornaram-me negra

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Grande Mistério por ter confiado à minha mãe, Fátima Rodrigues, e a meu pai, Paulo Godoy ao cuidado constantemente por mim e meu irmão querido, Pedro Paulo. Agradeço a minha tia Socorro Godoy por toda a sabedoria e afeto. À tia Danda por sempre me enfeitar, e à tia Alzira pela presença silenciosa sempre disposta a ajudar no que é preciso. Saúdo em gratidão a minha finada tia Raquel Godoy, primeira da linhagem de Sociólogas da família Godoy, fonte de inspiração, mulher que criou-me negra. Agradeço aos Quilombos do sertão, Feijão e Queimadas, pela linhagem que atravessa o vermelho de meu sangue. Ferozmente grata a meu companheiro, Manuel Ricardo, que acompanhou de pertinho cada subida e descida do processo de finalização deste trabalho e respeitou meus excessos quanto aos cigarros e ausências na hora de dormir ao seu lado, como fazemos todos os dias em nossa morada.

Gratidão a todas as mulheres negras do coletivo Cabelação-PE e da Marcha das Mulheres Negras. Às irmãs Quequel e Cami Santana, Ângela Borges, Renatinha Mesquita, Mari Reis, Drica Mendes, às irmãs Naia e Carol Lopes, a Isa Rodrigues, Iris Regina, Aninha Martins, Paula Fonseca, Izabel Freitas, Paula Azeviche, Line Vital, Joantina Melo, Makeda Dyese, Aracelly... meu coração sussurra em pulso os nomes que agora esqueço. A vocês do Cabelação-PE, minha gratidão lançada aos céus de nossas e nossos Orixás: Eparrei, OYÁ! Gratidão por tornarem-me negra.

Agradeço à Marcha das Mulheres Negras, especialmente na figura de Piedade Marques, que me abriu tantos caminhos dentro do movimento com sua experiência, senso de humor e força de vontade.

Ao meu orientador Maurício Antunes Tavares, pela carinho constante e direcionamento que buscou expandir meu potencial criativo para a pesquisa, bem como a disposição para se desconstruir como homem branco durante todo o processo da pesquisa. À Denise Botelho e Francineide Marques, pelas inúmeras referências que mudaram a minha vida, gratidão por unir minhas penas às de Beatriz Nascimento. A todo os GEPERGES – Audre Lorde pelos estudos cotidianos. À Juli Lima por ter-me passado o bastão de minha primeira pesquisa acadêmica, aonde comecei a compreender melhor a situação das relações raciais no Brasil.

Às minhas amigas preciosas, de anos, de eras, de casas azuis, cajás e carambolas. Fravo de Lima, que me ajudou na formatação do texto, Cla Mendonça pela primeira oficina de Abayomis, Helô Paiva pelos inúmeros artigos que me mandou sobre o tema, à Bruna Mascaro pela disposição já anunciada de transformar esse material numa possível publicação futura bem bonita.

Agradeço à Mércia Gomes pela irmandade, disposição e correção dos Capítulos 1 e 2 deste texto. Anaíra Mahin e Waneska Viana, pela maternidade-irmã. Estamos armando um terreno fértil para Vicente e Iara trilharem caminhos num mundo que seja mais justo e alegre.

Viva meu Deus e à Capoeira Angola com seus ensinamentos constantes em minha vida pela manutenção da saúde de meu corpo físico e espiritual. A Mestre Pastinha, Maria Felipa, Maira Bruce (minha madrinha de capoeira), Jorge Ferreira, Mônica Canuto e Adriana Luz do Nascimento, referências na minha ginga. Iê!

Agradeço a todas às crianças negras que amanhecem a cada dia novos horizontes – e que são vítimas de opressões advindas de homens e mulheres. “Corre, corre ERÊ!”.

RESUMO

O presente trabalho busca explorar a potência de práticas pedagógicas utilizadas pelo movimento de mulheres negras em Pernambuco. Para tanto, travamos uma discussão centrada na violência racista e na ideologia de branquitude, discutindo tanto as suas bases elementares quanto as de difusão na cultura brasileira – embasada pela pesquisa pioneira de Neuza Souza Santos. A elaboração da violência como ideologia nos aparece através de contornos que impõem um Ideal de Ego às pessoas negras afetando sua psiqué, bem como - e não menos - o seu status social, designado a um lugar de subalternidade em dimensões subjetivas e objetivas. Para análise de tal contexto e sua complexidade, olhamos para o discurso da colonialidade que reverbera nas estruturas atuais continuando a noção do corpo negro como destituído de humanidade plena. O fenômeno de naturalização de aspectos sócio-culturais e o seu reverso, a formulação sócio-cultural de aspectos naturais proliferam esta noção de que o corpo negro deve ocupar o lugar do serviço, do açoite e da hiperssexualização. Sendo assim, coube nesta pesquisa abordar o corpo negro em suas nuances naturais e simbólicas e sua interface com a história brasileira e sua relação e forma de conceber este corpo. Dentro dessa esfera natural e simbólica, com base nos princípios da Pesquisa-Ação e da Etnografia, adentramos no universo do coletivo auto-organizado de mulheres negras Cabelação-PE, e em sua agenda do ano de 2015; elaboramos a partir de suas ações um inventário sobre práticas pedagógicas para a desconstrução do racismo e do sexismo vigentes na sociedade brasileira. Valemo-nos do feminismo interseccional, cunhado pelas intelectuais negras afro-americanas, como epistemologia para compreender a estratificação social sustentada por processos de racialização e objetificação do corpo da mulher negra. Os usos e sentidos dados ao cabelo aparecem como foco central para análise, reunindo referências de intelectuais negras, tais como Bell Hooks, Alice Walker, Kathleen Cleaver. O corpo como unidade revolucionária em detrimento da realidade conservada pelo racismo e que tem origem na transmigração de corpos negros da África para o Brasil, conta com a base essencial dos pensamentos e pesquisa da historiadora Beatriz Nascimento, na qual a mesma elabora sobre o Orí (cabeça, núcleo) e a simbologia e reverberação histórica da iniciação e progressiva adaptação e construção histórica do povo negro em terras brasileiras. São os quilombos velhos e novos em território geográfico e em corpo físico, transbordando a partir da experiência do corpo negro, que ao estar submetido às severas investidas do racismo, vai resistindo e moldando a realidade de acordo com sua verdade e cosmovisão inevitavelmente correlata às experiências trazidas da África para cá. Abordamos as vivências do coletivo Cabelação-PE, aonde foram trabalhados princípios de ancestralidade negra (o uso de turbantes), da re-contação de histórias com o protagonismo de mulheres negras (as bonecas Abayomis e a cultura transatlântica) e de ressignificação do corpo negro (auto-reflexão como metodologia de formação feminista).

PALAVRAS-CHAVE: Anti-racismo. Corpo negro. Mulheres negras. Práticas pedagógicas. Sexismo.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	08
Capítulo 1: UM DEGRADÊ DE BRANCO A PRETO	23
1.1 A cor da estratificação social	23
1.2 Tomar um banho de pixe e olhar-se no espelho: aspectos subjetivos sobre a violência racista, o mito e a ideologia	28
1.3 Gênero entra em cena como aspecto estruturante da estratificação social, política e econômica brasileira	38
Capítulo 2: RAÇA, GÊNERO, CLASSE E A SUA UNIÃO EM UM SÓ CORPO	43
2.1 Um degradê de homens brancos à mulheres pretas: a estratificação social brasileira além de cor, tem gênero	43
2.2 Conceitos e epistemologias 'projetadas na revolução': estética, política e intelectuais afroamericanas	48
Capítulo 3: UMA IMERSÃO NO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS	59
3.1 2015: um ano que começou mas ainda não acabou. Agendas e propósitos entrecruzados: o coletivo Cabelação PE e a Marcha das Mulheres Negras “Contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver”	59
3.2 Acompanhamento do coletivo Cabelação PE e as mobilizações para a Marcha das Mulheres Negras em 2015	65
3.3 Movimentos pedagógicos: possibilidades pedagógicas apontadas para o enfrentamento à violência e ao racismo através do movimento de mulheres negras	68
3.3.1 Oficina de turbantes na comunidade quilombola do Castainho	64
3.4 As bonecas Abayomis	68
3.5 E... se meu cabelo falasse?	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82
ANEXOS	87

APRESENTAÇÃO

Considerando que o lócus de enunciação racionalista tem como principais ferramentas o discurso, o que torna existente uma verdade, e o mito, que acessa o inconsciente com “essa verdade” podemos dizer que

la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de la Europa moderna, que ha sido adoptada como modelo oficial, con leves modificaciones, por Estados Unidos (MIGNOLO apud SILVA, 2013, p. 17).

O esquema da dominação europeia constrói a base da relação de dominação que cria a matriz de poder do sistema-mundo capitalista moderno-colonial. Podemos elucidar com tal esquema:

- 1) O discurso colonial eurocentrado Hierarquiza-Classifica e conjuntamente a isso
- 2) Naturaliza e Universaliza a Classificação-Hierquização.

A exemplo disso temos a noção de 1º, 2º e 3º mundo, centro e periferia, desenvolvimento e subdesenvolvimento. Esse esquema inaugura uma nova forma de organização social que deixa de ser local e passar a ser mundial. Funciona como uma “máquina geradora de alteridade”, tal como “índios preguiçosos” e “negros indolentes”. Constitui a face da humanidade baseada em assepsias epistêmicas e culturais violentas. Contudo, esta imposição racialista e racionalista não foi pacífica. Como dois aspectos essenciais à história da Modernidade-Colonialidade temos: o suor do trabalho servil, escravo e assalariado e o sangue da resistência.

Com o fim do colonialismo ou da colonização temos uma reconfiguração expressa na herança colonial: a colonialidade, a qual podemos definir como

un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (MALDONADO-TORRES apud SILVA, 2013, p. 131).

Tracemos um resumo em forma de tipologia do que estamos definindo como Colonialidade em três pontos:

1. Poder: Classificação-hierarquização racial da sociedade, inferiorização cultural frente a um padrão pré-estabelecido – patriarcado, urbanocentrismo, etnocentrismo, heterocentrismo.
2. Ser: Interiorização da condição de inferior pelos povos subalternizados e a aceitação da condição de superioridade dos povos colonizadores. O que acarreta efeitos psicológicos nos sujeitos, atingindo diversos níveis de subjetividade. Pode ser expresso na noção trazida por Paulo Freire do hospedeiro do opressor, promovendo a descaracterização de certos povos como parte da história e como seres desprovidos de racionalidade.
3. Saber: Justifica a superioridade dos colonizadores com a imposição de uma única epistemologia válida. O subalterno não tem condições de produzir conhecimento válido.

Para além do elencado na tipologia acima, vemos como parte elementar de todo esse processo a Colonialidade da Natureza, que seria a cisão radical que a modernidade produziu na relação entre os seres humanos e a natureza; dessa forma, destitui-se também da natureza a condição de ser.

(...) a colonialidade da natureza encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma (WALSH apud SILVA, 2013, p. 138).

Podemos dizer que a colonialidade da natureza forja um sentido de eternidade para aspectos que são construções histórico-sociais. O aspecto de dominação mais evidente e marcante da colonialidade é a dominação da identidade masculina como detentora do poder corrobora com a subordinação de tudo o que não espelha essa identidade, biológica ou simbolicamente falando.

Ao forjar sentidos de eternidade, a forma colonial des-historiciza a história da dominação masculina, traçando-a como algo essencial e natural à experiência humana. Para além das desigualdades que vivemos num âmbito da matéria, a dominação do ser, do saber e da natureza se dá através da subordinação ao patriarcalismo branco ocidental. Sendo que

o social é constituído e se constitui por formações discursivas de uma pluralidade de sujeitos, que partilhando de identidades múltiplas e complexas, estabelecem relações

discursivas antagônicas que extrapolam a fronteira das contradições de classe (CAYRES, 2011, p. 1)

O processo de dominação/subordinação é material e simbólico; frente a esta afirmação, olharemos para os processos de subalternidade a partir de discriminações vividas por Mulheres Negras, conectando este olhar a algo que nos abra caminho para refletir gênero e raça. Quais seriam as práticas de subordinação as quais estas sujeitas estão inscritas?

O argumento, recuperado por alguns autores dos quais destaco Costa, Fanon, Hall e Dussel, problematiza o que está na base deste dualismo: o estabelecimento de distinções maniqueístas e hierárquicas, sendo uma dada estrutura social, uma raça, um gênero, uma parte do globo, certo sistema político e formas de conhecimento os definidores dos parâmetros de compreensão, concepção e da representação da realidade. De fato, uma das heranças da história edificada sob a égide de referenciais eurocêntricas, foi o estabelecimento de uma discursividade que, de alguma forma sempre procurou apagar a memória do ‘outro’, buscando deslegitimar a sua história, seus costumes, sua cultura. Desde a conquista das Américas até a colonização dos povos africanos, a história do mundo moderno é a história da “negación sistemática del outro”. (SILVA, 2013, p. 4)

Em resumo, o que ocorre é o apagamento da memória do outro. Ocorre uma espécie de implante no colonizado da constante pergunta: quem sou eu na realidade? Ou como Fanon (2008, p. 27) parafraseia o aforismo existencialista ao tratar da relação colonial entre negros e brancos: “branco ou negro? Eis a questão”.

Ao localizarmos nosso ponto de referência discursiva no pensamento Pós-colonial ou Decolonial, supomos a necessária “passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra” (CAYRES, 2011, p. 2). Por isso, reconfigurando o discurso, reconfigura-se o lócus de enunciação; o nosso lócus aporta na experiência dos que foram e são subalternizados por esse sistema de apagamento de alteridades.

No caso do povo negro aqui no Brasil, vemos que a espiritualidade em consonância à construção que ergue sistemas de religiosidade é uma das esferas mais vivas da cultura negra, onde a mulher assume um papel ativo dentro desta comunidade/sociedade (candomblé ou umbanda). É onde o corpo negro assume sua postura a partir do referencial enunciativo que é próprio da sua identidade negada e deixada para trás quando expropriado de seu local originário de existência. Dessa forma, estabelece uma reconciliação com um senso histórico acerca da história e forma de vida do continente africano na passagem do antigo mundo para o moderno e contemporâneo. Cria o contato com outra gama de valores em forma de um resgate existencial.

O essencialismo assola as vivências e criações humanas, e é na civilização moderna que se constitui o tónus do que deve ser aceito ou não como o que constitui o desejo de humanidade; sendo assim podemos afirmar que

a) a civilização moderna sustenta uma posição de superioridade e desenvolvimento; b) como exigência moral, esta superioridade estabelece o desenvolvimento dos mais primitivos; c) o processo educativo de desenvolvimento dos rudes deve seguir o parâmetro europeu; d) se necessário for, justifica-se o uso da violência caso o bárbaro coloque obstáculos ao processo civilizador (concepção de guerra colonial justa); e) esta dominação produz vítimas (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica), sendo a violência interpretada como um ato forçoso, um sacrifício salvador das vítimas; f) a culpa é dos primitivos pela resistência ao processo colonizador, sendo a modernidade isenta de qualquer culpabilidade em razão de sua missão emancipadora; g) são inevitáveis os sacrifícios sofridos pelos povos atrasados (DUSSEL apud CAYRES, 2011, p. 5)

Considerando tais aspectos, pretendemos fazer frente ao “princípio essencialista fundamental do conteúdo histórico da modernidade” (CAYRES, 2011, p. 3), o que significa contrapor a universalidade de uma cosmovisão imposta através do ethos eurocentrado que alicerça práticas racistas, bem como o ethos patriarcal que corrobora com a manutenção do machismo como prática social e histórica.

Reiterando o que já afirmamos momentos anteriores, podemos elencar como as principais vítimas do processo civilizador: índios, negros, mulheres e a natureza. Estes representam as alteridades criadas pelo processo colonizador travestido de uma “missão emancipatória”. Assim, devemos, ao olhar para desigualdades existentes, lançar nosso olhar para além da crítica marxista clássica e verificar nos mecanismos de exclusão e discriminação os demais aspectos que os acionam, sem os reduzir a questões classistas e culturais.

Ao tratar da questão da mulher negra em nossa sociedade estamos lidando invariavelmente com dimensões que nos tangem a refletir raça e gênero, o que nos leva a considerar este sujeito em um nível de desvantagem que se amplia a níveis cumulativos, de acordo com o que nos traz os estudos de Silva e Hasenbalg (2008), os quais revitalizam a perspectiva de análise para as relações raciais no Brasil a partir da noção de transmissibilidade intergeracional. Tais desvantagens assumem formas complexas e variadas que se expressam no cotidiano, o que requer trazer a reflexão para campos mais sutis da experiência do ser, apesar de concordarmos com Fanón (2008) e possivelmente cremos que Cayres (2011) também parte do pressuposto de que é isso uma questão social, o que gera uma sociopatologia; por isso, cabe à humanidade restabelecer novos canais de comando para elaboração reconfigurativa da cultura e da sociedade.

A questão é também reconfigurar o olhar social como sendo voltado ao macro, o qual se estabelece em nuances psicológicas e provoca desvios de olhar refletindo uma autoimagem distorcida e repleta de equívocos graças à ideologia dominante, que hierarquiza seres humanos entre si de acordo com sua condição de existência: se homem ou mulher, branco ou negro.

Assim sendo, a identidade social é adquirida e construída socialmente e é por meio “de representações negativas e de construção de uma identidade negativa, a qual embora inicialmente atribuída, acabou sendo introjetada, interiorizada e naturalizada”, que as vítimas da discriminação racial e de gênero percebem e sentem a sua exclusão (MUNANGA, s/d, p. 2).

A elaboração social de fenômenos naturais, mesmo sendo uma atividade própria da natureza humana, não é em si essencialmente neutra, sendo preciso atentar para o processo inverso, que consiste em naturalizar processos socioculturais.

Neste sentido, a consideração automática de que o negro, a mulher e o pobre ocupem certos espaços, desempenhando certas funções, implica em naturalizar um processo que é resultante da história socialmente construída de forma desigual. Assim – como continua argumentando a autora – é de extraordinária importância que se reconheça que a naturalização dos processos sociais, históricos e culturais de discriminação constitui o percurso mais simplificado para legitimar a “superioridade” dos brancos, dos homens, dos ricos, dos heterossexuais e de outras categorias sociais tidas como superiores.

Destaco, também, os argumentos de estudos pretensamente “científicos”, utilizados para afirmar a “superioridade” dos homens e dos brancos em face da “inferioridade” das mulheres e dos negros, que legitimados pelo ‘discurso competente’ (CHAUÍ, 2006) das teses biológicas e evidências orgânicas, afirmam que mulheres seriam em relação aos homens naturalmente mais frágeis, emotivas, dóceis, passivas, resignadas e menos inteligentes e racionais. Os negros seriam, de forma análoga, em virtude de sua aparência e cultura, naturalmente impuros de sangue, aptos aos trabalhos árduos, supersticiosos, ora rebeldes e violentos ora conformistas e passivos, se comparados aos brancos. É, portanto, a condição de homem branco evidenciada “cientificamente”, ou nos termos de Bourdieu, é a condição masculina e branca “construída socialmente e socialmente constituída” que define e estabelece os atributos e padrões universais da humanidade referenciada na modernidade europeia, que inclusive motivou e justificou a implementação de práticas de genocídio por todo o mundo. (CAYRES, 2011, p. 11)

A valorização do corpo negro da qual falamos se dá a partir da consideração de que aspectos fenotípicos têm ação direta e concreta na vida de pessoas negras, e que isso se dá, basicamente, através de dois elementos físicos: a tonalidade da pele e a fibra capilar. Dados esses dois elementos, temos definidos o lugar social dos sujeitos. Isso permeia práticas que vão desde o enquadramento

policial que discutimos brevemente acima, ao assédio sexual e exploração servil também supracitados.

Para Nilma Lino Gomes (2008) o cabelo aparece como suporte da identidade negra, bem como ícone identitário. Em sua pesquisa realizada em salões de beleza étnicos de Belo Horizonte – MG, a autora nos inicia em uma ampla reflexão sobre a força que princípios culturais e biológicos exercem sobre a elaboração do que passa a ser considerado como ideal de humanidade.

Imergindo na leitura que Gomes (2002) nos traz, podemos perceber como singularidades culturais aparecem através do corpo em sua postura, em seu humor, movimento e assim por diante através de cada parte do corpo e de como ela é manipulada.

“As diferentes crenças e sentimentos, que constituem o fundamento da vida social, são aplicadas ao corpo. Temos, então, no corpo, a junção e a sobreposição do mundo das representações ao da natureza e da materialidade. Ambos coexistem de maneira simultânea e separada. Por isso, não podemos apagar do corpo os comportamentos e motivações orgânicas que se fazem presentes em todos os seres humanos, em qualquer tempo e lugar. A fome, o sono, a fadiga do corpo, o sexo são motivações biológicas às quais a cultura atribui uma significação especial e diferente. É a cultura que, à sua maneira, inibirá ou exaltará esses impulsos, selecionando dentre todos quais serão os inibidos, quais serão os exaltados e ainda quais serão os considerados sem importância e, portanto, tenderão a permanecer desconhecidos”. (GOMES, 2002, p.7)

Desta forma, temos a cultura numa espécie de regência dos impulsos comuns a todos os seres humanos; e o corpo aparece nesse cenário como o que Martins (1999) define como referência revolucionária da universalidade do homem. Corpo e cultura definem-se, então, numa relação dialética. Dimensionados os valores que mesclam o corpo com sentidos existenciais da experiência humana, vem a necessária mudança ideológica na visão do corpo negro.

Esse corpo já não mais comporta os sentidos construídos culturalmente pelo processo colonizador escravocrata. Esses sentidos trazem o corpo negro dentro de uma identificação associada ao acorrentamento e ao açoite. O povo negro nunca, em nenhum instante, deixou de resistir a esta condição de açoite e acorrentamento, apesar das imposições vividas. Desde sempre estabeleceu o elo entre as suas formas de conceber a vida cotidiana na culinária, nas formas de falar, de cultivar a sua ancestralidade através de ritos religiosos, no domínio das técnicas de produção de bens e extração de matéria-prima. Ao passo que o sistema escravocrata se estabelece, formas de viver que eram naturais à vida dos povos que viviam na África, aqui no Brasil, viver de acordo com suas crenças e valores passa a se estabelecer como forma de resistência; daí a base para a mudança necessária na forma de conceber o corpo no negro: de um corpo que serve, é aprisionado e marcado

de cicatrizes pela história do homem, para um corpo que contesta, continua e constrói os caminhos históricos da humanidade.

O lugar, as formas e dinâmica que o corpo assume durante nossa existência seguem a dinâmica inerente ao processo de mudança da vida. A humanidade, em suas estruturas, estabelece diversas formas de significar os papéis sociais, as fases da vida, o que é concebido como saúde ou como doença, como belo ou feio.

A relação do homem com o corpo é pautada por um imperioso processo de alteração. Manipular, adornar, alterar, pintar, escarificar, tatuar, cortar são ações que fazem parte da dinâmica cultural e dos diferentes rituais de toda e qualquer sociedade. À medida que o corpo vai sendo tocado e alterado, ele é submetido a um processo de humanização e desumanização. A experiência corporal é sempre modificada pela cultura, segundo padrões culturalmente estabelecidos e relacionados à busca de afirmação de uma identidade grupal específica. Segundo Queiroz e Otta (2000), 'marcas deixadas por escarificações, perfurações, tatuagens e mesmo algumas mutilações (circuncisão, extração de clitóris etc.) são sinais de pertinência, de identidade social (...)' (GOMES, 2002, p. 21).

Temos aí a relação humana de alteração com o corpo definindo a sua condição enquanto autenticamente humana ou não. Socialmente vivemos um sistema de relações que estabelecem comparações dos sinais do corpo definindo padrões de beleza ou de fealdade. A tonalidade da pele, a fibra capilar, espessura dos lábios bem como a largura do nariz são traços que definem e enquadram os sujeitos em tais padrões.

Somos marcados por um traçado histórico que se baseia numa eugenia pretensamente científica: de que munidos de um discurso eurocêntrico e de supremacia branca nutrimos a máquina geradora de alteridade, da qual tratamos há pouco. Nesse sentido, se características como a cor da pele e o cabelo são definidores de concepções racialistas e de práticas racistas, são elas mesmas que darão subsídio para contestação, resistência e afirmação dos que são alvo das violências que tais concepções e práticas promovem.

A cor da pele e o cabelo são definidores do pertencimento étnico-racial dos sujeitos. Tratando mais especificamente da experiência com o cabelo, considerando a fusão entre natural e simbólico que lhe é inerente, como poderíamos definir sua complexidade?

(...) Segundo Queiroz (2000) o estado dos cabelos pode revelar a trajetória de vida de uma pessoa, sua condição de existência e o momento vivido no interior de um determinado grupo social. O autor chama a atenção para o fato de que é comum cortar ou raspar os cabelos por ocasião dos ritos de passagem, o que também é comum entre nós quando do ingresso na universidade, em prisões, em instituições militares ou religiosas. Há, também, uma relação entre cabelo, poder e potência sexual. Por isso, cortá-lo ou raspá-lo pode equivaler, simbolicamente, à castração.

Essa é a condição dos novatos, dos recém-admitidos em determinadas instituições. No entanto, os cabelos rebeldes, soltos e descuidados podem expressar independência ou mesmo relutância às normas sociais, como é o caso de líderes religiosos, profetas, rastafáris. É muito comum encontrarmos entre os/as docentes a presença de relatos que associam os cabelos rastafáris e a estética dos integrantes do movimento hip-hop à sujeira e à marginalidade. No ambiente escolar, essas associações, muitas vezes, extrapolam a esfera individual e transformam-se em representações coletivas negativas sobre o negro, seu cabelo e sua estética. (QUEIROZ apud GOMES, 2002, p. 49)

Tomemos como ponto de partida no que se “transforma em representações coletivas negativas sobre o negro, seu cabelo e sua estética” e tomemos conhecimento sobre alguns grupos que vem ressignificando essa associação depreciativa em parte fundante da resistência que busca cada vez mais liberar o homem de cor (Fanon, 2008) da condição socialmente imposta de subalternidade, considerando que

Embora existam aspectos comuns que remetem à construção da identidade negra no Brasil, cada vez mais entende-se que, para discuti-la, precisamos sempre considerar como os sujeitos a constroem, não somente no nível coletivo, mas também no individual. O mais difícil é, após conhecer essas estratégias individuais, interpretá-las, não julgá-las e nem classificá-las como mais ou menos politizadas, mais ou menos corretas. Quem sabe, assim, compreenderemos como o negro constrói a sua identidade nos seus próprios termos. (GOMES, 2002, p. 47)

Na busca por desmembrar e despotencializar o código ideológico do racismo (GOMES, 2008), diversos grupos vêm construindo um discurso por meio da produção literária, cinematográfica e teatral. No que compete a estas esferas do conhecimento de criação humana, os esforços ancoram-se no que Munanga (2000) define no poder de desvendar a potência identitária que há no cabelo.

No Brasil, sente-se o pulsar de um passado escravocrata que não acabou e que nem todos os esforços são no sentido de pôr fim a esse processo de diferenciação entre seres humanos. Ressemantizar a identidade negra significa lidar com a concepção de que negros e negras não são pessoas, não tem alma. Essa concepção foi questionada há pouco, apenas 127 anos separam-nos de um contexto no qual a despersonalização da população negra era algo cotidiano e evidente às estruturas sociais.

Historicamente temos a abolição da escravatura, o tempo que se passou desde lá e a reconfiguração de sistemas sociais e políticos; o Brasil, ao longo de todo o século XX, viveu sua apropriação do sistema capitalista, já que nenhum sistema se insere em qualquer contexto puro e

assim permaneça, visto que lida com as questões locais bem como as amplifica em termos mais gerais.

As transformações que se deram durante a passagem de um sistema que passa a se utilizar de mão-de-obra livre para seu funcionamento, reestabelece as bases do totalitarismo eugenista e de uma sociedade que ao se dividir em classes prossegue subalternizando, a partir da expropriação, negros e indígenas.

Desde o nascimento, e até antes deste fenômeno, somos alvo de expectativas que vão desde qual será o nosso sexo, passando para como serão as nossas feições, até as possibilidades para nossas aspirações. Pode-se perceber que a partir de critérios baseados na ideologia dominante, algumas características são supervalorizadas em detrimento de outras, que são rechaçadas como algo indesejável.

No nosso caso, ao presenciarmos as ambivalências das relações raciais no Brasil, vemos acontecer o que Fanon (2008) enfatiza como sendo um complexo de autoridade por parte das pessoas brancas e um complexo de dependência por parte de pessoas negras. As implicações desse complexo são de uma amplitude que não se dimensiona com um simples esforço do intelecto, ele é vivido cotidianamente e quem sente em suas peles e cabelos são pessoas que, por motivações com base numa noção racalista, tiveram seus familiares escravizados no passado.

Fanon enquanto psiquiatra voltado a tratar da condição do negro na sociedade e das implicações psicológicas que tal condição socialmente construída provoca, afirma:

1 Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.

2 Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica (FANON, 2008, p. 95)

As manifestações desse estado das coisas apresentam-se através de um processo de branqueamento ao qual está submersa a sociedade global, a partir do que vivemos com o processo colonizador e civilizador eurocêntrico. A ilustração dessa situação neurótica a qual nos referimos no texto de Fanon, pode ser observada no fenômeno estético branqueador, que ocorre através de plásticas nasais, alisamento capilar e produtos de beleza, vivido pelos mais diversos segmentos de

peças negras em torno do mundo – o que serve para evidenciar que a cultura eugenista é algo totalitário ao que não espelha seus aspectos identitários.

As ocorrências promovidas pela hierarquização dos sujeitos e pelo crivo de identidade racial, vem banhada tanto pelo que já definimos como processo de expropriação (que se dá em seus níveis sociais, materiais, culturais e econômicos), quanto pela resistência perene dos povos negros subalternizados desde o imperialismo colonizador, sua expansão e suas formas existentes na contemporaneidade na forma da colonialidade. Não tratamos aqui de vitimizar o povo negro, mas de alocá-los como sujeitos da história, construtores de uma realidade que faz movimentar e elaborar a constante criação cultural, social e política dos contextos nos quais vivem. E a inquietação nos lança a pergunta-chave: como ser negro sem abrir mão de sê-lo?

Auto-organização tem o sentido de agregar os sujeitos de origem comum sob algum aspecto de experiência de vida. A experiência de ser nascido do sexo feminino ou masculino, de estar jovem ou ancião, de usufruir da riqueza ou pobreza, de ser preto, branco ou vermelho, de ser órfão ou família nuclear, entre tantas outras experiências possíveis. Cada experiência cerceia o lócus do sujeito, construindo assim um lugar no mundo, bem como uma autoimagem que o sujeito faz de si. Em situações de opressão, o lugar no mundo e a autoimagem tecem uma teia profundamente imbricada que demanda o reconhecimento de suas especificidades para que haja a superação da situação de opressão. Em nosso caso, trataremos acerca da experiência de ser mulher e de ser negra.

Existem elementos em cada trajetória de vida que lhe é peculiar, experiências que são vividas restritamente por determinadas coletividades. Essa peculiaridade pode emanar de dispositivos variados e encontram expressão tanto social quanto cultural. Socialmente, lugares de opressão e privilégios definem a experiência dos sujeitos de modo bem explícito, moldando comportamentos, ações e definições simbólicas em torno da identidade de sujeitos e seus respectivos agrupamentos, hábitos, estética e costumes.

Vivemos em um contexto socialmente desigual e culturalmente submisso a um discurso dominante. Ser mulher representa ter ocupações voltadas mais para a esfera privada que pública, representa ter salários mais baixos que homens muitas vezes em ocupações semelhantes, pressupõe o medo em andar livremente nas ruas sem ser assediada ou correr riscos de estupro, representa ser alvo de julgamento e violências físicas e simbólicas em torno de sua vestimenta ou jeito de corpo, é poder brincar livremente de cozinha e mãe-de-família e não poder sair e brincar de queimado ou futebol, é ter seu corpo objetificado sexualmente e com inexorável disposição à procriação, é dominar a cozinha e os afazeres do lar como que provida de um dom natural, é ter subestimada sua

capacidade intelectual. Culturalmente mulheres são símbolos de fragilidade, de descontrole emocional e dependência matrimonial.

Ser negro socialmente representa a pobreza, a predestinação ao trabalho pesado, a incapacidade de pensar e ter autonomia; merece o desmerecimento da ascensão social, representa os comportamentos desviados que matam, roubam e escandalizam, significa entrar pelo elevador de serviço e não ter nem sequer uma expectativa promissora na educação e no mercado de trabalho. Culturalmente quer dizer fazer duas vezes mais que os demais, significa ser alegre e sorridente mesmo com as desventuras de uma vida sofrida ou ser bem-sucedido por um golpe de sorte do destino de olheiros que exploram crianças para jogar futebol; pressupõe ser um mal-educado distante das possibilidades que a pretensa emancipação civilizatória proporciona para a formação do ser ou do dito cidadão de bem (ou melhor, de bens).

Para investigar quais as implicações que esta formulação tem na realidade da mulher negra brasileira, traremos um elemento central que pode nos ajudar a revelar um padrão para as opressões vividas por mulheres negras. Ao revelar tais padrões, o intuito é o de traçar novos horizontes para a resistência e autonomia desses sujeitos frente ao racismo e sexismo cotidianamente por eles enfrentados.

A auto-organização é um princípio organizativo do feminismo popular que tem como objetivo empoderar as mulheres a fim de se tornarem protagonistas na luta e nas suas vidas (não que essas sejam separadas). Esses espaços são importantes ferramentas para que as mulheres falem, reflitam e participem ativamente da construção do feminismo. (...)A auto-organização que proponho é baseada na aprendizagem por meio da coletividade. A proposta é que os saberes produzidos nesse processo sejam capazes de transformar de alguma forma a vida das mulheres, contribuindo para um feminismo mais amplo e diverso que esteja totalmente comprometido em modificar a estrutura capitalista patriarcal presente na maioria das sociedades atualmente. (GUIMARÃES, 2015)

Ressoamos aqui a teoria de Lélia Gonzalez (1984) para validarmos a análise da experiência de grupos auto organizados como fonte de conhecimento acerca da identidade de mulheres negras. Faremos isso unindo os princípios de algumas tradições metodológicas, a começar pelo estudo bibliográfico acerca do tema.

Nilma Lino Gomes (2008) nos apresenta seu estudo sobre o corpo e o cabelo como ícones para a (re)construção da identidade negra e temos ainda o pensamento da feminista negra estadunidense Bell Hooks (2005). Estas duas autoras trazem à tona elementos para refletirmos a experiência com o cabelo numa perspectiva de empoderamento para mulheres negras.

A primeira nos traz um aporte teórico e metodológico para análise do que acontece na indústria estética branqueadora, assim como lançar luz à realidade de salões étnicos que revigoram sentidos de valorização e aceitação do cabelo afro em sua forma natural. Bell Hooks (2005) no traz a experiência com grupos auto organizados de mulheres que acontecem como rodas de diálogo e acolhimento entre mulheres negras, tendo o sentido de partilhar a experiência comum entre essas mulheres que passam pelo processo de negação do próprio corpo através da transformação capilar com procedimentos de alisamento e outras formas de disfarce da estética natural crespa ou cacheada.

Como recriar uma autoimagem que considera a própria potência como algo tangível mesmo quando o meio que se vive nega contextualmente a potência de determinados seres humanos com base em sua situação econômica, sua cor e seu sexo?

Apesar de nosso texto trazer elementos para pensarmos a história numa dimensão milenar, o suporte para nosso tema é carregado de questões bem atuais, a partir das quais nos justificaremos. Agora é o momento de tratarmos de modo factual o que é vivido cotidianamente em nossa sociedade.

No dia 20 de março do ano corrente, em audiência temática sobre assassinato de jovens negros no Brasil, a Organização dos Estados Americanos (OEA) na Comissão Interamericana de Direitos Humanos admite o cenário de extermínio da juventude negra existente no país. Segundo reportagem publicada no Portal Geledés (2015), consta como taxa anual de assassinato de jovens no Brasil 30%, deste percentual 80% são negros – segundo os dados do Mapa da Violência de 2014.

O Governo Federal, graças à intensa pressão dos movimentos sociais para avaliação justa e crítica dos dados, reconhece que tal realidade é correlata ao racismo que perdura no cotidiano brasileiro – isso sem contar com o silêncio ainda mantido sobre as violências vividas por jovens nos sistemas socioeducativos, que significam danos físicos por arma de fogo, maus tratos e tortura.

- “PM mata jovem de 14 anos e cria clima de terror no Grajaú”
- “PMs são condenados a 96 anos de prisão por obrigar 17 adolescentes a pular em rio”
- “PM será investigado por atirar no rosto de jovem, que engoliu projétil”
- “Falta uma explicação razoável sobre a morte de Samambaia, estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco”
- “Amarildo de Souza desapareceu no dia 14 de julho de 2013, durante uma operação conjunta da Polícia Militar e da Polícia Civil na Rocinha, na zona sul da cidade (RJ)”
- “Fui preso suspeito de roubar o meu próprio carro”

Esses são alguns recortes de títulos e trechos de reportagens sobre assassinatos e violências policiais sofridas por jovens em alguns estados brasileiros. O que há em comum no relato desses fatos, além da radical violência exercida sobre esses jovens? Todos eles, sem exceção, são jovens negros. Eles não foram mortos, agredidos e explorados em meio a uma situação de desavença ou escolha pessoal, todos foram casos de crimes cometidos pela polícia do estado brasileiro para com eles e, por consequência, para com seus familiares e amigos.

A população negra vive um real estado de amedrontamento frente às estruturas sociais, as instituições garantem a manutenção de desigualdades que não são inerentes ao convívio humano, mas a um sistema que legitima a hierarquização entre os indivíduos por meio da racialização de corpos e promove a existência inescrupulosa de privilégios de uma classe pretensamente dominante, que é branca e detentora dos mecanismos de poder que vão desde o estado republicano, passando pelos meios de produção e consumo, chegando às mídias de massa.

Mais um recorte, desta vez de uma recente denúncia exibida em nível nacional sobre a realidade da população negra brasileira:

□ “Meninas negras feitas escravas domésticas e sexuais na região central do Brasil”.

Engrossando o caldo desses mecanismos de manutenção de desigualdades sociais que reafirmam lugares de precariedade para negros e negras e de privilégios para brancos e brancas, temos a ser aprovada a PEC 171/93. Esta medida prevê a redução da maioridade penal no Brasil de 18 para 16 anos de idade. Quais as reais implicações da aprovação de uma medida como esta? Podemos apontar para elementos bem reais e objetivos, mas isso ainda é algo que se faz de difícil dimensionamento, tendo em vista tamanho retrocesso implicado a todos os níveis da realidade na qual vivemos.

Para nós faz-se necessário refletir aspectos centrais quando tratamos tal questão:

- 1) A redução da maioridade penal intensifica, mantém e retroalimenta o que se define enquanto extermínio/genocídio da juventude negra tal como um dado da realidade vivida no Brasil.
- 2) A redução da maioridade penal justifica e colabora para a exploração sexual vivida por meninas jovens, em sua maioria negra. A PEC 171/93 responsabiliza a venda, o tráfico e exploração servil de corpos de meninas que vivem em situação social de risco, tornando um problema social em caso de escolha pessoal e responsabilidade individual.

3) A redução da maioria penal, estimulando o aumento de prisões, vulnerabiliza psicologicamente e socialmente a vida das mães de jovens presos, as quais passarão a viver sob o estigma da marginalidade, visto que assim terão de voltar sua já intensa jornada de trabalho no ambiente público e privado para mais um outro espaço: o presídio no qual seus/suas filhas então se encontrarão.

Tendo em vista a centralidade do que apontamos como dados da realidade brasileira para negras e negros, consideramos de suma relevância e não menos de elevada urgência, a necessidade de mecanismos e dispositivos de ação que tragam à tona uma contestação frente a uma realidade que é violentamente racista e sexista.

O presente estudo ganha vida no sentido de fortalecer, revelar e dar continuidade às práticas de resistência que valorizam e ressemantizam o corpo negro, retirando progressivamente a população negra da situação atual de vulnerabilidade social e realocando-a como criadores efetivos da história social brasileira. Para tanto, além de abordarmos um leque de perspectivas epistemológicas acerca dos sentidos históricos e culturais da influência do povo negro no contexto brasileiro, estaremos trazendo ao conhecimento da comunidade acadêmica a prática de grupos auto organizados que promovem a valorização do corpo negro a partir de intervenções públicas e populares em alguns campos de produção de conhecimento, tais como o teatro, a literatura, a poesia e o cinema.

Embasaremos também alguns princípios contidos no método da Pesquisa-ação (PA) (Thiollent, 1999). Desta forma, estaremos relacionando investigação e ação dentro da situação considerada.

“O fato de os pesquisadores participarem nas situações observadas não é uma condição suficiente para se falar em PA. Pois, além da participação dos investigadores, a PA supõe uma participação dos interessados na própria pesquisa organizada em torno de uma determinada ação. Que tipo de ação? Em geral, trata-se de uma ação planejada, de uma intervenção com mudanças dentro da situação investigada. O fato de a pesquisa estar ligada à ação não corresponde apenas ao simples objetivo de melhorar a qualidade da observação (...)” (Thiollent, 1999, p. 83)

Assim, a PA tem o sentido de provocar a situação dos sujeitos que são convidados a participar da pesquisa. O mesmo autor diz que é necessário um esforço maior em elaborar o conteúdo da proposta em PA, pois se isso não acontece, pode-se cair numa elaboração de qualquer

pesquisa ligada a qualquer forma de ação. A PA parte de um projeto de ação social ou da resolução de problemas coletivos.

No contexto da América Latina, a pesquisa-ação é sobretudo ligada à visão emancipatória, tanto no meio rural como no urbano e especialmente aplicada em projetos de educação popular ou de comunicação social. (...) Quando a PA é centrada num movimento popular dotado de autonomia, a investigação relativa à ação pode consistir na elucidação da estratégia, da tática, das decisões e dos atos efetivos. (...) A ideia de participação ou de ação coletiva relacionada com a pesquisa evoca, para certos pesquisadores, a possibilidade de “comungar”, de estabelecer uma comunicação efetiva, cultural e social que é intransponível com bastante facilidade nos planos simbólico, afetivo ou até mesmo místico. Outras ideias valorizadas seriam as de estar do lado dos humildes, fazer participar os humildes da geração do conhecimento de que precisam, conhecer sua própria situação etc. o comprometimento com os humildes, a comunhão com o povo e outras expressões semelhantes tem a ver também com o fato de minimizar a relação dirigentes/dirigidos. (...) Na mesma linha, é desejado que a ação seja a expressão da comunidade, desenvolva o sentimento de solidariedade, de autodefesa, de compreensão etc. (Thiollent, 1999, 87)

A pesquisa foi realizada também como quem faz auto formação, que pesquisa para conhecer o mundo social e se conhecer melhor, que trata da biografia de outras mulheres negras e também da sua autobiografia, como uma reflexão espelhada no semelhante. É uma tentativa de trazer o viés da pesquisadora que é mulher e negra, que se pensa enquanto pensa nos seus "sujeitos de pesquisa" (não objetos). Consideramos, pois, que a objetividade não se constrói com um suposto e duvidoso distanciamento, pelo contrário, a objetividade é uma construção que requer autorreflexão do pesquisador sobre as relações que mantém com os sujeitos da pesquisa.

Como somos parte do coletivo a ser analisado, o Cabelação-PE, ensaiamos em nossos estudos o contato com o olhar analítico que parte da autobiografia como lugar de fala legítimo, como quem vos escreve identifica-se a este lócus, a sua experiência de vida é também fonte genuína para a elaboração do presente estudo.

Analisaremos o cabelo crespo como aspecto natural e simbólico que coexiste em duas formas dicotômicas: opressão e resistência. A opressão é representada pelos esforços em alisar e relaxar a fibra capilar crespa por meio de produtos químicos. A resistência significa a aceitação da fibra capilar natural. Dessa forma, tentaremos elucidar a possível dialética existente nesse processo – o que nos faz pensar na busca pelos sentidos de morte e renascimento aí contidas.

Combinadas as reflexões trazidas pela nossa pesquisa exploratória, estamos imergindo em pesquisa empírica conjuntamente à prática de um desses coletivos auto organizados de mulheres negras. Estaremos acompanhando as intervenções do coletivo Cabelação-PE da cidade de Olinda, em Pernambuco.

O Cabelação existe há cerca de três anos impulsionando oficinas em escolas e comunidades de baixa renda visando problematizar e desmistificar o mito do “cabelo bom versus cabelo ruim”. A perspectiva intervencionista do coletivo ganha forma através de debates, manifestações musicais e teatrais que aludem às experiências de racismo e sexismo vividas cotidianamente por mulheres negras.

Para elaboração escrita sobre o campo nos valemos de princípios da etnografia. Construimos diários de campo, guardamos materiais das vivências para análise e para compor este documento na forma de fotografias e materiais produzidos nas próprias vivências.

Capítulo 1: UM DEGRADÊ DE BRANCO A PRETO

1.1. A cor da estratificação social brasileira

Apesar de se considerar que a estratificação social presente na sociedade brasileira, enfatizando a questão racial, teve um passado escravista como seu principal elemento estruturante, considera-se aqui que os problemas que afetam a população afro-descendente, tais como discriminação e racismo, não podem mais ser vistos como uma herança de tal passado. Exemplo pertinente que se leva a essa última constatação é o fato de que mesmo com a mobilidade social advinda com o crescimento econômico, a partir da década de 1940, a população não branca já não é mais afetada por ela, visto que essa população continua a ocupar a base da famigerada pirâmide social (JACCOUD e BEGHIN, 2002).

Considerando isto, podemos verificar que os negros têm uma renda menor que a dos brancos em todos os pontos de distribuição de renda. Dos setores mais ricos aos mais pobres da sociedade, o hiato entre brancos e negros permanece. O que se nota é um embranquecimento da população com o aumento da renda: dentre os pobres cerca de 80% são negros; já dentre os ricos, apenas 10%. A probabilidade de um branco ser pobre situa-se em torno de 22%; já se o indivíduo for negro essa probabilidade duplica e passa para 48%. “A cor da pele se encontra fortemente associada à probabilidade de encontrar indivíduos no estágio que representa a mais drástica forma de privação material: a pobreza” (idem, 2002, p. 28).

De fato, a perpetuação ao longo das décadas de tais níveis de desigualdade indica um processo ativo de manutenção da discriminação de indivíduos em razão de sua cor que opera em

diferentes esferas da vida social, como a educação e o mercado de trabalho. As autoras Jaccoud e Beghin (op. cit.), a fim de analisarem a situação das oportunidades no mercado de trabalho, se utilizaram do método de isolamento de variáveis, tais como idade, sexo, nível educacional e região, deixando apenas o efeito que não deriva de nenhum desses fatores, sobrando assim apenas as diferenças deixadas no mercado de trabalho.

O resultado que se obteve foi o seguinte: mesmo se controlando as outras variáveis, os negros continuam em desvantagem em relação aos brancos. Há disparidades entre brancos e negros tanto na procura de empregos quanto ao tipo de emprego que é arranjado por eles, seja o mesmo formal ou informal; tais disparidades não são vistas apenas como um reflexo da discriminação racial promovida no âmbito do mercado de trabalho, mas como oriundas de outras áreas, como por exemplo, a educação (JACCOUD e BEGHIN, 2002).

A formação do imaginário brasileiro sobre a questão racial no Brasil passou por diversas modificações ao longo do tempo. O país passou por um longo processo de colonização, onde a escravidão de negros foi, até o fim do século XIX, a forma de organização social brasileira. Esse é o ponto de partida para a construção de todo um aparato simbólico aonde se alicerça toda uma linha de pensamento que tem como pressuposto a subalternização dos negros aos brancos.

A alusão ao negro é feita de maneira jocosa, como uma espécie de ironia, onde é ocultado o real significado da ideia que se tem do negro no pensamento brasileiro. Essa é uma maneira de pensar que posiciona o negro socialmente inferior ao branco, e constitui uma ideologia racial utilizada como critério de seleção, colocando a população negra à margem da sociedade. Entretanto, tal explicação não se restringe ao ideário popular do país, a situação racial brasileira também teve explicação científica (SOUZA, 2006).

Os esforços para a formação de um estado-nação consolidado no Brasil se guiaram pela implementação de políticas raciais, baseadas no pensamento científico de cunho evolucionista que as teorias racistas difundiram mundialmente nas duas primeiras décadas do século XX, e que estiveram em seu apogeu na Europa durante aquela época (BRANDÃO e SILVA, 2008). Reforçados intelectualmente pelo seu prestígio no campo das ciências naturais, havia uma crença europeia de que seu destacável desenvolvimento econômico e político foi determinado graças a fatores hereditários e pelo meio físico favorável. Desta maneira, raças mais escuras ou climas tropicais foram marginalizados pelo pensamento eurocêntrico, sendo esses dois aspectos considerados, tacitamente, elementos que impossibilitavam a evolução de qualquer civilização nos trópicos (SOUZA, 2006).

No Brasil, tais linhas de pensamento se disseminaram desde os teóricos abolicionistas, tendo como exemplo mais significativo Joaquim Nabuco - que pretendia a abolição a fim do desenvolvimento do país, mas que associava o progresso ao embranquecimento da sociedade brasileira -, até autores como Nina Rodrigues, que a partir de um estudo etnográfico e sistematizado do negro e do índio brasileiro, na década de 1890, chegou à conclusão de que, sem sombra de dúvida científica, o africano era um ser inferior. Desta maneira, acreditava-se que para se construir uma sociedade bem estruturada e progressora, o país teria que eliminar elementos que a degeneram, tais como a influência africana presente na caracterização do Brasil.

Em reação ao pensamento racista vigente, surge a idealização de uma democracia racial, por meio da influência da obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande e Senzala* (1933), a qual colocou por terra a noção de miscigenação como sendo fator socialmente degenerativo.

Hasenbalg, citado por Souza (2006), afirma que:

Os anos de 1930 nos oferecem pela pena de Gilberto Freyre a versão acadêmica do que hoje chamamos de ‘mito da democracia racial’ brasileira. Durante algumas décadas, essa concepção mítica prestou inestimáveis serviços à retórica oficial e até mesmo à diplomacia brasileira (...) Seduzia simultaneamente os brasileiros brancos com idéias da igualdade de oportunidades existente entre pessoas de todas as cores, isentando-os de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos não-brancos. (p. 236).

Para Freyre o povo português demonstrou que somente ele seria capaz de obter sucesso no processo de colonização graças às qualidades de seu caráter, e mais ainda por adotar a “estratégia” de miscigenação. Tal “estratégia” fez com que os colonizados e colonizadores se aproximassem, dissolvendo barreiras que só a miscigenação foi competente para dissolver. Observa-se na perspectiva freyriana uma forma idílica de admitir o processo de miscigenação pelo qual a sociedade brasileira passou; tal processo é tido como algo plenamente positivo, visto que trouxe aos escravizados muitos benefícios.

A obra freyriana revela uma intensa ternura pelo negro, sobretudo pelo negro escravo que “conhecia o seu lugar”: o moleque da casa grande, o saco de pancadas do menino rico, a cozinheira, a ama-de-leite ou a mucama da senhora moça (SOUZA, 2006).

De qualquer maneira, com *Casa-grande e Senzala* dá-se ao pensamento sobre a questão racial no Brasil uma nova roupagem: o negro não era naturalmente pior, e a noção de que a miscigenação levava à degeneração era uma bobagem. O Brasil passou a ser tido como modelo moral, por ter superado o racismo científico e ser um país onde a discriminação inexistia.

A partir da década de 1940, estudos são elaborados em reação ao mito da democracia racial, mas é na década de 1950 que a questão racial no Brasil passa a ser melhor analisada. Estudos dessa época apontaram, como uma espécie de revelação, para a forte presença do preconceito racial no Brasil. Desses estudos aqui elaborados o projeto mais relevante teve início em 1951, patrocinado pela UNESCO, onde o negro foi tomado como objeto de análise por vários cientistas sociais brasileiros, norte-americanos e franceses.

Os principais resultados do projeto UNESCO atentam para o fato de que o Brasil não é um paraíso racial como se achava, assim como se constatou que a estética branca e os modos comportamentais brancos predominavam como ideal para a sociedade brasileira. Pôde-se afirmar que havia discriminação com base na cor da pele e demais fenótipos que aproximam ou afastam os sujeitos de sua origem afrodescendente. Contudo, mesmo com evidências desse tipo de discriminação, os autores restringiram-na a uma questão de classe.

Acreditava-se, pois, que não havia barreiras tão rígidas para a ascensão social dos mestiços, já que seria permitida a competição dos negros com os brancos por um lugar na sociedade. Para Florestan Fernandes essa parcela da população poderia “lançar-se no mercado de trabalho e escolher entre algumas alternativas compensadoras de profissionalização”. (FERNANDES (1965) apud Souza (2006) p. 240). Admite-se então que a discriminação racial atua na razão inversa da ascensão social, ou seja, o elemento cor desaparece se o homem de cor ascender socialmente.

Yvonne Maggie e Kátia S. S. Mello, também citadas por Maria Elena Viana Souza (2006) ao fazerem críticas à análise de Florestan Fernandes, atentam para o fato de que para esse autor, o sistema escravocrata ao qual a população negra foi submetida no passado seria o responsável pela não inserção do negro no mercado de trabalho com o advento do sistema capitalista. Do ponto de vista de Hasenbalg, também em crítica a Fernandes,

Revisando criticamente estas perspectivas teóricas, sugeri em outro lugar que o racismo como ideologia e conjunto de práticas que se traduzem na subordinação social dos não brancos, é mais do que o reflexo epifonômico da estrutura econômica ou um instrumento conspiratório usado pelas classes dominantes para dividir os trabalhadores. A persistência histórica do racismo não deve ser explicada como mero legado do passado, mas como servindo aos complexos e diversificados interesses do grupo racialmente dominante no presente. (HASENBALG, 1992. Apud. SOUZA, 2006, p. 246.)

Logo, pode-se constatar que as desvantagens sociais de negros e negras, mesmo que livres, acumularam-se durante e após a escravidão. No âmbito escolar, há notória desvantagem educacional dos não brancos (nesse caso “não brancos” refere-se a pretos, não incluindo os

indígenas pelo foco que aqui se pretende dar) em relação aos brancos, e por mais que os índices de analfabetismo tenham baixado significativamente na população em geral, o hiato entre a população branca e a não branca permanece estável. Mesmo com o crescimento substancial da rede pública de ensino e a conseqüente universalização do acesso ao ensino fundamental, que teve início entre as décadas e 1940 e 1950, as perspectivas de progressão e desempenho dos negros ficam bastante aquém das dos brancos.

A condição e a trajetória da vida dos afrodescendentes são submetidas intencionalmente a fatores que a defasam. Tradicionalmente cabia à família o papel da educação, porém com a crescente complexidade das sociedades modernas fez-se necessário a busca de auxílio de outras instituições para o exercício dessa tarefa. A instituição escolar é uma delas. E é no processo de educar-se que as pessoas constroem suas identidades e, portanto, reconhecem a sua cor. Esta última, de acordo com Hasenbalg, atua como elemento que afeta negativamente a trajetória escolar do indivíduo pelos traços de negação a esta origem, presente tanto em atitudes discriminatórias de estudantes e professores, quanto na própria estrutura curricular de ensino (SOUZA, 2006).

Recorrendo ainda a Maria Elena Souza (2006), fica evidente a percepção da educação, seja ela escolar ou não, como sendo sempre vinculada à ideologia dominante que perpassa a sociedade na qual a mesma está inserida. Partindo dessa constatação, tendo às vistas o caso brasileiro, têm-se uma instituição escolar profundamente influenciada pela ideologia racial descrita anteriormente.

No auxílio para análise sobre identidade racial brasileira, é importante destacar Jurandir Freire Costa, o qual defende que o perfil da identidade do indivíduo se baseia em algumas regras que a estruturam e que tais regras são criadas através de “relações físico-emocionais surgidas dentro da família e através do estoque de significados que a cultura põe à disposição dos sujeitos” (COSTA, 1983. p. 3).

Ao longo da vida, tais regras vão acompanhando o desenvolvimento biológico dos sujeitos e vão atuar enquanto mediador entre os indivíduos e a cultura. Essa relação entre sujeito e cultura resulta no que Costa denomina de “ideal de ego”. Esse ideal teria a função de provocar no sujeito uma identidade favorável e compatível com a imagem que o sujeito faz de si, e deveria estar em uma relação harmônica com o contexto no qual ele está inserido.

Transpondo esse conceito para o quadro social brasileiro, tem-se aqui um “ideal de ego” modelado por regras que estruturam uma identidade branca; em outras palavras, o ideal de ego do negro irá se basear no ideal de ego do branco. Nas palavras do autor, transcritas aqui dos escritos de Neusa Santos Souza, “o modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele [negro] se

defronta é o de um fetiche: o fetiche do branco, da brancura. A brancura é algo autônomo, independente de quem a porta” (COSTA, 1983, p. 4).

Dentre tantos fatores que impulsionam a manutenção das desigualdades entre brancos e negros, e entendendo que os afro-brasileiros têm sua trajetória social negativamente afetada por características físicas e culturais, pode-se destacar três tipos de ação que representam a objetivação através da qual se formula a identidade negra no imaginário nacional. São elas: o racismo, o preconceito e a discriminação.

Por racismo entende-se aqui a ideia que se faz de alguém advindo de outra raça como sendo inferior a si, considerando o conjunto que o caracteriza como pertencente a determinada raça como superior. Nesta forma de agir admite-se a hierarquia entre as raças. Como preconceito tem-se toda predisposição negativa formulada com relação ao outro indivíduo em decorrência de seu grupo social de origem, etnia, raça ou cultura. A última, a discriminação, é tida como a manifestação concreta tanto do racismo quanto do preconceito racial, através da privação, exclusão ou impedimento que tenha por consequência anular a igualdade de oportunidade utilizando-se da diferença entre os indivíduos e os grupos para arbitrar escolhas (JACCOUD e BEGHIN, 2002).

O racismo, o preconceito e a discriminação estão presentes nos mais diversos âmbitos da sociedade, não sendo a escola o espaço privilegiado em receber e manter este tipo de prática. Partindo dessa constatação, pode-se observar a discriminação sendo expressa nas disparidades raciais, acontecendo de maneira estável. Há uma inércia no padrão de discriminação.

1.2 Tomar um banho de pixe e olhar-se no espelho: aspectos subjetivos sobre a violência racista, o mito e a ideologia

Tendo às vistas alguns dos mecanismos históricos de manutenção de desigualdades entre pessoas brancas e não brancas, vamos falar mais detidamente e destrinchar a violência racista como categoria analítica e suas variadas formas de ação. Um deles é o processo social vivido por pessoas negras no Brasil, a pobreza ou se branquear para ascender, e por outro lado transformar e resistir, *tornando-se negro*.

Nós temos que garantir que nossas crianças nasçam negras, vivam sem medo da morte e não precisem aprender em primeiro lugar que a escassez é um princípio básico à vida. A invisibilidade do povo negro na construção da identidade do Brasil é histórica. O processo colonizador desde sempre teve como sustentação a segregação dos espaços e lugares sociais tendo por base o fenótipo.

Toda a vivência do sistema colonial, de seu ápice às suas novas formas de existência na contemporaneidade, está pautada numa divisão sinalizada geográfica e esteticamente.

A dicotomia é a base do sistema colonial: brancos e negros, casa-grande e senzala. Negros e brancos, pés descalços e calçados. Brancos e negros, bairros e favelas. Negros e brancos, sujeira e assepsia. Brancos e negros, beleza e feiura. Negros e brancos, jocosidade e elegante destreza. O maniqueísmo que divide a existência e conduta humana numa interpretação simbólica entre bem e mal é base do legado judaico-cristão. A interpretação simbólica de que negros e índios não têm alma é a base para exploração de seus corpos e expropriação de sua cultura e territórios nativos por parte da colonização europeia.

Não podemos culpar o passado por algo que se perpetua no agora, mas é na construção histórica desse passado que podemos compreender e desmembrar os elementos que criaram a realidade de segregação racial que vivemos na esfera social, econômica e política.

Tendo sido um sequestro, pressupõe-se que a resistência existe na atitude do povo negro desde a saída dos portos do tráfico transatlântico. Sair à força significa uma ação destinada a quem resiste em ficar em determinado lugar. Nos navios negreiros houve resistência mesmo com as etnias misturadas propositalmente pela tática de ação colonizadora: a experiência de estar no mesmo barco era um fator comum a uma nova forma de existir imposta pela travessia do oceano Atlântico.

Se no século XVII havia milhares de pessoas negras concentradas em um só lugar sem nenhum outro sentido a não ser viver juntos enquanto povo negro, já que a opressão ostensiva foi imposta aos segmentos de pessoas de pele escura e descendência ou origem africana, os passos da resistência vem de longe (WERNECK, 2010). O Quilombo dos Palmares foi autônomo em território e organização, sendo garantido pela sua capacidade de guerrear – tanto pelo contingente de pessoas quanto pela presença de estratégias de ação coletiva em torno dessa resistência.

A Revolta dos Malês, Inconfidência Mineira, a Sabinada traçam uma rota histórica da vida através da luta vivida pelas pessoas que da África vieram para o Brasil e aqui foram escravizadas, tendo que dar continuidade à existência das formas de fazer as coisas, conhecer e lidar com os mistérios do mundo e da humanidade, de comer e cozinhar, falar, se relacionar entre si. A cultura aos segmentos de pessoas de pele escura e descendência ou origem africana, os passos da resistência vêm de longe (WERNECK, 2010). O Quilombo dos Palmares foi autônomo em território e organização, sendo garantido pela sua capacidade de guerrear – tanto pelo contingente de pessoas quanto pela presença de estratégias de ação coletiva em torno dessa resistência.

A Revolta dos Malês, Inconfidência Mineira, a Sabinada traçam uma rota histórica da vida

através da luta vivida pelas pessoas que da África vieram para o Brasil e aqui foram escravizadas, tendo que dar continuidade à existência das formas de fazer as coisas, conhecer e lidar com os mistérios do mundo e da humanidade, de comer e cozinhar, falar, se relacionar entre si. A cultura adapta-se e rebela-se para existir, assim como a vida.

Disseram que não tinha alma, então o corpo serve a qualquer atividade, a todos os dias inteiros de trabalhos braçais ou serviços domésticos. Disseram que não tinha alma e o que nascia servia para o mesmo fim. Dizem que o corpo negro não tem *anima*, se move feito animal selvagem, que não tem critério nem razão. Então botaram na cabeça que nascido negro era inferior, que se podia montar e que a beleza passava longe.

A violência exercida por essa ideologia de que existe possibilidade de algum ser humano não ter alma jogada para cima de negros e índios é uma inversão perversa de sentidos. Desalmado é aquele tipo de pessoa que comete crueldade para com o próximo, aquele que sofre por ausência de sensibilidade e corre demasiada frieza no sangue endurecendo a cordialidade entre os pares.

Há uma inversão nos papéis impressos no discurso colonial; o “mito negro”, do qual nos fala Neuza Souza Santos (1983), é a forma que esse discurso opera na organização social do Brasil e manutenção dos privilégios de pessoas brancas em detrimento de obstáculos para pessoas negras. Então, os negros não tem alma ou a cultura de colonização europeia que trouxe a má sorte?

A colonização depende da violência infringida através de artifícios ideológicos de dominação. A colonialidade perpetua os punhos dessa violência por uma diversidade de canais, que vão além da privação física e entram no campo de uma elaboração intrapsíquica de si e do outro e de si em relação ao outro.

Há como força motora do discurso da colonialidade uma estrutura de hierarquização que por conseguinte gera uma necessária padronização dos sujeitos, da cultura, da sociedade e suas formas de organização a uma normatividade branca, assim como um necessário afastamento de atributos de referência à comunidade negra.

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro. (FREIRE, 1983, p. 2)

Nesse jogo de opressões identitárias possíveis através do racismo, erguem-se mecanismos de desigualdade com base na origem étnico-racial dos sujeitos. Esses mecanismos ancoram-se, vistos

sob um olhar psicanalítico acerca da experiência de ser negro no Brasil, na ideologia racista, no fetiche da brancura e na difusão do mito negro (SOUZA, 1983).

Mas em que consiste este mito negro? Como ele se conjuga nas mais variadas formas de expressão e manifestação do racismo? Qual a importância do reconhecimento de sua estrutura fundante para desconstrução dos códigos racistas em nossa sociedade? A ideologia racista opera na elaboração e manutenção de mitos. O mito negro se retroalimenta de um outro esquema que provém de um fetiche, o fetiche da brancura. Enquanto o mito negro estabelece um padrão essencialmente degenerativo ao negro, o fetiche da brancura estabelece um padrão de enaltecimento ao branco. Como no esquema clássico da formação de uma ideologia, tendo como ferramenta a produção de um fetiche, o resultado não poderia ser outro: a alienação.

O negro sabe de toda criação colonizadora, imperialista, anti-semita, do nazismo, das guerras dizimadoras de milhares de vidas, o negro sabe que o sistema de lucro que gera desigualdade são criações da cultura branca. O negro sabe de tudo isso, porém a brancura transcende o branco. (...) nada pode macular esta brancura que, à ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. (...) Eles (os brancos) são a cultura, a civilização, em uma palavra a 'humanidade'. (SOUZA, 1983, p. 5)

A partir deste mito fundante das relações raciais no Brasil, podemos examinar traços de uma atroz violência que vai ganhando contornos cada vez mais minuciosos e sutis, ao passo que deixam intactas formas tradicionais de dizimação e extermínio das comunidades afrodescendentes.

Com o passar dos tempos e de nossa história enquanto território unificado, desde a colônia até a república atual, a violência infringida ao povo negro mantém novas e velhas formas de destruição da identidade deste sujeito como ser humano. Se agora, com a ascensão do sujeito negro ao status de *ser* há cerca de 130 anos, podemos falar em um Ideal de Ego branco que é tomado por pessoas negras para a construção de sua identidade, antes, desde o sequestro, não havia nem a possibilidade de espelhar-se em algo como possibilidade identitária. Nem a face narcísica refletida às margens do rio era possível para o sujeito negro vigorar em si um sentido de eu ou de nós.

Com os avanços estruturais vividos pela sociedade em níveis globais e pegando especificamente o caso brasileiro, as táticas de opressão tiveram de ganhar novos contornos e fazerem, por assim dizer, progressivas concessões liberando e delimitando o trânsito dos corpos negros pelo território covardemente dominado no processo colonizador.

Entender os avanços dessas minúcias e sutilezas que configuram a ação da violência em nível subjetivo, só foi possível com os avanços nos estudos da ação intrapsíquica do racismo, tendo como expoente os estudos do psiquiatra argeliano Frantz Fanon, em *Peles Negras Máscaras*

Branças (2008), onde é possível mapear, num estudo da psiquê, os princípios coloniais de inferioridade *versus* superiores da raça negra em relação a raça branca. Tendo como principal exemplo a sua máxima existencial refeita: “branco ou negro, eis questão” (p. 32).

Voltaremos aos estudos de Fanon em nossas páginas, mas agora retornemos ao contexto específico brasileiro com auxílio de Freire e Souza (1983):

[...] em que consiste esta violência? A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tentar transpor, às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (SOUZA, 1983, p.3)

Quando socialmente é dada ao negro a possibilidade de alguma identificação com algo que extrapole o status de coisa, essa identificação não habita a concretude do corpo negro. Habita um imaginário que não transpõe à humanidade, à diversidade humana; se mantém como essencialmente manifesta no corpo branco e em suas manifestações de cultura, sociedade e política.

As identificações normativo-estruturantes, propostas pelos pais aos filhos, são a mediação necessária entre o sujeito e a cultura. Mediação que se faz através das relações físico-emocionais criadas dentro da família e do estoque de significados linguísticos que a cultura põe à disposição dos sujeitos. O Ideal de Ego é um produto da decantação destas experiências. Produto formado a partir de imagens e palavras, representações e afetos que circulam incessantemente a criança e o adulto, entre o sujeito e a cultura. Sua função, no caso ideal, é a de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito, compatível com investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento, via indispensável a sua relação harmoniosa com os outros e com o mundo. Ao sujeito negro, esta possibilidade é, em grande parte, sonogada. O modelo de Ideal de Ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é de um fetiche: o *fetiche do branco*, da *brancura*. (FREIRE, 1983, p. 4)

O fetiche branco é inversamente proporcional ao mito negro. Ela é anterior à existência concreta dos sujeitos, aniquilando as manifestações históricas dos indivíduos reais. Estes passam a ser uma via para manifestação desta via de mão dupla e contraditória erguida entre o fetiche branco e o mito negro, atualizando seus sentidos e formas de expressão. O código do racismo existe de forma velada, mas é ele mesmo que incentiva o sujeito negro a reprimir sua identidade e almejar uma identidade para si e para seu grupo de origem que não corresponde nem à sua realidade física e corpórea, nem à sua trajetória étnica (FREIRE, 1983).

Pode-se então visualizar que na ideologia racista mora um outro padrão ideológico: o da cor. A cor ancora o racismo, que traz como pano de fundo algo mais profundo e fundamental para sua existência: a ideologia do corpo. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o 'close-up' de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha” (FREIRE, 1983, p. 5).

a identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e pensar. Para que o sujeito construa enunciados sobre sua identidade, de modo a criar uma estrutura psíquica harmoniosa, é necessário que o corpo seja *predominantemente* vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer. As inevitáveis situações de sofrimento que o corpo impõe ao sujeito tem que ser 'esquecidas', imputadas ao acaso ou a agentes externos ao corpo. Só assim, o sujeito pode continuar a amar e cuidar daquilo que é, por excelência, condição de sua sobrevivência. (...) o futuro identificatório do sujeito depende desta possibilidade de 'inocentar' o corpo. Um corpo que não consegue ser absolvido do sofrimento que infringe ao sujeito torna-se um corpo perseguidor, odiado, visto como foco permanente de ameaça de morte e de dor. (FREIRE, 1983, p. 6)

Sob tais tensões impostas pelo racismo na sociedade brasileira, ter uma autoimagem positiva sendo negro passa a ser uma tarefa constante, pois configura a desconstrução de mitos enraizados culturalmente e que perpassam as minúncias do senso comum sobre o que é bom ou ruim, certo ou errado, bonito ou feio. As experiências de morte e dor tomam forma através de artefatos de opressão que designam o lugar do corpo negro como um corpo prostrado ao serviço, esvaído de subjetividade.

Daí a importância do que podemos chamar de autonomia simbólica; Clenora Hudson-Weems nos ajuda a compreender o que seria esta busca por uma definição identitária não submissa.

Na cosmologia africana, o termo *nommo* significa a nomeação apropriada de uma coisa que a traz à existência. Os povos de África têm sido durante muito tempo impedidos não somente de se autonear, mas, além disso, de se autodefinir. Em seu livro 'A bem amada', Toni Morrison reflete sobre essa situação peculiar entre os escravizados: 'As definições pertenciam aos definidores, e não aos definidos' (Morrison, 190). A impotência dos negros durante a escravidão deve ser superada, sendo agora de extrema importância aproveitamos a oportunidade de tomar o controle desses dois fatores determinantes que, se interconectados em nossas vidas, poderão evitar o isolamento, degradação e aniquilação em um mundo perdido de ganância e violência (HUDSON-WEEMS, 2011)

Entendemos raça e etnicidade como conceitos dinâmicos, sua definição é posta por nós como processos de racialização e etnicização, levando em conta grupos ou comunidades racializadas e etnicizadas e a sua relação com a formação político-cultural dos Estados-nação. No caso do Brasil, a formação do estado-nação moderno tem relação direta com as teorias racialistas

eurocêntricas e universalizantes de um padrão de humanidade ancorados na ideologia colonial e mantenedoras do que os estudos pós-coloniais denominam como *situação colonial* ou *colonialidade*.

Entender os impactos das culturas criadas pelos movimentos de resistência não significa necessariamente uma reconstrução utópica de uma cultura essencialmente africanizada. Para nós é mais coerente e realista uma alusão aos ciclos de criatividade que representam esses movimentos no agora, na contemporaneidade, que é por sua vez estruturalmente híbrida e sincrética e que traz consigo um dismantelamento das estruturas dos mitos que defasam a identidade negra, bem como a desconstrução do fetiche da brancura.

Não surpreende que a mídia, que cada vez mais apresenta o mundo como uma série ininterrupta de eventos da natureza do espetáculo, desempenhe nisso um papel decisivo. Para um jornalista ou um fotógrafo, é mais fácil vender uma reportagem que tenha por tema a etnicidade do que uma matéria que aborde diferenças sociais. É também extremamente fácil associar a cultura a um grupo étnico e/ou religioso (particular). Assim, a cultura é apresentada como sendo praticamente equivalente à etnicidade, e a produção cultural é vista como um todo estático. Para piorar a situação, os efeitos dos meios de comunicação de massa modificaram igualmente não apenas o grau mas também as formas pelas quais se vêm usando as idéias de etnicidade e “raça”. No uso popular, a distinção criteriosa que os cientistas sociais vêm tentando estabelecer entre cultura, etnia e “raça” desaparece por completo. Essas categorias tornam-se fluidas e intercambiáveis e esse seu embotamento tem ramificações problemáticas. Aliás, a força da “raça” está precisamente em sua popularidade, que caminha de mãos dadas com sua indeterminação — seu caráter conceitualmente vago e sua má utilização, amiúde mortífera, ao longo da história. “Raça” é uma categoria êmica - nativa - muito poderosa. Até os pesquisadores que tendem a abominar esse termo, como eu, são forçados a se haver com sua popularidade — possivelmente crescente — e seu uso inusitado. Parece cada vez mais difícil opor a essa força da “raça” a afirmação moral — corretíssima, porém rígida e estática — de que “não existem raças verdadeiras, mas apenas a raça humana”, como a maioria dos antropólogos vem tendendo a fazer nos Estados Unidos e noutros lugares, nestas últimas cinco décadas. Talvez a melhor maneira de responder ao emprego popular do termo “raça”, para antropólogos como eu, não consista apenas em evitar o uso desse vocábulo. Ao contrário, devemos desconstruir o significado da negritude e da branquidade no contexto de nossos locais de pesquisa, e devemos insistir em falar em (processos de) racialização, em vez de entrarmos em sintonia com o clima popular e começarmos a usar “raça” sem nenhum questionamento de sua naturalidade intrínseca, como parece disposto a fazer um número crescente de cientistas sociais. O termo “racialização” indica que “raça” é uma das muitas maneiras de expressar e vivenciar a etnicidade — uma maneira que coloca ênfase no fenótipo. Indica também que, historicamente, “raça” e etnia têm sido comumente intercambiáveis. Em outras palavras, os grupos sociais têm sido racializados, etnicizados e novamente racializados, num processo que sempre funciona através de uma combinação de forças dentro e fora de determinado grupo étnico (SANSONE, 2003, p. 17)

Os alardes midiáticos criados em torno da noção de raça e etnia sinalizam mais uma vez o maquinário colonial de criação de alteridades. Quando confunde-se, ou trata-se como uma coisa só, cultura e etnicidade nos parece criar uma noção estática de cultura, como nos aponta Sansone, como sendo algo da natureza de determinados povos, como se as culturas não passassem por um processo contínuo de transformação. Daí, reiteramos a importância da autodefinição pelos povos racializados e etnicizados frente aos usos e sentidos dados pela grande mídia, e também para o entendimento intra-grupal sobre a interpretação dos valores e símbolos de sua cultura.

Compreendemos que as Ciências Sociais - e é este o olhar que adotamos aqui quando analisamos sociologicamente as relações étnico-raciais no Brasil - usam tais categorias a fim de denunciar a desigualdade social formulada e imposta étnico-racialmente por grupos hegemônicos que difundem ideologias de estereotipação acerca de grupos historicamente subalternizados.

O movimento de defesa de territórios materiais e simbólicos para a cultura tem variadas fontes, e muitas delas originam-se fora dos grupos e comunidades que tomam a questão, o que do nosso ponto de vista representa um desgaste epistêmico de negação e afirmação das forças identitárias que definem e ao mesmo tempo apropriam-se de atributos originários de determinado segmento da cultura e da sociedade. Essas forças seriam a indústria cultural, as estruturas socialmente hegemônicas, os sistemas políticos vigentes e as frentes dos movimentos sociais e políticos de resistência.

Além deste jogo de definição de alteridade tão carregado de sentidos coloniais, cabe aos próprios grupos subalternizados um esforço muitas vezes enigmático de se reconhecer enquanto tais, defender seus territórios e os elementos que compõem sua constante elaboração sobre a cultura e suas estruturas fundantes. Frente à isso, se sobrepõe a intensa marginalização no campo epistemológico, o que engasga em muitas esferas a possibilidade de autodefinição e conscientização da identidade, no nosso caso, a identidade negra.

Com poucas exceções, as pesquisas sobre o desenvolvimento de identidades negras entre os jovens, no contexto urbano do mundo ocidental, têm-se concentrado na situação dos Estados Unidos e da Europa Ocidental. Nessa situação, os fenômenos da cultura e da identidade negras costumam ser investigados juntamente com o surgimento de novas maneiras de vivenciar a pobreza (“pobreza moderna”) ou com os fenômenos da cultura jovem. Nas tentativas de compreender a construção das identidades raciais e das imagens racistas, assim como os efeitos das forças de globalização, a experiência latino-americana e os intelectuais latino-americanos têm

sido vistos como periféricos e de pouca influência internacional. Desde o início do período colonial até o presente, os intelectuais latino-americanos tiveram que processar idéias sobre a raça e a construção da raça produzidas noutros lugares (Quijano, 1999). A América Latina tem sido marginalizada nesse debate (pelo menos no que concerne às publicações socioantropológicas), apesar de sua imensa população negra (Whitten & Torres, 1991), de sua centralidade na origem da antropologia afro-americana, da vivacidade de suas culturas negras e dos sinais de uma crescente identificação com a “negritude” (Agier, 2000; Bacelar, 1989). Em parte, essa marginalização pode ser explicada pelo fato de que, na América Latina a identidade negra não costuma ter um caráter de confronto e, com poucas exceções, não desempenha um papel chave na arena da política partidária e eleitoral (Oliveira, 1991; Sansone, 1992b e 1993). De qualquer modo, esse foco geográfico concentrado nos Estados Unidos e na Europa Ocidental limita seriamente o desenvolvimento de uma perspectiva mundial sobre a “raça” e a nova ênfase na política da identidade, além de alimentar o tipo de etnocentrismo analítico que já está presente nos debates sobre o pós-modernismo e o pós-industrialismo (cf. Keith e Cross, 1992, p. 2). Examinar de perto a situação brasileira lança uma nova luz sobre a criação de identidades racializadas nas cidades modernas e sobre os efeitos de variáveis como a raça, a classe e a juventude. Veremos quão diversificadas e mutáveis podem ser as linhas étnicas e raciais, e até que ponto a criação de identidades racializadas faz parte de um processo geral de redefinição das identidades sociais e da posição do indivíduo na sociedade (SANSONE, 2003, p. 33)

Como epistemologias periféricas temos por dever enunciar de um lócus ilusoriamente novo. Ilusoriamente pois sabemos que estar aqui, nestas linhas, nos custou um tempo relativamente vivido de forma desigual a quem pôde sempre enunciar suas causas e suas demandas, considerando a formulação eurocentrada do conhecimento científico. Lendo as reflexões de Sansone e de sua revisão bibliográfica quanto aos autores e estudos latino-americanos, podemos concordar quanto ao lugar periférico que ocupamos na produção de conhecimento.

Apesar da concordância, cabe questionar se na América-latina não há uma cultura de confronto. Será porque não chegou ao campo da produção intelectual formal em quantitativamente relevante? E quais foram as causas de não poder alcançar esta quantidade que possibilitasse uma construção confrontadora nos campos legitimados como forma de saber?

Talvez isto seja reflexo de uma invisibilidade dada pelos contornos turvos que tomam a produção intelectual negra em sua múltipla jornada, que inclui a atuação intensa e muitas vezes integral aos movimentos sociais, que são por sua vez diretamente confrontadores e que por muitas

vezes seus caminhos não trilharam os rumos da escrita formal.

Ao presenciarmos as ambivalências das relações raciais no Brasil vemos acontecer o que Fanon (2008) enfatiza como sendo um *complexo de autoridade* por parte das pessoas brancas e um *complexo de dependência* por parte de pessoas negras. As implicações desse complexo são de uma amplitude que não se dimensiona numa primeira leitura, ele é vivido cotidianamente e quem sente em suas peles, por motivações com base numa noção racialista, tiveram seus familiares no passado escravizados.

Fanon, como psiquiatra voltado a tratar da condição do negro na sociedade e das implicações psicológicas que tal condição socialmente construída provoca, afirma:

“1 Meu paciente sofre de um complexo de inferioridade. Sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. É preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente.

2 Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica” (FANON, 2008, p. 95)

As manifestações desse estado das coisas apresenta-se através de um processo de branqueamento ao qual está submersa a sociedade global, a partir do que vivemos com o processo colonizador e civilizador eurocêntrico. A ilustração dessa situação neurótica a qual nos referimos no texto de Fanon pode ser observada no fenômeno estético branqueador, que ocorre através de plásticas nasais, alisamento capilar e produtos de beleza, vivido pelos mais diversos segmentos de pessoas negras em torno do mundo – isso serve para evidenciar que a cultura eugenista é algo totalitário ao que não espelha seus aspectos identitários.

As ocorrências promovidas pela hierarquização dos sujeitos pelo crivo de identidade racial, vem banhada tanto pelo que já definimos como processo de expropriação (que se dá em seus níveis sociais, culturais e econômicos) quanto pela resistência perene dos povos negros subalternizados desde o imperialismo colonizador, sua expansão e suas formas existentes na contemporaneidade na forma da *colonialidade*. Não tratamos aqui de vitimizar o povo negro, mas de alocá-los como sujeitos da história, construtores de uma realidade que faz movimentar e elaborar a constante criação cultural, social e política dos contextos nos quais vivem. E a inquietação nos lança a pergunta-chave: como ser negro sem abrir mão de sê-lo?

A Kabengele Munanga (1988) recorremos para elucidar os esforços e vivências que fazem frente à cultura dominante branqueada, trazendo a necessidade de nos atermos à

[...] explicação dos motivos que levaram o negro a recusar o *embranquecimento cultural* e voltar às suas raízes. As línguas ocidentais foram bem domesticadas pelos intelectuais negros, além de terem acesso às disciplinas científicas nas universidades europeias. Com isso, esperavam um tratamento igual. Infelizmente, no plano social, não deixavam de ser negros e, conseqüentemente, inferiores. Continuando a ser recusado socialmente, o negro intelectual descobre que uma possível solução a essa situação residiria na retomada de si, na negação do *embranquecimento*, na aceitação de sua herança sócio-cultural que, de antemão, deixaria de ser considerada inferior. A esse retorno chamamos *negritude*. Não querendo cair em um racismo avesso, a própria história explica a escolha do termo, entre tantos. Tratava-se de uma reação. Legítima defesa ou racismo anti-racial, a *negritude* não deixa de ser uma resposta racial negra a uma agressão branca de mesmo teor. Nasceria em qualquer país onde houvesse intelectuais negros, como também nas Américas ou na própria África. Acrescentaria que a retomada existiu em todos esses lugares, mas sem um nome (MUNANGA, 1988, p. 6)

Com isso, contextualizamos que a ascensão do corpo negro em seu estado de corpo e espírito plenos, ao existir em um contexto opressor e branqueado existe como forma de resistência, bem como revoga a noção levada quase a um patamar de senso comum na cultura brasileira de que a questão racial pode ser sanada a partir da inserção do negro na sociedade de classes a partir da ascensão social.

1.3 Gênero entra em cena como aspecto estruturante da estratificação social, política e econômica brasileira

O corpo é natural e simbólico, por isso é passível de ressemantização. Temos dois eixos que tomam a identidade negra no Brasil e que a define não apenas em significância mas socialmente, ou seja, entre o que compõe o imaginário e também as práticas de dada cultura e sociedade. O corpo negro sob os ditames da perspectiva e atual herança colonial é memorizado por um lado, como um corpo de açoite e acorrentado (GOMES, 2002), o que vale para homens, mulheres e crianças.

A nosso ver, a atuação do movimento de mulheres negras, reivindicando seus direitos plenos sobre a construção da cultura e história, vem manifestando a leitura mais apropriada para entender as interconexões entre o campo das relações de poder e a determinação das hierarquias vigentes em nossa sociedade.

Considerando que os brasileiros não-brancos sofrem uma desvantagem que é cumulativa, vistas de um panorama mais amplo, pudemos distinguir nitidamente dois dos fatores que se acumulam em termos de opressão: classe e raça. Evidenciamos vários elementos destas duas variáveis em torno da vivência do povo negro no Brasil, visto que homens, mulheres e crianças

negras sofrem opressões da mesma origem: a racial, que reverbera numa alarmante desvantagem econômica.

Assim como raça e classe, uma outra categoria socialmente estruturante é a de gênero. Peguemos esta definição de gênero em Carmurça e Gouveia (2004):

É a partir da observação e do conhecimento das diferenças sexuais que a sociedade cria ideias sobre o que é um homem, o que é uma mulher, o que é masculino e feminino, ou seja, as chamadas representações de gênero. Com isso, se estabelecem também as ideias de como deve ser a relação entre as mulheres e a relação entre os homens. Ou seja, a sociedade cria as relações de gênero. Desta forma, o conceito de gênero implica em um relação, isto é, nas nossas sociedades o feminino e o masculino são considerados opostos complementares. Na maioria das vezes o que é masculino tem mais valor. Assim, as relações de gênero produzem uma distribuição desigual de poder, autoridade e pretígio entre as pessoas, de acordo com o seu sexo. É por isso que as relações de gênero são relações de poder” (CARMURÇA e GOUVEIA, p. 13, 2004)

A nosso ver, a bases estruturantes das hierarquias sociais no Brasil estão ancoradas na raça, na classe e no gênero dos indivíduos. Referente ao corpo da mulher negra, representa o corpo como instrumento de serviço sexual e doméstico, assim como um lugar e função social a serem ocupados e cumpridos que se manifesta desta forma desde o sistema escravocrata até os dias atuais, com as devidas atualizações temporais (GONZÁLEZ, 2008).

Enlaçando tais sentidos, como a mulher negra imbrica tais realidades numa lida social e cultural que é estruturalmente racista e sexista? (GONZÁLEZ, 2008) Vejamos como, historicamente, a mulher negra viveu e foi tratada a partir da perspectiva de June E. Hahner em “A Mulher no Brasil” de 1978, citada por Lélia González, sobre o papel da mucama da sociedade escravista:

... a escrava de cor criou para a mulher branca das casas grandes e das menores, condições de vida amena, fácil e da maior parte das vezes ociosa. Cozinhava, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. (...) O amor para a escrava (...) tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem os fazia desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas (GONZÁLEZ, 2008, p. 229)

Esta noção em torno da mulher negra reverbera até a atualidade. Lélia González (2008) coloca que da mucama variam três simbologias que culturalmente definem o lugar da mulher negra

na sociedade brasileira. São elas: a empregada doméstica, a mulata faceira e a mãe preta. Todas três, como já mencionado em outra seção deste texto, trazem consigo a percepção de um corpo predisposto ao serviço. A empregada doméstica ocupa a esfera do lar que organiza e estabiliza o cotidiano de pessoas não-negras por meio do trabalho doméstico muitas vezes sem reconhecimento da função enquanto um trabalho de fato. A esta cabe cuidar do lar dos outros, viver sua intimidade como funcionária muitas vezes protegida por um laço etéreo de “quase da família”.

A mulata, que seria a valorização do corpo da mulher negra, aparece como uma ostentação de nossa cultura carnavalesca. Corpos que atuam sobre o imaginário brasileiro como uma fantasia pagã, a qual a libertinagem e o desejo proibido enlaçam uma figura de realeza a um ideal estético escultural efêmero, com dias contados pelos impulsos anuais de cada carnaval.

A mãe preta estaria talvez atravessando a maior fração de tempo em nosso imaginário. É a responsável por dar de comer, brincar, passear, ninar, vestir e pentear os filhos de suas patroas brancas. Esta função atinge tal nível de complexidade que as relações de dominação imbricadas entre patrões e empregados revestem-se de uma memória afetiva. Esse revestimento não é necessariamente falseado, já que são memórias de uma realidade na qual a mulher negra é responsabilizada, para além de sua jornada como servente e matriarca de sua família biológica, pelo lugar de afeto que une mães e filhos no cuidado cotidiano desde o nascimento aos primeiros passos. A liberdade da mulher negra é culturalmente tolhida por esses três aspectos que a distingue na vida pública, na esfera privada e em sua subjetividade.

Os estudos de gênero no Brasil surgem em consonância às reivindicações epistêmicas de pensadoras formais e provenientes do próprio movimento negro, alertando para as diferenças entre as experiências de homens e mulheres, assim entre as próprias mulheres, sendo estas de diferentes segmentos étnico-raciais.

Sendo o gênero uma construção social, ele não se apresenta sempre da mesma forma em todas as épocas e lugares, depende dos costumes de cada lugar, da experiência cotidiana das pessoas, variando de acordo com as leis, as religiões, a maneira de organizar a vida familiar, a vida políticas de cada povo, ao longo da história. As relações e as representações de gênero não variam apenas de um povo para outro, dentro de uma mesma sociedade elas também podem mudar, de acordo com a classe social da pessoa, da raça, da idade. É por isso que a situação das mulheres é muito diferente entre si, mesmo que todas elas compartilhem a vivência da discriminação e opressão. Concluindo, o conceito de gênero se refere às relações entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens. Todas estas relações criam várias desigualdades, fazendo com que alguns tenham mais poder sobre outros, sejam considerados mais importantes e respeitados na sociedade. Isto também faz com que algumas pessoas tenha mais liberdade e oportunidade para se desenvolver do que outras. (CAMURÇA e GOUVEIA, p. 14, 2004)

Os estudos de gênero na América Latina, tem força local há cerca de 30 anos, e no Brasil estão bloqueados no momento histórico da redemocratização do sistema político brasileiro. Desde essa época ganham força tanto os movimentos que buscam garantir o gozo pleno dos direitos civis pelas mulheres quanto pela população negra. Esse processo social remexido pelas mulheres e pelo movimento negro, deu ao Brasil uma emergente tomada de consciência, por parte das teorias sociais, da necessidade de interseccionalizar as categorias de raça e gênero, buscando dar conta de entender as bases estruturantes da sociedade de forma mais abrangente e realista.

De acordo com Vigoyas (2004), os estudos sobre gênero começam na América-Latina nos anos 1980. No Brasil, este período foi caracterizado não só pela abordagem do tema, mas também pela consolidação dos movimentos sociais que emergiram no período de redemocratização, alguns deles assumindo uma pauta reivindicatória voltada, sobretudo, para a defesa dos direitos das mulheres, enquanto outros denunciavam o racismo existente na sociedade brasileira. Azeredo (1994) considera que a adesão à teoria feminista no Brasil ocorreu de modo parcial, já que os estudos sobre gênero iniciados na década de 80, não incorporaram à crítica realizada por feministas afro-americanas e de outras perspectivas críticas advindas de feministas membros de minorias étnicas nos Estados Unidos e na Inglaterra no mesmo período. Cadwell (2000) concorda com Azeredo e considera que um outro fator importante é a relativa ausência de mulheres negras na academia, uma vez que os estudos sobre gênero e raça têm sido conduzidos majoritariamente por este grupo. Do ponto de vista da produção acadêmica, os estudos sobre gênero que incorporaram as diferenças de cor/raça na análise no Brasil, começam na década de 1980, como um desdobramento do já então instituído campo dos estudos sobre as relações raciais por um lado; e, por outro, da necessidade, derivada da experiência de mulheres negras na atuação em movimentos sociais negros que não respondiam às demandas específicas, provenientes da experiência das mulheres negras. Quer dizer, se o Brasil era um país racialmente desigual, a situação era muito pior para as mulheres negras. Por conta disso, parte significativa das pesquisas sobre o tema estava voltada para denunciar as desigualdades no acesso à educação e os desníveis de renda entre as mulheres negras (pretas e pardas) em comparação com os homens negros, as mulheres brancas e os homens brancos. Os homens brancos estavam sempre no topo da hierarquia, enquanto as mulheres negras sempre na base. Não estou com isso rejeitando a relação com o movimento feminista, quero apenas salientar a importância de refletir sobre outras conexões existentes não só na formação do feminismo negro no Brasil, mas, principalmente, na reflexão sobre a articulação das categorias de gênero e raça. De acordo com Gonzales, citada por

Bairros (2000, p. 363) [...] o movimento de mulheres tem sido analisado a partir de três vertentes: a popular, a político-partidária e a feminista [...]. Gonzalez conclui que [...] nossa inserção no movimento de mulheres deve ser caracterizada como uma quarta vertente, pois nossa 'tomada de consciência' da opressão ocorre, antes de tudo pelo racial (FIGUEIREDO, 2008, p. 239)

A especificidade dos estudos *interseccionais* de raça e gênero mora no fato de eles serem elaborados e reivindicados como campo de saber pelos próprios sujeitos e objetos da investigação, o que atende aquela necessidade que trouxemos aqui através do conceito de *nommo*, apresentado por Hudson-Weems (2011), ou seja, a necessidade de se autonegociar como sendo inerente ao processo de superação dos códigos colonialistas e para a liberação plena dos povos subalternizados pela colonização europeia.

O sujeito que enuncia, as mulheres negras, está localizado em um dado lugar atravessado por questões específicas de gênero, classe e étnico-raciais. O discurso e a enunciação expressam-se através do sujeito de ação, da identidade social ou do sujeito que vive as opressões que fazem necessárias a criação e reflexão sobre estas categorias de análise, a saber gênero e raça.

É preciso destacar as diferenças relativas à formação dos distintos campos, já que, na maioria das vezes, há nos estudos de gênero e raça uma identificação entre o sujeito e o objeto da investigação. (...) Dito de outro modo, se a formação e institucionalização do campo das relações raciais no Brasil ocorreram quase sem a presença de pesquisadores negros (FIGUEIREDO; GROSFUGUEL, 2007); os estudos sobre gênero e raça iniciaram-se de forma inversa, uma vez que a incorporação do tema relativo à interseção das categorias de gênero e raça resulta, prioritariamente, do interesse político e acadêmico das pesquisadoras negras (CALDWELL, 2007). O ponto central aqui é o lugar da enunciação, isto é, a localização étnica-racial, de classe e de gênero do sujeito que enuncia. Moraga e Anzaldúa (1983) e Mignolo (2000) lembram constantemente que sempre falamos de uma localização particular nas relações de poder. As feministas afro-americanas têm denominado esta perspectiva epistemológica, de 'ponto de vista afro-centrado' (COLLINS, 2000) (FIGUEIREDO, 2008, p. 240)

Este ponto de vista afro-centrado ganha nuances bem específicas quando pautado pelas mulheres negras. Os padrões dicotômicos elaborados pelo fetiche de brancura *versus* mito negro determinam, como já dissemos e repetimos, os padrões sobre o que é valorizado ou não nas diversas esferas da vida social ou sobre o que é dito ou não dito na história. É exatamente na desconstrução dessa dicotomia que 'negativiza' o negro e 'positiviza' o branco, em que o movimento de mulheres negras, considerado nas suas mais variadas formas de existir, encontra expressão.

E é exatamente neste ponto que verificamos como ponto nevrálgico a importância do paradigma da mulher negra para reconstrução das identidades culturais hegemônicas. Sendo assim,

precisamos aprofundar nosso olhar sobre as vicissitudes da relação entre estética, política, identidade e sobre como vem se ocorrendo as construções elaboradas em via de mão dupla entre as intelectuais negras afro-americanas e os delineamentos apontados pelo movimento de mulheres negras numa perspectiva dialética.

Capítulo 2: SOBRE RAÇA, GÊNERO, CLASSE E A SUA UNIÃO EM UM SÓ CORPO

2.1 Um degradê de homens brancos à mulheres pretas: a estratificação social brasileira além de cor, tem gênero

Na situação das mulheres negras, podemos ver os níveis de desigualdade em sua expressão mais agravada. Mesmo com a ascensão social em movimento com o desenvolvimento do país, a presença efetiva de mulheres negras na educação e mercado de trabalho é majoritária nos índices mais baixos de formação e nos postos mais precarizados do mercado de trabalho.

(...) a participação das mulheres negras no mercado de trabalho é um aspecto extremamente relevante para a compreensão da interseccionalidade de gênero e raça na constituição das desigualdades sociais brasileiras. A trajetória socioeconômica das mulheres negras tem sido analisada como fruto do intercruzamento das mudanças ocorridas na participação das mulheres no mundo do trabalho e da estabilidade das desigualdades raciais que só recentemente começou a declinar.

Neste sentido, há avanços em relação aos homens de seu grupo de cor, ao mesmo tempo que permanecem com significativas desvantagens em relação às mulheres brancas. Bruschini e Lombardi (2000), ao analisarem esta inserção a partir das mudanças ocorridas na participação feminina nos anos 1990, destacaram que houve um processo de bipolarização do emprego feminino. De um lado, há um crescimento significativo, impulsionado pelos avanços educacionais, da inserção de mulheres em ocupações não manuais, caracterizadas por maior formalização e melhores rendimentos. No polo oposto, crescem as ocupações de menor qualidade com alta informalidade e menor renda voltadas para pessoas com baixa escolaridade. As mulheres que começam a se movimentar para ocupações de nível superior são predominantemente brancas, enquanto há uma forte concentração de mulheres pretas e pardas no serviço doméstico. (FRANÇA; LIMA & RIOS, p. 56, 2016)

A transversalidade de opressões vivida por mulheres negras necessita de um olhar que tenha em vista aspectos que compõem as vivências específicas de ser do gênero feminino e de ser racializada como afrodescendente – em suas variadas formas de identificação étnica como a religiosidade, estilo de vida, camada social e fenotípica, como o cabelo e o tom da pele.

A esta chamaremos aqui de interseccionalidade, para definir o *rizoma* formado por tal transversalidade identitárias e de opressões. A interseccionalidade não é uma soma de variáveis, ela surge de um cruzamento, no sentido de gerar a partir de si um corpo integrado. Com uma totalidade formada pelas partes, a interseccionalidade é hologramática, razão pela qual se faz necessário atentar para as ambivalências aí contidas.

Entre novos princípios aquele que tem tido larga aceitação é o Princípio Hologramático. Ao fazer o movimento de volta à contextualização, este princípio reconhece que o todo não é somente a simples soma das partes (fatoração mecânica). Segundo Morin (1991: 123), a soma do conhecimento das partes não é suficiente para se conhecer as propriedades do conjunto, pois *o todo é maior do que a soma de suas partes*. Por outro lado, quando se toma o todo não se vê a riqueza das qualidades das partes por ficarem inibidas e virtualizadas, impedidas de expressarem-se em sua plenitude, daí que *o todo é menor do que a soma de suas partes*. As relações das partes com o todo é uma relação dinâmica, portanto, *o todo é, ao mesmo tempo, menor e maior que a soma das partes*. (SANTOS, p. 4, 2005)

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW apud. FRANÇA, LIMA & RIOS, p. 54, 2016)

Isso nos ajuda a embasar a forma como o imaginário social e cultural brasileiro ancora-se nessa desigualdade social, tornando-a inerte ao reproduzir esteriótipos referentes aos processos de racialização e de divisão sexual dos postos na sociedade e na cultura. É ponto nevrálgico da realidade brasileira, visto que impõe ressaltar-se elementos formadores do Brasil fundamentados em

seus traços históricos mais marcantes, a começar pela escravidão. Faz com que entendamos não apenas as bases das tantas pirâmides que montamos a fim de ilustrar nossa fragmentação, mas também o seu topo e quais os privilégios que fixam o perfil do topo dessa pirâmide, o que estagna a dissolução das desigualdades sociais.

A análise das desigualdades sociais, a partir da perspectiva sociológica, tem como um de seus principais objetivos compreender os processos de estratificação social considerando sua origem e seus mecanismos de produção e reprodução. Neste escopo interpretativo, raça e gênero ganham destaque na explicação deste fenômeno, porque, em primeiro lugar, tais atributos implicam em desvantagens históricas para determinados grupos sociais e atuam de maneira decisiva na definição da posição social dos indivíduos. Em segundo lugar, porque ajudam a compreender os mecanismos e processos de produção e reprodução das desigualdades, ao evidenciar a relação entre atributos individuais e estrutura social (Grusky, 1994; Sernau, 2000). Gênero e raça são, portanto, nos termos de Fraser (2001), paradigmas de coletividades bivalentes, pois abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas, implicando problemas de redistribuição e de reconhecimento. (FRANÇA, LIMA & RIOS, p. 53, 2016)

Saindo um pouco do foco das dimensões econômicas, entrando nas cultural-valorativas, melhor podemos compreender o vasto e complexo mundo dos problemas de reconhecimento. Os padrões de beleza e fealdade impostos pela hegemonia cultural branca criam uma imagem negativa sobre o fenótipo de pessoas negras que vai além da cor. O fenótipo que define a beleza a partir de traços tidos por autenticamente brancos e autenticamente negros se fundam especificamente no formato do nariz, do rosto e cabeça; no tamanho dos olhos e espessura dos lábios; e ganha nuances ainda mais complexas quando se trata do tipo de fibra capilar, variando da máxima positividade quando liso e da máxima rejeição quando crespos. Dessa forma, torna-se de suma relevância a demarcação e valorização de uma beleza que emana desses traços tidos autenticamente como negros numa perspectiva positiva.

A autoimagem ancorada num Ideal de Ego reconfigurado sobre as bases do Ideal de Ego da *negritude* (MUNANGA, 1988) torna-se, então, elemento central para desconfigurar os códigos do racismo dentro da comunidade negra e fazer frente a hegemonia estética branca, elemento central de desfiguração da imagem do negro.

Compreender a intersecção gênero e raça como processual significa que este fenômeno não é dado, passa por um devir - o *tornar-se* mulher negra. Considerando que a construção da identidade de sujeitos negros ao longo da história de herança escravocrata foi feita sempre pelo outro e nunca pelos próprios sujeitos negros, auto-afirmar esse lugar de mulher negra pressupõe tomar para si o lugar de construção identitária da própria comunidade negra e negar a usurpação de

sentidos presentes nas formulações sociais e culturais em torno do corpo negro.

Como sugere Stolke (2004, p. 93), é preciso compreender 'Como se dá o processo de construção recíproca entre gênero e raça e quais são as condições sócio-políticas que as favorecem?' É exatamente essa dimensão de processo, do tornar-se mulher negra, que precisa ser mais explorado. Como veremos mais adiante, os estudos antropológicos sempre nutriram interesse em compreender as dinâmicas relativas à classificação da cor no Brasil. Por esse motivo, algumas pesquisas estiveram voltadas para entender a construção da categoria mulata, principalmente durante os anos 1990. Atualmente, diversas pesquisas têm demonstrado o aumento, significativo, do número de pessoas que se auto-classificam como negras. Mas, o que isto significa da perspectiva das pesquisas que analisam a interseção entre raça, gênero e sexualidade? Como observou Collins (2005), durante a escravidão, os negros não eram donos do seu corpo e nem da sua sexualidade. Construídos pelo discurso do outro, o corpo negro esteve associado a aberrações e, consequentemente, a sexualidade negra sempre relacionada a algo animalesco, descontrolado e violento. No Brasil, o corpo da mulata também foi sexualizado a partir do olhar do outro. De modo contrário, a mulher negra que emerge nos últimos anos, exibe orgulhoso um corpo politizado, valorizado pelo discurso cujo principal objetivo é resgatar a auto-estima negra. A emergência desse discurso deriva, inevitavelmente, de uma investida anti-racista e anti-sexista no sentido de reinventar, reconstruir o corpo negro, ou, como sugere Collins resulta de um esforço e de uma busca por uma auto-definição, primeiro passo para a construção de um ponto de vista crítico. Isso quer dizer que as mulheres que se auto-definem como negras recusam serem construídas pelo olhar do outro. É preciso desconstruir para reconstruir uma nova imagem, ou melhor, é preciso assumir o controle da própria imagem (FIGUEIREDO, 2008, 243)

Tais elementos nos fazem entender sobre como a relação entre estética e política estão intrinsecamente associadas, atendendo às demandas dos segmentos de mulheres como fonte de autoafirmação e empoderamento; a estética assume um lugar de reivindicação ética e política. A assunção da identidade da mulher negra ganha contornos através do ativismo político com bases distintas do movimento de mulheres denominado por feminismo clássico, visto que as mulheres brancas não sofrem os mesmos ataques ao corpo como sofrem as mulheres negras.

Assim, a assunção da identidade de mulher negra através do ativismo político negro, bem como os que advém de outro âmbito, é indissociável da aceitação das características físicas do corpo negro. Isso leva a concluir sobre a estreita e imbricada relação entre estética e política para a manutenção do protagonismo de mulheres negras na sociedade e a sua crescente participação na obtenção e luta por direitos para as mulheres e a comunidade negra de um modo mais geral.

Caldwell (2007) demonstra como a construção da subjetividade negra resulta de processos complexos. Uma das características marcantes na trajetória das mulheres entrevistadas por ela é a ausência absoluta de referências positivas do ser negro/negra durante a infância. Os processos através dos quais elas se tornaram negras seguem caminhos distintos. Duas delas precisaram recorrer à psicanálise; foi

preciso aprender se revelar através do inconsciente, ou, da memória como sugere Gonzalez (1983). Em um dos casos, o processo de assunção da identidade de mulher negra ocorreu através do contato com o ativismo negro, como demonstrado também em outras pesquisas (FIGUEIREDO, 2002; GOMES, 2006). Caldwell também demonstra como o processo de aceitação e rejeição refere-se, invariavelmente, à aceitação do corpo e das características físicas do corpo negro. (FIGUEIREDO, 2008, p. 243)

Dentre estes aspectos sobre a aceitação do corpo, no viés pautado pelas mulheres negras, o cabelo ganha centralidade, podendo ser uma variável analítica que entrelaça as categorias de raça, classe e gênero. Sendo assim, constitui-se num elemento através do qual também podemos traçar diferenças entre o racismo vivido por homens e mulheres negras distintamente.

Gilliam e Gilliam (1995, p. 533), por exemplo, sugere que o cabelo é o entrelaçamento entre as categorias de gênero e raça e observa que 'de todas as características, é o cabelo o que marca a 'raça' e o que mais significa para a mulher'. Acrescentaria o fato de que também a vivência do racismo é diferente para homens e mulheres. Os homens negros, sobretudo, os jovens negros estão mais expostos à violência física institucionalizada ou não; enquanto que as mulheres são mais vulneráveis a outro tipo de violência, não somente aquelas que condicionam a aparência às oportunidades de trabalho, mas, principalmente, as que estão relacionadas às representações sobre o corpo e à construção de padrões de beleza hegemônicos que desconsideram a existência da beleza negra. (FIGUEIREDO, 2008, p. 247)

De acordo com esta mesma autora, a emergência de estudos que relacionam os estudos voltados para gênero e raça com as experiências com o cabelo para as mulheres negras são recentes, datam da década de 1990. Desde o período da escravidão é possível perceber que métodos para manipulação dos cabelos entre as mulheres negras já era presente desde o período da escravidão no Brasil.

(...) é principalmente a cor da pele e a textura dos cabelos que vão definir o lugar a ser ocupado no interior dessa escala classificatória. Por exemplo, morena é a pessoa mestiça e de cabelos lisos, o mulato é também mestiço, mas de cabelo crespo; o denominado sarará são as pessoas mestiças, de pele muito clara, mas de cabelo crespo. E os cabo-verdes são também mestiços, de pele escura e cabelo lisos, considerados como muito bonitos, no Brasil. O que leva a pensar que mais importante do que a cor da pele é a textura do cabelo. (FIGUEIREDO, 2008, p. 250)

O uso dos cabelos naturais também é associado a um conjunto de outros utensílios estéticos

como as roupas de estampa africana, brincos, colares e turbantes. Esses usos tendenciam a criação de uma nova estética, ancorada em outros padrões que necessariamente fazem frente ao padrão estético branco que engloba uma complexidade de outros padrões, tais como a magreza, a polidez vestual, e evidentemente, os narizes afilados e os cabelos lisos e loiros. Isto significa a ocupação de espaços transformando a existência de traços africanos em nossa cultura que sempre foram discriminados. Representa o fazer-se ver e existir num patamar de igualdade.

Dessa perspectiva, alisar o cabelo na sociedade brasileira pode não ser visto apenas como um exercício de beleza, mas também pode ser considerado como uma tentativa de mover-se na escala classificatória da cor, tornando-se menos negro. Considerando a importância atribuída ao cabelo na definição do lugar a ser ocupado na escala classificatória da cor, o movimento negro brasileiro toma o cabelo natural como símbolo de afirmação da identidade. O discurso proferido pelo movimento negro é o de estabelecer uma regra contrária à regra vigente e, se a regra é alisar o cabelo, visando dissimular a sua condição étnica racial, a contra-regra é afirmar os fenótipos, não alisar o cabelo. (FIGUEIREDO, 2008, p. 250)

Não podemos pressupor, contudo, que todas as ações voltadas para o alisamento de cabelos tem como fonte o desejo de branqueamento. Há outros fatores motivacionais que podem determinar os caminhos que serão traçados por pessoas negras na busca por sua autoimagem em consonância com o equilíbrio de sua autoestima.

Atentamos para a importância de não re-estabelecer padrões de imposição estética, entendendo a heterogeneidade entre as próprias mulheres negras. Porém, o foco do estudo se dá entre essas mulheres que definiram como foco de existência e luta política a afirmação dos corpos naturais e o enfrentamento ao locus enunciativo de padrão estético branco, bem como a própria forma de existir e à influência às próximas gerações de pessoas pretas/negras.

Em questões de beleza dos corpos/cabelos, frequentemente as alterações biológicas abrem fissuras à diversidade, criam brechas para dispersões dos biótipos e isso é, a meu ver, um valor que deve ser preservado, porque ao se desnaturalizar e/ou desessencializar o corpos negros, criamos espaços para que as negritudes possam criar seus roteiros sociais em outras bases que não sejam as de uma fisicalidade negra essencializada, socialmente imposta. Nesse tocante, o uso de cabelos naturais só será um ato político e legítimo se o indivíduo manifestar vontade de tomar um posicionamento político de resistência por meio de tal performance. Caso contrário, a performance poderá tratar-se de uma adequação/submissão à imposição de grupos raciais radicais tradicionais. O que essa discussão advoga é um reconhecimento da autonomia das mulheres denominadas negras. O destaque à autonomia das mulheres negras implica a existência de uma suposta vontade (DE PAULA, p. 7)

2.2 Conceitos e epistemologias 'projetadas na revolução': estética, política e intelectuais

afroamericanas

Como Kay Lindsay nos diz em uma das epígrafes de “Intelectuais Negras” da Bell Hooks (2005), “temos obrigação como negras de nos projetar na revolução”. Não é uma epistemologia que se embasa diretamente num ideal utópico, está mais perto do chão esta afirmação, visto que ao se assumir as demandas por justiça social e reconhecimento histórico elencados pelas mulheres negras, mover-se-ão as bases do racismo estrutural, do patriarcado e da luta de classes brasileiros. Estar mais perto do chão não significa ser mais simples do que ser utopia, mas designamos assim por ser algo que se baseia na vivência cotidiana das pessoas.

O marco de nossas leituras se faz a partir de reflexões que articulam a vivência da comunidade negra e sua busca pela autonomia. É então um trajeto que persegue as rotas da história do negro tendo como mapa o corpo negro que trafegou pelas linhas que hoje constituem realidades histórico-sociais diaspóricas.

Como dado do campo de conhecimento pós-colonial, podemos constatar uma ‘invisibilização’ das mulheres negras também nesta arena, visto que são sempre citados escritores e pensadores do sexo masculino como sujeitos de fala. Apesar do vasto campo elaborado e já reconhecido em ampla escala como realidades diaspóricas, são poucos espaços que dão visibilidade e vazão para compreender a fundo o lugar deste corpo e pensamento das mulheres negras, constituinte da história que mescla os continentes africano, americano e europeu.

Nesse sentido, nosso recorte se estende às falas e proposições de Bell Hooks e de Beatriz Nascimento, que irão conduzir em seu lugar de enunciação o nosso olhar sobre a experiência do racismo e do sexismo. Para que entendamos esta escolha, devemos considerar determinadas críticas às alusões feitas quando pensamos na produção intelectual negra ao longo do tempo. Pensamos nisso quando lemos Bell Hooks constatando a defasagem de representatividade vivida dentro do próprio movimento intelectual negro:

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmou desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam — o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes. Quando eruditos negros escrevem sobre a vida intelectual negra em geral só focalizam as vidas e obras de homens. Ao contrário da maçuda obra de Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (A Crise do Intelectual Negro), que não dá

nenhuma atenção a obra das intelectuais negras, o ensaio de Cornet West, *O Dilema do Intelectual Negro*, foi escrito num momento histórico em que a existência de um enfoque feminista sobre o gênero sexual devia ter levado qualquer estudioso a considerar o impacto dos papéis sexuais e do sexismo. Contudo, West não olha especificamente a vida intelectual da negra. Não reconhece o impacto do gênero, nem discute o modo como as ideias sexistas de papéis masculino/femininos são fatores que informam e moldam tanto nosso senso do que é ou pode ser a intelectual negra quanto sua relação com um mundo de ideias que transcende as produções individuais. Apesar do testemunho histórico de que as negras sempre desempenharam um papel importante como professoras, pensadoras críticas, e teóricas culturais na vida negra, em particular nas comunidades negras segregadas, muito pouco se escreveu sobre intelectuais negras. Quando a maioria dos negros pensa em grandes mentes quase sempre invoca imagens masculinas. (HOOKS, p. 466, 1995)

A tarefa da produção intelectual, inclusive, desmonta aquele ideal ao qual já nos referimos sobre o lugar da mulher negra na sociedade e no imaginário cultural brasileiros. Abre espaço para uma fala historicamente silenciada e realoca os sentidos do fazer, este sempre submetido à lógica do serviço braçal ou de cuidados domésticos, bem como de figura que simboliza e é conjugada em um papel de hipersexualização – nenhum desses alicerces identitários considera o pensamento como possibilidade para as mulheres negras.

As intelectuais negras remontam o trajeto de sua comunidade, assumindo seu papel de dividir as águas da história contada até então. Beatriz Nascimento e Bell Hooks assinalam papéis bastante parecidos ao assumirem seus lugares na luta pela liberação do corpo/povo negro. Assumem o lugar que não está guardado para elas - o da fala ao invés do silêncio, do movimento ao invés da submissão, da reflexão e reconhecimento ao invés da alienação, do pensamento ao invés do trabalho servil.

Daí surge uma reversão e a assunção do lugar de sujeitos com suas demandas históricas peculiares. Essa reconstituição do ego delinea os caminhos para a construção identitária do sujeito que transita em busca dos caminhos para sua libertação, o encontro com a imagem perdida pelas causas da *transmigração* (NASCIMENTO, 2006). “Para a mobilidade, em geral forçada, da população negra da África para a América e dentro do Brasil, entre o rural e o urbano, entre o Nordeste e o Sudeste, Beatriz cunhou o termo *transmigração*” (RATTS, p. 73, 2006).

É exatamente esta redefinição do corpo negro, transmigrado no decorrer do curso histórico que nos interessa, seu tráfego trilhado em si e no mundo diaspórico. Interessa-nos esta rota invisibilizada pelo status inicial de coisa conferido a homens e mulheres negras e a perpetuação dos complexos de inferioridade e superioridade presentes até hoje que se manifestam na distorção da imagem e consciência de pessoas negras. Falamos na distorção, ao evocarmos o ideal de ego da branquitude e à formulação do mito negro, e agora chegamos no ponto em que este corpo se redefine buscando sua constituição histórica aqui e agora, buscando e ampliando suas raízes em um

território que, outrora desconhecido, passa a ser possuído pela presença do povo negro no presente através de uma memória ancestral, criando elos entre a cultura da África e a cultura elaborada no contexto brasileiro em miscigenação com a cultura européia e americana.

O que traça as linhas dessa rota? Qual seu marco histórica? Beatriz Nascimento nos sugere que a fuga é o primeiro ato do homem que não se considera propriedade de outro. A fuga é, pois, fato histórico, não apenas um ato instintivo. Configura-se como uma consequência cultural, visto que para a autora a realidade de grandes migrações se fazia presente em realidades como a de Angola e da bacia do Congo àquela época. Quilombo vem do Bantu e se constitui a principal memória de fato histórico para o povo negro.

O Quilombo é uma história, essa palavra tem uma história, também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a ordem no tempo, sua relação com o seu território. É importante ver que hoje o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível de uma simbologia. Nós somos homens, temos direito ao território, à terra... várias e várias partes da minha história me contam que eu tenho direito ao espaço que ocupo na nação. ... e é isso que Palmares está dizendo naquele momento. Eu tenho direito a um espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse limite geográfico que é a capitania de Pernambuco”. (NASCIMENTO apud. RATTTS, 2006)

É no Quilombo que o negro se identifica com a terra brasileira, onde formula seus ideais identificatórios e assume o lugar de sujeitos da história. Quilombo é a *iniciação* de mulheres e homens negros em território brasileiro. Iniciação significa origem dos antepassados que se vive no presente, onde recria-se a partir dos sentidos trazidos da África a noção de poder; não o poder no sentido de autoridade ou estado de dominação, mas no sentido de algo que marcou e pôde deixar algumas coisas para as gerações (NASCIMENTO, 1989).

Há três dimensões a serem analisadas a partir destas inferências: o território, o mítico e o pessoal. A partir do conhecimento sobre a terra é possível recuperar o próprio ego, uma “identidade fecunda como homem transmigrado”. É a terra, a memória ancestral e a formulação do ego que se fazem presentes através dos sentidos estruturais, simbólicos e individuais que nascem do Quilombo. O principal documento deste processo é o corpo, que por onde andou e anda dá sentido à existência e cria uma feição fora dos moldes impostos antes pelo sistema colonial ora vigente, agora pela situação colonial ou pela ideologia da colonialidade.

Nessa perspectiva de poder, cada indivíduo é o Quilombo, cada indivíduo é o poder. Considerando em termos de sistema mítico temos como alusão os múltiplos sentidos que emanam de uma das grandes defesas do que foi constituído historicamente como Movimento Negro: a consciência. Não especificaremos o termo consciência dentro das correntes tradicionais da

Psicologia nos marcos da Psicanálise ou da Psicologia Analítica, visto que nos interessa neste momento como ela aparece no interior do movimento negro, a partir dos movimentos voltados para o reconhecimento das influências africanas na cultura, como o que se elabora a partir do que já pontuamos como *negritude*, com as reflexões trazidas por Kabengele Munanga.

O escritor Cutí, falando em umas das reuniões do movimento negro da década de 1970 nos diz que “consciência é quando a gente assume os nossos conflitos. E assumir os nossos conflitos é assumir todas essas dores e consciência negra é a gente nunca jogar esse ódio contra a gente mesmo, mas sim contra aqueles que nos exploram”. Consciência é saber que “nós temos a nossa realidade” (CUTÍ, fala no documentário Ori).

O fenômeno da consciência ocorre, fisicamente, na cabeça; engloba e articula os processos mentais. Para completar seu pensamento em torno da questão do corpo negro transmigrado, Beatriz Nascimento remonta em sua teoria a noção de ÔRÍ. ÔRÍ é a cabeça, e representa as reverberações da perda da imagem pela experiência do exílio vivida pelos negros transmigrados. Reverbera no sentido de resgate, é iniciação a um novo momento de vida, fazendo com que o negro atente para existência de uma cultura a qual pertence originalmente. Reiterando, Ôrí simboliza a

Iniciação a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Se estabelece enquanto rito só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com seu passado, com seu presente, com seu futuro, com a sua origem e com seu momento ali. (NASCIMENTO, 1989)

Temos a presença do Ôrí como marco para a religiosidade afro-brasileira. Algo análogo com o batismo, com o recebimento de uma nova série de conhecimentos para a vida e sobre seus mistérios ao mesmo tempo é o reconhecimento do indivíduo como pertencente a um determinado grupo com valores específicos.

Há sentidos que extrapolam seu sentido religioso, tendo por consequência a revitalização do curso histórico que liga o continente africano ao brasileiro. É a necessidade de saudar a construção das nações trazidas para cá no tráfego transatlântico pela dominação colonial. Ocorre no sentido de recriar os sentidos da cultura e do território africano que corresponde, no Brasil, às pessoas, aos indivíduos que formam o povo negro que se faz presente.

Considerando a época em que o pensamento de Beatriz Nascimento se inscreve, o Brasil dos anos 1970, podemos perceber um movimento de nova guinada dentro do próprio movimento negro do qual ela é sujeito central para refletir e propor as necessidades da época.

Ponto de vista, ângulo de visão extremamente especial, esse que distingue e, ao mesmo tempo, amalgama, planos individuais/coletivos, subjetivos e objetivos, com planos políticos/organizativos, igualmente objetivos/ subjetivos. Quem participa ou participou de alguma organização coletiva, principalmente de movimento negro, pode reconhecer que há um componente de reencontro do indivíduo com um de seus grupos e que existem momentos de inflexão a exemplo de 1978 (criação do MNU e noventa anos de abolição), 1988 (10 anos de MNU, centenário da abolição), 1995 (rememoração dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares), que, para além de efemérides, marcam a enunciação e reverberação da voz negra em vários espaços e escalas: do local e regional ao nacional, da saúde, educação e trabalho (strictu sensu ou no sentido ocidentalizado desses termos) ao gênero e ao campo psicossocial da chamada “questão étnico-racial. (RATTS, p. 65, 2006)

Então é no Ôrí e na noção elaborada sobre Quilombo que este momento encontra significação, nesse “reencontro do indivíduo com um de seus grupos” e daí a iniciação a um novo estágio de vida do próprio movimento que se restaura naquele momento histórico. ÔRÍ como metáfora de recriação do movimento negro, como ele se refaz, onde o movimento entra num novo estágio de vida. ÔRÍ é como sair do limite, sair da repressão. Os passos que nos levam da senzala ao quilombo (NASCIMENTO, 1989). Hoje temos outras nuances e momentos de inflexão que continuaremos a tratar adiante.

Depois da Marcha para Zumbi, em 1995, temos como novo marco, vinte anos depois, a Marcha das Mulheres Negras em 2015. Beatriz não viu, não esteve presente em corpo material, mas sua teoria nos dá calço para refletirmos como tal movimento é uma complementariedade e continuação das inflexões vividas pelo movimento negro. A MMN 2015 representa também as rupturas do dentro do movimento negro, onde as mulheres negras alertam para o sexismo existente no movimento negro, bem como para o racismo existente no movimento feminista.

Lembremos sempre que nesse sentido que aqui trazemos e lemos Quilombo, este extrapola sua condição de limite geográfico, sendo também simbólico e revela-se em toda a trajetória e manifestação do povo negro quando voltado para elaboração cultural, política e social na condição de sujeitos de sua própria história. Ratts, estudioso e compilador das obra de Beatriz Nascimento em vida e póstumas, pontua bem as múltiplas possibilidades de caminho para se estar nesta condição de sujeito da própria história e cultura para pessoas negras:

O que nos interessa no pensamento de Beatriz é a interrelação entre corpo, espaço e identidade que pode ser refeita por aquele(a) que busca tornar-se pessoa (e não coisa): no quilombo, na casa de culto afro-brasileiro, num espaço de encontro e/ou diversão, no movimento negro, diante do espelho ou de uma fotografia (...) Mais ainda, deduzo que Beatriz o fazia como quem sabe a importância da definição visual, além da aparência, para as pessoas negras no mundo contemporâneo, em especial nas sociedades que foram escravistas como a brasileira (RATTS, p. 67, 2006)

Para além das aparências representa um corpo repleto de significados, que também é memória

Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. (RATTS, p. 68, 2006)

Neste sentido, ocorre uma ampliação dos horizontes: territórios descontínuos delineados pelo fragmentado mapa criado pela diáspora que se estabelece como rota para elaboração da identidade negra no agora, no mapa riscado pelas rotas das navegações transatlânticas, que agora é habitado por esses corpos que construíram e expandiram seu potencial criativo na constituição de um território geográfico, simbólico e pessoal.

Mais uma vez, ÔRÍ aparece para nós quando vemos os elementos destas considerações. A cabeça, considerando o rosto e o cabelo, são definidores racializantes no contexto brasileiro que nos distinguem social e politicamente. Poderíamos arriscar que distinguem num horizonte mais amplo, mas nossos estudos não dariam conta. Na cabeça também moram a razão, o intelecto, a consciência. E é nessa morada que também se pode migrar para caminhos que reconstituem a identidade do sujeito e de seu corpo, remontando sua trajetória através do itinerário pelo qual se caminhou o grupo do qual este sujeito se sente parte (RATTS, 2006). Nesse sentido, “a construção do eu, da identidade como mulher negra, a experiência pessoal do racismo e do sexismo e a auto-estima, podem ser abordadas como um processo do que contemporaneamente denominamos de empoderamento” (RATTS, 2006).

A mulher negra, em seu corpo itinerante e itinerário, ao desmistificar a identidade projetada pelas ideologias racistas e sexistas e perceber o lugar de submissão que lhe é imposto racial e socialmente, desmembra o mito da democracia racial ao denunciar especificamente que as relações afetivas (matrimoniais) são definidas por um recorte racial. Por mais que estas uniões estejam vestidas de relações consensuais, o amor precisa ver a cor e o cabelo para acontecer (HOOKS, 2010); (NASCIMENTO, 2006).

Nos vários relatos que tivemos contato e por experiência própria, podemos constatar que a fase da infância e da adolescência é o reduto de memórias determinantes acerca da experiência com o cabelo para mulheres negras. Sempre relatamos sobre as tranças feitas por outras mulheres: nossas mães, tias, avós, vizinhas trançadeiras. Colocamo-nos facilmente nesse lugar da memória, como

ficávamos com os olhos puxados, como era perder o pompom do cabelo para outras crianças que queriam rir ao vê-lo armar-se, como por muito tempo ou algum período da adolescência os cabelos permaneceram religiosamente sedados por doses cavalares de cremes e gel para penteio e redução de volume.

Bell Hooks (2005), escritora e ativista política estadunidense, relata essas experiências como “um esforço de parecer branca” e analisa como desde a década de 1960, com a efervescência do movimento negro nos Estados Unidos, o cabelo foi um marco elementar para o enfrentamento da época. Há variadas nuances desse ciclo vivido até os dias atuais. Hooks elucida a experiência com o cabelo e a opressão socialmente vivida especialmente por mulheres negras em contato com a indústria de cosméticos:

Juntos racismo e sexismo nos recalcam diariamente pelos meios de comunicação. Todos os tipos de publicidade e cenas cotidianas nos aferem a condição de que não seremos bonitas e atraentes se não mudarmos a nós mesmas, especialmente o nosso cabelo. Não podemos nos resignar se sabemos que a supremacia branca informa e trata de sabotar nossos esforços por construir uma individualidade e uma identidade. Como nas lutas organizadas que aconteceram nos anos 1960 e princípios da década de 1970, as mulheres negras, como indivíduos, devemos lutar sozinhas por adquirir a consciência crítica que nos capacite para examinar as questões de raça e beleza e pautar nossas escolhas pessoais de um ponto de vista político. (HOOKS, 2005, p. 8)

Como a atitude de resistência do movimento negro, vide exemplo do movimento estadunidense Panteras Negras, especialmente nas figuras de Angelas Davis e Kathleen Cleaver, soltar os cabelos crespos em sua naturalidade se constitui como ato político e é absolutamente paradoxal, pois configura-se numa nova forma de existir socialmente ancorando-se em um resgate identitário no próprio corpo, no simples ato de lidar com o corpo deixando que ele seja simplesmente o que naturalmente é, e seria, se não fosse as transformações de um branqueamento imposto.

É interessante perceber a amplitude deste discurso. O Panteras Negras, se bem o lembramos, foi um movimento que lutou efetivamente por modificações no racismo estrutural, pegando em armas, inclusive. Este mesmo movimento tinha uma percepção de que esta radicalidade também habitava a aceitação estética do negro. Isso também é militância e parte essencial da descolonização cultural.

Ouvindo esta fala gravada de Kathleen Cleaver, transcrita aqui para nossa leitura, mostra o que hoje em dia podemos chamar de “Tombamento old school”, a partir da qual teremos uma noção da luta pautada nos anos 1960 e sua interlocução com a necessidade de recriar uma autoimagem do negro. Vejamos:

Esse irmão aqui, eu mesma, todos nós nascemos com o cabelo assim e a gente usa ele assim. Porque é natural, porque a razão para isso, pode-se dizer, é como uma nova consciência entre o povo negro de que sua aparência natural, sua aparência física é bonita. Por muitos, muitos anos, nos foi dito que só as pessoas brancas eram bonitas. Apenas cabelos lisos, olhos claros e pele clara eram bonitos e assim as mulheres negras iriam tentar tudo o que podiam para alisar seu cabelo, clarear sua pele, para parecer o máximo como uma mulher branca. E os homens negros sempre disseram que as mulheres brancas eram bonitas e diziam que não queriam mulheres negras feias e de cabelo curto, toda essa coisa. Mas isso tem mudado porque as pessoas negras estão conscientes agora que sua própria aparência é bonita e do poder disso e as pessoas brancas estão conscientes também, porque até os brancos agora querem usar cabelo natural. Agora, eles querem cabeleiras como esta, percebe? É lindo, não é? Alright! (Risos!) (CLEAVER, 1968)

Ela fala sobre isso numa praça, cercada por pessoas em sua maioria negras e algumas outras brancas. Ao fundo, “Black is beautiful” é entoado sendo acompanhado por palmas. A fala contundente da ativista nos mostra um cenário de luta efervescente para os anos 1960 na luta pelos direitos civis. Demonstra como este aspecto da estética está na agenda política do movimento negro e tende a se alastrar pela visibilidade das lutas estadunidenses como parâmetro para luta dos direitos civis em todo o mundo.

Vemos o contraponto ao padrão de beleza branco, ao negar a submissão de mulheres negras aos padrões estéticos através do alisamento de cabelo e clareamento da pele com maquiagens. Um outro dado relevante em sua fala é a discriminação sofrida por mulheres negras dentro da própria comunidade negra, quando homens negros subjulgam a beleza das mulheres negras comparando-as às mulheres brancas. As nuances da interseccionalidade das opressões vividas por mulheres negras advém daí; por todos os lados aparecem formas de anulação e discriminação de seu estado e direito de ser em exercício pleno.

Analisando ainda este contexto, em virtude de não conseguir transpor em revolução social o projeto político, o movimento negro dessa época sofre um bombardeamento pelas ofensivas da indústria para o alisamento de cabelos. “Antes da integração, os negros podiam se preocupar menos sobre o que os brancos pensavam sobre seu cabelo”. (HOOKS, 2005, p. 6)

A integração a que a autora se refere é a da passagem do colonialismo para o capitalismo, na qual o negro passa a ser considerado gente e necessariamente integra-se à sociedade de classes dominada pela supremacia cultural e econômica brancas. Isso gera o que ela define como desejo de triunfar no mundo branco, e isso se dá nessa passagem entre as décadas de 1960 até os anos 1980.

Como categoria analítica, para a epistemologia por nós consultada acerca da experiência da mulher negra e seu cabelo, mesmo sendo o cabelo parte do corpo humano, configura-se como uma categoria de complexidade própria; aparece como parte do corpo que mais sofre transformações no

processo de assimilação da cultura branca, tendo a função de contribuir para uma maior aprovação social, sendo crucial, por exemplo, para o ingresso e permanência em empregos assim como para a vivência da vida afetiva.

A autora Bell Hooks nos traz alguns elementos de avanço e retrocesso na luta do povo negro por assumir sua identidade não se submetendo a ideais branqueados e como esse processo tem a ver com a evolução do capitalismo em nível global:

Durante os anos 1960, os negros que trabalhavam ativamente para criticar, desafiar e alterar o racismo branco assinalavam a obsessão dos negros com o cabelo liso como um reflexo da mentalidade colonizada. Foi nesse momento em que os penteados afros, principalmente o black, entraram na moda como um símbolo de resistência cultural à opressão racista e fora considerado uma celebração da condição de negro(a). Os penteados naturais eram associados à militância política. Muitos(as) jovens negros(as), quando pararam de alisar o cabelo, perceberam o valor político atribuído ao cabelo alisado como sinal de reverência e conformidade frente às expectativas da sociedade. Entretanto, quando as lutas de libertação negra não conduziram à mudança revolucionária na sociedade, não se deu mais tanta atenção à relação política entre a aparência e a cumplicidade com o segregacionismo branco, e aqueles que outrora ostentavam os seus blacks começaram a alisar o cabelo (HOOKS, 2005, p. 3)

Considerando este contexto, o cabelo cada vez mais reverbera como instrumento de luta e resistência frente à cultura racista; diversos coletivos e agrupamentos que formam a resistência negra tem nele força motriz para ressignificar os sentidos dados socialmente à presença do negro.

Independentemente da maneira como escolhemos individualmente usar o cabelo, é evidente que o grau em que sofremos a opressão e a exploração racistas e sexistas afeta o grau em que nos sentimos capazes tanto de auto-amor quanto de afirmar uma presença autônoma que seja aceitável e agradável para nós mesmas. As preferências individuais (estejam ou não enraizadas na autonegação) não podem escamotear a realidade em que nossa obsessão coletiva com alisar o cabelo negro reflete psicologicamente como opressão e impacto da colonização racista. (HOOKS, 2005, p. 7)

Analisemos o relato da escritora norte-americana Alice Walker sobre seu processo pessoal com os cabelos e como este processo reverberou em sentidos de libertação e emancipação da consciência. Traremos alguns trechos um tanto longos, porém acreditamos que seu relato enuncia uma gama de apontamentos fundamentais para compreensão da complexidade imbricada na relação da mulher negra com os cabelos e, conseqüentemente, com outras mulheres negras.

(...) Por que, quando eu meditava e procurava o alçapão de escape no alto do meu cérebro, o qual, nos outros estágios do crescimento, eu sempre tive a sorte de encontrar, só achava agora um teto, como se o caminho para me identificar com o infinito, o caminho que eu costumava trilhar, estivesse selado?
Certo dia, depois de ter feito ansiosamente essa pergunta durante um ano, ocorreu-

me que, no meu ser físico, havia uma última barreira para minha libertação espiritual, pelo menos naquela fase: meu cabelo. Não meu amigo cabelo propriamente, pois logo percebi que ele era inocente. O problema era o modo pelo qual eu me relacionava com ele. Eu estava sempre pensando nele. Tanto que, se meu espírito fosse um balão, ansioso para voar e se confundir com o infinito, meu cabelo seria a pedra que o ancoraria à Terra. Compreendi que seria impossível continuar meu desenvolvimento espiritual, impossível o crescimento da minha alma, impossível poder olhar para o Universo e esquecer meu ego completamente nesse olhar (uma das alegrias mais puras!) se continuasse presa a pensamentos sobre meu cabelo. Compreendi de repente porque freiras e monges raspam as cabeças! Olhei no espelho e comecei a rir de felicidade! Tinha conseguido abrir a pele da semente e estava subindo dentro da terra (WALKER, 1987)

A autora vai compartilhando a evolução de seu processo, dando-nos pistas sobre a validade transcendente do negro e sua autoimagem.

Então comecei as experiências. Durante alguns meses usei longas tranças (era moda entre as mulheres negras na época) feitas com o cabelo de mulheres coreanas. Eu adorava isso. Realizava minha fantasia de ter cabelos longos e dava ao meu cabelo curto e levemente processado (oprimido) a oportunidade de crescer. A jovem que trançava meu cabelo era uma pessoa que eu acabei adorando – uma jovem mãe lutadora; ela e a filha chegavam à minha casa às sete da noite e conversávamos, ouvíamos música, comíamos pizzas ou burritos, enquanto ela trabalhava, até uma ou duas horas da manhã. Eu adorava o artesanato dos desenhos criados por ela para a minha cabeça. (Trabalho de cesteiro! exclamou uma amiga, tocando a teia intrincada na minha cabeça.) Eu adorava sentar entre os joelhos dela como sentava entre os joelhos de minha mãe e de minha irmã enquanto elas trançavam meu cabelo, quando eu era pequena. Eu adorava o fato do meu cabelo crescer forte e saudável sob as “extensões”, coma eram chamadas as tranças. Eu adorava pagar a uma jovem irmã por um trabalho realmente original e que fazia parte da tradição do penteado dos negros. Eu adorava o fato de não precisar tratar do meu cabelo a não ser com intervalos de dois ou três meses (pela primeira vez na vida eu podia lavar a cabeça todos os dias, se quisesse, e não fazer nada mais). Porém, uma vez ou outra as tranças tinham de ser retiradas (um trabalho de quatro a sete horas) e feitas novamente (mais sete a oito horas); também eu não me esquecia das mulheres coreanas que, de acordo com minha jovem cabeleireira, deixavam crescer o cabelo expressamente para vender. É claro que essa informação me fez pensar (e, sim, me preocupar) sobre os outros aspectos de suas vidas. (WALKER, 1987)

Os cabelos, visto sob uma ótica de tradição cultural, varia bastante de cultura para cultura. A jovem coreana é trançadeira de penteados afro e deixa seus cabelos lisos crescerem para vendê-los ao mercado estético que valoriza cabelos lisos. Alice Walker descobre mais uma faceta de seu corpo negro, ao alinhar agora suas práticas e pensamentos com o estado de seus cabelos. Walker é uma das escritoras que mais ganhou expressão ao expor na literatura as discriminações raciais e sexuais vividas pela mulher negra nos Estados Unidos, com o aclamado romance “A Cor Púrpura”, de 1982. E é nessa mesma fase em que ocorre tal encontro de si com seu cabelo, por volta de seus 40 anos de idade:

Finalmente descobri exatamente o que o cabelo queria: queria crescer, ser ele

mesmo, atrair poeira, se esse era seu destino, mas queria ser deixado em paz por todos, incluindo eu mesma, os que não o amavam como ele era. O que acham que aconteceu? (Além disso, agora eu podia, como um bônus adicional, compreender Bob Marley como o místico que suas músicas diziam que era). O teto no alto do meu cérebro abriu-se; mais uma vez minha mente (e meu espírito) podia sair de dentro de mim. Eu não estaria mais presa à imobilidade inquieta, eu continuaria a crescer. A planta estava acima do solo. Essa foi a dádiva do meu crescimento, no meu quadragésimo ano. Isso e saber que enquanto existir alegria na criação haverá sempre novas criações para descobrir, ou redescobrir, e que o melhor lugar para olhar é dentro de nós mesmos. Que a própria morte, sendo parte da vida, deve oferecer pelo menos um momento de prazer. (WALKER, 1987)

Vemos um sentido de libertação neste relato, ao perceber que existe uma estrutura para além dos sujeitos e que os males do mundo não provém direta e exclusivamente do indivíduo, de sua natureza. Existem coisas que são da natureza do mundo, ou seja, aonde ocorrem as relações entre as pessoas e estas são importantes, como já pontuamos anteriormente citando Jurandir Freire e Neuza Santos, para a noção que os sujeitos fazem de si e do mundo, como espaço sagrado em que vivem os mais variados de tipos de pessoas, bichos, plantas, alimento.

O reconhecimento estrutural das práticas de racismo e sexismo desmistifica a pauta da humanidade que consiste em considerar a natureza como uma alteridade do ser humano. Reestabelece a relação dos humanos entre si, e de si com sua relação com a natureza.

O cabelo é pois, um rito de passagem para mulheres negras. Vemos em nossas leituras, que ele *acontece* no dismantelamento desta estrutura que, aos poucos ou bruscamente, recai às consciências e reverbera na construção de uma nova e resgatada imagem de si.

Capítulo 3: UMA IMERSÃO NO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS

3.1 2015: um ano que começou mas ainda não acabou. Agendas e propósitos entrecruzados: o coletivo Cabelação PE e a Marcha das Mulheres Negras “Contra o Racismo, a Violência e pelo

Bem Viver”

Para compreender a fundo os entrelaçamentos dos elementos que trouxemos em nossas reflexões até então, adentramos no universo do movimento de mulheres negras de Pernambuco. Destacamos de início que se a educação e as ideologias dominantes têm uma relação estreita entre si, é exatamente na reformulação ideológica a partir da educação que podemos trilhar um caminho que vise e seja viável de sanar as desigualdades provocadas pelos processos de racialização vividos por pessoas negras.

Acompanhamos a agenda 2015 do Coletivo Cabelação PE, um coletivo de mulheres negras que visa o enfrentamento do racismo e do machismo, através de atividades de artes integradas das relações étnico-raciais. O histórico do grupo remete à campanha Solte seu Cabelo – Prenda o Racismo, promovida em todo o Brasil pela Articulação das Mulheres Brasileiras (AMB), em 2011. Uma das ações dessa campanha era o Cabelação, uma série de intervenções em ruas, praças e shoppings a favor da beleza natural do povo negro. Em Pernambuco, o coletivo que tocou essa atividade continuou se encontrando e promovendo ações como cine debates em escolas públicas, intervenções urbanas e realização de festas e brechós, sendo todas essas atividades com foco na exaltação da identidade negra e problematização do racismo.

No ano de 2015, o Cabelação passou por uma formação em Teatro do Oprimido/a e a partir daí amadureceu a discussão em torno da identidade do grupo, incluindo o feminismo como outra bandeira a ser defendida pelo coletivo. A normatividade cis e hétero também são discussões caras ao grupo, uma vez que boa parte das mulheres do Cabelação são lésbicas ou bissexuais e há uma mulher trans.

O Cabelação atualmente é um grupo constituído por 30 mulheres de diferentes formações, graus de escolaridade e origens socioeconômicas. Além de serem mulheres e negras, possuem em comum a afinidade com as artes: música, dança, audiovisual, literatura, artes visuais, hip hop, artesanato, teatro, capoeira angola e fotografia. O Cabelação vem promovendo regularmente encontros de imersão, os quais tanto servem como acolhida para novas mulheres negras quanto para manutenção e continuidade de seus projetos. As atividades desenvolvidas pelo Cabelação são performances, cine debates nas escolas, produção e venda das camisas do coletivo, confecção e oficinas de abayomis, além de participação em ações de rua, debates e mesas puxadas por outros movimentos sociais. Destacamos as atividades do coletivo em seus retiros e em sua participação na mobilização e ida para a Marcha das Mulheres Negras “Contra o Racismo e a Violência e pelo Bem

Viver” (MMN), em 18 de novembro de 2015.

O que nos pareceu interessante no entrelaçamento destas agendas foi que os dois movimentos retroalimentam suas demandas, e a vivência de construção da MMN fez crescer uma troca entre diversos movimentos, coletivos e iniciativas de mulheres negras que colaboraram entre si com um propósito comum.

O Cabelo PE existe como coletivo local e a MMN como movimento nacional - apesar de haver uma via de mão dupla nesse intercuro local/nacional, já que o Cabelo PE se regionaliza a partir de uma campanha nacional (Solte seu cabelo, prenda o racismo – Associação de Mulheres Brasileiras, de 2011), e o Comitê Marcha das Mulheres Negras PE visa ampliar em nível nacional as demandas locais de mulheres negras das diversas regiões do país (que teve como marco inicial também o ano de 2011 no Encontro Paralelo da Sociedade Civil, Salvador-BA dentro do Encontro Ibero-Americano). 2011 foi considerado o ano dos afrodescendentes e que, portanto, trouxe consigo um disparo para ações de maior amplitude na luta anti-racista.

Apresentemos então a Marcha das Mulheres Negras, seu contexto de surgimento, suas pautas e perfil organizativo. Consideramos coerente trazer a apresentação da MMN por primeiro, pois com a análise dos documentos por ela lançados poderemos planar sobre os principais passos dados pelos movimentos de mulheres negras em nível nacional que uniram as agendas a fim de fortalecer a efetividade de suas demandas. Assim poderemos ter uma noção mais ampla quanto ao que se vive hoje no movimento de mulheres negras aqui no Brasil.

A MMN buscou e ainda busca o apontamento e o acontecimento de outras marchas, a fim de mobilizar para o protagonismo 49 milhões das pessoas que compõem a população brasileira e correspondem ao número de mulheres negras, configurando 25% da população brasileira.

Analisando os documentos que serviram para as mulheres negras em marcha comunicar sua demandas e concepção de mundo, uma carta e um manifesto, temos elencados os principais elementos que colocam como urgente não somente a mobilização de mulheres negras, mas o devido reconhecimento pelas bases e construção do desenvolvimento nacional.

As mulheres negras nos falam sobre a exclusão que se revigora com novas práticas de opressão racista, visto que há um impedimento de desfrutar daquilo que elas mesmas produzem. As mulheres negras sabem que são base para o desenvolvimento econômico e político do Brasil. A MMN parece um grito para o fim das batalhas solitárias: a resistência da mulher negra está em seu cotidiano de opressões. É necessário agruparmo-nos para dar nome a estas opressões e poder de forma coletiva e objetiva buscar o fortalecimento para findar estas opressões. Com isso, vem a

veemente denúncia da violência doméstica, lugar de maus tratos e homicídio de mulheres negras, os quais por serem no âmbito privado tais casos são invisibilizados dos dados oficiais. Na carta, pontuam a necessidade de pôr fim à ditadura da estética europeia branca e exigem o respeito à diversidade cultural e estética negra.

Em nossa interpretação, a MMN se intercala com o movimento anti-proibicionista, já que reconhecem a existência do fenômeno da drogadição e criminalização do povo negro, que é culpabilizado e exterminado pela falta de interpretação e execução de uma criminologia adequada quanto a realidade do tráfico e consumo de drogas no Brasil – que sabemos não ser algo vivenciado exclusivamente pelas classes subalternas, mas que as demais classes que compõem a pirâmide social brasileira tem parte tanto no consumo como na distribuição do narcotráfico das mais variadas drogas ilícitas que circulam em território nacional. A força policial extermina a comunidade negra por esta via institucionalmente legitimada pelas esferas de poder.

Quanto ao sistema penitenciário, podemos constatar que ele existe como depósito de mulheres negras periféricas, visto que pelos dados que a carta da MMN nos informa, é considerado como lugar legítimo para a vivência social da mulher negra, que constitui 60% da parcela feminina encarcerada.

Com isso, constatamos uma vez mais que o racismo é uma mazela estrutural, e é o que embasa o genocídio da juventude negra, bem como as remoções arbitrárias das comunidades habitadas em sua maioria por pessoas negras, as favelas ou novos quilombos. A luta por moradia é também pungente ao movimento de mulheres negras, no sentido de que possamos trazer, enquanto comunidade negra portadora de direitos, as nossas construções espaciais e organização do território de acordo com as nossas demandas quanto ao uso dos espaço e desenvolvimento local em diálogo com o global.

O uso desses territórios tem relação direta com a demanda por liberdade de culto para as religiões de matriz africana, bem como a valorização do patrimônio imaterial através das manifestações culturais de orientação identitária negra. Assim, reivindica a visibilidade do protagonismo, já existente mas não reconhecido, da mulher negra para criação e manutenção material e moral de suas famílias e dos terreiros de candomblé e umbanda. Neste caso, a MMN enfatiza o protagonismo político, sendo o conjunto destas pautas a busca pela participação efetiva na vida pública.

No manifesto há mais apontamentos que dialogam com os expressos na carta. É interessante perceber que a MMN organizada para 2015 não é lançada como a primeira marcha nacional, pois

considera-se que as mulheres negras já estão em marcha desde a chegada no continente americano. Acontece que, como já pontuamos, há uma invisibilidade da ação da mulher negra na sociedade e na política, e as opressões vividas e resistências erguidas acabam por estar imersas no cotidiano. A partir disso o slogan de 18 de novembro: “Ponto de chegada e início de uma nova caminhada”. Isso se dá no sentido de novas bases organizativas aonde as mulheres negras poderão a partir de então reconhecerem-se entre si.

O manifesto intitulado “Estamos em Marcha! 'Uma sobe, puxa a outra!’”, traz as mulheres negras imbuídas de sua força ancestral, liberdade de pensamento e ação política com a centralidade na luta contra o *Racismo e a Violência e pelo Bem Viver (MANIFESTO MARCHA DAS MULHERES NEGRAS, 2015)*. Estas três palavras de ordem buscam dar visibilidade a uma realidade discriminatória, e portanto busca uma reforma do direito à liberdade que inclua o povo negro.

Um manifesto contém um axioma, um conjunto de valores. No caso das mulheres negras brasileiras em marcha, o manifesto é pautado por valores considerados pelas mulheres em movimento como *inegociáveis*. A nosso ver, inegociáveis significa reivindicações que tratam de questões básicas à dignidade humana. Esta luta tem a ver com a emancipação humana, buscando libertar a humanidade do racismo, da violência e formas capitalistas de conceber a vida. Dos *valores inegociáveis*, são eles: *justiça, equidade, solidariedade, bem-estar*. Estes valores elaboram sobre o conceito de Bem Viver – termo cunhado pelos movimentos dos povos originários na América Latina que fazem frente ao projeto contemporâneo de desenvolvimento capitalista espelhado no desenvolvimentismo do século XX.

Se há um genocídio da população negra, mais especificamente da juventude, a luta é pelo direito à vida, considerando esse processo como necessário e urgente de transformação, já que racismo e sexismo são estruturantes. Vislumbra-se a possibilidade de reverter a situação de segregação existente em nosso contexto através da promoção de igualdade racial por meio de políticas públicas e ações (re) educativas de cunho anti-racista e de gênero.

Como outro valor inegociável, aparece o *Direito ao trabalho, ao emprego e à proteção das trabalhadoras negras em todas as atividades*, especialmente a luta já empunhada como vital ao movimento de mulheres negras: a luta pela regulamentação de direitos das empregadas domésticas, considerada cultural e socialmente no Brasil como uma subfunção ou subemprego, herança da cultura colonial e égide do esteriótipo imposto à mulher negra de serviçal a partir da figura da mucama e da ama-de-leite, mas é uma das funções que mais movimenta a diversidade de ocupações

existentes no Brasil como sustentável à um sem número de famílias brasileiras.

Direito à terra, território e moradia/direito. Gostaríamos de aqui fazer um adendo interconectando este ponto de reivindicação com o tema base deste estudo - as interfaces da estética e o empoderamento para mulheres negras. Considerando que no manifesto não se toca na questão da estética negra, mas apenas na carta de chamada, pode-se interpretar que ela não é prioridade. É necessário compreender que o fenótipo é definidor em todas as opressões coaguladas pelo racismo e que inclusive o direito à vida passa pelo fenótipo, já que mais pessoas negras são vítimas de paradas policiais.

É necessária a análise de que o movimento de afirmação de uma estética negra como resistência sofreu uma retomada pela juventude nos últimos anos – e foi o que pudemos perceber na ida à Brasília para a marcha; a maioria das mulheres mais velhas eram do movimento pela moradia e as meninas mais novas em sua maioria compunham coletivos que atuam em torno da questão estética como é o exemplo do coletivo Cabelo PE, foco de nossas análises, e o coletivo “Faça Amor, Não Faça Chapinha”.

A ideia que se forma da imagem outrora disforme de um corpo fragmentado agora ganha forma como um corpo sequestrado dos pés a cabeça, *do chão que se pisa até o último fio de cabelo*. É como se a luta anteriormente estivesse fragmentada e esse corpo se reunisse no agora. Isso pode ser percebido em virtude de sabermos que desde as décadas de 70/80 a pauta de valorização da estética negra havia adormecido em termos de movimento político num alcance global à demarcação de uma forma e espaço estético (HOOKS, 2005).

É como se as mulheres negras tivessem sido obrigadas a segurar e fazer vistas grossas às opressões advindas da experiência com o uso de seus cabelos naturais. Outras demandas eram mais evidentes, como a luta pela moradia nos processos de transmigração do rural para o urbano, e dentro do próprio meio urbano graças às remoções iminentes a qualquer favela. Nesse reconhecimento territorial é abarcada a necessidade de avanços na demarcação das terras quilombolas e indígenas, o maior saldo da dívida do Estado às comunidade subjugadas com o processo colonial.

A retomada pela juventude do pedaço do movimento negro que reivindica o fim das culturas eugenistas através da afirmação dos traços da estética negra, fenotípica e culturalmente falando, parece dar novas formas à comunicação do movimento negro. Por se tratar de uma questão imagética, tem em si o potencial na luta pela representatividade e lida diretamente com a relação da pessoa com o espaço mais direto de vivência: o próprio corpo, que se reintegra e reivindica a reparação do sequestro transatlântico – que reverbera até os dias atuais através do preconceito, da

discriminação racial e do racismo -, *como algo que vai desde o chão onde pisamos até nosso último fio de cabelo*. É a conscientização de corpo socialmente repleto de opressões e a reivindicação de um corpo pleno de direitos no território que habita e constrói.

Amplia-se então o discurso sobre a importância de uma *Justiça ambiental, defesa dos bens comuns e a não-mercantilização da vida*. Mais um vez podemos compreender os sentidos do Bem Viver, em defesa da preservação da natureza e contrapondo-se à devastação e poluição de nossas florestas, mares e rios. Para a comunidade negra, desrespeito à natureza também é uma forma expressa e efetiva de racismo, nomeado de Racismo Ambiental.

A religião de matriz africana tem uma cosmovisão completamente integrada à natureza. É por si, em sua filosofia e estrutura ritualística, integrada aos ciclos geográficos, à fauna e flora do lugar que habita. Como diz no antigo provérbio nagô “Kosi Ewe, kosi Orisa”, e quer dizer: “*sem folha não há Orixá*”. A violência exercida sobre casas de Umbanda ou Candomblé reside tanto nas violências as quais são submetidas pelas ações diretas de intolerância religiosa (como ataques de violência física a Ialorixás, Babalorixás, filhos das casas e incêndios criminosos cometidos contra os terreiros), quanto a toda e qualquer violência exercida sobre a natureza que é a morada das divindades reverenciadas nos terreiros.

Erguer-se contra o racismo institucional é outra pauta inegociável. Para tanto exigem o *Direito à seguridade social (saúde, assistência e previdência sociais)*. Assim, entram como instituições a serem denunciadas e que necessitam de uma redefinição em suas práticas, o SUS e a assistência precária às especificidades da saúde da população negra, tendo em vista a necessidade da massificação do tratamento específico para anemia falciforme que atinge majoritariamente a população negra brasileira e o reconhecimento pelas instâncias conselheiras da Psicologia de que o racismo afeta de maneira negativa a saúde mental da população negra.

Ainda sobre racismo institucional e saúde, é sabido que as mulheres negras são vítimas de maus-tratos quando de sua chegada às maternidades, em virtude de a ideologia do corpo negro como sendo propício ao açoite ainda vigorar com total força nos hospitais. As mulheres negras recebem menos anestésias no período do trabalho de parto e são também maiores vítimas de episiotomias desnecessárias, sob o discurso racista de que os corpos das mulheres negras são mais resistentes à dor.

A privação à educação é fator decisivo na exclusão da população negra de seus direitos. Por isso, o *Direito à educação* é premissa para a MMN. Reivindica-se políticas de inclusão com a implementação do sistema de cotas nas universidades com recorte racial e não apenas de classe,

assim como a execução do que está previsto no art. 26 da Lei de Diretrizes e Bases, Leis 10. 639 e 11.645. Por fim, as mulheres negras em marcha pontuam o *Direito à justiça* através da criminalização do racismo, da discriminação racial, da xenofobia e intolerância religiosa ou de qualquer caráter contra a cultura de identidade negra.

Para a ida à MMN, as mulheres negras de Pernambuco se organizaram por meio de reuniões presenciais que aconteciam um vez por mês, no edifício da Faculdade de Direito do Recife. Formaram-se comitês em diferentes regiões do estado e um agenda de encontros aonde o comitê residente em Recife, capital do estado, seguiu fazendo visitas de articulação e formação política pelo interior, em cidades e zonas rurais.

3.2 Acompanhamento do coletivo Cabelação PE e as mobilizações para a Marcha das Mulheres Negras em 2015

O ano de 2015 inaugurou para o coletivo Cabelação PE o início de novas práticas e linguagens. Atualmente, o Cabelação-PE tem sua formação política focada na auto-organização, na participação em debates, falas públicas e evoluiu trazendo como forma de intervenção o Teatro do Oprimido numa perspectiva de gênero e raça. O coletivo teve como abertura para novas linguagens a vivência acerca do Teatro do Oprimido como ferramenta pedagógica para a canalização do discurso de ressemantização da identidade negra na cultura e sociedade brasileiras. O Teatro do Oprimido, elaborado pelo dramaturgo Augusto Boal por volta dos anos 1970, visa

Um Método teatral que se baseia no princípio de que o ato de transformar é transformador. Como diria Boal, aquele que transforma as palavras em versos transforma-se em poeta; aquele que transforma o barro em estátua transforma-se em escultor; ao transformar as relações sociais e humanas apresentadas em uma cena de teatro, transforma-se em cidadão. Um Método que busca, através do Diálogo, restituir aos oprimidos o seu direito à palavra e o seu direito de ser. Boal sempre insistiu que as técnicas que compõem o Método do Teatro do Oprimido não surgiram como invenção individual e sim como consequência de descobertas coletivas, a partir de experiências concretas que revelaram necessidades objetivas. Cada uma das técnicas do Teatro do Oprimido representa uma resposta encontrada por Boal e pelos colaboradores e colaboradoras que acumulou ao longo de sua carreira.

Sendo vivido numa perspectiva de raça e gênero, o método do Teatro do Oprimido assume como principal fonte de criação as “experiências concretas que revelam necessidades objetivas” para mulheres negras. Nessa perspectiva, o Cabelação-PE recebeu em maio de 2015 umas das coringas do Teatro do Oprimido Izabel Freitas, arte-educadora recifense, que foi formada pelo

inventor do método e há alguns anos vem elaborando seus estudos e práticas em Teatro do Oprimido numa perspectiva de gênero e raça.

Durante a formação o coletivo foi empoderado com três técnicas existentes no método do Teatro do Oprimido: o Teatro-Fórum, Teatro-imagem e a Árvore do Teatro do Oprimido, tendo como finalização do processo de imersão a apresentação do espetáculo na forma de Teatro Fórum¹ na comunidade do Alto do Monte, localizada no subúrbio de Olinda-PE.

Nesta intervenção foi apresentado o esquete que recriou cenas de opressão compartilhadas nos momentos de partilha na auto-organização vividas pelas mulheres negras do coletivo desde a infância até a fase adulta. Moradoras e moradores puderam reviver estas situações através da cena montada e intervir naquele contexto ali representado. Temos tal experiência como um potencial catalisador de mudanças necessárias ao contexto social de desigualdades e perda de autonomia dos sujeitos em decidir sobre os seus destinos.

O Teatro do Oprimido em sua ramificação de combate ao racismo e sexismo é tratado por nós como método pedagógico que estaria no campo da educação não-formal. Faz-se necessário para nós entender melhor este campo da educação, a fim de contribuir para o debate sobre suas potencialidades e construir elementos para pensar a educação em outros espaços que não sejam restritamente escolares.

Esta vivência foi um disparador para que o coletivo percebesse a necessidade de focar em atividades de imersão, no aprofundamento de suas práticas e estreitamento entre as integrantes, assim como para o acolhimento de novas mulheres negras que quisessem integrar-se a sua luta. Daí seguiu, ainda no ano de 2015, uma montagem de agenda que assumiu um caráter trimestral de retiros de imersão englobando outras práticas e técnicas de trabalho coletivo.

Nos dias 9, 10, 11 e 12 de outubro de 2015 o Cabelação PE promoveu, com o apoio do SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, um retiro de formação política e cultural com as premissas do coletivo e convidando mais mulheres negras a estarem presentes naquele momento de sua luta. O evento aconteceu em Igarassu, no Sítio das Ibiribas, e teve programação em formato de imersão, tendo os quatro dias divididos entre práticas de reflexão e expressão corporal, musical e

¹ “A dramaturgia simultânea era uma espécie de tradução feita por artistas sobre os problemas vividos pelo povo. Até o dia em que uma mulher, no Peru, não aceitou a tradução e ousou subir ao palco para dizer com sua voz e através de seu corpo qual seria a alternativa para o problema encenado. Aí nasceu o Teatro-Fórum, onde a barreira entre palco e platéia é destruída e o Diálogo implementado. Produz-se uma encenação baseada em fatos reais, na qual personagens oprimidos e opressores entram em conflito, de forma clara e objetiva, na defesa de seus desejos e interesses. No confronto, o oprimido fracassa e o público é estimulado, pelo Curinga (o facilitador do Teatro do Oprimido), a entrar em cena, substituir o protagonista (o oprimido) e buscar alternativas para o problema encenado”. Disponível em: <http://ctorio.org.br/novosite/arvore-do-to/teatro-forum/>. Acesso em 15 de julho de 2015.

dinâmicas de autorreflexão com a vivência guiada para escritora recifense Inaldete Pinheiro e com uma vivência em Bioenergética voltada para o enfrentamento ao racismo guiada pelas integrantes do coletivo que tem sua formação voltada para este campo da psicologia. Durante a noite, houve cineclube marcado pela exibição e posterior debate sobre o filme *Ôrí*, de Raquel Gerber narrado sob os textos de Beatriz Nascimento. Durante as manhãs, enquanto cozinávamos e comíamos, o debate acerca de alimentação saudável também guiou as reflexões da vivência, não foi algo focado em culinária afro-brasileira, mas sim na interrelação entre alimentação e emancipação humana, corpo e saúde, alimentação orgânica e o uso de transgênicos e agrotóxicos.

Neste retiro, foi possível refletir acerca da realidade com um recorte de raça e de gênero, passando por nuances tais como: o corpo negro, estética e política, o movimento de mulheres negras, as expressões que fomentam e potencialmente emancipam estas mulheres. Trinta mulheres estiveram presentes, além do filho adolescente de uma das integrantes e de Ágatha Vitória, cabelaçã com seus quatro anos de vida acompanhando sua mãe Nzinga Cavalcante.

Nas agendas intercruzadas com a mobilização para MMN, o Cabelaçã PE se fez presente nas reuniões mensais que aconteceram na Faculdade de Direito do Recife e teve presença marcada nas atividades de mobilização no agreste do estado de Pernambuco, participando das ações como coletivo colaborador. Em viagem ao Agreste pernambucano, fomos para intervenção junto ao comitê impulsor da Marcha das Mulheres Negras nas comunidades quilombolas do Caluete (distrito do município de Brejão) e do Castainho (distrito da cidade de Garanhuns).

Na comunidade do Caluete houve uma visita ao espaço e uma conversa de várias horas com a líder da comunidade, Dona Flor. Já no Castainho, a atividade foi mais voltada para formação de mulheres negras e teve como ação uma oficina de turbantes afro na qual pôde-se explorar a valorização da estética negra em diálogo com a importância da auto-valorização das mulheres negras e simbolismo do turbante.

O coletivo seguiu presente na reuniões mensais e levou nove representantes para a MMN em 18 de novembro de 2015. O ônibus mobilizado pela comitê impulsor contou com a presença das mais variadas representantes dos movimentos de mulheres negras do campo e da cidade do estado.

Foi uma longa viagem de ônibus, que levou dois dias para chegar em Brasília e dois dias para voltar de lá. Durante a ida, o coletivo Cabelaçã PE mobilizou uma atividade de confecção das bonecas Abayomis para as mulheres presentes nos ônibus, como símbolo de representatividade e resistência de mulheres negras.

3.3 Movimentos pedagógicos: possibilidades pedagógicas apontadas para o enfrentamento à violência e ao racismo através do movimento de mulheres negras

A denúncia da existência de um sistema de opressões estéticas e a valorização da beleza aparece no movimento de mulheres negras como dispositivo para refletir e efetivar as mais variadas formas de enfrentamento às práticas de violência e racismo que operam subjugando a humanidade destas mulheres.

Das atividades propostas no ano de 2015 pelo coletivo Cabelação PE, escolhemos três delas que para nós demarcam possibilidades pedagógicas para o enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Foram elas: a oficina de turbantes no Quilombo Castainho, a confecção de bonecas Abayomis na ida à MMN e a atividade proposta pela escritora Inaldete Pinheiro no retiro de imersão do coletivo intitulada “Se meu cabelo falasse”.

3.3.1 Oficina de turbantes na comunidade quilombola do Castainho

O Castainho é uma comunidade quilombola localizada na zona rural do município de Garanhuns. É formalmente reconhecida, mas ainda luta pelo reconhecimento dos direitos às suas terras e moradia. Lá moram cerca de duzentas famílias de base econômica agrícola. Cultivam majoritariamente macaxeira e mandioca, tendo uma casa de farinha no local; além destas cultivam em menor escala feijão, milho e contam com um território farto de árvores frutíferas. A partir da colheita destas raízes, grãos e frutas podem ser comercializados nas feiras e mercados locais como forma de sustento.

Como prática religiosa o Castainho tem no cristianismo católico sua principal base, tendo inclusive uma capela em seu território. Apesar disso, há quem pratique religiosidade de base afro-brasileira, considerando que é bem forte na localidade a manifestação cultural do Samba de Coco assim como a festa anual que ocorre no mês de maio, a Festa da Mãe Preta.

Lá, no dia 25 de julho de 2015, em conjunto com as atividades que estavam acontecendo no município durante o Festival de Inverno de Garanhuns (FIG), evento que estava em sua 24ª edição e reúne os principais artistas regionais e nacionais para um festival dos mais variados tipos de arte e formas de manifestação cultural, o comitê impulsor das mulheres negras montou uma agenda de encontros com os setores organizados da sociedade, reunindo organizações do campo e do meio urbano para divulgar o convite da MMN em Brasília. Foram diversas rodas de diálogo na cidade e

no campo, tendo como marco a visita às comunidades quilombolas da região. Entre elas, Caluete e Castainho, como supracitamos.

Durante o FIG, no Castainho, a atividade proposta pelo comitê impulsor da capital foi uma oficina de turbantes, que formou um comitê de mulheres negras local para a marcha. Foi uma atividade bem simples; Piedade Marques (membra do comitê impulsor de Recife e professora da Rede Estadual de Ensino de Pernambuco) ficou à frente da atividade que contou com a participação de 10 mulheres cis e uma mulher trans. Piedade propôs uma atividade inicial na qual as mulheres fizeram desenhos com temática de sua idade e como elas se sentiam naquele atual momento de vida. Após os desenhos feitos, em roda, cada uma explicou o que simbolizavam os desenhos, eram várias as faixas etárias. Éramos crianças, jovens, adultas e senhoras.

Findada esta parte da atividade, Piedade trouxe a discussão e reflexão para a beleza, para importância de cuidar de si e estarmos atentas às situações de opressão da quais somos vítimas. Nós estivemos presentes junto ao coletivo Cabelação PE e contribuímos com o debate sobre o cabelo, falamos majoritariamente sobre a necessidade imposta de alisamento – a maioria das mulheres presentes que eram do Quilombo tinham seus cabelos alisados ou sob alguma técnica de relaxamento.

Todas que viemos como proponentes da atividade acompanhando a representante do comitê impulsor, levamos materiais para a oficina de turbante. Tecidos, faixas, lenços coloridos. Daí, Piedade propôs que nós que fomos juntas com o comitê impulsor fizéssemos turbantes nas mulheres da comunidade. A oficina de turbantes se completou com um ensaio fotográfico das mulheres com seus turbantes (ANEXO 1). O turbante é um adorno repleto de simbolismo para quem usa; tem seu uso originado no Oriente e na África negra.

Existe também o Ojá que pode ser usado como turbante enrolado na cabeça, enrolado na cintura das mulheres ou sustentando crianças nas costas da mãe e que nas religiões africanas além de turbante, pode ser usado rodeando o busto e terminando num laço (na roupa de alguns Orixás), amarrado com um grande laço ao redor dos atabaques em cerimônias importantes, atado ao tronco de uma árvore sagrada (sua cor pode variar conforme o Orixá). O turbante, ojá ou torço chegou ao Brasil, dada a influência africana, aqui se trata de uma manta que se enrola na cabeça e que compõe o traje das baianas, uma das principais figuras típicas do país, mulheres batalhadoras que regularizaram sua profissão. Além disso, assim como na África ele também tem função religiosa, sendo utilizado no candomblê, umbanda, xangô do nordeste com as mesmas finalidades, variando o número de abas de acordo com o Orixá. Representa senioridade e respeito e serve de proteção para os filhos de santo, principalmente para as mulheres (BRITO, 2011)

É um artefato de demarcação de uma cultura bem como de uma religiosidade. É símbolo de

beleza, de realeza como bem dito acima e serve socialmente para distinguir também a situação social em que a pessoa se encontra. Para as mulheres tem um significado ímpar de definição identitária e surge nas práticas pedagógicas dos movimentos de mulheres negras que analisamos como forma de resgate de uma cultura e valorização desta mesma. Serve como dispositivo para enaltecer a beleza de forma simples e ao mesmo tempo elaborada.

Nilma Lino Gomes, falando dos sentidos que aparecem nos penteados e adornos utilizados em algumas comunidades da África, nos fala algo sobre a importância dos ornamentos que aparecem na cabeça das mulheres e como eles representam o lugar de respeito e soberania que elas ocupam nas sociedades africanas de base matriarcal.

Por meio de esculturas grande parte do legado africano foi passado adiante no sentido de contar sua própria história. É possível observar em objetos as raízes dos sentidos na forma de lidar com o corpo; isso inclusive demonstra como a relação de uma quantidade relevante dos povos africanos é baseada numa íntima simbologia que é elaborada a partir do corpo. Tanto, que várias possibilidades de leitura histórica estão concentradas em artefatos de escultura que exprimem o corpo como objeto de reflexão da humanidade perante si mesma.

Nesse sentido, não há como estudar produção artística africana sem considerar o lugar dado aos amuletos, aos instrumentos musicais, às jóias, às máscaras, às danças na sua relação com um simbolismo muito complexo. De modo geral, essa arte expressa a forte presença da mulher e o simbolismo do corpo, dois elementos fundamentais no modo de ser das diferentes etnias. (...) A mulher está intimamente ligada às forças telúricas. Ela guarda uma ligação com a terra, em razão de receber desse elemento da natureza energias benéficas, o que pode justificar certos ritos ligados ao nascimento e praticados pela mulher, tais como: enterrar a placenta e o umbigo da criança e ainda colocá-la sob o sol. A mulher é a fonte do sagrado sempre venerada e respeitada como aquela que transmite a vida porque é ela que ouve a mensagem dos deuses e, pelos seus dons de vidência e de magia, pode interpretá-la. (GOMES, p. 301, 2008)

O turbante, por sua vez, exprime esta exata relação com o corpo, um corpo que comunica o lugar ou valor social do sujeito; é fortemente usado no sentido de proteger a cabeça, aonde se processa a fábrica do pensamento elaborado, onde o corpo torna-se palavra, torna-se abstração e pode envolver -se em relação com o campo energético mais sutil. É este campo a espiritualidade, consciência de uma força que age sobre a realidade que é ancestral e está em íntima e vigorosa relação com a idade das forças da natureza que bem existem muito antes do surgimento da espécie humana.

Um turbante pode indicar se a mulher é solteira ou casada, se tem filhos – ele mesmo, como Ajó, pode segurar os filhos para liberar as mãos da mãe -, se está menstruada, qual o nível de

riqueza que possui. É na manutenção dos traços desta cultura, aonde o valor da mulher tem lugar de respeito e é referência como fonte de saber legítimo, que a prática de passar o conhecimento e o uso dos turbantes se faz de suma riqueza para a saída de mulheres negras de situação de vulnerabilidade social.

A existência de uma referência cultural nomeia os sentidos de uma prática voltada para um corpo com o qual o sujeito se identifica; nesse caso as mulheres negras reencontram a história de seus corpos semelhantes a uma vivência estética repleta de valores e sentidos. Isso faz frente à necessidade de se branquear física e culturalmente, visto que apresenta a existência de outras formas de conceber a realidade e sua forma que não só sejam de referência europeia e branqueada.

Atualmente, a cultura do uso do turbante é rechaçada pelo totalitarismo religioso do cristianismo, principalmente o cristianismo protestante das igrejas pentecostais. São feitos diversos e constantes ataques às pessoas que usam turbantes dentro da agenda dos rituais de suas casas de Umbanda e Candomblé, com frequência em conjunto com as ações de ataques aos terreiros e depredação do patrimônio religioso e imaterial destas casas. Na escola, crianças que tem orientação religiosa-familiar também sofrem ataques frequentes de racismo pelo uso das vestimentas compostas também por turbantes - e também por alguns momentos quando necessário uso de roupas em determinada tonalidade (CAPUTO, 2012).

Dentro disso, dentro do cyberativismo negro vêm se levantando diversas questões acerca da noção de *apropriação cultural*, o que nos faz voltar um pouco no debate que iniciamos com Sansone (2006) sobre mercado étnico. Pessoas negras que usam turbantes são atacadas por isso; quando este artefato passou a ser um produto vendido no mercado, ele foi difundido dentro da moda branqueada, mulheres brancas de repente apareceram usando turbantes e ele se tornou uma acessório da moda, sendo comercializados por pessoas brancas para pessoas brancas.

É lógico que o empreendedorismo negro faz da venda de turbantes uma outra formulação, já o mercado da moda o torna um objeto vazio de sentido que extrapole o estético e beire um pouco do exótico, o que na linguagem da indústria poderia ser melhor traduzido como algo original. Esta ideia de original que reifica os diversos sentidos contidos no objeto, o expropria dele mesmo na sua trajetória histórica, o que o faz parecer como se tivesse sido idealizado por algum estilista e não apresenta o real simbolismo do objeto.

Jung (2008), no primeiro texto da coletânea organizada por ele que se intitula “O Homem e os Símbolos”, define os sentidos da natureza simbólica através da diferenciação desta com os sinais. Vide este trecho:

Comecei este ensaio acentuando a diferença existente entre um sinal e um símbolo. O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que seu significado imediato e óbvio. Os símbolos, no entanto são produtos naturais e espontâneos. Gênio algum já se sentou com uma caneta ou pincel na mão dizendo: ‘Agora vou inventar um símbolo’. Ninguém pode tomar um pensamento mais ou menos racional, a que chegou por conclusão lógica ou intenção deliberada, e dar-lhe forma ‘simbólica’. Não importa de que adornos extravagantes se ornamente uma tal ideia – ela vai manter-se apenas um sinal associado ao pensamento consciente que significa, e nunca um símbolo a sugerir coisas ainda desconhecidas (JUNG, 2008, p. 57)

Assim, vemos no turbante um objeto simbólico; por conta disso, a partir dele é possível manipular pedagogicamente seus sentidos através de seus usos, considerando quais são os povos que usam, quais os sentidos de usá-lo, quando se usa, em que época passou a ser necessário, as questões geográficas envolvidas (como é o caso do uso no deserto que é para proteger da areia e do sol). Conta-se a história que não se é contada, ainda mais, que sofre ataques para ser apagada.

Ter história é poder ser constituído de verdade, de legitimidade por um passado de construção que deixou coisas em curso inventando e sendo inventada por novos contextos que surgem com a ação da humanidade e do tempo. Se não há um acesso a esta história que possa ser compartilhada entre pessoas que se sintam semelhantes em direitos e deveres, então a ilusão de que existe alguma diferença substancial na capacidade de aprendizado presente na natureza humana seguirá como verdade histórica. A possibilidade pedagógica com o turbante nos ajuda a remontar esta verdade histórica que é perseguida pela cultura de branquitude, e prosseguir contando a história sem o recorte de apagamento de determinadas trajetórias de vida em detrimento de outras.

3.4 As bonecas Abayomis

As bonecas Abayomis (ANEXO 2) são artefatos que representam uma dimensão da vinda de mulheres negras da África para o Brasil no sequestro transatlântico. Com seus filhos à bordo, não tendo com o que brincar, as mães (ou cuidadoras, desconfiamos que algumas crianças foram desertadas de suas famílias originais) arrancavam um pedaço de tecido da barra de suas saias, faziam nós formando braços, pernas, cabeça e troncos de uma boneca e davam-lhe para que pudessem entreter-se em sua imaginação infante.

Esta é, basicamente, a história das bonecas que ganharam o nome de Abayomis. No resgate contemporâneo feito dessa manifestação cultural transatlântica, elas são símbolo da resistência de mulheres negras que continuaram incessantemente sua tradição e missão de cuidado com seus filhos e filhas e demais membros da comunidade. Abayomi significa “encontro precioso” em Iorubá, que representa uma das mais relevantes etnias do continente africano, tendo sua população integrando parte da Nigéria, Benin, Togo e Costa do Marfim.

Waldilena Martins, ou Lena Martins para os mais chegados. Educadora popular e militante do Movimento das Mulheres, ela liderou a confecção das bonecas no Brasil no final dos anos 1980, ao mesmo tempo em que o Movimento Negro organizava uma marcha para lembrar os 100 anos da abolição. Em um cenário em que a questão ecológica estava se popularizando, o objetivo de Lena era fazer da arte popular instrumento de conscientização e sociabilização. Não demorou para que o trabalho fizesse sucesso e chamasse a atenção de mulheres espalhadas pelos quatro cantos do país. A aceitação foi tanta que em 1988 foi criada no Rio de Janeiro a Cooperativa Abayomi, plataforma fundamental para o fortalecimento da autoestima e reconhecimento da identidade afro-brasileira. (VIEIRA, 2006)

Trata-se de uma cultura transtlântica. Isso ressignifica não somente a história de mulheres negras, aonde podemos traçar novas possibilidades para contar sua história mais lonínqua, mas também a noção de território é ressignificada. O Oceano Atlântico é um território aonde podemos buscar a história constituinte do Brasil, visto que com as grandes navegações de meados do século XV e XVI, ele é demarcado inexoravelmente por todas as nuances contidas no tráfego de África até os portos brasileiros.

Isso aparece, para nós, como um novo marco para pensar a produção de cultura e territorialidade. A América possui este novo marco histórico. Inspirados mais uma vez pelas reflexões de Beatriz Nascimento, quando a mesma nos fala sobre o Transatlântico como um dado histórico constituído de suas peculiaridades e que traz consigo, por sua vez, uma transição histórica. De uma história que não deixa de ser vivida pelo sequestro imposto pela experiência colonial, mas que continua sendo trilhada, pois mesmo com uma destituição de humanidade imposta pela cultura colonial, os povo negros trazidos não deixam de ser humanos quando cruzam o além-mar, não deixando também de produzir sentidos novos ao contexto que se apresenta. Assim pois, constatamos que a produção de cultura é ininterrupta e essencial ao que pode-se chamar de natureza humana.

Trazendo a vivência de quem imergiu na oferta de vivências acerca deste artefato que nos conta um pedaço da história das mulheres negras, podemos observar o potencial pedagógico para

desconstrução do racismo e reconstrução da história não contada dos povos de África que há nelas: “sem costura alguma (apenas nós ou tranças), as bonecas não possuem demarcação de olho, nariz nem boca, isso para favorecer o reconhecimento das múltiplas etnias africanas” (VIEIRA, 2016)

Não existe Abayomis de outra cor a não ser preta; isso é um fato da vivência com as bonecas: se ela tiver alguma outra cor está destituída de seu sentido original e histórico. Isso nos leva a refletir sobre mais um conceito contemporâneo que surge da luta anti-racista, o colorismo. Este conceito, assim como o de Apropriação Cultural que tratamos no item anterior, ganha força com o cyberativismo negro através de vídeos e posts acerca do pertencimento cultural e racial afro-brasileiro.

O colorismo ou a pigmentocracia é a discriminação pela cor da pele e é muito comum em países que sofreram a colonização europeia e em países pós-escravocratas. De uma maneira simplificada, o termo quer dizer que, quanto mais pigmentada uma pessoa, mais exclusão e discriminação essa pessoa irá sofrer. (DJOKIC, 2015)

É importante considerar esta dimensão da boneca Abayomi: já que não possui feição demarcada, o pertencimento ganha novas possibilidades e é desmistificada também a noção unitária que se faz da África e do corpo negro, que são estigmatizados e reificados. Por isso a importância de, na vivência com as Abayomis, preservar a tradição de utilizar tecidos pretos, já que a ideologia dominante da branquitude seleciona os sujeitos com base na tonalidade da pele, o que cria, inclusive, uma falsa hierarquização dentro da própria comunidade negra, que passa a ver pessoas afro-descendentes com a pele mais clara como sendo portadora de privilégios raciais assim como qualquer pessoa branca. Isso gera uma confusão, pois como bem discutimos, no Brasil a discriminação se embasa no fenótipo considerando o tipo de cabelo da pessoa e os traços faciais, como o nariz e o lábio. O colorismo ajuda também as pessoas que têm a pele mais clara poderem definir-se melhor quanto ao seu pertencimento racial em face da realidade de privilégios que vem de fora para dentro da comunidade negra.

As vivências com as Abayomis estão entre as mais recorrentes do Cabelação-PE, são promovidas pela integrante do coletivo Renata Mesquita, Cientista Social e arte-educadora. Nas palavras dela, em entrevista escrita para nossa pesquisa, Renata nos fala sobre a importância das Abayomis:

- As bonecas Abayomis são símbolos de força, resistência e tradição feminina. Em Iorubá significa “encontro precioso”. A história da boneca se dá a partir da vinda das mulheres africanas em navios negreiros, onde estas rasgavam um pedaço de sua saia e faziam bonecas “negras” sem

costura, feitas com nós, sem contorno nos olhos, boca e nariz, dessa forma contemplavam as várias etnias africanas e presenteavam suas filhas e filhos com as bonecas como forma de acalento e proteção.

As abayomis são importantes tanto por ser uma boneca negra, de fácil acesso, onde outras crianças, adolescentes e adultos, rapidamente se identificam com sua identidade racial, com a história da boneca que remonta suas raízes e sua ancestralidade. As bonecas trazem a reflexão sobre a relação de Brasil-África, o tráfico de escravos, nos faz compreender o universo da cultura afro-brasileira, o resgate da memória, sabedoria e força das mulheres negras que mesmo em contextos marcados por perdas, dores, desamores, nunca deixaram lutar pelo seu existir. (Trecho escrito por Renata Mesquita exclusivamente para a nossa pesquisa)

A atividade é levada às escolas que convidam o coletivo para palestras e vivências sobre a temática racial e de gênero, bem como para eventos com a temática racial e de gênero. Um momento marcante desta vivência foi na ida à Brasília para a Marcha das Mulheres Negras. Durante a ida, no ônibus houve a confecção das Abayomis, que se seguiu primeiramente com a contação da história da boneca e na sequência houve a sua confecção. Cada mulher do ônibus fez a sua Abayomi, e estas foram feitas em formato de broche que serviu como identificação para a caravana de Pernambuco. O objeto selecionado anteriormente havia sido uma sombrinha de frevo, que algumas acabaram por usá-la, mas as Abayomis ficaram sendo a marca, já que cada uma confeccionou a sua com as próprias mãos e foi uma experiência que marcou o trajeto até a marcha, como forma lúdica de driblar o cansaço pela viagem de ônibus.

Nas nossas andanças para descobrir mais sobre as Abayomis, em outras oficinas e espaços, vimos que a vivência é sempre construída com a mulheres em círculo, cada uma escolhendo seus retalhos de acordo com seu gosto assim como escolhendo o tamanho de suas bonecas. Em uma das vivências, algo que nos marcou bastante, foi a proposta de que quando terminássemos as bonecas contássemos suas histórias, criando uma personagem baseada em nós mesmas ou em alguma mulher de referência para nós. A partir disso, foi possível elaborar uma série de vivências sobre o machismo e sobre o racismo e ao mesmo tempo revigorar o sentido da força presente em cada mulher e em sua ancestralidade repleta de sabedoria para guiar o presente da vida de cada uma.

O “encontro divino” se faz presente no contato com as bonecas, o passado pode ser restituído de sentido e o presente de opressões pode ser ressignificado em empoderamento através da perspectiva de pertencimento que esta história nos traz sobretudo para mulheres negras e para

mulheres não-negras que se envolvem na luta anti-racista. É um objeto que trabalha representatividade para meninas negras, que tem que sempre brincar com bonecas brancas de cabelos lisos e loiros, o que gera desvios sobre o que tratamos quando refletimos sobre Ideal de Ego com Jurandir Freire nos capítulos anteriores.

3.5 E... se meu cabelo falasse?

Dia 9 de outubro marcou o dia de chegada do coletivo Cabelação-PE no Sítio das Ibiribas na zona rural do município de Igarassu. Chegamos para realizar o primeiro retiro de imersão fora da Região Metropolitana do Recife. Escolheu-se inicialmente um lugar aonde pudéssemos ter um contato mais direto com a natureza e que fosse também um momento de descanso para as mulheres negras presentes, que tem uma rotina tão atribulada pela trabalho e o cuidado com suas famílias. No dia 10 de outubro, amanhecemos para a cozinha, fazendo um farto café-da-manhã para ceirmos matutidamente e esperarmos, com certa ansiedade por algumas, a chegada de Inaldete Pinheiro.

Apesar de sua graduação ser em Enfermagem e o seu mestrado em Serviço Social e Administração Hospitalar (ambas formações pela Universidade Federal de Pernambuco), onde pôde estar presente também voltando-se para a questão da saúde e assistência da população negra, Inaldete Pinheiro é contadora de histórias e escritora. Todos os seus livros trazem como referência o universo da cultura negra; teve toda sua trajetória de vida voltada para a luta do movimento negro em Recife, onde reside hoje. Detém o título de Cidadã Recifense recebido em 2011 através da medalha Zumbi dos Palmares. Alguns de seus livros são, em ordem cronológica “Cinco cantigas para se contar” (1989), “Pai Adão era Nagô” (1989), “Racismo e anti-racismo na literatura infanto-juvenil” (2001), “A Calunga e o Maracatu” (2007) e “Baobás de Ipojuca” (2008).

Mais conhecida como Professora Inaldete, é filiada à União Brasileira de Escritores (UBE), encabeçou a luta para a inclusão da disciplina História da África e da Cultura Afro-pernambucana na Rede Municipal de Ensino da cidade do Recife e também na Rede Estadual. O retorno quanto a esta investida veio 8 anos depois, em 9 de janeiro de 2003, com a aprovação e sanção da lei federal, sob o número 10.639, que tornou obrigatório o ensino da disciplina para os três níveis de escolaridade (SANTIAGO, 2013)

Era um dia de sol aberto, céu azul e ela chegou até nós. Desceu do táxi que a trouxe e juntou-se a nós para desfrutar do café-da-manhã repleto de frutas frescas, pães artesanais ainda

mornos do forno, suco, café e raízes – houve um esforço para que toda a alimentação fosse orgânica, exceto as cervejinhas que não podem faltar nos encontros do coletivo.

Foi o tempo de reorganizar a cozinha do café-da-manhã, esperar que a comida descesse, e reunimo-nos ao lado de fora da aconchegante casa que nos hospedou. Sentamos em roda e, para abreviar a narrativa, Inaldete Pinheiro propôs a dinâmica que havia pensado para compartilhar conosco.

A dinâmica intitulada “E se meu cabelo falasse?” foi guiada pela mestra que portava uma cartolina e um lápis hidrocor, com os quais ela anotava o que era dito por cada mulher presente. A pergunta foi lançada às mulheres e as mulheres lançaram a pergunta aos seus cabelos, a qual extrapolou o presente, foi uma pergunta à história de vida de cada uma e as respostas remontaram toda uma trajetória de vida e a relação com os cabelos, com o mundo, com a família, com os amigos da escola e com a sociedade. As respostas, todas reunidas em um único registro, foram as seguintes – na ordem exata de cada resposta e anotação:

+ *Expressão de liberdade*

+ *Já usei trançado, permanente (afro)*

+ *Amarrava dando a impressão que era bom*

+ *Usava banha, queimava o couro cabeludo*

+ *Aos catorze a escova causou muita dor*

+ *O cabelo*

+ *Se apaixonou pela estética, volume essa beleza fortaleceu*

+ *“Menina camarão”, pode comer o corpo mas não a cabeça!*

+ *Lembra do pai falando para arrumar o cabelo*

+ *Cresceu usando trança e sempre crespo*

+ *Usou alisante*

+ *O cabelo ou era muito curto ou era trança
A palavra que o meu cabelo falava era: Socorro*

+ *Meu cabelo fala coragem
tem que enfrentar*

+ *Aos onze anos me levaram no salão e a química deixou um cheiro horrível por uma semana. O*

relachamento foi dispensado depois que conheceu o coco. Não “regrar” é opção.

+ *Usar black em Garanhuns e encontrar outra menina com black é dizer: não vão me matar*

+ *Meu cabelo hoje diz: você pode fazer o que quiser! Antes era de uma trança só!*

+ *Meu cabelo é uma posição política, meu pai já me deu dinheiro para “melhorar” o cabelo. A minha história é outra!*

+ *Há oito anos uso os dreads*

+ *Libertar o cabelo foi libertar o corpo inteiro*

+ *Usar toca para esconder o cabelo, fiz o alisamento afro mas levou um tempo pra ter um cabelo lindo assim!*

+ *Pai com o cabelo encaracolado e mãe com ele pinchaim. Meu cabelo era muito crespo e chorava porque não era igual ao do pai*

+ *Após aceitar o cabelo natural descobri os cuidados com ele: panos, grampos, flores etc*

+ *Na puberdade o cabelo ficou mais crespo, usava toca ou preso. Um professor de teatro foi que o soltou. Hoje meu cabelo me diz: se afirme!*

Essa foi basicamente a vivência que durou toda a manhã, atrasando até o almoço. Simples e cheia de riqueza para pensar a vivência de cada uma em seu trajeto de vida até ali e também refletir o que nos unia em coletivo. O registro final não nomeou as falas, o que nos fez entender que o processo efetivou uma fala coletiva, onde uma se identificava com a história da outra e ao mesmo tempo percebia os diferentes caminhos que haviam sido percorridos.

A vivência elaborou os pontos comuns e diferentes da vivência de mulheres negras com o cabelo e acabou por assumir uma postura que é pautada pelo coletivo como essencial: o estético é político. É, por sua vez, base para emancipação de uma longa história de vida marcada pela repressão e pelo preconceito desde a infância. A idade das mulheres negras que participaram deste momento varia entre os 20 e os 40 anos, e este enunciado traça a história de cada uma delas que assumiram seus cabelos naturais em diferentes momentos. Umas mais cedo, outras mais tarde.

Construímos algumas palavras-chave com base no registro, iremos expô-las não na ordem cronológica, mas no que denominamos de ordem emancipatória. São elas: *disfarce; sofrimento; falta de escolha; prisão; negação; estigmatização; pedido de socorro; importância da representatividade; descoberta; enfrentamento; auto-afirmação; liberdade; posição política.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ensaieiros um fim de faxina. Concluir um processo como este é como um fim de faxina. Ficam alguns objetos fora de lugar, você arruma um móvel e desarruma um outro cômodo da casa. Você limpa a pia e fica então com a louça para lavar. Um lugar que se organizar gera outro para organizar. O que fazer com os itens da casa que agora estão sem lugar, como rearranjá-los em novos lugares? E como, também, ver do que sobra o que ainda nos serve no presente?

Esta pesquisa varreu-nos vários limites da impessoalidade, aonde o sujeito em alguma instância pudesse estar fora do contexto da realidade; estamos constatemente em relação com o meio e o meio conosco. Não há como separar o procedimento empírico do reflexivo; podemos separá-los em palavras, mas não em vivência.

Como um símbolo, considerado como composto hologramático de diversas outras formas que se juntam num todo, temos o DUAFE.



Este é um símbolo Adinkras, o *Duafe*, que significa a cura pela beleza. Como objeto, o Duafe é um pente de madeira, e os sentidos emanados de sua objetificação se baseiam na prática da

Higiene, da Beleza, do Auto-cuidado, das qualidades femininas. (Fonte: adinkra.org)

O sistema dos Adinkras foi desenvolvido entre os saberes dos Akan, comunidade habitantes do Gana, Costa do Marfim e no Togo, no oeste do continente africano. Entre os Akans

destaca-se a utilização de um sistema de símbolos para transmitir ideias. Cada símbolo está associado a um provérbio ou ditado específico, enraizado na experiência dos akan. O conjunto desses símbolos, chamados *adinkra*, formam um sistema de preservação e transmissão dos valores acumulados pelos akan.

Pode-se dizer que esses símbolos são um tipo de escritura pictográfica, utilizada amplamente no cotidiano dessa sociedade e que está presente nos tecidos, cerâmica, arquitetura e em objetos de bronze. Da mesma maneira que os documentos escritos materializam a história nas sociedades ocidentais, em muitas culturas africanas é a arte que traz o conhecimento do passado até o presente. (Fonte: <http://www.casadasafricanas.org.br/adinkras/>, acesso 5 de junho de 2016)

A vivência das mulheres negras em movimento que vivemos e acompanhamos, nos aparece a partir deste símbolo como a construção de um sentido para cultura como realização de um princípio filosófico e ético de raiz africana. Este movimento é uma fonte de retomada muito forte e a descoberta de um conhecimento pouco difundido e na maioria das vezes obrigado a inibir-se por projeções estigmatizadas e conservadoras sobre como considerar e legitimar o que gera aprendizado e conhecimento.

Além disso, a vivência de mulheres negras em movimento tem um caráter filosófico quando une reflexão e prática como partes de um mesmo processo e que convivem em interdependência para serem completas. Mais um construto filosófico baseado na restauração da dignidade humana assolada num sistema de exploração que se revitaliza dia após dia com as investidas do capitalismo em todas as partes do globo e do sistema solar, contrapondo-se a um construto filosófico que ancora a ideologia da violência, que mata e agride os corpos negros todos os dias provocando um genocídio cotidiano, que dita a cartografia social do Brasil, manipulando a organização do espaço por uma lógica de exclusão e precarização dos espaços em detrimento do acúmulo e garantia do bem-estar para uma pequena parcela da população.

Descobrir o que consideramos que prossegue nos fazendo aprender sobre o mundo, a natureza e as relações humanas. Vimos em todo esse processo como a riqueza de possibilidades de aprendizados está presente na parcela da cultura brasileira que foi construído pelo povo negro que veio de uma outra cultura e de um outro território que nem se podia ver à princípio.

Os estudos que focarem seus interesses sobre como a estética pode nos dar indícios das construções e formas de organização históricas da humanidade ao longo do tempo, vem a calhar como um poderoso campo para adentrarmos na cosmovisão africana e construir através dela o

conhecimento sobre as diversas, amplas e complexas possibilidades de vivência e construção da linguagem como atributo essencialmente humano, mas que se expressa de formas infinitamente variadas entre cada comunidade, a cada momento histórico e contexto geográfico.

O estudo dos símbolos africanos, das formas variadas de contar e recontar a história por meio de esculturas, desenhos, tecidos e mitologia configura-se como base necessária para a montagem dos materiais a serem distribuídos como (re)educativos acerca da construção cultural afro-brasileira, sejam eles formais, com a execução efetiva do que já vigora como lei no Brasil a partir da Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. A mesma prevê no Art. 26-A que

Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. (Trecho da Lei Nº 10.639, nota oficial, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)

A exigência desse direito pressupõe a proposição de uma reforma nas formas de conceber o direito e a jurisprudência, ou seja, de conceber a forma de interpretar a execução e formulação de leis. Este estudo visa contribuir nesse sentido, de formular e aprofundar os estudos que valorizem a cultura negra e que faça com que tenhamos um maior contato com um pensamento que vem refletindo com bastante lucidez os movimentos e processos históricos da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELCHIOR, Douglas. **Meninas negras feitas escravas domésticas e sexuais na região central do Brasil**. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2015/06/16/meninas-negras-feitas-escravas-domesticas-e-sexuais-na-regiao-central-do-brasil/> Acesso em 7 de agosto de 2015-08-12

BRANDÃO, André Augusto P. **Pretos e pobres, parecidos, mas não iguais: desigualdades raciais em áreas pobres**. Rio de Janeiro, Políticas da cor, UERJ, 2003.

_____. e SILVA, Anderson Paulino da. **Raça e educação: os elos nas Ciências Sociais Brasileiras**. In: SANSONE, Livio. e PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). **Raça: Novas Perspectivas Antropológicas**. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. P. 421-445.

_____. **Miséria da periferia: desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Pallas; Niterói-RJ: PENESB, 2004.

BRITO, Patrícia. **Turbantes II: religião, moda e atitude!** In: http://www.soulnegra.com/turbantes-ii-religiao-moda-e-atitude/utm_source=site&utm_medium=link-post&utm_campaign=posts-relacionados-manual-turbantes. 30 de julho de 2011. Acesso: 22 fevereiro 2016.

CAMURÇA, Sílvia; GOUVEIA, Taciana. **O Que é Gênero**. Recife: Edições S.O.S Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2004.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARVALHO, José Jorge de. **Inclusão étnica e racial no Brasil: A questão das cotas no ensino superior**. Brasília, DF: Attar Editorial, 2005.

CAYRES, Domitila Costa. **Ensaio de aproximações de gênero e raça a luz do olhar pós-colonial**. In: Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, vol.1, nº 02, Jul-Dez 2011.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro: As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Coleção Tendências; vol. 4. P. 1-16.

DELGADO, Ana Cristina Coll; MULLER, Fernanda. **Infâncias, tempos e espaços: um diálogo com Manuel Jacinto Sarmiento**. Currículo sem Fronteiras, v.6, n.1, pp.15-24, Jan/Jun 2006.

DJOKIC, Aline. **Colorismo: o que é, como funciona**. In: <http://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>. 27 de janeiro de 2015. Acesso em: 25 de março de 2015.

ELIAS, Nobert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela. **Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil**. In: Raça : novas perspectivas antropológicas / Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). - 2 ed. rev. Salvador : Associação Brasileira de Antropologia : EDUFBA, 2008, p. 237-256.

FRANÇA, Danilo; LIMA, Márcia; RIOS, Flavia. Mulheres Negras no Mercado de Trabalho (1995-2009). In: **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil** / organizadoras: Mariana Mazzini Marcondes ... [et al.]- Brasília : Ipea, p. 53-80, 2013. GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?** Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro , n. 21, p. 40-51, Dec. 2002. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141324782002000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Julho 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004>.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GUIMARÃES, Nathália Ferreira. **Porque a auto-organização é importante para as mulheres?** Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2015/07/por-que-a-auto-organizacao-e-importante-para-as-mulheres/>. Acesso em 27/07/2015

HASENBALG, Carlos. A distribuição de recursos familiares. In: HASENBALG, Carlos. e SILVA, Nelson do Valle (Orgs.). **Origens e Destinos: Desigualdades Sociais ao Longo da Vida**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003. P. 55-83.

HASENBALG, Carlos e SILVA, Nelson do Valle. **Educação e Diferenças Raciais na Mobilidade Ocupacional no Brasil**. Trabalho apresentado no XXVII Encontro Anual da ANPOCS, GT Desigualdades Sociais, Outubro 1998.

GLOBAL. **Brasil reconhece extermínio da juventude negra em audiência na OEA**. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/brasil-reconhece-extermínio-da-juventude-negra-em-audiência-na-oea/#gs.3e32e5289a7f4df3accc7684db1cf9f9> Acesso em 20 de julho de 2015.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HASENBALG, Carlos. e SILVA, Nelson do Valle; LIMA, M. **Cor e estratificação social**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

HOOKS, Bell. **Alisando o nosso cabelo**. Disponível em <http://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bellhooks/#gs.1f0991e8198c4d6f836f05857f28a030>. 2005. Acesso em 27/07/2015.

_____. **Intelectuais Negras**. In: Cadernos Feministas, 2º semestre/ano 3. Tradução de Marcos Santarrita, 464-478, 1995.

_____. **Vivendo de Amor**. In: <http://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 23 de março de 2016.

HUDSON-WEEMS, Clenora. “**Africana Womanism: the flip side of a coin**“. In: Western Journal of Black Studies, The. FindArticles.com. 30 Jul, 2011. http://findarticles.com/p/articles/mi_go2877/is_3_25/ai_n28890867/ ## Africana Womanism – **O outro lado da moeda** Cleonora Hudson-Weems Tradução: Naiana Sundjata Revisão: UNIAPP In: <https://quilombouniapp.wordpress.com/2012/03/22/africana-womanism-o-outro-lado-da-moeda/>

JACCOUD, Luciana. e BEGHIN, Nathália. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental**. Brasília: IPEA, 2002.

JUNG, Carl G. Chegando ao inconsciente I. In: JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2 ed., 2008.

MARTINS, José de Souza, (1999). **A dialética do corpo no imaginário popular**. Sexta-feira, antropologia, artes, humanidades. São Paulo, Editora Pletora, n. 4, p. 46-54.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo, Ed. Ática, 1988.

NASCIMENTO, Beatriz. **A mulher negra e o amor**. Jornal Maioria Falante. No. 17, Fev – março, p. 3, 1990.

_____. **Ori**. Jornal do MNU, No 17, set/out, p. 6, 1989.

_____. **Urgência**. Jornal do MNU, No 17, set/out, p. 12, 1989.

_____. **Daquilo que se chama cultura**. Jornal IDE. No. 12. Sociedade Brasileira de Psicanálise. São Paulo, p. 8, 1986.

_____. **Volta à terra da memória**. Beatriz Nascimento entrevistada por Raquel Gerber. São Paulo, Folhetim, 1981.

_____. **A mulher negra no mercado de trabalho**. Jornal Última Hora, Rio de Janeiro, 25 de julho, 1976.

PAULA, Rogéria Costa de. **Corpo Negro - Míditizações e Performances de Raça**. In: III **Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade** (III SIDIS) : Dilemas e Desafios na Contemporaneidade. Campinas, 14-16 de fevereiro de 2012

RATTS, Alex. **Eu Sou Atlântica : Transmigração, mulher negra e auto-estima**. In: **Eu sou atlântica** - sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo, p. 73-80, 2006.

SILVA, N. e HASENBALG, C. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo: IUPERJ, 1992.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil** / Livio Sansone; tradução: Vera Ribeiro. - Salvador: Edufba; Pallas, 2003. **Raça: novas perspectivas antropológicas** / Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). - 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

SANTIAGO, Larissa. **Literatura Negra** – Inaldete Pinheiro. In: <http://blogueirasnegras.org/2013/04/17/literatura-negra-inaldete-pinheiro/>. 17 de abril de 2013. Acesso em: 11 de junho de 2016.

SANTOS, Bárbara. **Árvore do Teatro do Oprimido**. Disponível em: <http://ctorio.org.br/novosite/arvore-do-to/teatro-forum/>. Acesso em 15 de julho de 2015.

_____. **Teatro Fórum**. Disponível em: <http://ctorio.org.br/novosite/arvore-do-to/teatro-forum/>. Acesso em 15 de julho de 2015.

SILVA, Janssen Felipe da. **Geopolítica da educação: tensões entre o global e local na perspectiva dos Estudos Pós-Coloniais Latino-Americanos**. Texto apresentado na Mesa Temática “Geopolítica

da educação: tensões entreo global e local” na XXI Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste, Recife, 2013.

SOUZA, Maria Elena Viana. **A Ideologia Racial Brasileira na Educação Escolar**. In: OLIVEIRA, Iolanda de. e SISS, Ahyas (Orgs.). *Cadernos Penesb: População Negra e Educação Escolar*. Rio de Janeiro: Quartet/EdUFF, 2006. 223-259.

THIOLLENT, Michel. Notas para o debate sobre pesquisa-ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

WALKER, Alice. **Cabelo oprimido é um teto para o cérebro**. In: <http://www.geledes.org.br/cabelo-oprimido-e-um-teto-para-o-cerebro/#ixzz4BoQOhoXc>. Alice Walker em palestra no Dia dos Fundadores, 11 de abril de 1987, no Spelman College – Atlanta. Acesso em: 16 de outubro de 2015.

VIEIRA, Kauê. **Bonecas Abayomi: símbolo de resistência, tradição e poder feminino**. In: <http://www.afreaka.com.br/notas/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>. 2016. Acesso em: 13 de abril de 2016)

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*. V.1, N.1, mar-jun de 2010.

FILMOGRAFIA

CLEAVER, Kathleen. Why we wear our hair like this Kathleen Cleaver of the BPP Breaks It Down. In: <https://www.youtube.com/watch?v=SUDHf6nqL9U>. Acesso: 24 de maio de 2016.

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

ANEXOS

ANEXO 1

Oficina de Turbantes no Quilombo Casatainho e Imagens de turbantes usados por mulheres durante a prévia da Marcha das Mulheres Negras Negras em Garanhuns, nas atividades do Festival de Inverno de Garanhuns 2015



ANEXO 2

Bonecas Abayomis

