

Raízes: colonialidade do ser e identidade negra

Roots: coloniality of being and black identity

Katiucia da Silva Nardes

Mestra em Estudos de Cultura e Território. Instituto Federal do Tocantins. Colinas do Tocantins, Tocantins, Brasil. E-mail: katiucia.nardes@ifto.edu.br

Rosária Helena Ruiz Nakashima

Doutora na área de Didática. Universidade Federal do Tocantins. Araguaína, Tocantins, Brasil. E-mail: rosaria@mail.uft.edu.br

Denise Maria Botelho

Doutora em Educação. Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife, Pernambuco Brasil. E-mail: denise.botelho@ufrpe.br

Resumo:

Este artigo traz reflexões sobre como o modelo excludente da colonização é capaz de ferir a cultura, o corpo e a identidade da mulher negra. São apresentadas algumas narrativas de acadêmicas quilombolas, de uma instituição de ensino superior do norte do Brasil, que afirmam a importância do cabelo crespo como construção e afirmação de suas raízes negras. No decorrer de suas histórias de vida, compreenderam os seus cabelos, como atos de resistência, de luta contra o racismo e eurocentrismo. O artigo é um convite às meninas e mulheres negras para a valorização e a exaltação de suas raízes culturais e identitárias.

Palavras-chave: Mulheres negras. Identidade. História oral.

Abstract:

This essay reflects on how the exclusionary model of colonization is capable of damaging the culture, body and identity of the black woman. Some narratives of academic quilombolas from a higher education institution in the north of Brazil are presented, which affirm the importance of curly hair as a construction and affirmation of its black roots. In the course of their life histories, they understood their hair, as acts of resistance, of fighting against racism and eurocentrism. The essay is an invitation to black girls and women for the valorization and exaltation of their cultural and identity roots.

Keywords: Black women. Identity. Oral history.

Introdução

A investigação da representação identitária da mulher negra revela a importância de compreender a perspectiva de acadêmicas quilombolas, de uma instituição de ensino superior do norte do Brasil, sobre a estética corporal negra, em um país que ainda se apoia em um ideal de beleza europeu e branco, isto é, “o homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente,

apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão”¹.

A afirmação de Lugones nos indica como a construção social brasileira continua apoiada por um modelo excludente, pelo ocultamento e destituição da fala da mulher negra. Esse ato discriminatório se revela, principalmente, pela forma de olhar o/a outro/outra e pela construção de subalternidade dos corpos negros femininos a partir da superioridade estética, imposta pela colonização europeia

Em outras palavras, chamamos a atenção para a falácia da democracia racial no território brasileiro, ao contribuir para materialização de discursos e de ações pautadas no binarismo superioridade/inferioridade humana. Historicamente, para exemplificar, em relação à mulher negra, de classe trabalhadora, Lélia Gonzalez compara com os serviços prestados pelas mucamas, “após o trabalho pesado na casa grande, cabia-lhe também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, dos engenhos etc., quase mortos de fome e de cansaço”².

À guisa do fracasso da democracia racial em nosso país, estendemos seus efeitos para o estranhamento e a recusa dos corpos negros femininos e a proibição de serem, de revelarem suas expressões. O cabelo da mulher negra, como componente da sua corporeidade, carrega em seu estereótipo as consequências de sua objetificação e manipulação a favor do anulamento, o que indica as concepções estéticas do espaço no qual se insere.

Os desafios da construção identitária da mulher negra são permanentes, ligados às questões sociais, raciais, de gênero entre outras, que problematizam o lugar dela na sociedade brasileira. Essa ‘verdade’ instituída historicamente pode ser observada no trecho do documento oficial do Movimento Negro Unificado:

A mulher negra sofre de maneira mais profunda a pressão no sentido do branqueamento, especialmente, do ponto de vista estético [...] E por ser, geralmente, a principal responsável pela educação dos filhos, a mulher negra é utilizada como canal de repasse dos sentimentos de inferioridade impostos pela sociedade, e que causa tantos danos à auto-estima de crianças e jovens negros[...].³

¹ LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.22, n. 3, p. 935-952, set-dez. 2014. p. 3.

² BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a Raça: Narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. 2005. 128f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. p. 39.

³ PACHECO, Ana Cláudia. “Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 300f. Tese (Doutorado em Educação) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, - Universidade Estadual de Campinas, 2008. p. 1.

O trabalho doméstico, os trabalhos invisibilizados, a impossibilidade de cursar ensino superior compõem a lista de atributos ‘próprios’ da mulher, negra e oprimida. Sobre isso, Lugones (2014) nos chama a atenção para a importância da luta feminista para desconstruir a posição de inferioridade feminina e permitir a superação da colonialidade sobre seus corpos. Além disso, afirma:

[...] o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender a sua situação sem sucumbir a ela. Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo⁴.

Convergindo com a afirmação de Lugones, Sueli Carneiro (2011) aponta para a necessidade de participação e de inserção da temática da mulher negra no feminismo:

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira[...]. Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: ‘Exige-se boa aparência’⁵.

Assim, observa-se que o feminismo não deve encerrar sua luta na superação da hegemonia e supremacia masculina, além disso, a forma de opressão destinada à mulher negra é diferente da destinada à mulher branca, o que remete a necessidade de englobar as especificidades de raça e etnia na luta feminista. Ao destacarmos essa distinção, não queremos incitar a fragmentação das lutas, mas destacar a opressão existente relacionada ao gênero e à raça. Nesse sentido,

Esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelo movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras⁶.

Logo, consideramos que a luta feminista, contribui para a construção de um conhecimento que é parte da luta pela libertação e conscientização da representação do que é ser negra.

⁴ LUGONES, 2014, p. 940-941.

⁵ CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011. n.p.

⁶ CARNEIRO, 2011, n.p.

Corpos colonizados e identidades

A construção da identidade não se solidifica sem o outro, pois é a partir dele que nos formamos ideológica e politicamente, ou seja, falar de identidade remete à organização social e comunitária da qual fazemos parte e, esse outro, exerce sobre nós influências que estruturaram a nossa identidade. A identidade não é construída no isolamento, mas nasce “a partir da tomada de consciência das diferenças ente nós e outros”⁷.

Para construção da identidade, Munanga⁸ destaca três fatores determinantes: a) o fator histórico, b) o fator linguístico e o c) fator psicológico. O primeiro “constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade”. O autor destaca a importância desse fator, uma vez que ele representa uma ligação do que somos hoje com os acontecimentos históricos que nos lançaram em determinados lugares. O fator histórico compreende como os povos se reconhecem a partir dos fatos vividos por sua coletividade.

Sob essa perspectiva, em relação ao cabelo da mulher negra escravizada, ele era utilizado amarrado, trançado ou encoberto com um pano; em outras situações os cabelos eram raspados com o intuito de anular a estética negra. Quando Munanga (1986) destaca que os acontecimentos históricos nos ‘lançaram’ em determinados lugares, notamos que, socialmente, o corpo da mulher negra, por muito tempo, ocupou lugares que foram a elas reservados por aqueles que são socialmente privilegiados. Por meio da nossa construção imagética, persuadida por nossas relações sociais, mídia, linguagem, imaginamos o corpo negro como explorado e seus cabelos estigmatizados e caracterizados como ‘ruim’.

Em um processo de naturalização do preconceito, provocado pela reprodução desse discurso, o cabelo da mulher negra é colocado em um patamar de inferioridade. Tais práticas são ratificadas no espaço escolar, pois “a trajetória escolar aparece em todos os depoimentos como um importante momento no processo de construção da identidade negra e, lamentavelmente, reforçando estereótipos e representações negativas sobre esse segmento étnico/racial e seu padrão estético”⁹. O espaço escolar, assim como as práticas pedagógicas e discursivas são frutos de uma formação histórica e as acepções dos corpos negros, como escravizados, contribuem para a permanência de posturas colonialistas.

⁷ MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*, 2. ed. São Paulo: Ática, 1986. p. 14.

⁸ MUNANGA, 1986, p. 15.

⁹ GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?. *Revista Brasileira de Educação*, nº 21, p. 40-51, set-dez. 2002. p. 41.

O segundo fator determinante para construção da identidade é o linguístico (MUNANGA, 1986), que se caracteriza por formar diversas categorias de comunicação, que não se define apenas pela fala, mas também com signos e códigos, por exemplo, penteados, estilos musicais e artísticos. A partir da construção linguística de comunicação do cabelo, ele ganha expressividade, em outras palavras, ganha ‘voz’ ao transmitir uma mensagem. Gomes (2008) afirma que o cabelo não é um elemento neutro no conjunto corporal, caracterizado por ocupar um lugar discursivo que pode revelar desde violência, negação, medo entre outras sensações, sentimentos e crenças. Assim, podemos estabelecer uma relação do fator linguístico com o corpo, conforme aponta Gomes¹⁰:

A relação do homem com o corpo é pautada por um imperioso processo de alteração. Manipular, adornar, 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.

As formas corporais reforçam que a comunicação não acontece unicamente pela fala, a comunicação não-verbal pode materializar-se pela expressão do cabelo.

Observamos na sociedade brasileira que a semântica está a serviço das ideias colonizadoras, muitas vezes travestidas de inocência, porque manifestam-se a partir de brincadeiras, piadas etc.; carregam e fortalecem estigmas atribuídos apenas a alguns grupos étnico-raciais, como por exemplo a expressão ‘a coisa está preta’, para retratar uma situação ruim, ou ainda, ‘programa de índio’, para significar que a programação, também, foi desconfortável. Historicamente, negros e indígenas viveram em situação de subalternidade em relação ao grupo hegemônico e subentende-se que quando a situação é favorável e o programa está bom estão relacionados à branquitude.

O último fator, o psicológico (MUNANGA, 1986), problematiza se existe diferença entre o temperamento do branco e do negro, e se isso é uma marca de sua identidade. “Tal diferença, se existir, deve ser explicada a partir, notadamente, do condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas como pensariam os racionalistas”¹¹. Evidencia-se que pode existir certa manipulação da consciência identitária negra, a partir das ideologias dominantes que defendem a separação dos povos, fundamentado na racialização¹² dos seres para permanência do *status quo* das elites consideradas superiores.

¹⁰ GOMES, 2002, p. 42.

¹¹ MUNANGA, 1986, p. 13

¹² Expressa o sentido de raça, que a partir de características fenotípicas (cor, nariz, corpo) cria-se a ideia de superioridade e inferioridade.

Ao estabelecer socialmente a ideia de raça, criam-se categorias de superioridade e inferioridade e, como consequência, a negação do corpo em busca de um padrão que gere a aceitação social, o que representa uma verdadeira violação às diferenças. Gomes¹³ afirma que,

[...] A diferença impressa nesse mesmo corpo pela cor da pele e pelos demais sinais diacríticos serviu como mais um argumento para justificar a colonização e encobrir intencionalidades econômicas e políticas. Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais.

O ato de colonizar, no sentido mais estrito da palavra, que intenciona o ato de habitar ou explorar, não se limita à questão do território; a colonização apontada por Gomes (2002) é aquela que viola o corpo e a cultura. Essa situação persiste ainda hoje envolta, muitas vezes, por um racismo velado e pelo discurso da democracia racial.

Entende-se por democracia racial a harmonia e a igualdade social entre negros e brancos na sociedade brasileira, no entanto, dados estatísticos revelam as desigualdades presentes nas condições de moradia, educação, lazer e saúde. A partir de tais discrepâncias, sociólogos e antropólogos “concordam em denominar esse tipo de interpretação da realidade racial brasileira como *mito da democracia racial*”, isto é,

O mito da democracia racial pode ser compreendido, então, como uma corrente ideológica que pretende negar a desigualdade racial entre brancos e negros no Brasil como fruto do racismo, afirmando que existe entre estes dois grupos raciais uma situação de igualdade de oportunidade e de tratamento. [...] Dessa forma, o mito da democracia racial atua como um campo fértil para a perpetuação de estereótipos sobre os negros, negando o racismo no Brasil, mas, simultaneamente, reforçando as discriminações e desigualdades raciais¹⁴.

Merece destaque a atuação do ‘Movimento Negro’ no sentido de desmistificação do mito da democracia racial, sugerindo mudanças na postura da sociedade e governantes para não negarem a existência das desigualdades raciais.

O fato é que tais situações levaram o negro, na maioria das vezes, a uma autorrecusa e admiração do colonizador. Para QUIJANO¹⁵:

¹³ GOMES, 2002, p. 42.

¹⁴ GOMES. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10639/03*. Brasília: SECAD/MEC, 2005. p. 57.

¹⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber – eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117.

A domesticação dos dominados atua ao mesmo tempo de forma violenta e na maioria das vezes deliberadamente presente na representação do lugar e não lugar que o corpo negro deve ocupar [...] Ao corpo da mulher negra notamos ainda maior o descaso e domesticação, isso seria, a representação da ‘colonialidade do poder’.

Reportamo-nos a ideia de raça, que estabelece diferenças entre conquistadores e conquistados, ou seja, “uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros”¹⁶. A partir da ideia de superioridade do grupo hegemônico, na América, identidades sociais novas, exemplo dos índios, negros, mestiços, além dos termos como espanhol, português e europeu que eram indicativos, inicialmente, de procedência geográfica, passaram a carregar também uma conotação racial.

Essa imposição se fez presente, em diversos âmbitos da subjetividade dos colonizados, somando-se ao preconceito em relação à mulher, ou seja, quando essa estrutura de dominação ganha força, ela silencia e apaga os traços da história e cultura presentes na estética da mulher negra.

Deste então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois ele passou a depender do outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos em uma condição natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais¹⁷.

As reflexões sobre as questões étnico-raciais, em especial, da estética negra, exigem a compreensão de como as discriminações sofridas por mulheres, as impulsionaram a almejamem uma estética mais próxima da mulher branca. Tais atitudes de opressão, sustentadas pelas ideologias eurocêntricas, contribuem para o distanciamento da igualdade e nulidade das diferenças e do outro. Em se tratando da mulher negra, Rosa¹⁸ afirma:

Ao considerarmos a construção identitária em mulheres negras como uma prática social, reconhecemos que a nossa formação se dá no contato com o outro, semelhante ou diferente de nós. Nossas atenções se voltam às práticas sociais que desqualificam a mulher negra na sua posição de sujeito, coisificando-a e desconsiderando a sua história, cultura e até mesmo suas manifestações estéticas.

Nessas práticas sociais estão presentes as relações de poder impostas simbolicamente: a negra ocupando o seu lugar de dominada pelos padrões estéticos eurocêntricos, a partir das falas e

¹⁶ QUIJANO, 2005, p. 117.

¹⁷ QUIJANO, 2005, p. 118.

¹⁸ ROSA, Camila Simões. *Mulheres negras e seus cabelos: um estudo sobre questões estéticas e identitárias*. 2014. 145f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2014. p. 29.

gestos de negação do cabelo, em diferentes contextos, como nos lares, escolas, mídia, mercado de trabalho entre outros.

Trajatória metodológica: história oral e história de vida

Este artigo priorizou o nosso diálogo interlocutoras, uma vez que suas narrativas foram “impregnadas” de subjetividade e, revelou um processo paralelo de conhecimento e reconhecimento de uma das pesquisadoras, descobrindo-se como mulher negra. Assim, consideramos como mais adequada a abordagem qualitativa, pois a pesquisa se preocupou com a interpretação do fenômeno social, considerando também o aspecto subjetivo das narrativas (GAMBOA, 2007).

Buscamos compreender de que forma a estética, a partir do cabelo, marca a construção da identidade das acadêmicas quilombolas, pautada na metodologia História Oral (PORTELLI, 2016; THOMPSON, 1992). De forma complementar, o diário de campo nos possibilitou o registro das impressões, olhares, ambientação, risos, forma de recepção, enfim, tudo aquilo que compõe o “cenário” da pesquisa, a fim de contribuir para a compreensão das narrativas.

Entrevistamos oito acadêmicas quilombolas, regularmente matriculadas, em uma universidade do norte do Brasil, dos cursos de História, Geografia, Pedagogia e Letras. A relação com as interlocutoras se construiu a cada encontro, desde a construção de um ambiente de confiabilidade, passando pelo respeito e zelo à trajetória de vida das acadêmicas, até chegar às narrativas.

O objetivo do processo de análise e interpretação foi “[...] não se limitar a relatar os ‘fatos’ da pesquisa, mas também construir ativamente práticas de interpretação[...]”¹⁹. Para as autoras, a pesquisa exige a construção do conhecimento como processo reflexivo, isto é, será a partir da “reflexividade” que o pesquisador se situará e compreenderá as questões políticas, éticas e culturais envolvidas nas falas das acadêmicas, além de possibilitar a condução da escolha do referencial teórico e a forma de análise das narrativas. A “[...] reflexividade na pesquisa é, portanto, um processo de reflexão crítica do tipo de conhecimento produzido a partir da pesquisa e como esse conhecimento é gerado”²⁰.

A partir da discussão que essas autoras fizeram sobre “reflexividade”, ficou evidente que a pesquisa qualitativa exigiu a responsabilidade das pesquisadoras, articulada à ética como um conjunto de procedimentos e ética na prática.

¹⁹ GUILLERMIN, Marilys; GILLAM, Lynn. Ethics, reflexivity, and “Ethically important moments” in research. *Qualitative Inquiry*, v. 10, n. 2, p. 261-280, 2004. p.274.

²⁰ GUILLERMIN; GILLAM, 2004, p. 274

Assim, compreendemos que a metodologia da História oral, conjuntamente com a História de vida, permitiu a externalização de vivências das interlocutoras, relacionadas ao cabelo crespo, pois a fala foi a porta de entrada da memória, ao permitir reportar as situações traumáticas e desconfortantes, exigindo o nosso olhar humano, ético e de confiança.

Oito interlocutoras contribuíram com o desenvolvimento da pesquisa sobre uma mesma problemática, mas as fontes e os relatos se fizeram singulares ao percebemos que as falas representavam suas influências e vivências particulares, ou seja, a história de cada uma. Nessa perspectiva, notamos que pela História oral seríamos capazes de compreender as implicações do passado sobre o presente das acadêmicas. Para Thompson²¹:

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. [...] Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que compartilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos.

Para Portelli (2016), a História oral nos lança a percepção do significado histórico, por meio da forma como a história é contada. O autor destaca que “em outras palavras, a história oral nos oferece acesso à historicidade das vidas privadas – mas, mais importante ainda, ela nos força a redefinir nossas noções preconcebidas sobre a geografia do espaço público e do espaço privado, e do relacionamento entre eles”²². O trabalho com a história oral não centrou-se na compreensão do individual, mas lançou-se também na relação social estabelecida das interlocutoras.

Em se tratando de uma pesquisa que perpassa a questão do gênero feminino, Thompson (2002) nos alerta para a importância da História oral ao permitir que mulheres apareçam nas histórias, é o que ele chama de “vozes ocultas” que, por muito tempo, foram relegadas das narrativas por comporem uma esfera marginalizada e silenciada.

De fato, todo homem e toda mulher tem uma história de vida para contar que é de interesse histórico e social, e muitos podemos compreender a partir dos poderosos e privilegiados-proprietários de terra, advogados, padres, empresários, banqueiros, etc. Mas a história oral tem um poder único de nos dar acesso às experiências daqueles que vivem à margem do poder, e cujas vozes estão ocultas porque suas vidas são muito menos prováveis de serem documentadas nos arquivos. Essas vozes são acima de tudo de mulheres- e é por isso que a história oral tem sido tão fundamental para a criação da história das mulheres²³.

²¹ THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. p.44

²² PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p.17.

²³ THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. p. 17.

No cenário desta pesquisa, em que o cabelo da mulher negra tem uma representação social e que busca por uma estética idealizada foi, além de outras questões, uma forma de ocultar as raízes afro. Assim, a opção História oral, como aporte metodológico, convergiu com a possibilidade das acadêmicas, por meio de suas falas, representarem o que são. Nesse cenário, a História oral, enquanto recurso metodológico, contribuiu para que pudéssemos ouvir essas “vozes ocultas” (THOMPSON, 2002), ao estabelecermos conexões com os fatores sociais presentes nas narrativas das acadêmicas quilombolas.

Pelas narrativas compreendemos que as novas identidades históricas estão associadas à natureza dos papéis e lugares a serem ocupados na nova estrutura social do trabalho, na qual aos brancos ficavam reservados os trabalhos com salários e aos negros reduzidos à escravidão. Observamos tal relação presente na narrativa da interlocutora Maria Aparecida²⁴:

“[...] eu não conto um pouco da minha vida por medo, mas assim, eu também trabalhei em casa de família e era muito a lógica dos brancos tirar os filhos do quilombo nessa visão que: ah, eu vou tirar a sua filha, principalmente as filhas mulheres para estudarem, aí vinha: ‘não você mora na minha casa’, eu fui. Assim você vai estudar e não pagavam pelo seu trabalho, te davam as coisas, e eu fui assim... um teto para morar e a roupa para tu vestir, eu passei [um] ano assim, [um] ano e meio. [...] nesse tempo que eu fui escrava em casa de família, foi em Porto Nacional, quem sabe se você até não conhece as criaturas.

A classificação racial presente nas argumentações de Quijano (2005) se faz presente de forma marcante, quando Maria Aparecida afirma, categoricamente, que ‘já foi escrava’, evidenciando a colonialidade imposta por aqueles que se consideravam colonizadores. A rotina e o tratamento revelam a relação de escravidão. No trecho: ‘e não pagavam pelo seu trabalho, te davam as coisas’ mostra a relação de inferiorização do trabalho realizado pela interlocutora na residência o que ela fazia era essencial para a rotina da residência, porém o pagamento acontecia da forma como a ‘família’ julgava que deveria ocorrer.

Maria Aparecida se emocionou ao lembrar dessa situação; sua fala foi carregada de angústia pelo que havia passado. Trabalhar e ter a possibilidade de estudar seria motivo de orgulho e de independência financeira, no entanto, o que aconteceu foi a escravidão. Quijano²⁵ traz uma interpretação para esse fato, ao afirmar que “[...] a explicação deve ser, pois, buscada em outra parte da história.

²⁴ Todas as acadêmicas concordaram, em seus termos de consentimento, que seus nomes aparecessem nas publicações científicas desta pesquisa.

²⁵ QUIJANO, 2005, p. 120.

Destacamos um outro elemento importante, ou seja, a discriminação racial como defesa de interesses. “A discriminação racial teria como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre o outro, independentemente do fato ser intencional ou apoiada por preconceito”²⁶, ou seja, a discriminação pode ser impulsionada por interesses, como o econômico

A classificação racial avança por caminhos ainda mais complexos, passando pelas relações de trabalho e chegando em aspectos subjetivos, culturais, religiosos entre outros. Como pode ser observado na fala da interlocutora Amária: *‘A minha mãe é evangélica daquelas que usa saia embaixo do joelho, eu falo para ela mãe a senhora não pode negar as suas raízes, tem que conhecer as religiões de matrizes africanas’*.

Nota-se que a mãe da Amária se identifica com o cristianismo e, sua filha, acadêmica do curso de História, apresenta a necessidade de ela conhecer as religiões de matriz africanas (Candomblé, Quimbanda, Umbanda). Quijano²⁷ aponta que, em alguns casos, era útil que os colonizados aprendessem “parcialmente a cultura dos dominadores [...] para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica como subjetiva, especialmente a religiosa”.

A repressão no campo religioso implicou na formação de concepções relacionadas à religião de matriz africana, associando-a às práticas prejudiciais de quem dela se simpatizasse ou praticasse. Algo que merece ser destacado é o fato de a mãe de Amária ter vivido sempre no quilombo e não ter tido aproximação com as religiões de matriz africana.

Os trechos das falas das acadêmicas Maria Aparecida e Amária são pertinentes para destacar como a ação colonial se faz presente em nosso cotidiano, algo silenciado pelo mito da democracia racial e, como consequência, reflete na identidade negra. O foco deste artigo não foi aprofundar a discussão religiosa ou as relações de trabalho, mas entendê-las como algo transversal, presentes nas narrativas das acadêmicas que nos levaram a refletir que, a partir trajetória de vida, muitas práticas colonialistas estão presentes no cotidiano das interlocutoras.

Cabelo: constructo da identidade negra

Elucidamos a manipulação capilar como uma expressão do colonialismo (opressão), mas não queremos com isso eivar a nossa discussão a esse único apontamento, por isso faremos uma trajetória da manipulação capilar, partindo de terras africanas até o Brasil para mostrar que a forma

²⁶ BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 4.

²⁷ Quijano, 2005, p. 121.

como o cabelo é tratado e manipulado pode também revelar resistência, como é o caso das tranças. Segundo Prisco²⁸,

As tranças foram usadas como ato de resistência pelo povo africano, pois quando os reis de tribos de escravos eram capturados, tinham seus cabelos raspados, esse ‘castigo’ era dado para amedrontar os outros integrantes daquela tribo, raspar a cabeça dos líderes representava humilhação, pois a dignidade era descartada junto com os cabelos. É por esse motivo que a trança simboliza resistência [...].

Nessa perspectiva, a trança simboliza resistência por reproduzir um discurso pautado na afirmação e visibilização da cultura afro. Para além da opressão e resistência, o cabelo também pode expressar um estilo de vida, por manifestar “alguns comportamentos que foram culturalmente aprendidos a partir da interação entre negros, brancos e outros grupos étnicos no Brasil”²⁹. O entendimento dos significados atribuídos ao cabelo exige uma compreensão do que ele representou historicamente e como essa relação vem sendo construída até os dias atuais. Sendo assim, Gomes aponta que,

[...] no início de século XV, o cabelo funcionava como um condutor de mensagens na maioria das sociedades africanas ocidentais. Muitos integrantes dessas sociedades, incluindo os *wolof*, *mende*, *mandingo* e *iorubás*, foram escravizados e trazidos para o Novo Mundo. Nessas culturas o cabelo era parte integrante de um complexo sistema de linguagem. Desde o surgimento da civilização africana, o estilo do cabelo tem sido usado para indicar o estado civil, a origem geográfica, a idade, a religião, a identidade étnica, a riqueza e a posição social das pessoas. Em algumas culturas, o sobrenome de uma pessoa podia ser descoberto simplesmente pelo exame de cabelo, uma vez que cada clã tinha o seu próprio e único estilo de cabelo.³⁰

A identificação étnico-racial, por exemplo, era feita a partir do cabelo, o que nos revela a importância que o cabelo ocupava no conjunto corporal, bem como a função de expressar a fertilidade e virilidade do sexo feminino. “Comunidades da África Ocidental admiravam a mulher de cabeça delicada com cabelos anelados e grossos. Esses padrão estético demonstrava força, poder de multiplicação, prosperidade e possibilidade de parir crianças saudáveis”³¹.

Ao questionamos a acadêmica Tauana sobre o porquê se considera quilombola, ela assim responde: ‘*Pela minha ancestralidade, pela minha cor, pelo meu cabelo, pelo meu pai também, que sempre me viu dessa forma*’. Para ela, o pertencimento e a identificação, enquanto quilombola, perpassa pelo cabelo, ou seja, ter o cabelo na forma cacheada não tem unicamente uma relação

²⁸ PRISCO, Yá comendadora Carmem. As religiões de matriz africana e a escola. Praia Grande, São Paulo. 2012. p. 36.

²⁹ GOMES. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 24.

³⁰ GOMES, 2008, p. 309.

³¹ GOMES, 2008, p. 309.

com a estética, está relacionado ao lugar de onde ela veio e com o qual ela se identifica. “O cabelo crespo é visto como um sinal diacrítico que imprime a marca da negritude no corpo”³². Para a mesma autora, a identificação enquanto negra acontece por meio da corporificação, ou seja, o estilo do cabelo mostra um pertencimento étnico/racial.

Voltando às etnias africanas, o cabelo tinha que ser bem penteado e limpo, as mulheres desejavam possuir cabeças grandes e com muito cabelo. As tranças também revelavam muito sobre o grupo ou pessoa, ou seja, a forma como o cabelo era trançado indicava o seu pertencimento grupal. O cuidado com a aparência do cabelo também revelava o estado de humor e social que a mulher se encontrava, o sinal de sujeira e descuido denunciava tristeza. “Para os Mende, um cabelo despenteado, desleixado ou sujo implicava que a mulher tinha ‘perdido’ a moral ou era insana”³³.

Para a tradição iorubá, as mulheres tinham que saber a fazer suas tranças, e o cabelo também tinha uma relação com as crenças espirituais: determinados tipos de trançados garantiam proximidade com as divindades. Para Gomes³⁴,

[...] os cabelos mantêm uma indicação de poder. Ele é o ponto mais elevado do corpo, o que significa que está próximo da divindade. Por ser o cabelo o elemento do corpo mais próximos dos céus, ele possibilita a comunicação com os deuses e os espíritos. Essa é feita através do cabelo, com o intuito de alcançar a alma. Um encanto pode ser retirado ou mal pode ser trazido para outra pessoa por meio da aquisição de um fio de cabelo.

O renascimento dx neofitx³⁵ em alguns seguimentos religiosos e na maioria, das religiões afro-indígenas, ocorre com o corte dos cabelos, raspando-se totalmente a cabeça, afinal as crianças nascem sem cabelo na maioria das vezes.

A relação de poder indicada pelo cabelo revela a proximidade com as divindades, como uma forma de comunicação por meio do corpo, revelando também um padrão estético, com o objetivo de conquista amorosa. A interlocutora Maria Aparecida, quando questionada sobre o que representava o seu cabelo, ela assim respondeu:

[...] *ai depois um rapaz chegou pra mim falando: ‘o seu cabelo é muito bonito’ e eu ficava olhando assim: ‘será que você está dizendo isso realmente?’ , ai eu agradecei, então assim, eu vejo meu cabelo como uma força que me dá [...] já falei pra Jaque que, o dia que eu estou com ele amarrado pode ter certeza que eu não estou legal.* (grifo nosso).

Observamos que a relação cabelo, poder e humor não ficou reservada aos antepassados, pois a narrativa de Maria Aparecida mostrou como hoje o cabelo pode revelar o seu estar no

³² GOMES, 2008, p. 25.

³³ GOMES, 2008, p. 309ss

³⁴ GOMES, 2008, p. 310.

³⁵ Neófilos, mas colocamos com ‘x’ para ficar comum aos dois gêneros.

mundo, seu posicionamento social e consciência do que ele representa. Outro apontamento pertinente se refere ao cabelo amarrado que, segundo a interlocutora, quando ela o usa assim significa que ela não se encontra de bom humor, ou seja, a relação do seu cabelo com seu estado de espírito.

Esse simbolismo que representa o cabelo tem uma relação com o ato de raspagem feito pelos colonizadores no momento da comercialização dos escravos. Do negro, naquele momento, o que valia era a sua natureza potencialmente lucrativa.

Nesse processo de escravização, a primeira coisa que os comerciantes de escravos faziam com a sua carga humana era raspar a cabeça, se isso já não tivesse sido feito pelos seus captadores. Era uma tremenda humilhação para um africano ser capturado por um membro de outra etnia ou por um mercador de escravos e ter o seu cabelo e barbas raspados, dando-lhe a aparência de um prisioneiro de guerra. Nesse sentido, quanto mais elementos simbólicos fossem retirados, capazes de abalar a auto-estima dos cativos, mais os colonizadores criavam condições propícias para alcançar com sucesso sua empreitada comercial³⁶.

A cabeça raspada representava a tentativa de ‘arrancar pela raiz’ a cultura e identidade africana, simbolizava a perda da identidade, isto é, as mulheres negras, nascidas nas colônias, com os cabelos raspados foram inseridas em uma representação estética que não era a sua, despertadas “para a prática do alisar o cabelo, inspirados nos padrões estéticos dos colonizadores”³⁷.

Considerações finais

Destacamos as lutas femininas na busca por igualdade e punição a qualquer ação discriminatória que possa ferir os direitos e liberdades fundamentais. Notamos que a identidade negra está imbricada com a estética, uma vez que evidencia características singulares, ou seja, as diversas formas de manipulação capilar produzem efeitos momentâneos, uma vez que a raiz capilar sempre nascerá carregando as características negras.

O cabelo manipulado pelas interlocutoras representava a tentativa de “arrancar pela raiz” a cultura e identidade africana uma vez que o cabelo é carregado de sentidos e simbologias. É algo similar ao que acontece com as raízes das plantas que servem para o transporte de minerais, água, energia e, muitas vezes não as vemos, porque ficam escondidas embaixo da terra, mas são vitais para a sobrevivência das plantas.

³⁶ GOMES, 2008, p. 316.

³⁷ GOMES, 2008, p. 318.

O ato de alisar o cabelo da mulher negra simbolizava a perda da identidade, isto é, a inserção em uma representação estética que não é a negra. Destacamos que por mais que sofra efeitos químicos ou raspagem, a raiz capilar sempre nascerá evidenciando suas características originais, ou seja, a raiz do cabelo representa a força para a sustentação e fixação de algo de dentro para fora, como fonte, origem, vínculo, base, como algo que se multiplica em novos ramos/fios.

Para as interlocutoras, os novos ramos têm representações: de nascer, de influenciar meninas/mulheres para se permitirem ‘crescer’ sem mudar a sua raiz, percebendo suas estruturas capilares como algo que compõe a beleza do corpo negro, ao invés de violentado e subalternizado.

A ação de rememorar associou-se à de resignificar e nos chamou para uma atitude política de barreiras a serem enfrentadas e superadas pois, ao contrário das acadêmicas, o cabelo crespo de uma das pesquisadoras não foi assumido durante a sua graduação. Dessa forma, este artigo não se fechou na pretensão de objetividade da ciência, ou seja, da produção do conhecimento científico, mas contribuiu para ressaltar questões subjetivas para a produção de singularidades e identidades, ao tratar da presença da mulher negra no mundo.

Estudar a mulher negra e sua relação com o cabelo exigiu uma postura ética em todos os níveis da pesquisa. Em muitos momentos, uma das pesquisadoras se via sendo narrada na fala das interlocutoras, em outros nos solidarizamos com seus sentimentos, carregados de dor e de conflitos.

A história de vida das acadêmicas quilombolas nos possibilitou perceber o cabelo como símbolo da identidade da mulher negra e quilombola. Entretanto, anterior a essa constatação, uma das pesquisadoras foi capaz de rememorar sua própria trajetória estética, como um processo difícil e angustiante de recuperação das dores e alegrias vividas por ela, quando menina, adolescente que, a partir desta pesquisa reconhece suas raízes e sua identidade como mulher negra.

Referências

BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a Raça: Narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. 2005. 128f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011. Disponível em:

<<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

GAMBOA, Silvio Ancisar Sánches. Pesquisa Qualitativa: superando tecnicismo e falso dualismo. *Rev. Contrapontos* v.3, n.3, p. 393-405, set-dez. 2007.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. *Revista Brasileira de Educação*, nº 21, p. 40-51, set-dez. 2002.

_____. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10639/03*. Brasília: SECAD/MEC, 2005. p. 39-62.

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

GUILLERMIN, Marilys; GILLAM, Lynn. Ethics, reflexivity, and “Ethically important moments” in research. *Qualitative Inquiry*, v. 10, n. 2, p. 261-280, 2004. Disponível em<https://www.researchgate.net/publication/235930722_Ethics_Reflexivity_and_Ethically_Important_Moments_in_Research>. Acesso em: 31 jul. 2017.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.22, n. 3, p. 935-952, set-dez. 2014.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*, 2. ed. São Paulo: Ática, 1986.

PACHECO, Ana Cláudia. “*Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar*”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 300f. Tese (Doutorado em Educação) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, - Universidade Estadual de Campinas, 2008.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRISCO, Yá comendadora Carmem. As religiões de matriz africana e a escola. Praia Grande, São Paulo. 2012. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola_apostila.pdf>. Acesso no dia 07 mar. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber – eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 118 - 142.

ROSA, Camila Simões. *Mulheres negras e seus cabelos: um estudo sobre questões estéticas e identitárias*. 2014. 145f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2014.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.