

**UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM TECNOLOGIA E SOCIEDADE**

ANA PAULA MEDEIROS TEIXEIRA DOS SANTOS

**TRANÇAS, TURBANTES E EMPODERAMENTO DE MULHERES
NEGRAS: ARTEFATOS DE MODA COMO TECNOLOGIAS DE
GÊNERO E RAÇA NO EVENTO AFRO CHIC (CURITIBA-PR)**

DISSERTAÇÃO

**CURITIBA
2017**

ANA PAULA MEDEIROS TEIXEIRA DOS SANTOS

**TRANÇAS, TURBANTES E EMPODERAMENTO DE MULHERES
NEGRAS: ARTEFATOS DE MODA COMO TECNOLOGIAS DE
GÊNERO E RAÇA NO EVENTO AFRO CHIC (CURITIBA-PR)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Tecnologia e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Área de concentração: Mediações e Culturas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marinês Ribeiro dos Santos

CURITIBA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S237tr Santos, Ana Paula Medeiros Teixeira dos
2017 Tranças, turbantes e empoderamento de mulheres negras :
artefatos de moda como tecnologias de gênero e raça no
evento Afro Chic (Curitiba-PR) / Ana Paula Medeiros Teixeira
dos Santos.-- 2017.
146 p.: il.; 30 cm.

Disponível também via World Wide Web.
Texto em português, com resumo em inglês.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Tecnológica Federal
do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia e
Sociedade, Curitiba. Área de Concentração: Tecnologia e
Sociedade, 2017.
Bibliografia: p. 139-144.

1. Negras. 2. Mulheres - Condições sociais. 3. Identidade
de gênero. 4. Negros - Identidade racial. 5. Cabelo. 6.
Penteados afro. 7. Turbantes. 8. Moda. 9. Cultura material.
10. Cultura afro-brasileira. 11. Tecnologia - Aspectos
sociais. 12. Tecnologia - Dissertações. I. Santos, Marinês
Ribeiro dos, orient. II. Universidade Tecnológica Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade.
III. Título.

CDD: Ed. 22 - 600

Biblioteca Central do Câmpus Curitiba - UTFPR

TERMO DE APROVAÇÃO

Título da Dissertação Nº 491

Tranças, turbantes e empoderamento de mulheres negras: Artefatos de moda como tecnologias de gênero e raça no evento Afro Chic (Curitiba - PR)

por

Ana Paula Medeiros Teixeira dos Santos

Esta dissertação foi apresentada às **14h00** do dia **31 de março de 2017** como requisito parcial para a obtenção do título de MESTRE EM TECNOLOGIA E SOCIEDADE, Área de Concentração – Tecnologia e Sociedade, Linha de Pesquisa – Mediações e Cultura, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. A candidata foi arguida pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO (aprovado, aprovado com restrições, ou reprovado).

Prof. Dr. Gilson Leandro Queluz
(UTFPR)

Profª. Drª. Carolina dos Anjos de Borba
(UFPR)

Profª. Drª. Ivanilde Guedes de Mattos
(UEFS)

Profª. Drª. Marinês Ribeiro dos Santos
(UTFPR)
Orientadora

Visto da coordenação:

Profª. Drª. Nanci Stancki da Luz
Coordenadora do PPGTE

O documento original encontra-se arquivado na Secretaria do PPGTE.

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos à todas e todos que estiveram ao meu lado no percurso do qual resultou nesta dissertação:

Agradeço primeiramente a Deus pelo dom da vida e por toda sua providência.

À Maria, primeiro exemplo que me foi apresentado de mulher que quebrou padrões e fez coisas grandiosas.

À minha família, meu sustento. Aos meus pais Elida e Daniel pelo amor, carinho e suporte. Sua filha vai ser mestre e não seria sem vocês!

Às minhas irmãs Amanda e Aline, aos meus avós, primas, primos, tios e tias que estiveram ao meu lado incentivando meus estudos durante a vida.

Ao meu esposo, companheiro e melhor amigo Fernando, obrigada por estar ao meu lado na saúde e na doença, esta dissertação não aconteceria sem o seu apoio.

À professora Marinês Ribeiro dos Santos pela orientação, paciência, compreensão e disponibilidade. Obrigada pela sugestão de tema, pela sensibilidade e coragem. Saio do mestrado uma pesquisadora melhor, mas também uma pessoa melhor. Obrigada!

Ao professor Gilson Queluz e às professoras Ivanilde (Ivy) Guedes de Mattos e Carolina dos Anjos pelos apontamentos e colaboração neste trabalho.

À Neli e à Débora, mulheres negras que me mostraram que vale a pena a lutar e que juntas podemos, sim, mudar o mundo.

Ao Mateus, Adam, Zezé e Djavan, crianças que me inspiram a continuar.

Às minhas amigas Mariana e Flávia, que compartilharam comigo as angústias da pós-graduação e não me deixaram desistir.

À Nathalia, pelos desabafos e conversas de madrugada nas horas de ansiedade.

A Cia Fávaro Tribal Fusion, às minhas alunas e ao grupo de canto da Paróquia Bom Jesus do Portão, que compreenderam minhas ausências e permaneceram ao meu lado.

Ao grupo de pesquisa de Design e Cultura pelas leituras e diálogos que ajudaram a expandir minha visão sobre a vivência acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade (PPGTE) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) viabilizar o desenvolvimento deste trabalho.

Às amigas e aos amigos do PPGTE, especialmente as companheiras de orientação. Obrigada pelas conversas, cafés, desabafos e risadas.

Aos meus amigos e amigas, os de perto e os de longe. Obrigada por fazerem parte da minha história.

À Angela Davis, à Nilma Lino Gomes, à Maria Carolina de Jesus, à Lélia Gonzalez. À todas as mulheres negras que lutaram e ainda lutam por uma vida melhor.

À História, à vida, à dança.

Muito obrigada!

*Meu cabelo tem cheiro de flor...
Canela, açúcar mascavo e cravo
Mil cheiros, mil flores...
Perfumes de luta, espinhos da resistência*

Elizandra Souza

RESUMO

SANTOS, Ana Paula Medeiros Teixeira dos. **Tranças, turbantes e empoderamento de mulheres negras: artefatos de moda como tecnologias de gênero e raça no evento Afro Chic (Curitiba-Pr)**. 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2017.

Esta dissertação discute as articulações entre gênero, raça e cultura material na construção dos corpos de mulheres negras que passam pelo processo de transição capilar. A pesquisa está centrada no evento Afro Chic, que acontece em Curitiba e promove ações afirmativas relacionadas ao cabelo crespo e empoderamento de mulheres negras. Percebo esse evento como uma das estratégias da Geração Tombamento, movimento cultural que utiliza a moda e a estética como ferramentas políticas para desconstrução de estereótipos de raça e gênero. A partir de uma análise dos processos históricos ligados à ideologia de branqueamento no Brasil, busco compreender as rejeições e resistências a estética negra no país. Neste evento, me interessam principalmente as oficinas de tranças e turbantes, que ensinam essas técnicas e articulam seu uso à ligação com a cultura afro-brasileira, incentivando um olhar para a diversidade e para o corpo como um todo que é construído por diversos elementos, incluindo a cultura material. A pesquisa é de caráter qualitativo, tendo sido realizada observação participativa na segunda edição do evento, com registro em diário de campo e entrevistas com as facilitadoras das oficinas, com base no método de história oral e história de vida. A partir da teoria de cultura material e dos estudos de interseccionalidade, entendo tranças e turbantes como artefatos de moda e busco compreender como participam do processo de empoderamento de mulheres negras que passam pela transição capilar. Estes artefatos também constroem e desconstroem, marcam gênero e raça nos corpos e, deste modo, argumento que o uso de tranças e turbantes no processo de transição capilar é uma das propostas de “desbranqueamento” dos padrões estéticos no Brasil e estratégia de resistência ao racismo.

Palavras-chave: Transição capilar; Geração Tombamento; Moda; Tranças; Turbantes.

ABSTRACT

SANTOS, Ana Paula Medeiros Teixeira dos. **Braids, headwraps and black women's empowerment: fashion artifacts as gender and race technologies at the Afro Chic event (Curitiba-Pr)**. 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2017.

This dissertation discusses the articulations between gender, race and material culture in the black women's bodies construction who undergo the process of hair transition. The research is centered on the Afro Chic event, which happens in Curitiba and promotes affirmative actions related to curly hair and black women's empowerment. I perceive this event as one of the strategies of the Tombamento Generation, a cultural movement that uses fashion and aesthetics as political tools for the deconstruction of race and gender stereotypes. By an analysis of the historical processes related to the bleaching ideology in Brazil, I try to understand the rejections and resistances of the black aesthetics in the country. In this event, I am interested mainly in the braids and headwraps workshops, which teaches these techniques and articulate their use in connection with the Afro-Brazilian culture, encouraging a look at diversity and for the body as a whole constructed by different elements, including material culture. The research is qualitative, with participatory observation in the second edition of the event, with a field journal and interviews with the facilitators of the workshops, based on the method of oral history and life history. By the theory of material culture and intersectionality studies, I understand braids and turbans as fashionable artifacts and try to understand how they participate in the process of empowering black women who undergo the hair transition. This artifact also construct and deconstruct gender and race in the bodies and, therefore, I argue that the use of braids and turbans in the process of capillary transition is one of the proposals of "unbleaching" of Brazilian aesthetic standards and racism's resistance strategy.

Keywords: Hair Transition; Tombamento Generation; Fashion; Braids; Headwrap

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Oficina de tranças do Il Afro Chic.....	15
Figura 2 - Oficina de turbantes do Il Afro Chic..	16
Figura 3 - I Afro Chic..	17
Figura 4 - Il Afro Chic. Participantes e Mulheres empreendedoras.	18
Figura 5 – Débora Pereira e Neli Gomes da Rocha, ministrantes das oficinas de tranças e de turbantes no Afro Chic.	19
Figura 6 - Cartaz da primeira edição do Afro Chic.	40
Figura 7 - Programação da primeira edição do Afro Chic..	41
Figura 8 - Cartaz da segunda edição do Afro Chic.....	43
Figura 9 - Programação do segundo Afro Chic.	44
Figura 10 - Destaques da decoração do ambiente das oficinas.....	45
Figura 11 - "A Redenção de Cam"	57
Figura 12 - Beyoncé Knowles usando tranças e turbante.	62
Figura 13 - Solange Knowles usando tranças em uma ocasião e turbante em outra.	63
Figura 14 - Cabelisador, década de 1930.	68
Figura 15 - A youtuber estadunidense Maria Antoinette usando box braids com ombré.	75
Figura 16 - A blogueira Magá Moura usando tranças no estilo box braids coloridas e com ombré hair.	76
Figura 17 - Sun Rá com peruca cor-de-rosa.	80
Figura 18 - Sun Rá com adorno feito de lacres de latas de alumínio.	80
Figura 19 - Cartaz do filme "Sun Ra: A Joyful Noise", de 1980, que documenta performances de Sun Rá com sua banda.	81
Figura 20 - "Não é moda, é meu DNA". Imagem utilizada por uma linha de cosméticos criada para cabelos crespos e cacheados.	88
Figura 21 - Grace Jones em 1977 e nos anos 2000.	90
Figura 22 - Grace Jones em show em 2015.....	91
Figura 23 - Liniker.	92
Figura 24 - Karol Conka.	93
Figura 25 - Cena do filme KBELA	95

Figura 26 - Sistema de Adinkras.	102
Figura 27 – Duas representações do Adinkra Sankofa.	104
Figura 28 - Diferentes representações do Adinkra Duafe.	104
Figura 29 - Adinkra Fawahodie	112
Figura 30 - Cartaz informando a venda de acessórios na primeira edição do Afro Chic	115
Figura 31 - Brincos a vendidos no evento pela marca Preta Fina.....	116
Figura 32 - Produtos à venda no primeiro Afro Chic.	117
Figura 33 - Produtos à venda no segundo Afro Chic.....	117
Figura 34 - Releitura de Nefertiti.	124
Figura 35 - Pente garfo projeto por Anthony R. Romani em 1972.....	125

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
1.2 SOBRE HISTÓRIAS TRANÇADAS	31
2 AFRO CHIC E ESTÉTICA NEGRA: RESISTÊNCIAS E REJEIÇÕES NO BRASIL	37
2.1 O AFRO CHIC E AS OFICINAS DE TRANÇAS E TURBANTES	40
2.2 AMARRANDO CONCEITOS E TRANÇANDO IDEIAS	46
2.3 EUGENIA NO BRASIL: OS DISCURSOS DE RAÇA, GÊNERO E NAÇÃO	52
2.4 O BRANQUEAMENTO ESTÉTICO E A ESTÉTICA COMO RESISTÊNCIA.....	61
3 JÁ QUE É PRA TOMBAR, TOMBEI	75
3.1 DESTRANÇANDO ESTEREÓTIPOS: TECNOLOGIAS E PRÓTESES DE GÊNERO.....	83
3.2 GERAÇÃO TOMBAMENTO: MODA COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA.....	86
3.3. DESBRANQUEANDO CORPOS: TURBANTES E TRANÇAS COMO TECNOLOGIAS E PRÓTESES DE GÊNERO E RAÇA.....	94
4 UBUNTU: O AFRO CHIC E AS OFICINAS DE TURBANTES E TRANÇAS	100
4.1 SANKOFA: ANCESTRALIDADE E ESTÉTICA ENTRELAÇADAS	105
4.2 FAWAHODIE: AFROEMPREENDEDORISMO E EMPODERAMENTO	111
4.3 DUAFE: PELO DESBRANQUEAMENTO DA BELEZA.....	123
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	139
APÊNDICE 1	145
APÊNDICE 2	146

1 INTRODUÇÃO

Nesta dissertação discuto as articulações entre gênero, raça e cultura material na construção dos corpos de mulheres negras¹ que passam pelo processo de transição capilar. A pesquisa está centrada no evento Afro Chic, que acontece em Curitiba e promove ações afirmativas relacionadas ao cabelo crespo e valorização das mulheres negras. Neste evento, me interessam principalmente as oficinas de tranças e turbantes, que ensinam essas técnicas e articulam seu uso à cultura afro-brasileira, incentivando um olhar para a diversidade e para o corpo como um todo que é construído por diversos elementos, incluindo a cultura material.

Através de pesquisa bibliográfica sobre processos históricos ligados à ideologia de branqueamento foi possível compreender e analisar questões relacionadas às resistências e rejeições da corporeidade negra, trabalhadas no Afro Chic. Atualmente vários processos de tensão acontecem entre padrões de beleza socialmente impostos, de base europeia, e a realidade do povo brasileiro enquanto miscigenado. Dentre esses processos destaco o fenômeno da transição capilar adotado por grande quantidade de mulheres no Brasil, principalmente mulheres negras, e que vem ganhando repercussão nas redes sociais e mídias televisivas. A transição capilar consiste em deixar de alisar quimicamente os cabelos, restabelecendo sua textura natural.

Meu interesse pelo tema se deu por primeiramente por experiência pessoal, após passar pelo processo de transição capilar. Desde os 7 anos eu alisava meus cabelos, primeiro por meio dos permanentes-afro para definir os cachos e tirar o volume. Depois fiz uso da escova progressiva e dos alisamentos definitivos. Em 2012 passei por um processo de tratamento quimioterápico que, por não ser tão severo, me fez perder os cabelos muito lentamente até o ponto que, em 2013, tive que

¹O termo “mulata(o)” será utilizado entre aspas nesta dissertação por, enquanto mulher negra, eu me posicionar a favor da problematização do termo. A palavra “mulato” tem etimologia espanhola e seu significado original se refere ao resultado do cruzamento entre cavalo e jumento, ou jumento e égua. Deste modo a palavra foi utilizada para se referir aos mestiços filhos de relações inter-raciais (branco e negro) de forma pejorativa. Além disso, a palavra é também utilizada para hipersexualizar mulheres negras. Quando necessário, utilizarei a palavra entre aspas para sinalizar seu uso pela autora ou autor a ser citado.

praticamente raspá-los. Por um mês eu não sai de casa, me sentindo envergonhada por não me enquadrar em diversos padrões: além de negra, na época eu estava gorda e com cabelos curtos. Só voltei a sair de casa quando tive condições financeiras de fazer um alongamento e colocar próteses de cabelo. Neste período em casa entrei em contato com diversos grupos no Facebook que ensinavam a cuidar de cabelos crespos e assim fui conhecendo o movimento estético-político de transição capilar e valorização da moda e estética afro-brasileira. 2014 foi um ano de reconstrução e descobertas pessoais e acadêmicas, compreendi que meus cabelos faziam parte de um contexto muito maior que meu próprio corpo e entrei em contato com debates sobre diversidade e valorização das diferenças, principalmente pelas redes sociais.

Em 2015 ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade da Universidade Tecnológica Federal do Paraná com a intenção e pesquisar questões relacionadas a moda e masculinidades. Porém, minha orientadora, a Professora Marinês Ribeiro dos Santos, me propôs estudar questões relacionadas ao fenômeno de transição capilar, sem saber da minha história. Eu havia pensado em propor um projeto relacionado a este assunto na seleção, mas na época não tinha condições de elaborar um projeto de pesquisa que exigia leituras e reflexões sobre moda, estética e cultura afro-brasileira muito diferentes das abordagens eurocêntricas da minha graduação em História. Pensando na importância deste tema e no interesse em compreender os processos histórico-culturais que envolviam a questão dos cabelos decidimos por trocar o tema de pesquisa. As discussões feitas nas redes sociais foram essenciais para que eu compreendesse a dimensão do fenômeno da transição capilar no Brasil e percebesse suas especificidades.

Ao observar as redes sociais (Facebook, principalmente) encontramos diversos grupos e páginas direcionados a informações sobre esse processo. Numa rápida busca por “transição” e “crespo”, nos deparamos com títulos como “Vício Cacheado”, “Quilombo dos meninos crespos”, “Cresposim”, “Encrespa Geral”, “Turbanteie-se”, “Transição capilar” e “Alforria – transição capilar”, “Meu turbante, minha coroa”. Alguns grupos trazem explícito já no nome que tipos de discussões serão feitas. Não se trata apenas de cosmético e beleza, mas de movimentação social e política contra um padrão de beleza vigente. Padrão este que leva mulheres negras a alisarem seus cabelos contra a vontade. Ivanilde Guedes de Mattos (2015, p.47)

destaca o importante papel das iniciativas de mobilização dos grupos virtuais para encontros e eventos face a face que discutem as questões de estética negra, realizam oficinas de cabelos, maquiagens e turbantes, incentivam o empreendedorismo negro e facilitam o acesso a produtos étnicos e apropriados para os cabelos crespos, cacheados e em transição. Deste modo, destaco o evento Afro Chic como fruto da mobilização de negros e negras em Curitiba que participavam das discussões nas redes sociais e eram responsáveis por ou seguiam a página “Deby Tranças” no Facebook. Os grupos das redes sociais procuram desconstruir o imaginário depreciativo e questionar estereótipos através de informações sobre a história de práticas como o uso de tranças e turbantes, divulgando tutoriais de como utilizá-las no processo de transição capilar. O Afro Chic mobilizou pessoas por meio das redes sociais para participarem de oficinas relacionadas a corporeidade negra, como as de tranças (figura 1) e de turbantes (figura 2).



Figura 1 - Oficina de tranças do Il Afro Chic. Fotografia: Santos, 2015.



Figura 2 - Oficina de turbantes do II Afro Chic. Fotografia: Santos, 2015.

O Afro Chic teve duas edições no ano de 2015. A primeira ocorreu no dia 7 de março, no Centro Cultural Solar do Barão, espaço administrado pela Fundação Cultural de Curitiba que fica no centro da cidade, e foi dedicado ao mês das mulheres. A segunda edição aconteceu no Espaço Cult, localizado no Largo da Ordem, no dia 9 de maio e foi dedicado ao mês das mães. Apesar do foco direcionado aos cabelos crespos, as oficinas oferecidas pelo evento trabalharam questões do corpo negro como um todo, tendo sido oferecidas também oficinas de dança e auto maquiagem, todas centradas na estética negra. O termo “estética negra” é utilizado tanto no evento quanto nas redes sociais para tratar dos cuidados com o corpo e com os cabelos,

assim como para pensar nos usos de artefatos de moda e indumentárias com referências de matriz africana. Portanto, estética neste trabalho não corresponde ao estudo filosófico do belo, mas sim aos cuidados com o corpo, adorno e técnicas de embelezamento que são ensinados nas oficinas. Além das oficinas, o Afro Chic promove paralelamente uma feira de produtos étnico raciais, como tecidos para turbantes, brincos com temas inspirados em culturas africanas, livros, produtos para cabelo crespo e maquiagem para pele negra, em sua maioria desenvolvidos ou comercializados por mulheres negras.

Quando do início desta pesquisa, a primeira edição de 2015 do Afro Chic já havia ocorrido. Por isso, só pude acompanhar por meio de observação participante a segunda edição do evento. Neste sentido, o trabalho de conclusão de curso da Especialização em Relações Raciais da Universidade Federal do Paraná, “O cabelo crespo da mulher negra é a sua raiz e revela a sua alma, a sua história e a sua luta”, de Francineia Sadelli de Afonso (2015) foi de grande valia, por trazer dados do primeiro evento. A autora também concedeu gentilmente fotografias produzidas por ela no I Afro Chic.



Figura 3 - I Afro Chic. Fonte: Afonso, 2015.



Figura 4 - II Afro Chic. Participantes e Mulheres empreendedoras. Fonte: página do evento no Facebook: <https://www.facebook.com/Afro-Chic-page-483233768491530/>

O Afro Chic é organizado por pessoas negras e jovens (25 a 40 anos), tendo protagonismo feminino. O salão Deby Tranças é responsável pela organização e divulgação do evento, sob a coordenação de Débora Pereira, a quem entrevistei para elaboração deste trabalho. Nascida em Curitiba, Débora ministra as oficinas de tranças no evento. Ela é cabelereira, trancista, estudante de Serviço Social e idealizadora do Afro Chic. A motivação de Débora para a realização do Afro Chic foi sua própria história, pensando na relação com seus cabelos e com sua autoestima enquanto mulher negra e mãe.

Entre outras integrantes da organização, destaco Neli Gomes da Rocha, ministrantes das oficinas de turbantes e também entrevistada por mim. Neli é natural de Teresina, doutoranda em Sociologia na Universidade Federal do Paraná, tendo sua formação acadêmica realizada toda nesta universidade. Neli pesquisa e trabalha com projetos ligados a estética negra. Entre eles, ganha destaque o Projeto Orí, idealizado por Neli e seu esposo Willian, que promove oficinas de estética negra com

as técnicas de tranças e turbantes em escolas e universidades. Trabalhando com alunos(as) e com formação de professores(as), as ações estão focadas principalmente na discussão das relações raciais através da estética. Débora e Neli se conheceram através deste projeto e se inspiraram nele para a realização das oficinas de tranças e turbantes no Afro Chic.



Figura 5 – Débora Pereira e Neli Gomes da Rocha, ministrantes das oficinas de tranças e de turbantes no Afro Chic. Fonte: arquivo pessoal das entrevistadas

Organizado por pessoas negras e tendo mulheres como protagonistas, o Afro Chic é um evento voltado ao no empoderamento de mulheres negras pela estética e pelo empreendedorismo. Segundo Mattos (2015) o conceito empoderamento tornou-se o “fio condutor” da discussão sobre estética negra e ressignificação do cabelo crespo no enfrentamento ao racismo. A autora afirma que o uso das ferramentas da tecnologia da informação, como as redes sociais, é fator importante para ampliar os

recursos e condições para que mulheres negras e outros atores sociais marginalizados tenham maiores oportunidades de troca de conhecimento e possibilidades de mobilização para resolução de problemas. Para o Afro Chic as redes sociais foram de suma importância, pois foram seu veículo de divulgação e permitiram que as participantes mantivessem contato após o evento.

Djamila Ribeiro (2015), filósofa e feminista negra, afirma que o empoderamento possui um significado coletivo para o feminismo negro, uma ação que coloca mulheres negras como sujeitos ativos de mudança. Para Ribeiro (2015), o empoderamento se delineia no comprometimento com a luta pela equidade e significa ter consciência dos problemas que afligem a sociedade e criar mecanismos para combatê-los. O empoderamento diz respeito ao enfrentamento da naturalização das relações de poder desiguais entre homens e mulheres, lutar por igualdade e liberdade em relação às escolhas de seus corpos e sexualidade. Segundo Ribeiro (2015), empoderamento significa ainda uma ação coletiva desenvolvida pelos indivíduos ao participarem de espaços privilegiados de decisões, de consciência social dos direitos sociais. Estas ações coletivas e sociais acontecem numa perspectiva antirracista, antielitista e antissexista através das mudanças das instituições sociais e consciência individual.

Para mulheres negras, que estão na base da pirâmide social, a questão do empoderamento é de extrema importância. Segundo o Retrato das desigualdades de gênero e raça do IPEA (2011), a população negra no Brasil recebia em 2009 média apenas 55% da renda recebida pela população branca. Segundo este relatório, que traz dados para o período de 1995 a 2014 no Brasil, em 1995 os homens negros tinham rendimentos superiores aos das mulheres brancas. Porém, ao longo do tempo, passaram a receber ligeiramente menos, o que se pronunciou mais gravemente a partir 1999. Os dados do retrato apontam que em 2009, a renda de mulheres brancas correspondia a 55% da renda média dos homens branco e dos homens negros a 53%. Contudo, as mulheres negras, permaneceram isoladas na base da hierarquia social, sendo sua renda média equivalente a 18% da renda de homens brancos em 1995 e 30,5% em 2009.

Pude observar que diferentes pessoas circularam pelo evento. Porém a maior parte do público era composta por mulheres negras e jovens, tendo comparecido também mulheres não negras mães de filhos negros e/ou que estavam em uma relação inter-racial. Débora e Neli possuem em suas histórias relações e processos de dor, aceitação e superação relacionados aos seus corpos, especialmente aos seus cabelos, e essas histórias fazem parte das oficinas ministradas no evento. Deste modo, através das entrevistas e das histórias de vida de Débora e Neli pretendo compreender melhor o papel de artefatos como tranças e turbantes na construção dos corpos de mulheres negras que optam pela transição capilar. Reconheço também a importância das narrativas de vida das mulheres participantes das oficinas do Afro Chic. Porém o foco de análise da pesquisa está nas narrativas de Débora e Neli, enquanto mulheres negras e como mediadoras de técnicas de embelezamento e conhecimentos da cultura afro-brasileira para outras mulheres. Contudo, em algumas partes do texto, fragmentos das narrativas do grupo de mulheres participantes das oficinas também serão destacados para enriquecer a discussão dos argumentos.

Em suas duas edições, o Afro Chic ofereceu oficinas de tranças, turbantes e auto maquiagem, abertas ao público que desejasse participar. O conteúdo teórico das oficinas é bastante denso, sendo baseado nos oito volumes de História da África disponibilizados gratuitamente pela Unesco² e em história do Brasil, principalmente no que diz respeito a ideologia de branqueamento.

Um dos conceitos mais importantes trabalhado nas oficinas é o de ancestralidade africana. Eduardo David de Oliveira (2012) desenvolve a noção de ancestralidade para além de relações consanguíneas ou de parentesco. O autor afirma que ancestralidade, no Brasil, pode ser definida como a forma cultural africana recriada em outros contextos. Segundo Oliveira (2012), ancestralidade é mais que um conceito ou categoria do pensamento, mas sim diz respeito às experiências histórico-culturais na diáspora, uma “categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro” (OLIVEIRA, 2012, p.40). Nas oficinas, as questões de

² Os volumes podem ser baixados em:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/ResultadoPesquisaObraForm.do?first=50&skip=0&ds_titulo=&co_autor=&no_autor=&co_categoria=132&pagina=1&select_action=Submit&co_midia=2&co_obra=&co_idioma=&colunaOrdenar=DS_TITULO&ordem=asc

ancestralidade remetem ao apagamento da história e culturas africanas na diáspora, e a estética é colocada como proposta para buscar conhecimento sobre essa história e culturas.

O imaginário sobre os usos de técnicas de matriz africana para cuidado e adorno dos cabelos no Brasil está ligado a uma série de estereótipos. O uso dos turbantes é ligado principalmente a doenças³ e ao serviço doméstico. Já o uso das tranças é relacionado à falta de higiene e/ou baixa condição social no caso das tranças (como opção para mulheres que não teriam condições financeiras de pagar por um alisamento ou megahair⁴). Durante o período escravagista os turbantes eram convencionalmente utilizados por mulheres negras como medida de higiene, para trabalhar nas casas dos senhores e mais tarde, no período pós-escravidão, como empregadas domésticas. Mas os significados dos turbantes antecedem muito esse contexto. Para várias culturas africanas, o ato de mexer no cabelo e na cabeça é sagrado e de intimidade familiar. Os cabelos e como são utilizados são elementos de poder. João Ferreira Dias (2014) explica que a cabeça é a vasilha da personalidade e do destino (ìpin) e é composta pelo orí odè (cabeça exterior) e orí inú (cabeça interior ou mística). O orí guarda não só a razão, mas os sentimentos e a espiritualidade da pessoa e, por isso, precisa ser protegido. O acesso é reservado somente a quem se confia. Por isso os turbantes são utilizados tanto para proteger esse sinal de poder de olhares invejosos quanto para adorar e proteger o ori. Cada tipo de amarração tem seu significado social, político e/ou espiritual, característica que ainda podemos observar no uso de turbantes por autoridades religiosas de matriz africana.

Conforme Cassi L. Reis Coutinho (2011), tranças rasta (tranças de raiz), dread locks e braid locks (tranças soltas) sofreram um processo de estigmatização no Brasil, sendo vistas como “coisa de bandido”. Coutinho (2011, p. 01) atesta que no Brasil, temos assistido “o crescimento de uma estética negra com a valorização positiva de aspectos fenóticos ‘naturais’”. Segundo a autora, é possível observar uma maior aceitação pela sociedade em geral de um modelo de pentear/adornar os cabelos que

³ No caso de doenças nas quais se perde os cabelos em consequência da doença ou do tratamento, como o câncer por exemplo

⁴ Megahair é um alongamento capilar que pode ser feito por diferentes técnicas (queratina, fita adesiva, costura de telas) com cabelo humano ou sintético.

diferem do baseado no “padrão europeu”, marcado por modelos brancos que demarcam “a aparência ideal”. Tratando sobre o contexto norte-americano nas décadas de 1960 e 1970, Coutinho afirma que nos EUA surgiram movimentos que lutaram pelos direitos dos negros com variadas estratégias, que entre outras, traziam a proposta de modificação do padrão de beleza baseado numa estética branca.

O movimento Black Power emerge na década de 1960 e se fortalece nos anos 1980, caracterizado pelo uso dos cabelos sem intervenção química ou física para “alisar”, o que foi definido como “natural”, por jovens negros(as). Juntamente com este movimento, surgiu o slogan “Black is beautiful”, atentando para a beleza negra. Sobre este mesmo período, Jocélio Telles dos Santos (2000, p. 55) afirma que no Brasil “a imagem do cabelo natural passou a ser reverenciada como aquela que se contrapõe ao cabelo liso que estaria em consonância com uma nova mentalidade do ‘ser negro’[a]”. Segundo o autor, apesar disso, nos anos 2000 foi possível observar o aumento da valorização do cabelo liso em detrimento do cabelo crespo e a emergência de inúmeros processos químicos e técnicos para transformar o cabelo crespo em liso (escova quente, escova progressiva, alisamento com formol, escova japonesa, escova inteligente etc.) ou em um cabelo com cachos sem volume (permanente afro), que poderia ser socialmente aceitável nas esferas públicas e privadas.

O processo de modificação da textura dos cabelos é constituído por uma série de tecnologias, não somente químicas, mas também sociais. Os estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade (CTS) contribuem para um melhor entendimento das relações que acontecem nos usos das tecnologias. Andrew Feenberg (sem data) afirma que a tecnologia não é nem determinante nem neutra. Para o autor, as formas modernas de hegemonia estão baseadas na mediação técnica de uma variedade de atividades sociais e, assim, a democratização de nossa sociedade requer mudanças técnicas e políticas radicais. Ivo Pereira de Queiroz e Gilson Leandro Queluz (2011) destacam que Feenberg dá o nome de código técnico ao sentido político e social dos dispositivos técnicos

O que eu chamo de ‘código técnico’ do objeto faz a mediação do processo. Este código fornece uma resposta ao horizonte cultural da sociedade, no nível do desenho técnico. Parâmetros técnicos em grande medida, como a escolha e o processamento de materiais, são especificados socialmente por tal código. A ilusão da necessidade técnica surge frente ao fato de que o código

é, por assim dizer, literalmente ‘moldado em ferro’ ou ‘concretado’ como pode ser o caso. (FEENBERG, s.d., p. 119, apud, QUEIROZ; QUELUZ, 2011, p.11).

A abordagem proposta por Feenberg ajudar a refletir acerca dos discursos construídos sobre a adequação do corpo negro através de diversas técnicas e tecnologias e os aspectos políticos, culturais e sociais das intervenções sobre o corpo e cabelo negros na sociedade brasileira, pois a partir daí podemos questionar por exemplo a imposição do alisamento dos cabelos como critério para tornar mulheres modernas, bonitas e elegantes, conforme será discutido mais adiante no segundo capítulo. Feenberg (s.d) afirma que a eficiência, como um critério de desenvolvimento tecnológico, não é o foco no jogo de poder existente na mediação técnica das relações. “Moderna”, “bonita”, “elegante” eram apresentados no início século XX no Brasil como qualidades que a mulher deveria ter. Sendo baseadas em um modelo eurocêntrico, os corpos de mulheres negras eram considerados como inversos à essas “qualidades”, e o branqueamento por técnicas de clareamento da pele e o alisamento do cabelo foram impostos como formas de cuidado para se atingir esse objetivo, ainda que não fossem as técnicas mais eficientes ou saudáveis para o cuidado do corpo.

Feenberg propõe ainda uma “racionalização subversiva” para a tecnologia. Segundo Queiroz e Queluz (2011, p.11), esta racionalização subversiva contradiz o determinismo tecnológico “que opera com uma lógica linear segundo a qual a tecnologia necessariamente implica em progresso e que, os processos tecnológicos são autossuficientes, independentemente de quaisquer atores sociais”. Observando essas questões, penso o processo de transição capilar e o uso de técnicas e adornos de matriz africana como possibilidade racionalização subversiva das tecnologias que atuam sobre os corpos de mulheres negras no Brasil. Esta racionalização constrói estratégias de resistência ao racismo e valorização de uma estética historicamente oprimida, que vai além do cabelo e passa pelo o entendimento de como os corpos das mulheres negras são vistos socialmente e por elas mesmas. Ivanilde Guedes de

Mattos (2015, p.38) chama a esta estética de “Estética Afro-Diaspórica”⁵ que, segundo a autora

É o movimento em que homens, mulheres, homossexuais, transexuais, gays e também as crianças negras adotam variações para os seus corpos e cabelos criando e recriando penteados de matriz africana, usando e abusando do tamanho dos fios, formas e cores, assumindo sua corporeidade nesse contexto de mudanças sociais, lutas históricas e hibridismo estético (MATTOS, 2015, p. 38)

Deste modo, este trabalho é focado no estudo da Estética Afro-Diáspórica brasileira, mais especificamente da Estética Afro-Diáspórica da Geração Tombamento⁶, que tem se constituído como movimento de empoderamento e luta contra o racismo e quebra de outros padrões normativos através da moda e da estética. Argumento que o Afro Chic faz parte da construção da Geração Tombamento e também é constituído por ela, por pensar na construção de uma moda ou estética afro-brasileira como ferramenta política de desconstrução de estereótipos, entre eles os de gênero e raça. Neste trabalho, entendo moda como cultura material. Segundo Daniel Miller (2013) os artefatos participam da construção de determinados tipos de sujeito. Assim, as coisas, tais como roupas e outros acessórios e adereços, não chegam a representar pessoas, mas atuam no sentido de constituí-las.

Diana Crane (2008, p. 157) afirma moda é um fenômeno social e que já houveram diversas tentativas de se produzir uma única definição de moda que compreendesse esse fenômeno como um todo. Contudo, para a autora não existe um conceito universal de moda que dê conta de sua complexidade, pois cada definição focaliza em diferentes aspectos de suas manifestações – moda como processo de disseminação entre consumidores, como linguagem, como conjunto de normas que influenciam os modos de vestir, entre outros.

⁵Ao falar de Diáspora neste trabalho me refiro à diáspora africana e aos estudos sobre a mesma. Segundo William Safran (1991, p.83) diáspora diz respeito a diversos processos, entre eles à expatriação de comunidades de minorias, que são dispersas de um centro original para pelo menos dois lugares periféricos, que mantêm uma memória, visão ou mitologia sobre a pátria original. A diáspora africana, então, é o fenômeno histórico, social e cultural da migração forçada de povos africanos para outros continentes e me interessam os processos de formações culturais e sociais deste contexto

⁶ Textos sobre a Geração Tombamento podem ser encontrados em: <http://blogueirasnegras.org/2016/07/07/geracao-tombamento-a-juventude-negra-e-suas-novas-formas-de-fazer-politica/> e <http://www.geledes.org.br/tag/geracao-tombamento/>

Segundo Erika Palomino (2003, p. 3) a palavra “moda” vem do latim *modus*, significando “modo”, “maneira”. Também no inglês, moda (*fashion*) deriva do francês “*façon*”, que também quer dizer “modo”, “maneira”. Palomino afirma que moda é um sistema que acompanha o vestuário e o tempo e que integra o uso das roupas no cotidiano a um contexto maior, político, social, sociológico e que, deste modo, vai além da roupa. A autora destaca ainda que moda pode regular não somente as formas de vestir, mas de adonar-se, pentear-se, entre outros.

A partir destas autoras e da teoria de cultura material, neste trabalho entendo moda como um sistema composto por sujeitos e artefatos, que pode tanto regular quanto questionar os usos de artefatos como roupas e adornos em determinado contexto social e histórico. Sendo assim, a moda participa da construção de corpos e de determinados tipos de sujeito.

A moda vem sendo utilizada como estratégia de resistência pelos movimentos negros no século XX e XXI em diversos países da diáspora africana. A forma de arranjar os cabelos, as referências às culturas africanas ancestrais, as cores e formas das roupas foram, e ainda são, utilizadas como forma de chamar a atenção para as desigualdades de raça e gênero e positivar a cultura de matriz africana. O cabelo no estilo black power e o pente de madeira foram tão importantes para o movimento negro dos anos 1960 que acabaram sendo seus símbolos de identificação. Os dreadlocks, adotados pela religião rastafári, também foram ressignificados como símbolo de resistência da cultura negra. O Portal GELEDÉS⁷ possui diversas matérias sobre projetos e movimentos culturais que se utilizam da estética como forma de combater o racismo e desnaturalizar questões relacionadas a ele, entre eles os *Fashion Rebels*⁸ na África do Sul, o movimento *Afropunk*⁹ nos Estados Unidos e a Geração Tombamento no Brasil. Esses movimentos apontam para a desconstrução

⁷ O Portal GELEDÉS é mantido pelo GELEDÉS Instituto da Mulher Negra, fundado em 30 de abril de 1988, cujas perspectiva e áreas prioritárias da ação política e social são a questão racial, as questões de gênero, as implicações desses temas com os direitos humanos, a educação, a saúde, a comunicação, o mercado de trabalho, a pesquisa acadêmica e as políticas públicas. O Instituto mantém o portal atualizado com notícias e pesquisas acadêmicas relacionados à estética negra e estratégias de resistência ao racismo no Brasil, tendo sido de grande importância para o desenvolvimento desta dissertação.

⁸ LACERDA, Lorena. **Fashion Rebels: a geração tombamento da África do Sul**. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/fashion-rebels-geracao-tombamento-da-africa-do-ul/#gs.Ps2doXc>

⁹ O site traz vários artigos sobre o movimento Afropunk que podem ser acessados pelo link: <http://www.geledes.org.br/?s=afropunk#gs.null>

de estereótipos de raça e gênero através da construção de referências estéticas negras positivadas. Estas estéticas são compostas pela mistura entre referências de culturas africanas consideradas tradicionais e tendências da moda contemporânea.

A Geração Tombamento tem nos cabelos um dos principais marcadores de identidade. A transição capilar e o uso de tranças e turbantes são muito presentes e incentivados neste movimento. “Tombamento”, “tombou”, “tombei” são termos amplamente utilizados pelas comunidades gays brasileiras, como sinal de aprovação para uma performance, artefato ou estética. São empregados também no sentido de maravilhoso, algo surpreendente e que quebra padrões. A escolha do nome para este movimento sinaliza também uma abordagem interseccional, abordagem que tem sido reclamada há muito tempo tanto nos movimentos feministas quanto nos movimentos negros por mulheres (hetero e homossexuais) e por homossexuais. Autoras como bell hooks¹⁰, Nilma Lino Gomes e Sueli Carneiro abordam em seus trabalhos a necessidade de uma abordagem interseccional de gênero.

Conforme já relatei anteriormente, há um bom tempo, antes de começar o mestrado, eu já acompanhava grupos de transição capilar, moda e estética negra nas redes sociais. O que acontecia ali, virtualmente, também fazia parte da construção do meu corpo. Ainda que minimamente, eu buscava o “como”: como cuidar do cabelo, como usar um turbante, como fazer aquela maquiagem. Observando as oficinas e o público do Afro Chic, meu olhar se voltou também para “o que”, “onde” e “quando”. Alguns detalhes ali me chamaram a atenção, como cabelos coloridos, roupas e texturas diferentes dos impostos pelos padrões de gênero, classe e raça. O que também me deixou curiosa foi que as tranças não eram somente pretas ou marrons, elas eram prateadas, douradas, cor-de-rosa, azuis, feitas não somente de cabelo natural ou sintético, mas também de materiais alternativos como lã, linha e fitas de cetim. Os batons não eram vermelhos, eles eram verdes, amarelos, pretos. As estampas e texturas das roupas e dos turbantes não eram apenas as que lembravam padrões étnicos, mas de cores metálicas e fluorescentes.

¹⁰ bell hooks, grafado com letras minúsculas, é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, autora, feminista e ativista social estadunidense.

Por algum tempo busquei referências para entender o uso desses elementos dentro do processo de transição capilar e na construção dos corpos, pois antes tinha atentado somente ao que remetia à tradição e ancestralidade. Foi então que, no Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra, encontrei uma matéria intitulada “Dossiê Afrofuturismo: saiba mais sobre o movimento cultural”¹¹. No texto, nas fotografias e ilustrações entendi que a Geração Tombamento utiliza elementos de um movimento cultural que vem sendo construído desde os anos 1960: o Afrofuturismo. Esse movimento nasceu em paralelo à efervescência da cultura Beatnik¹² nos Estados Unidos. A linguagem do movimento Afrofuturista é construída pela junção do imaginário sobre artefatos tecnológicos futuristas e artefatos tradicionais de matriz africana, criando um estilo de ficção científica que trata dos problemas relacionados as questões de raça, classe e gênero no século XX. Conhecer o Afrofuturismo me possibilitou não somente um melhor entendimento das referências no diz respeito às cores e aos materiais das tranças e turbantes, mas também colaborou para a compreensão da dinâmica das oficinas observadas no Il Afro Chic e da ideia de ancestralidade e modernidade convivendo nos corpos adornados, questão que será discutida no último capítulo.

A pergunta que este trabalho busca responder é: como a moda, enquanto cultura material, participa da construção dos corpos de mulheres negras que passam pela transição capilar? Para responder esta pergunta, o objetivo geral desta dissertação é investigar e compreender os ensinamentos no Afro Chic sobre o uso do cabelo natural, de tranças e de turbantes como estratégias de construção e posituação da estética negra no Brasil. Para tanto, serão perseguidos os seguintes objetivos específicos:

¹¹ Disponível em: <http://www.geledes.org.br/dossie-afrofuturismo-saiba-mais-sobre-o-movimento-cultural/#gs.Qrm1C30>. Acesso em: 28/11/2015

¹² A Geração Beat foi movimento cultural ligado à literatura, surgido durante os anos 1950. Era composto por jovens de classe média que propunham a opção por uma vida “periférica, marginal, longe dos arranha-céus, do mercado de trabalho, da sociedade de consumo e de toda a esfera que o capitalismo e o progresso tecnológico instauravam” (FERREIRA, Neliane Maria. Paz e Amor na Era de Aquário: a Contracultura nos Estados Unidos. In: Revista Cadernos de Pesquisa do CDHIS, n. 33, número especial de 2005, p. 68-74

- Compreender como o Afro Chic faz parte de um contexto maior de empoderamento de mulheres negras por meio da moda/estética no Brasil, articulado ao desenvolvimento da Geração Tombamento.

- Analisar as relações sociais e históricas da construção de estereótipos de raça e gênero no Brasil pela ideologia do branqueamento. Investigar a transição capilar e o uso de tranças e turbantes como estratégias de racionalização subversiva que operam como tecnologias de “desbranqueamento”.

- Identificar as influências do Afrofuturismo na estética da Geração Tombamento e na ideia de ancestralidade, trabalhadas nas oficinas de tranças e turbantes.

Visando tais intentos, utilizo como aporte teórico autores e autoras que propõe uma descolonização do conhecimento científico. Claudia Pons Cardoso (2014) destaca a intelectual brasileira e feminista negra Lélia Gonzales como uma das pioneiras em propor a descolonização do saber, atuando como “forasteira de dentro” (*outsider within*) isto é, pesquisando realidades muito próximas da sua. Patricia Hill Collins (2016) afirma que muitas intelectuais negras tem feito uso criativo de sua marginalidade dentro da academia. Esse lugar de fala de “forasteira de dentro” produz um pensamento feminista negro que reflete pontos de vista próprios de si mesma, da da família e da sociedade.

Segundo Collins (2016) mulheres negras estavam “dentro” trabalhando em casa de famílias brancas, mas ao mesmo tempo estavam “fora” (forasteiras), sabendo que jamais faria parte daquelas famílias. A autora afirma que

Sociólogos podem se beneficiar ao considerarem seriamente a emergência da literatura multidisciplinar que denomino pensamento feminista negro, precisamente porque para muitas mulheres intelectuais afro-americanas a “marginalidade” tem sido um estímulo à criatividade. Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um status de outsider within ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas. (COLLINS, 2016, p. 101)

Assim como outras feministas negras, Lélia Gonzalez reivindicava espaço dentro da academia e dentro do feminismo. Ela ocupava este lugar de forasteira de dentro sendo pesquisadora e contribuindo para a teoria feminista, mas também continuava à margem como mulher negra e precisava reivindicar e reforçar seu lugar de fala. Cardoso (2014) afirma que, nos anos de 1980, Gonzalez refletiu principalmente sobre realidade de exclusão das mulheres negras e indígenas na sociedade brasileira, contribuindo também nas reflexões acerca das “diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e no Caribe” (CARDOSO, 2014, p. 956).

Lélia Gonzalez propõe uma forma própria para pensar a história das populações afro-ameríndias, usando categorias pensadas a partir da cultura negra para a descolonização do conhecimento na chamada América Latina (CARDOSO, 2014). Para isso, Lélia Gonzalez cunhou a noção de “amefricanidade” que, para a autora, possibilita “resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo” (GONZALEZ, 1988, p. 77). Amefricanos designaria, então, toda a descendência de africanos e indígenas, e não só os nativo-americanos e africanos trazidos em navios negreiros para o continente americano.

Segundo Cardoso (2014, p.984), Lélia Gonzalez construiu o conceito de “amefricanidade”, como proposta para “fazer emergir diversas tradições de resistência” aos problemas das sociedades machistas e racistas na América Latina. Este conceito propõe pensar machismo e racismo a partir das experiências das mulheres negras e indígenas da América Latina e Caribe. Assim, acredito ser esta a abordagem mais adequada ao meu trabalho, por pretender problematizar as relações entre cultura material, processos de resistência e de empoderamento a partir da experiência de vida de mulheres negras.

Quanto à estrutura do texto, no primeiro capítulo, tratarei das questões históricas da negação do corpo e da estética negra, discutindo os principais conceitos que embasam o trabalho. Relaciono os conceitos e discursos sobre raça, gênero e nação no Brasil no fim do século XIX e início do século XX, fazendo ligação com as

propostas da ideologia de branqueamento nas questões morais, biológicas e estéticas. Neste contexto, dou ênfase às prescrições estéticas de clareamento da pele e alisamento dos cabelos.

No segundo capítulo, discuto as imbricações entre gênero, raça e moda, trazendo os conceitos de tecnologia de gênero e próteses de gênero/ para compreender como o cabelo e os usos de tranças e turbantes funcionam como tecnologias que constroem corpos generificados e racializados. Apresento também sobre o movimento afrofuturista e sua contribuição na construção da estética negra proposta pela Geração Tombamento.

No terceiro capítulo me proponho a relatar e analisar as discussões que aconteceram no evento Afro Chic através de dados coletados em campo e nas entrevistas com as organizadoras. A metodologia e referencial teórico nos quais me apoio estão diluídos em cada capítulo conforme o objetivo de cada um. No entanto, em todos os capítulos procuro pensar em questões relacionadas ao evento e às entrevistas feitas com as organizadoras, por isso relato no próximo tópico como foram colhidos os dados e em que métodos de pesquisa me apoiei para isso.

1.2 SOBRE HISTÓRIAS TRANÇADAS

A pesquisa apresentada neste trabalho é um estudo de caso qualitativo. Segundo Ludke e André (2013, p. 12), a pesquisa qualitativa tem por características possuir dados descritivos em abundância da situação estudada, focar a atenção no significado que as pessoas dão às coisas, ou seja, capturar as perspectivas dos sujeitos da pesquisa, contato direto e prolongado do pesquisador com o caso, ambiente ou situação que está sendo investigada. Dentre as diferentes possibilidades da pesquisa qualitativa, foi escolhido o estudo de caso para coleta de dados e a análise do evento Afro chic. Menga Ludke e Marli André (2013, p.17) afirmam que o este tipo de abordagem se constitui pelo estudo de um caso, seja ele simples e específico, ou complexo e abstrato. O caso pode ser similar a outros, mas é ao mesmo tempo distinto, pois tem um interesse próprio, singular. Good e Hatt (1968, apud Ludke

e André, 2013, p.17) afirmam que o estudo de caso se destaca por se constituir numa unidade dentro de um sistema mais amplo, ou seja, investiga as particularidades dentro de um contexto maior.

O estudo de caso constitui-se de uma fase exploratória, que consiste em delimitar as questões a serem estudadas e que podem ter origem no exame da literatura pertinente, em observações, depoimentos de especialistas entre outros (LUDKE; ANDRÉ, 2013, p.21). Nesta fase, observei grupos e páginas sobre transição capilar nas redes sociais, especialmente no Facebook, buscando eventos, coletivos e projetos que trabalhassem com a valorização dos cabelos crespos. Nesta busca, encontrei uma publicação anunciando uma palestra no dia 24 de abril de 2015, na Livraria Vertov, em Curitiba, sobre a relação de mulheres negras com os cabelos crespos e cacheados. A palestra foi organizada por Neli Gomes da Rocha e a palestrante era Ivanilde Guedes de Mattos, que falou sobre seu livro “Estética afirmativa: Corpo Negro e Educação Física” (MATTOS, 2010). Neste mesmo evento Débora Pereira anunciou o segundo Afro Chic, que se realizaria no mês de maio.

Após a fase exploratória, segue-se a delimitação do estudo (LUDKE, ANDRÉ, 2013, p.22), na qual é feita a coleta sistemática de informações e recorte da pesquisa. Tendo participado da palestra, me aproximei de Neli e entrei em contato com o trabalho acadêmico e social de Ivanilde, Neli e Débora, conseguindo fazer o recorte da pesquisa e elencar, com ajuda de minha orientadora, as categorias que seriam trabalhadas na pesquisa. A próxima fase, segundo Ludke e André (2013, p. 25), é a análise sistemática e a laboração de relatório, onde são feitas a coleta de análise de dados através das metodologias e técnicas escolhidas. A partir daí são feitos rascunhos, ensaios e apresentações. No caso desta pesquisa, nesta etapa foram essenciais as reuniões de orientação para estudo e debate de conceitos que eu iria utilizar. Estas reuniões e as disciplinas feitas no PPGTE resultaram, mais tarde, em artigos publicados em congressos, o que auxiliou em um recorte mais preciso da pesquisa.

Com a aproximação da data do evento, conversei com Débora e Neli pedindo autorização para observar as oficinas e fazer registros de imagem. Pedi autorização também para entregar formulários de autorização de uso de imagem, porém Debora

me explicou que, assim como na primeira edição do evento, as participantes concordaram que todo material de registro produzido pertenceria ao Afro Chic e ao salão Deby Tranças, e que eu teria sua autorização para uso na pesquisa. Deste modo, no início de cada oficina as ministrantes me apresentaram como pesquisadora, observei, fotografei, mas também participei das dinâmicas realizadas em cada uma delas. A observação, para Ludke e André (2013, p. 25) precisa ser planejada segundo a delimitação do objeto de estudo. Fiz as observações baseadas na observação participante proposta pela Etnografia, dando maior atenção às oficinas de tranças a turbantes do evento e fazendo apontamentos em um caderno de campo. As contribuições do método etnográfico se deram principalmente nas questões de compreender o ponto de vista das participantes das oficinas e valorizar os dados da observação e das conversações informais durante o evento (SPRADLEY, 1979).

Ludke e André (2013, p. 33) afirmam também que a entrevista representa um dos instrumentos principais para a coleta de dados em estudos de caso. Para elaboração das entrevistas utilizei as propostas metodológicas de história oral apresentadas no livro “História Falada: memória, rede e mudança social”, editado do Museu da Pessoa (2006). Sendo a história oral uma das propostas de método de pesquisa da história do tempo presente, me apoiei nos estudos e teoria de história do presente para compreender melhor o processo de transição capilar, buscando entender as questões de construção histórica e social relacionadas ao corpo negro no século XX e XXI no Brasil. Segundo o historiador Eric Hobsbawn (apud Ferreira, 2000, p.9), o tempo presente é o período durante no qual são produzidos eventos que fazem o(a) historiador(a) revisar a significação que se dá ao passado, rever as perspectivas e redefinir as periodizações. Isto significa que o passado somente adquire significação sob o olhar do hoje. Hobsbawn afirma também que, apesar das resistências dos historiadores mais tradicionais e de alguns problemas estruturais da história do tempo presente, é necessário fazê-la, ainda que seja para salvar o período do esquecimento.

Muitos historiadores resistem à história do tempo presente afirmando que a proximidade do(a) historiador(a) do período, sujeitos e objetos a serem pesquisados seria prejudicial à pesquisa. Roger Chartier (1993, apud Ferreira 2000, p. 10) afirma que, pelo contrário, a falta de distância temporal e social entre o(a) pesquisador(a) e objeto de pesquisa pode ser um instrumento de auxílio importante para um maior

entendimento da realidade estudada, que ajudaria a superar a separação entre o instrumental intelectual, afetivo e psíquico do(a) historiador(a). Marieta de Moraes Ferreira (2000, p. 11) afirma que a história do tempo presente

constitui um lugar privilegiado para uma reflexão sobre as modalidades e os mecanismos de incorporação do social pelos indivíduos de uma mesma formação social. Do exposto, fica óbvia a contribuição da história oral para atingir esses objetivos. (FERREIRA, 2000, p. 11)

Para Ferreira (2002, p.321) houve uma “reavaliação das relações entre história e memória e permitiu aos historiadores repensar as relações entre passado e presente e definir para a história do tempo presente o estudo dos usos do passado”. Esta reavaliação foi produzida pela valorização de uma história das representações, do imaginário social e da compreensão dos usos políticos do passado. Assim, penso que a escolha pela história do tempo presente é a melhor a ser feita por buscar compreender as relações, processos históricos e memórias relacionados à construção do corpo negro no Brasil e de uma estética negra positivada.

Ferreira (2000) afirma ainda que os depoimentos orais servem não somente a objetivos acadêmicos, mas podem constituir-se também em instrumentos de construção de identidade e de transformação social por terem se revelado importantes para uma melhor compreensão das estratégias de ação e das representações de grupos ou indivíduos excluídos em diferentes sociedades. Dentro da história oral, elegi a história de vida como fio condutor das entrevistas para entender melhor as motivações do evento e a proposta de cada oficina. Segundo a publicação do Museu da Pessoa (2006, p. 203) a história de vida conta não apenas a vida de uma pessoa, mas também revela muito sobre seu presente, pois “compreender e registrar visões, sentimentos e práticas de pessoas, famílias e grupos é uma forma poderosa de construir fontes alternativas para compreensão e análise dos processos históricos”.

Verena Alberti (1982) afirma que a história oral é um método de pesquisa que privilegia a fala de pessoas que participaram ou testemunharam “acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (ALBERTI, 1982, p. 52). A memória neste contexto se torna muito importante, pois ela é o centro da história oral. Segundo Jacques Le Goff

o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento. (LE GOFF, 1990, p. 368)

Peter Burke (2000) afirma que memória é uma reconstrução consciente do passado, feita no presente, através de nossas vivências. Estas reconstruções, segundo Burke, estão sujeitas a influências e também influenciam os grupos dos quais fazemos parte.

A escolha pela história de vida se deu por Débora e Neli conduzirem as discussões nas oficinas a partir de suas vivências, como maneira de se aproximar e criar intimidade com as outras participantes, que também tem histórias parecidas com as suas. As histórias Débora e Neli apresentam vivências e visões de mundo que passam pelo sofrimento associado a questões histórico-sociais e culturais no Brasil: racismo, sexismo, pobreza e o enfrentamento destes problemas mediante a ressignificação dos valores associados à estética negra. O relato dessas vivências auxiliou a delinear e delimitar quais categorias de análise, acontecimentos históricos e abordagens seriam importantes para este trabalho.

A história oral também foi escolhida por ser um método que se encaixa na proposta de um trabalho interdisciplinar. Júlia Silveira Matos e Adriana Kivanski De Senna (2011) afirmam que a história oral é um intercâmbio entre a história e as outras ciências sociais. Para as autoras, é importante lembrar que a história oral valoriza a interdisciplinaridade com outras disciplinas que contribuem para as pesquisas centradas nas fontes orais, como com antropologia, etnografia, psicologia, entre outras.

Após o Il Afro Chic em maio, pude acompanhar e colaborar em algumas oficinas do Projeto Ori, me aproximando de Débora e Neli. Deste modo pude explicar como seriam as entrevistas e do que se tratava minha pesquisa. As entrevistas foram feitas no dia 02 de maio de 2016 no salão de Débora, e no dia 06 de julho de 2016 na casa de Neli. O roteiro foi elaborado também segundo as indicações do Museu da Pessoa (2006), sendo que as perguntas apenas direcionaram a entrevista, por meio de um roteiro semiaberto.

Para Le Goff (1996, p. 158) “uma história é uma narração, verdadeira ou falsa, com base na realidade histórica ou puramente imaginária”. Com isto quero destacar que não pretendo buscar uma única verdade sobre a relação de mulheres negras com seus corpos na história do Brasil, mas compreender as relações entre cultura material e os processos históricos, sociais e as memórias ligadas a estes corpos, principalmente no que tange à ideologia do branqueamento e às resistências a ela, na construção de uma estética positivada para mulheres negras no Brasil através do processo de transição capilar.

2 AFRO CHIC E ESTÉTICA NEGRA: RESISTÊNCIAS E REJEIÇÕES NO BRASIL

Alisar os cabelos, afinar o nariz com maquiagem ou cirurgia, deixar a pele mais clara, disfarçar o tamanho dos quadris. Procurar na árvore genealógica da família algum parentesco europeu para provar-se “digna” diante da sociedade. Estes são procedimentos e atitudes que mulheres negras conhecem muito bem e que muitas vezes se sentiram obrigadas a passar por, seja como um sonho de beleza a ser alcançado, seja como meio de inserção em um contexto social.

Porém as imposições estéticas não foram e não são aceitas sem questionamentos e negociações. Como foi dito anteriormente, no Brasil vários processos de tensão acontece(ra)m entre padrões de beleza impostos, de base europeia, e a realidade enquanto povo miscigenado. A transição capilar, o uso de técnicas e adornos de matriz africana e eventos que promovem a valorização e construção de uma estética negra, como o Afro Chic em Curitiba, fazem parte das resistências aos padrões de beleza e aos estereótipos de raça e gênero, criados e impostos socialmente.

O termo “estética” nas oficinas é utilizado no sentido de aparência física e como sinônimo de beleza, para pensar nas relações raciais, sociais e culturais envolvem os padrões valorizados e como estas questões afetam a vida de mulheres negras. Neli, afirma que sua formação em Sociologia a fez buscar na filosofia o entendimento de estética. Porém, falar de estética negra, para Neli, vai além do conceito filosófico, pois inclui descolonização dos saberes e relações histórico-sociais que somente a filosofia tradicional não daria conta. Nas oficinas a discussão sobre estética negra no Brasil tem como fio condutor a ideologia de branqueamento e as resistências a ela. Assim, tendo ciência de que são diversas as teorias raciais que constituem o racismo no Brasil darei ênfase ao período no qual o pensamento eugênico ganha força, por ser o mais discutido no Afro Chic.

Segundo Ivanilde Guedes Mattos (2007), a construção do corpo negro no Brasil está ligada a uma história de exploração do trabalho, racismo e marginalização. Do período escravocrata até os dias de hoje, alguns processos históricos contribuíram

para a negação e marginalização desse corpo, sendo a eugenia um deles. Neste cenário, torna-se essencial compreender a formação do pensamento eugenista nas primeiras décadas do século XX e de suas propostas de branqueamento da população, para refletir sobre o racismo e a rejeição da estética negra no Brasil contemporâneo.

A palavra eugenia deriva do grego e significa “bem-nascido”. O termo foi cunhado por Francis Galton, antropólogo inglês, que definiu eugenia como

a ciência que lida com todas as influências que melhoram as qualidades inatas de uma raça; também com aqueles que as desenvolvem (as raças) ao máximo de vantagens. A melhoria das qualidades inatas, ou da linhagem [...] (GALTON, 1904)¹³

Segundo Nancy Leys Stepan (2005, p. 9) a eugenia pode ser entendida como um movimento pelo aprimoramento da raça e pela preservação da pureza de alguns grupos. A eugenia foi foco de estudo e ação de diversas sociedades e organizações tanto na Europa quanto na América do norte e América Latina. Segundo Stepan (2005) a eugenia foi importante por ter ocupado o espaço cultural onde as interpretações sociais eram construídas e porque posicionou novas imagens de saúde como questão de hereditariedade e raça. Neste contexto, a América Latina não foi apenas consumidora das teorias eugênicas europeias, mas sim desenvolveu particularidades e estratégias próprias.

Pietra Diwan (2007, p.16) afirma que a eugenia nasce em meio à preocupação com os “males do corpo” e com a criação de políticas científicas para resolvê-los, falando do racismo e da teoria degeneracionista que precederam as ideias e políticas eugenistas no Brasil. A autora afirma que essas teorias chegaram ao Brasil através de viagens dos filhos da elite republicana à Europa e por expedições científicas que para cá vieram. Essas teorias justificavam a “impossibilidade de progresso do Brasil, dos países tropicais e da África, dada tamanha promiscuidade racial de seus povos” (DIWAN, 2007, p.88). As teorias de degeneração afirmavam que a miscigenação entre as diferentes raças humanas resultava na degenerescência, ou seja, na perda das qualidades inerentes de cada raça, fossem físicas, psicológicas ou morais. No caso

¹³ Tradução minha.

do Brasil, havia o temor de que a mestiçagem entre brancos e negros gerasse indivíduos sem as “boas características” da raça branca e com as “más características” da raça negra. Havia uma tentativa de relacionar o “corpo imperfeito” (negros, asiáticos, índios, mestiços) à fealdade, doença, anormalidade e monstruosidade

O pensamento eugenista brasileiro teve como precedente os ideais que vinham sendo construídos junto às ideias de higiene e modernidade. Segundo Lilia Schwarcz (1998), a República (1889) surgia como um recurso para a modernidade e cabia ao governo alterar os símbolos e traços que lembravam o antigo regime. A partir daí, começa-se a pensar em um projeto político para alterar a aparência e funcionamento dos principais centros urbanos brasileiros para que o Brasil pudesse se tornar uma nação moderna. As cidades deveriam ser modernizadas e civilizadas, remodeladas a exemplo das cidades europeias e das teorias higienistas. Não somente as cidades precisavam ser remodeladas, mas, no projeto político da época, o povo brasileiro também deveria passar por uma transformação e tornar-se homogêneo, ou seja, branco.

Ao analisar o cenário político, social e econômico deste período Richard Miskolci (2012) afirma que em fins do século XIX, na transição da monarquia para a república, a elite brasileira desejava criar uma “civilização dos trópicos”, nos moldes europeus. As aspirações de progresso e os temores de degeneração racial faziam parte da construção desse desejo, contribuindo para marcos na história como a abolição da escravidão, a proclamação da república e para “consolidação de uma espécie de projeto nacional tão modernizante quanto autoritário” (MISKOLCI, 2012, p. 21). Detalharei melhor as particularidades do projeto de nação brasileira neste período no segundo tópico deste capítulo.

O discurso eugênico brasileiro, em conformidade com o discurso latino americano, estava relacionado principalmente ao debate sobre construção da nação e passava pelas propostas nas áreas da saúde reprodutiva, higiene e legislação como meios de alcançar regeneração da raça. No Brasil, as imbricações entre os discursos de raça e gênero são fundamentais para entender a ideia de construção da nação relacionada à estigmatização do corpo negro. No Afro Chic, a discussão sobre estes

discursos é mediada através da problematização dos padrões de beleza e de moda no Brasil.

Segundo Maria Bernadete Ramos Flores (2007) a beleza foi utilizada como política da estética em diversos programas estatais no mundo ocidental, inclusive no Brasil. Deste modo, compreender os projetos para os corpos, as políticas e tecnologias da beleza para os “ideais raciais” auxilia também na compreensão dos projetos e direcionamentos políticos de uma nação (FLORES, 2007, p. 33).

2.1 O AFRO CHIC E AS OFICINAS DE TRANÇAS E TURBANTES

A primeira edição do Afro Chic foi realizada no dia no dia 7 de março de 2015, data escolhida para ser próxima à comemoração do Dia Internacional da Mulher (figura 7). O evento aconteceu no espaço O Solar do Barão em Curitiba, com uma programação que incluía música, palestra com psicóloga, atividades infantis e oficinas relacionadas aos cuidados com o corpo (figura 8).



Figura 6 - Cartaz da primeira edição do Afro Chic. Fonte: AFONSO, Francisléia Sadelli. O cabelo crespo da mulher negra é a sua raiz e revela a sua alma, a sua história e a sua luta. 2015



Figura 7 - Programação da primeira edição do Afro Chic. Fonte: Afonso, 2015.

Segundo Francisnéia Afonso (2015), as diversas atividades do evento passaram também pelo debate de temas como o papel da cultura nas relações raciais, a dimensão política do conhecimento de adornos de matriz africana e o empoderamento de mulheres negras pela estética. Além das oficinas, Afonso (2015) destaca a exposição de produtos e acessórios, industrializados e artesanais, especialmente pensada para o público negro, tendo mulheres negras a frente como empreendedoras, comercializando estes produtos e formando uma relação de “afro consumo”.

O público desta edição, assim como o da segunda, foi em sua grande maioria mulheres negras, mulheres não negras com filhos negros e seus familiares. Observando a programação, vemos que a proposta inicial era a realização de uma oficina de turbantes. Segundo Afonso (2015), a proposta inicial era de realizar a oficina com grupos de até 25 pessoas, porém foi necessário a realização de 3 oficinas com

grupos de 30 pessoas em cada uma delas. A oficina de tranças foi realizada por Débora e trançadeiras aprendizes de seu salão, que apresentaram técnicas de trançados nos cabelos crespos e não crespos. Nesta atividade, segundo Afonso (2015), diversas mulheres negras relataram ter sido desvalorizadas por sua aparência, que estar em contato com outras mulheres negras e aprender o conteúdo partilhado nas oficinas fazia parte de seu empoderamento.

Afonso (2015) ressalta ainda que o ambiente criado nas oficinas permitiu que diversas mulheres fizessem relatos espontâneos sobre experiências de vida, autoestima e a relação que tinham com seus cabelos. Segundo a autora, estes relatos condiziam com as pesquisas que falam sobre os preconceitos relacionados ao corpo negro e à solidão da mulher negra. A autora destaca o depoimento de uma das participantes que fala sobre a dolorosa relação com sua pele e com seus cabelos

Desde de pequena me achava feia, eu era diferente das outras meninas da minha escola. Queria que a minha pele fosse branca, e para isso usava água sanitária na pele, na tentativa de ficar branca. Tinha muita dificuldade de aceitar o meu cabelo, pois ele era muito crespo e não conseguia arrumá-lo para me sentir bonita. Alisei o cabelo por vários anos, e hoje em dia estou deixando ele crescer e usando crespo mesmo. Com o tempo aprendi a gostar de mim como sou, mas foi um processo longo e doloroso, pois aceitar as minhas características herdadas dos meus ancestrais negros foi difícil, isso por causa de toda a discriminação que sofri." (Daiane, apud, AFONSO, 2015, p.42)

A segunda edição do evento aconteceu no dia 9 de maio no Largo da Ordem. A feira de produtos aconteceu no Espaço Cult e as oficinas aconteceram na Casa Hoffmann, espaço administrado pela Fundação Cultural de Curitiba. A data escolhida foi pensada para homenagear uma parcela grande do público do evento anterior: as mães. Pensando na grande participação das mães na primeira edição do Afro Chic, Débora e Neli optaram por fazer a segunda próxima ao dia das mães e a divulgação foi feita tendo esta comemoração como foco central.

**AFRO
CHIC**

Especial
**Dia
das
Mães**

REALIZAÇÃO
Deby

**SÁBADO
09 DE
MAIO
DAS 09:00H
AS 20:00H
ENTRADA FRANCA**

CULT

Rua Doutor Cavalcanti dos Santos, 11 - Largo do Jardim - Curitiba

Maquiagem
Acessórios
Turbantes
Tranças
Música
Feira

Oficinas R\$ 10

UNEGRO

OB MA

Figura 8 - Cartaz da segunda edição do Afro Chic. Fonte: Página do evento no Facebook: <https://www.facebook.com/Afro-Chic-page-483233768491530/>

Programação e Horário das Oficinas Afro Chic II
Lembrando que a feira começa as 09:00, com produtos exclusivos das nossas Afroempreendedoras

10:00 Abertura Oficial
10:30 as 12:30 Roda de Capoeira da ACAD Associação de Capoeira Angola Dobrada Contra mestre Negão
11:00 Oficina de Turbante com **Neli Gomes Rocha**

14:00 Oficina de Turbantes com **Neli Gomes Rocha**
15:00 Oficina de Tranças com **Deby Tranças**
16:00 Oficina de Auto Maquiagem com **Karin Oliveira** (NECESSÁRIO PRÉ INSCRIÇÃO PELO FACE)
16:00 Oficina Vita Expressão - Fortalecendo o Vínculo e a autoestima entre mães e filhos".
 Psicóloga **Ana Paula Purcino Pellenz**
16:00 Oficina para as crianças Black Mirim com **Raíssa Mello**

Importante VALIDAR a participação nas oficinas, 1 hora antes.
Valor das Oficinas (Tranças, Turbantes, Make) R\$ 10,00 reais

Durante o evento sessões de massagem, e Designer da sobrancelha a R\$ 10,00 reais.
 Além das feiras, o Salão Deby tranças, estará atendendo no evento.

Figura 9 - Programação do segundo Afro Chic. Fonte: Página do evento no Facebook: <https://www.facebook.com/Afro-Chic-page-483233768491530/>

A segunda edição do Afro Chic também contou com oficinas de tranças e de turbantes, de auto maquiagem e de dança, sendo encerrado com o grupo Samba de Saia, de Curitiba. Nesta edição foi cobrada uma taxa de R\$10,00 como forma de medir o interesse do público e observar se a gratuidade fazia diferença na participação, segundo Neli. As oficinas de turbantes tiveram um pouco mais de procura do que a de tranças, sendo que 26 mulheres passaram pelo aprendizado da amarração dos turbantes e 11 pelo dos trançados.

Assim como no primeiro, as oficinas não trataram somente das técnicas de trançados e amarrações, mas sim de como artefatos de moda e técnicas de cuidado de matriz africana podem fazer parte da construção da autoestima e identidade de mulheres negras e de como a estética pode atuar como estratégia de resistência aos problemas nas relações raciais no Brasil. A preocupação estava não somente no conteúdo, mas também no ambiente no qual as oficinas aconteceriam (figura 10). Foram colocados na sala tecidos africanos, livros sobre relações raciais no Brasil,

estatuetas de mulheres africanas, revistas e fotos com atrizes e modelos negras, para que as participantes já entrassem em contato com um padrão estético não eurocentrado.



Figura 10 - Destaques da decoração do ambiente das oficinas. Fonte: Santos, 2015.

Tanto Débora quanto Neli destacaram em suas entrevistas a importância do Afro Chic acontecer em uma cidade como Curitiba, que no senso comum é tida como cidade com pouca população negra e cuja população valoriza as influências das culturas europeias na arquitetura, gastronomia e outras particularidades da cidade.

A partir do estudo de Afonso (2015) e dos relatos de Débora e Neli, elenco temas que apareceram durante as discussões nas oficinas de tranças e de turbantes em ambas as edições do Afro Chic, ligados à discussão das relações raciais: moda e beleza para a mulher negra; sociabilidade, resistência e empoderamento feminino; ancestralidade; empreendedorismo; ideologia de branqueamento no Brasil; maternidade e mulheres chefes de família; preconceito no mercado de trabalho. Estas são as nuances do evento analisadas neste trabalho e a partir das quais busco problematizar em diálogo com a fundamentação teórica.

2. 2 AMARRANDO CONCEITOS E TRANÇANDO IDEIAS

O Afro Chic propôs em suas duas edições pensar as relações raciais a partir do corpo como um todo. Para compreender os problemas que diversas mulheres negras vivem hoje relacionados a sua autoestima, as oficinas propõem uma revisão histórico social do racismo no Brasil, com foco na eugenia e nas especificidades destas construções sobre o corpo feminino.

Para entender melhor o processo de construção do pensamento e estratégias eugenistas no Brasil três categorias de análise são muito importantes, então: raça, gênero e classe social. A problematização das imbricações entre estas categorias, entre outras, é proposta pela abordagem das interseccionalidades.

Adriana Piscitelli (2008, p. 263) afirma que a categoria de interseccionalidades emergiu no debate internacional do pensamento feminista na década de 1990, propondo o olhar para a multiplicidade de diferenciações e articulações com os estudos de gênero. A autora explica que, assim como o conceito de gênero, o de interseccionalidades também é trabalhado sob diferentes abordagens teóricas. No fim da década de 1980 várias autoras como Joan Scott (1988) na história, Marilyn Strathern (1988) na antropologia, Donna Haraway (1991) na história da ciência e Judith Butler (1990) na filosofia, trabalhavam no âmbito de diferentes tradições disciplinares e publicaram textos críticos sobre gênero e algumas delas esperavam, com isso, produzir deslocamentos nos paradigmas disciplinares (PISCITELLI, 2008).

Feministas negras como Lélia Gonzalez (1982;1984; 1988), bell hooks (2015) e Angela Davis (2016) chamaram a atenção para a invisibilização das mulheres negras dentro do feminismo. Para hooks (2015, p. 207), as mulheres feministas privilegiadas não têm sido capazes de compreender e falar sobre diversos grupos de mulheres por não compreenderem plenamente as interseccionalidades entre as opressões de gênero, raça e classe. A crítica de hooks (2015) se dá pelo fato das produções de feministas brancas se concentrarem exclusivamente nas discussões sobre gênero, não construindo uma base sólida para a teoria feminista.

Angela Davis (2016), filósofa e ativista política estadunidense, destaca em sua fala a o lugar relegado às mulheres negras na sociedade. Falando sobre participação de mulheres negras nas lutas sociais e políticas de homens negros e de mulheres brancas nos Estados Unidos, Davis (2016) mostra como mesmo quando ativas em algumas lutas mulheres negras foram e são marginalizadas. Apesar do apoio ao movimento sufragista nos Estados Unidos, por exemplo, mulheres negras tiveram seus pedidos de inclusão na reivindicação pelo direito ao voto negados mais de uma vez (DAVIS, 2016, p.149-150). Da mesma maneira, a teoria feminista muitas vezes ignora as reivindicações de mulheres negras e marginalizam as discussões sobre suas condições de trabalho, pobreza e violência.

Conforme Davis (2016), os corpos negros foram vistos sempre como unidades de trabalho. Mulheres negras trabalham mais fora de casa do que mulheres brancas e “o enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão” (DAVIS, 2016, p. 17). Estas particularidades e interseccionalidades gênero, raça e classe precisam ser levadas em conta na construção da teoria feminista.

Feministas negras brasileiras como Lélia Gonzalez (1984; 1988) e Sueli Carneiro (2003) apontam para a necessidade de “rejeitar” um feminismo hegemônico e criar uma análise que contemple as realidades de outras mulheres, no caso as americanas como as indígenas e negras. Ao falar de mulheres americanas, falam não da visão de que somente o norte do continente seria a América, mas propõem pensar no continente americano como um todo, principalmente particularidades sociais, culturais, históricas e econômicas das mulheres latino-americanas. Elas aplicam em suas análises a ideia de perceber outras realidades além da mulher branca de classe média, e questionam as relações de poder historicamente construídas que violentam mulheres pobres, negras, imigrantes, indígenas, propondo novos conceitos, novas nomenclaturas, uma “amefricanização”, conforme Gonzalez (1984), do pensamento feminista e dos estudos de gênero.

A categoria de interseccionalidades, segundo Piscitelli (2008, p. 267) tem como proposta oferecer suporte analítico para apreender as interações entre múltiplas

diferenças e desigualdades em contextos específicos. A proposta é desconstruir a ideia de sujeito universal e entender as especificidades de cada contexto para, assim, entender as disputas de poder nas articulações de categorias como gênero, raça, classe, etnia e nacionalidade. Esta categoria é interessante para este trabalho, pois o movimento feminista não é um movimento homogêneo e unificado.

Deste modo, a noção de interseccionalidades vem em auxílio da produção acadêmica que pensa as imbricações entre gênero e categorias como raça, etnia, classe social e sexualidade. Na pesquisa aqui apresentada, a interseccionalidade entre raça e gênero aparecem como centrais na análise dos usos de tranças e turbantes por mulheres negras que estão passando pela transição capilar. Tratarei também de alguns aspectos interseccionais que dizem respeito à classe social.

O sociólogo jamaicano Stuart Hall (2006) afirma que raça não é uma categoria biológica, mas sim cultural, que organiza formas de falar, sistemas de representação e práticas sociais que utilizam um conjunto frequentemente pouco específico de diferenças acerca de características físicas como marcas simbólicas, para diferenciar socialmente um grupo de outro. Para o autor

o caráter não científico do termo raça não afeta o modo como a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas consequências. Nos últimos anos, as noções biológicas sobre raça, entendida como constituída de espécies distintas [...] tem sido substituídas por definições culturais, as quais possibilitam que a raça desempenhe um papel importante nos discursos sobre nação e identidade nacional (HALL, 2006, p. 63).

Hall (2006) afirma que não se pode explicar o racismo fazendo abstração de outras relações sociais, ou seja, é necessário analisar as articulações do racismo com as relações econômicas, culturais, políticas e de gênero, entre outras. As análises, para Hall, devem

partir do trabalho histórico concreto que o racismo cumpre sob determinadas condições históricas – como um conjunto de práticas econômicas, políticas e ideológicas de um tipo distintivo, concretamente articuladas com outras práticas em uma formação social (HALL, 2006, p. 28)

O racismo, então, é (re)construído e (re)significado conforme os contextos históricos e sociais nos quais acontece. Para Hall (2006), as práticas racistas

designam lugares e posições para os diferentes grupos sociais dentro das estruturas da sociedade. Estas práticas operam como meios que fixam, designam, legitimam e naturalizam estas posições nas práticas sociais correntes, assegurando a hegemonia de um grupo dominante sobre uma série de grupos subordinados. Para Hall, porém, isso não deve ser entendido como se o racismo operasse somente dentro da estrutura econômica e, por isso, é importante pensar na articulação do racismo com as diferentes estruturas da formação social.

Ao encontro do pensamento de Hall, a historiadora Nancy Leys Stepan (2005, p. 150) argumenta que as raças designam grupos sociais produzidos dentro um sistema de hierarquias e práticas discriminatórias. A ciência, para Stepan, tem se constituído em uma das linguagens mais poderosas para a representação das “raças”. Esta ideia fica mais clara quando pensamos na construção de raça como categoria científica. Lilia Schwarcz (2003, p. 43) afirma que, no Brasil, a partir de 1870 foram introduzidas na ciência teorias racialistas europeias, como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo e que as leituras brasileiras desses modelos foram utilizadas de forma particular em nosso país.

Segundo Schwarcz, apesar de não serem os únicos, os modelos raciais deterministas foram os mais populares Brasil. A partir da combinação de diferentes modelos teóricos, o modelo racial utilizado no Brasil servia para “explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça” (SCHWARCZ, 2003, p. 65). O termo raça é introduzido na literatura especializada por Georges Cuvier, naturalista francês, na primeira metade do século XIX. (SCHWARCZ, 2003, p. 47). Neste contexto, duas vertentes teóricas se destacavam para pensar a origem da humanidade: o monogenismo e o poligenismo. O monogenismo, em conformidade com as escrituras bíblicas, acreditava que a humanidade era uma, ou seja, a humanidade teria se originado de uma fonte comum.

Já o poligenismo afirmava a existência de centros variados de criação, que corresponderiam às diferenças raciais. A partir de meados do século XIX, segundo Schwarcz, a hipótese do poligenismo “transformava-se em uma alternativa plausível, em vista da crescente sofisticação das ciências biológicas e sobretudo diante da contestação ao dogma monogenista da Igreja” (SCHWARCZ, 2003, p. 48). Segundo

o poligenismo não havia a possibilidade de reduzir as diferentes raças em uma única humanidade e, deste modo, havia uma hierarquia entre as raças.

A publicação do livro “A origem das espécies” em 1859, escrito por Charles Darwin, naturalista britânico, introduz a ideia de seleção natural e sobrevivência do mais forte e ameniza as tensões entre poligenistas e monogenistas. Seu impacto foi tamanho que a “teoria de Darwin passou a constituir uma espécie de paradigma de época, diluindo antigas disputas” (SCHWARCZ, 2003, p. 54). Na esfera política, o darwinismo virou base de sustentação teórica para elaboração e justificação de práticas conservadoras. Schwarcz (2003, p. 58) cita como exemplo a apropriação das ideias darwinistas pelo imperialismo europeu para justificar as práticas de domínio ocidental como sobrevivência do mais forte e domínio do mais forte sobre o mais fraco. A partir desse modelo, se delinearam modelos deterministas para pensar as origens e “evolução” da humanidade.

A escola de determinismo geográfico, afirma Schwarcz (2003) defendia a tese de que o meio condicionava o desenvolvimento cultural de uma nação. O determinismo de cunho racial, chamado de “darwinismo social” ou “teoria das raças”, analisava a miscigenação de forma pessimista, acreditando que caracteres adquiridos não poderiam ser transmitidos nem mesmo por um processo de evolução social. Para Schwarcz (2003, p. 58), decorriam desta visão o “enaltecimento e a existência de ‘tipos puros’ - e, portanto, não sujeitos a processos de miscigenação - e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social”. Essas ideias tiveram grande influência no desenvolvimento das políticas raciais e de gênero no início do século XX no Brasil, principalmente no que dizia respeito à reprodução e à sexualidade. Tratarei melhor deste assunto no próximo tópico deste capítulo.

Para Stepan (2005, p. 23), em fins do século XIX e início do XX no Brasil, as questões de raça ajudaram a articular a noção de gênero e vice-versa, pois pela reprodução seriam criados os “tipos raciais” ideais que construiriam uma poderosa nação. Segundo a autora, na década de 1920 houve um ressurgimento do nacionalismo no Brasil com a expectativa de lançamento da nação como potência mundial devido à expansão econômica baseadas no café, na imigração e também na ascensão de novos grupos profissionais. Neste contexto, o sucesso para a construção

do Brasil como nação passava pela constituição de seu povo. E essa constituição envolvia questões de raça e gênero.

Entendo gênero como uma construção histórico-social contínua e busco compreender seu lugar na história do racismo no Brasil, buscando problematizar, no processo de transição capilar, a existência de feminilidades hegemônicas e processos de dominação sobre os corpos de mulheres negras brasileiras, assim como desnaturalizar essas feminilidades e processos. Segundo Beatriz Preciado (2008, p.81) a categoria gênero pertence ao discurso biotecnológico dos finais dos anos 1940. Deste modo, para problematizar essa categoria gênero, utilizo autoras que trabalham com a visão de gênero como produto e produtor de processos sociais. Guacira Lopes Louro (2007) afirma que as identidades sexuais e de gênero não são intrínsecas ao corpo, mas construídas e reconstruídas ao longo da vida, de maneira a enquadrar o indivíduo a uma determinada classificação conforme a interação social na qual se encontre. Para a Louro, o corpo é significado pela cultura e sofre alterações com a passagem do tempo. Portanto, o corpo pode ser visto como instrumento que, sob investimento, pode ser moldado para reforçar e/ou questionar identidades impostas.

Penso as identidades de gênero descoladas do corpo ou do sexo biológico. Segundo Marinês Ribeiro dos Santos (2015, p. 27), gênero pode ser entendido como “um conjunto de normas, discursos, práticas e materialidades que operam na naturalização de noções de feminilidades e masculinidades culturalmente construídas”. Deste modo, neste trabalho entendo raça e gênero como construções sociais que operam sobre os corpos.

Utilizo o termo “construção dos corpos” por entender que o corpo passa por investimentos, transformações e ressignificações ao longo do tempo. O corpo, segundo Jorge Crespo (1990), é uma construção histórica e social. Para o autor o corpo não é um dado imutável, pois possui historicidade e, sendo assim, é resultado de um longo processo de elaboração social. Hércio P. Fabri (2014) afirma que o corpo se tornou objetivo do design “em uma sociedade que convive com a possibilidade de manipulações estéticas em sua superfície por meio de técnicas de aprimoramento físico...” (FABRI, 2014, p.3). O autor afirma ainda que a transformação do “corpo-

design” é complementada pelas práticas de manipulação corpórea como o vestuário por exemplo.

Discorrendo sobre as relações entre design e gênero, Fabri afirma que “macho e fêmea, masculinidade e feminilidade, tornam-se referências na produção do design corporal, pelo uso de artefatos e de práticas que revelam um vasto campo para experimentações” (Fabri, 2014, p.6). Nos próximos capítulos, argumento que tanto o uso de alisamentos e outras propostas químicas para cabelo e pele, quanto o uso de artefatos como tranças e turbantes, fazem parte da construção dos corpos acionando, transformando ou reafirmando marcadores de raça e gênero. Portanto, entendo tanto a categoria raça como a categoria gênero como construções políticas e sociais, que constroem hierarquias e disputas de poder mesmo não sendo válidas biologicamente.

2.3 EUGENIA NO BRASIL: OS DISCURSOS DE RAÇA, GÊNERO E NAÇÃO

Como disse anteriormente, o conteúdo teórico das oficinas do Afro Chic é bastante denso. Neli apresentou a maior parte do conteúdo nas oficinas de turbantes, mas também interferiu nas oficinas de tranças quando necessário. Para contextualizar a construção dos estereótipos delegados aos cabelos crespos e adornos de matriz africana, Neli fala sobre higienismo, eugenia e branqueamento no Brasil. Logo no início das oficinas ela fala sobre a ideologia de branqueamento e do cálculo de João Batista Lacerda, que em 1912 afirmava que em 100 anos haveria o branqueamento da população brasileira. Falarei mais sobre este personagem ainda neste capítulo.

Como já dito, segundo Pietra Diwan (2007) a eugenia no Brasil nasce em meio à preocupação com os “males do corpo” e com a criação de políticas científicas para resolvê-los, tudo isso em prol da construção do Brasil como uma nação republicana. Richard Miskolci (2012, p.30) afirma que para a elite econômica, políticos e intelectuais brasileiros do fim do século XIX e início do XX, nação era sinônimo de homogeneidade racial e de harmonia política. Isto significava branquitude e civilização, inspiradas nas realidades idealizadas dos países europeus e na eliminação de negros e mestiços.

Lilia Schwarcz (1993, p. 24) afirma que essa divisão racial da sociedade, feita pelas teorias raciais, se apresentava enquanto modelo teórico viável na “justificação do complicado jogo de interesses”. Este “jogo” envolvia problemas relativos à mão de obra, estabelecimento de critérios diferenciados de cidadania e tentativa de entendimento da viabilidade do país enquanto nação, bem como de quem era o povo brasileiro. A autora afirma que, nesse processo, a questão da miscigenação era central. Para muitos cientistas, envolvidos com as teorias racialistas, a miscigenação de raças era causa de atraso e inviabilidade de um projeto de nação, pensamento este que abriu caminho para que teorias eugênicas fossem apropriadas pelos cientistas brasileiros, principalmente médicos. Neste contexto, a noção hierarquizada das diferenças raciais e práticas racistas foram validadas pela ciência.

É importante entender também a participação de indivíduos que gozavam de prestígio social nos campos da política e das ciências brasileiras, na formação do pensamento eugenista e das políticas racistas no Brasil. Uma dessas figuras foi o médico e escritor Renato Kehl, cujo pensamento influenciou a construção de uma abordagem eugenista mais racista e contra a miscigenação no Brasil. Kehl esteve à frente da campanha pela implantação da eugenia no Brasil e era considerado por Monteiro Lobato, escritor paulista, o "pai da eugenia no Brasil".

Os determinismos raciais e a ideia de degeneração pela miscigenação, construídos pelas teorias monogenistas, poligenistas e pelo darwinismo social, faziam aumentar o temor das elites brasileiras com relação à população negra e mestiça do país nesse período. Miskolci (2012) afirma que, para entender melhor este contexto, é necessário explorar o caráter biopolítico do projeto de nação brasileiro. O termo biopolítica, cunhado pelo filósofo francês Michel Foucault, “se refere a emergência e expansão histórica de um conjunto de saberes e práticas que atuam sobre a vida dos corpos e das populações” (MISKOLCI, 2012, p. 27). Entender a biopolítica neste contexto é importante pois as teorias raciais fizeram parte da construção de estratégias sociais, culturais e políticas com o objetivo de alcançar o ideal de nação construído para o Brasil.

Stepan (2005) afirma que as primeiras estratégias para “melhoria” do povo brasileiro, considerado degenerado pela quantidade de pessoas negras e mestiças

em sua constituição, estavam ligadas à higiene, aos cuidados com o corpo e com a eliminação dos “venenos raciais”. Os venenos raciais em questão eram, principalmente, o alcoolismo, a sífilis e a tuberculose, naturalizadas como doenças físicas e morais de pessoas negras e transmitidas através da miscigenação. Em termos coletivos, segundo Miskolci (2012) havia o temor de que se não se responsabilizasse o indivíduo pelo autocontrole e domínio de seus instintos, haveria a reprodução ou a preponderância das raças consideradas inferiores (negros, asiáticos, indígenas) e inaptas física, moral e intelectualmente ao progresso. Para isso era necessária a formação de casais saudáveis que gerariam os filhos que construiriam a nação imaginada. Miskolci afirma que em fins do século XIX, a recente república brasileira

encontrou na nação o eixo justificador que conectava os interesses da elite política e econômica ao progressivo controle das classes populares, mas isto se deu não apenas pelas amplamente estudadas intervenções higienistas no espaço urbano, mas também por meio de formas mais sutis de interferência e disciplinamento das relações íntimas, dentro do ideal de vida privada e doméstica, em especial na esfera das relações de gênero e da sexualidade (MISKOLCI, 2012, p.41).

A “esperança” da população brasileira estava baseada, entre outras coisas, na imigração europeia e na ascensão de novos grupos profissionais “embranquecidos” que, esperava-se, reformariam a política brasileira e lançariam o país como potência mundial (STEPAN, 2005, p.165). Os cientistas europeus e norte-americanos viam o Brasil como nação de mulatos e negros e, para criar um outro olhar sobre si, os brasileiros afirmavam que o Brasil estava em processo de transformação e aprimoramento racial, argumentando que a organização das relações raciais no Brasil permitia aos

brasileiros afirmar que seu caráter nacional baseava-se no “homem cordial” - o homem terno, voltado para seu interior, à vontade consigo mesmo e com os outros e avesso à intolerância racial (STEPAN, 2005, p. 165).

Miskolci (2012) destaca que no Brasil, a preocupação coletiva com a sexualidade emergiu na intersecção dos discursos políticos, científicos e literários sobre a nação brasileira. Estes discursos tinham objetivos como o de branqueamento/civilização do povo brasileiro por meio de práticas abertamente discriminatórias, mas também através de “formas sutis de rejeição, disciplinamento e

controle das relações íntimas, particularmente as afetivas e sexuais, conformadas ao ideal reprodutivo (portanto heterossexual), branco e viril” (MISKOLCI, 2012, p. 42).

Porém, segundo Stepan (2005), existiam divergências no pensamento científico em relação à miscigenação. Ao contrário de Renato Kehl, Octavio Domingues, importante geneticista da época, argumentava que o Brasil era um exemplo “especial e precioso” de miscigenação racial” (STEPAN, 2005, p. 170). Domingues acreditava, no entanto, que pela miscigenação contínua os brasileiros tornariam-se naturalmente mais claros de pele. Para Domingues a miscigenação racial era um processo de adaptação biológica necessária para que “uma verdadeira civilização florescesse nos trópicos.” A criação dessa civilização dependia, então, do branqueamento da população brasileira através da miscigenação positiva e esta ideia norteou a elaboração de diversas políticas sociais no Brasil.

No fim da década de 1920, com a aproximação dos cientistas brasileiros com as eugenias alemã e norte americana, começa a circular no Brasil uma eugenia mais racista, que considerava a miscigenação negativa e propunha a regulação da reprodução de indivíduos considerados degenerados. Segundo Stepan (2005, p.168), a desaceleração da imigração europeia para o Brasil também foi motivo da mudança das estratégias eugenistas, pois ameaçava o objetivo de branquear a população brasileira e, assim, o projeto de construção e melhoria da nação. Para Stepan (2005), estas adaptações mostram que as relações entre racismo e eugenia variavam segundo o contexto. Stepan afirma que

nenhuma ciência escapa aos conflitos políticos da sociedade em que é produzida. De modo geral, os países latino americanos eram negativamente estereotipados pelos cientistas europeus como “novas” nações cujas identidades ainda não haviam se estabilizado em formas raciais coerentes. Os argentinos eram vistos, na melhor das hipóteses, como europeus pobres. O México, com seus índios e mestiços, jamais foi considerado próximo a norma branca dos racistas. No Brasil, o clima tropical era visto como fator adicional de deterioração de sua população miscigenada (STEPAN,2005, p.150).

Alguns cientistas brasileiros argumentavam, segundo Stepan, que pela miscigenação uma raça seria absorvida pela outra, neste caso, a raça negra “inferior” seria absorvida pela raça branca “superior” e isso fixaria a identidade nacional na raça superior. A expressão “higiene racial” começou a ser amplamente utilizada e a figura

dos “mulatos” começa a ser estigmatizada, ganhando estereótipos que, mesmo que modificados, ainda existem: imprudentes, instáveis e baderneiros.

Ao citar o trabalho de Thomas Skidmore, Stepan (2005) destaca as conexões feitas pelo historiador estadunidense entre miscigenação e nacionalismo no Brasil. A autora afirma que, no fim da década de 1920, começou a firmar-se a ideia de que a miscigenação racial do país deveria ser vista em termos positivos, pois enquanto a parcela de negros e índios diminuía na composição da população, devido também às mortes e baixas taxas de natalidade, os imigrantes brancos seriam um meio de aumentar rapidamente a proporção de brancos, pois na miscigenação o branco “superior” prevaleceria.

Em 1911, é publicado um trabalho científico sobre o branqueamento como meio de melhoria da população. João Batista Lacerda, médico, antropólogo e diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, calculava que em 100 anos haveria o branqueamento da população brasileira. Este cálculo, citado por Neli nas oficinas, foi apresentado no “First Universal Races Congress” (Primeiro Congresso Universal das Raças) em Londres. Lacerda, escolhido para representar a ciência brasileira no evento, calculava que por volta de 2012 a população negra no Brasil estaria reduzida a zero e os “mulatos” não seriam mais que 3% do total (STEPAN, 2005, p. 166). A crença no branqueamento da população como salvação para as nações de população negra e mestiça, especialmente para o Brasil, já podia ser vista anteriormente às afirmações de João Batista Lacerda. O quadro “A redenção de Cam” (figura 11), pintada em 1895 pelo pintor espanhol Modesto Brocos, naturalizado no Brasil, retrata esta crença.

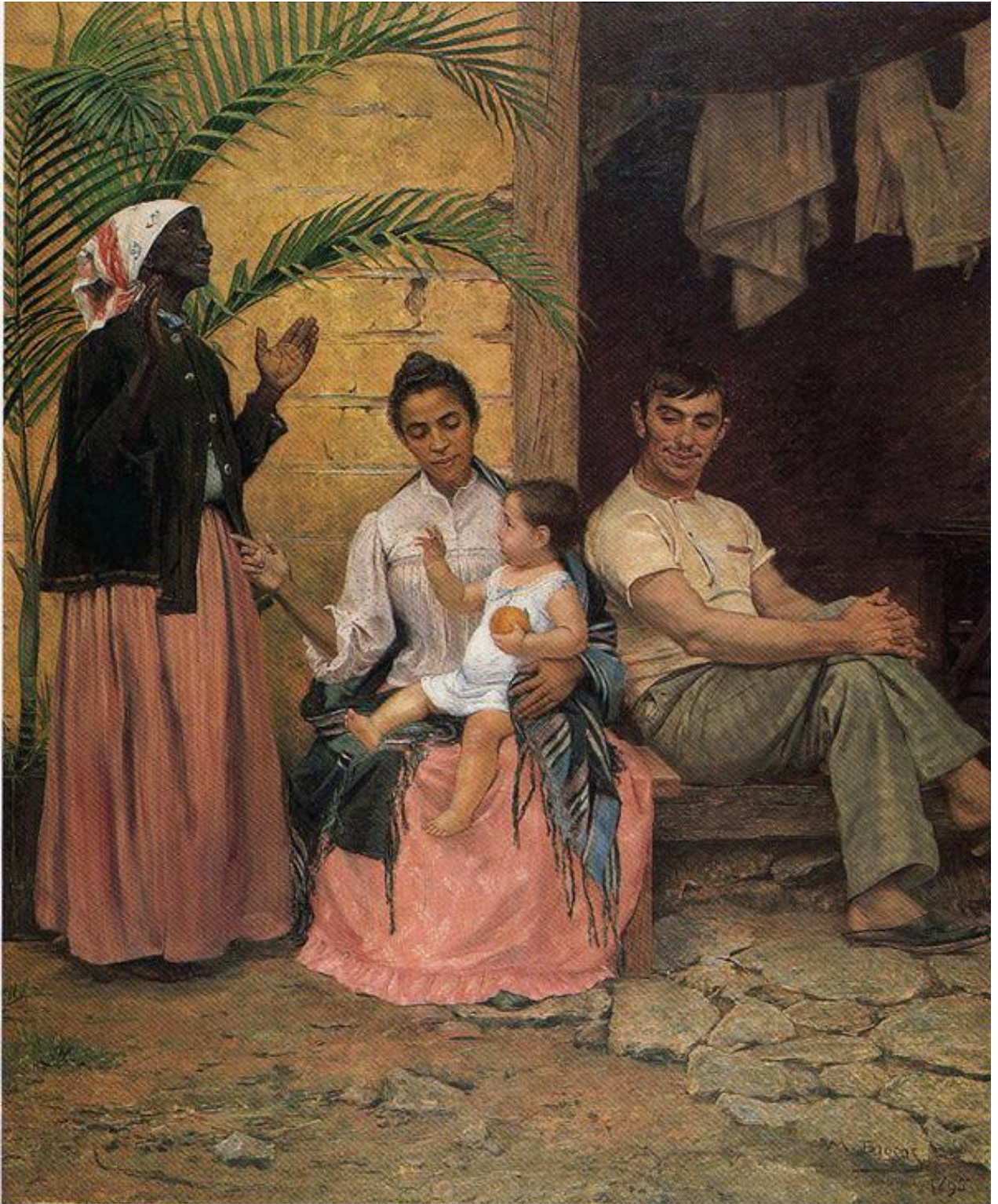


Figura 11 - "A Redenção de Cam" Autor: Modesto Brocos Data: 1895 Técnica: óleo sobre tela. Dimensões: 199 cm por 166 cm Localização: Museu nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro. Fonte: <http://www.mare.art.br/detalhe.asp?idobra=3097>

A tela, inclusive, foi utilizada por João Batista de Lacerda em sua fala, anteriormente citada, na Conferência Internacional de Eugenia em 1911 em Londres

para exemplificar o processo pelo qual ele acreditava que o Brasil deveria passar. No quadro são apresentadas quatro pessoas: uma senhora negra com a pele bastante escura, uma mulher negra com a pele mais clara, um homem branco e um bebê. A mulher negra tem suas mãos estendidas para o céu como em agradecimento. Sobre a tela, O escritor carioca Olavo Bilac afirmou

Na sua grande tela belíssima, já a filha da velha preta está meio lavada da maldição secular: já não tem na pelle a lugubrecôr da noite, mas a côr indecisa de um crepusculo. E vêde agora aquelle latagão que alli está, ao lado d'ella, branco como o dia: é um Semita puro, que se encarregou de completar a obra da redempção, transformando o crepusculo n'uma aurora radiante. Vêde a aurora-creança como sorri e fulgura, no collo da mulata, - aurora filha do dilúculo, neta da noite... Cham está redimido! Está gorada a praga de Noé (BILAC, apud LOTIERZO, p.5, 2014).

A primeira coisa que chama a atenção é a concordância de Bilac, enquanto figura pública, já importante cronista e poeta na época, em relação ao processo de embranquecimento como redenção. O título faz referência à história narrada no livro do Gênesis da maldição lançada por Noé sobre seu filho Cam e todos os seus descendentes. O filho é encontrado nu e embriagado e Noé, zangado, o pune dizendo que Cam e seus descendentes serão escravos para sempre.

O pesquisador Alfredo Bosi (1992) afirma que esta narração deu origem à crença popular de que os descendentes de Cam seriam os povos de pele escura de algumas regiões da África e também das tribos que habitavam a Palestina antes dos hebreus. Essa crença foi usada como argumento de validação para tráfico de africanos escravizados para o Brasil, pois criava a ideia de que o pecado de Cam seria o evento fundador de uma situação imutável e a justa punição divina de todo um povo. Deste modo, o quadro apresenta a redenção dos descendentes de Cam através da miscigenação, do branqueamento, como se a maldição fosse a própria cor da pele e a solução residia na mistura de raças para que a superior prevalecesse.

Ao fazer uma análise do quadro de Brocos, Tatiana Lotierzo e Lilia Schwarcz (2013) afirmam que a articulação com marcadores de gênero e sexualidade é tão fundamental quanto com marcadores de raça na análise da composição da obra. Voltando-se para pinturas do século XIX, como as dos pintores franceses Delacroix e Manet, as autoras afirmam que a representação de mulheres negras é sempre

relacionada à aspectos negativos, como oposto da virtude, além de constituir o avesso do corpo desejado pelo homem branco europeu (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013, p. 12). As autoras chamam a atenção para aspectos da caracterização das figuras femininas de *A Redenção de Cam*, que revelam prescrições de gênero e um processo de “ocidentalização”. O contorno dos quadris da filha é coberto pelo bebê e pelo xale. Ambas as mulheres usam roupas à moda ocidental, evitando trajés que remetessem à identidade étnica de matriz africana. A cor azul do xale da filha faz alusão ao manto em imagens da Virgem Maria mais canônicas. Também os cabelos de ambas estão presos, para evitar associações com a “barbárie, a selvageria ou a falta de regras” que povoavam o imaginário dos europeus sobre mulheres negras no Brasil (LOTIERZO; SCHWARCZ, 2013, p. 17). Aqui recorro de relatos feitos durante a realização das oficinas no Afro Chic de várias as mulheres que falaram sobre a cobrança de seus parentes, parceiros e/ou amigos para que estivesse sempre “muito bem arrumadas”, e que isso queria dizer estar com os cabelos lisos ou presos. Outras relataram ainda que quando estavam com os cabelos soltos e com volume, muitas vezes foram chamadas de “selvagens” com uma conotação sexual, principalmente por homens brancos e/ou estrangeiros, e que esse volume intrínseco dos cabelos crespos era desejado somente como fetiche, mas não como sinal de beleza fora do ambiente privado.

Lotierzo e Schwarcz (2013) chamam a atenção ainda para uma ideia de ajustamento das mulheres representadas na obra à moral cristã e a um ideal de reprodução branqueadora. Segundo Miskolci (2012, p.54) a reprodução sob o controle masculino era um dos pilares do ideal branqueador, “pois o homem e apenas ele era visto como o verdadeiro portador da branquidade e do progresso”. O homem branco, no quadro, é a resposta às preces da mulher negra e mais velha e razão de sua gratidão, por ter lhe dado um neto branco. A mulher mestiça, já embranquecida, é colocada em uma posição passiva, dependente do homem branco para “resolver seu problema”. A pintura reafirma ainda a posição histórica relegada às mulheres, ligada apenas à reprodução, e a presença de descendentes branqueados sugere também outras duas coisas: a primeira é que apenas relações heterossexuais são desejáveis e redentoras; a segunda é que o problema da cor, da raça, pertencia às mulheres e foi resolvido pelos homens. Miskolci afirma que é possível caracterizar o desejo da nação deste período como um projeto político embranquecedor que se assenta no

domínio do “desejo heterossexual masculino”. Neste contexto, diz o autor, o “desejo desejável” devia ser hierarquizado alcançando o topo o masculino, branco e heterossexual. Os outros desejos tendiam a ser vistos como anormalidades, muitas vezes compreendidas como herdadas das mães” (MISKOLCI, 2012, p.54).

A questão da miscigenação, positiva ou negativa, passava pelas questões de reprodução e, deste modo, foram incentivadas políticas e a “consciência” de controle dos casamentos e da reprodução. Os indivíduos considerados degenerados deviam pensar no bem da nação antes de gerar filhos que pudessem prejudicar o desenvolvimento do Brasil. Schwarcz (1993), apresenta uma série de cartazes da campanha eugênica da Prefeitura de São Bernardo - SP, feita em 1937. Os cartazes tratam sobre questões de moral e patriotismo, a grande maioria relacionadas à reprodução e cuidado dos filhos, majoritariamente destinadas às mulheres. As campanhas relacionam-se principalmente às práticas de higiene e alimentação de crianças, amparo à maternidade e exames pré-nupciais, mais uma vez naturalizando o papel da mulher como reprodutora. A questão da mulher negra como mãe e chefe de família, do estereótipo da mulher vocacionada ao cuidado, foi uma das mais discutidas no Afro Chic e sobre isso tratarei melhor no último capítulo.

Vimos, então, que a raça era vista como problema para o objetivo de desenvolvimento do Brasil como nação forte e influente no cenário internacional, construindo a crença na “branquidade” (STEPAN, 2012) para atingir esse objetivo. Atingir a branquidade passava também por questões de gênero, principalmente no que dizia respeito ao lugar da mulher na reprodução e no cuidado com os filhos. A branquidade, explica Stepan (2012), representava a racionalização do desejo de uma elite, que controlava uma sociedade dominada pelo racismo, em prol de um sentimento de nacionalidade. Os que não se adequavam nesse ideal, deveriam ter sua reprodução controlada ou desestimulada. No melhor cenário, poderiam também escolher parceiros mais brancos para promover o branqueamento pela miscigenação.

Miskolci (2012) afirma que, para cientistas europeus e estadunidenses, o Brasil ocupava uma posição importante como caso de estudo no cenário mundial. Isto se dava porque o país era considerado, baseado em teorias raciais, um exemplo internacional de um país sem futuro, que servia como objeto perfeito de análise

científica. Dessa maneira, explica Miskolci, o Brasil se via a partir de um olhar hegemônico e eurocentrado. Enquanto o desejo de uma nação construída pela branquidade não era alcançado, outros tipos de branqueamento foram propostos no campo estético e moral, para transformações em curto prazo. Os branqueamentos estético e moral propunham transformações nos corpos negros, principalmente na pele e nos cabelos, mas também mudanças na gestualidade e nos costumes, na corporeidade como um todo, como veremos a seguir.

2.4 O BRANQUEAMENTO ESTÉTICO E A ESTÉTICA COMO RESISTÊNCIA

As técnicas de branqueamento estético e as técnicas para resistir a este branqueamento foram os assuntos que mobilizaram mulheres negras em Curitiba para a organização do Afro Chic. Nilma Lino Gomes (2005, p. 32) afirma que no Brasil os problemas ligados as relações raciais acontecem não somente em decorrência de um pertencimento étnico, mas pela conjugação desse pertencimento com a presença de “sinais diacríticos, inscritos no corpo”. Para a autora, esses sinais são lidos como marcas de inferioridade e existe um desejo ocultá-los e negá-los. Essa negação é tratada de maneira eufemista devido ao mito da democracia racial. Segundo Maria Aparecida de Oliveira Lopes (2002), através da adesão a certos modelos de cuidados com o corpo, como o embelezamento e a ornamentação, é que foi se delineando resistência, acomodação, ascensão ou adaptação da população negra diante das barreiras e das exigências da sociedade. Assim, podemos pensar na moda e beleza como tecnologias que podem tanto atuar oprimindo corpos quanto empoderando-os.

Em 2014 e 2015 as irmãs e cantoras negras estadunidenses Beyoncé e Solange Knowles (figuras 6 e 7), apareceram em fotos nas redes sociais utilizando tranças no estilo box braids e turbantes. O mesmo como a blogueira de moda brasileira Maga Moura, o que fez com que várias mulheres procurassem as oficinas do Il Afro Chic na busca por aprender a “estar na moda”, “lidar com os cabelos” ou ainda para não precisarem ficar com os cabelos curtos à mostra após o corte dos cabelos que ainda estavam com química, pois com os cabelos curtos e crespos não se sentiam femininas. Algumas participantes em transição capilar ainda alegaram o desejo de entrar em contato com a cultura afro-brasileira, para utilizar técnicas de

matriz africana na composição de sua aparência e, assim, criar identificações com esses conhecimentos.



Figura 12 - Beyoncé Knowles usando tranças e turbante. Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/268456827765922222/>



Figura 13 - Solange Knowles usando tranças em uma ocasião e turbante em outra. Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/398357529524200359/>

No contexto do Afro Chic, Débora Pereira, que conforme já foi dito é responsável pelo evento e pela oficina de tranças, destacou que apesar de existir a procura das oficinas pelo interesse em conhecimento teórico, grande parte das mulheres comparece ao evento para encontrar uma “solução” para os “problemas” de seus cabelos, pois aprenderam a vida toda que sua aparência era um problema. Neste sentido, as oficinas são planejadas de modo a trabalhar as técnicas de amarrações de turbantes e trançados, mas também conhecimentos teóricos sobre história e sociologia do corpo negro, abordando a história do branqueamento estético e a resistência a esse branqueamento pela valorização de técnicas e adornos de matriz africana.

Algumas autoras do feminismo negro discutem a importância da estética e da relação da mulher negra com o seu corpo, especialmente com os cabelos, no entendimento dos processos de racismo e na desconstrução dos estereótipos. Nilma

Lino Gomes (2012) discorre sobre a importância do corpo e do cabelo como símbolos da identidade negra. Para a autora, o cabelo e o corpo não podem ser analisados separadamente, pois um constrói o outro. Na sua visão, cabelo crespo e corpo negro só adquirem significado quando pensados como parte de um sistema social e de classificação racial brasileira.

Fazendo uma etnografia em salões especializados em cabelos crespos na cidade de Belo Horizonte, Gomes (2012) analisa os discursos construídos em torno do cabelo como marcador da identidade negra. A autora afirma que o cabelo das pessoas negras expressa um conflito racial no Brasil, sendo visto como “ruim”, uma expressão de racismo e desigualdade social no país. Mudar o cabelo, segundo Gomes, pode significar a tentativa de sair de um lugar de inferioridade social. Ir contra esses padrões é mais do que uma questão de vaidade, é uma questão identitária.

Para Lélia Gonzalez (1984) a questão do branqueamento é central para o entendimento do racismo no país. Ao problematizar a questão do alisamento dos cabelos crespos, principalmente quando imposto por questões profissionais, afetivas ou de higiene, podemos pensar neste processo como uma permanência das ideias e propostas de branqueamento formuladas durante o período de eugenia no Brasil. Stepan (2005, p.149) destaca que a eugenia era, acima de tudo, um “movimento estético biológico, preocupado com a beleza e a feiura, pureza e contaminação, conforme estas se representavam na raça”. A autora afirma que Afonso L. Herrera, evolucionista mexicano, previu um futuro no qual a ciência laboratorial realizaria o sonho da humanidade realizar o paraíso na Terra, isto é, que o intelecto, a beleza, a forma e a virtude reinariam. A beleza e a forma das quais falava eram “helênicas”, eurocentradas. No Brasil, essa visão era compartilhada por alguns eugenistas, que imaginavam uma época em que o povo brasileiro também seria transformado em “puros gregos”.

Beleza e feiura relacionadas à raça foram naturalizadas socialmente e também pela ciência. Os não-brancos, além de serem estereotipados como corpos não válidos moralmente para a construção da nação, também eram vistos como indesejados no que dizia respeito aos padrões de beleza. Ivanilde Guedes Mattos (2007) observa, ao discorrer sobre os padrões de beleza construídos historicamente

no Brasil, que estas construções sobre o corpo negro se desenvolveram já antes do período de eugenia no Brasil, tendo se fortalecido com o higienismo no fim do século XIX e início do século XX. Mattos (2007) afirma que o corpo negro foi visto como “vacionado” ao trabalho braçal desde o período colonial. Este corpo não era visto como portador de beleza, inteligência, bons costumes ou mesmo desejável fora de sua “vocaçãõ natural” para o serviço:

[...] como mercadorias, os corpos negros dos africanos que passaram a ser escravizados eram minuciosamente examinados nos mercados de escravos. Os corpos dessas pessoas, antes de serem colocados à venda como objetos, recebiam banho de óleo para que ficassem brilhantes, ressaltando-lhes o porte físico (MATTOS, 2007, p.9).

Ao abordar a negaçãõ do corpo negro no contexto da inserçãõ da Educaçãõ Física, Mattos destaca a eugenia como prática social moralizadora e discriminatõria, que privilegiava um padrãõ estético europeu, marginalizando as especificidades corpo negro. A autora discorre sobre os padrões de beleza construĩdos historicamente no Brasil, que envolvem cor da pele, cor dos olhos e tipos de cabelo, e como esses padrões, veiculados pela mĩdia, sãõ admirados e reproduzidos nas escolas brasileiras. Neste contexto, a questãõ do cabelo é muito importante e os alisamentos sãõ utilizados como forma de inserçãõ social dentro da escola.

Henrique Cunha Jr (2010) chama a atençãõ para a formaçãõ de uma visãõ preconceituosa sobre o continente africano e o que dele provém, tidos como primitivos e carentes de tecnologia. Os povos africanos, trazidos de modo forçado para o Brasil, eram vistos como “bons para o trabalho braçal”, sem conhecimentos vãlidos, sem cultura. E com a questãõ estetica o pensamento construĩdo nãõ foi diferente. O corpo negro foi marginalizado e suas caracterĩsticas tidas como contrãrias aos ideais de beleza, saũde, higiene e modernidade almejados pela sociedade brasileira do inĩcio do sũculo XX.

Assim, as tũcnicas de embelezamento de matriz africana, como tranças e turbantes, foram ganhando conotações negativas ao longo da histõria do Brasil. Estas tũcnicas e os corpos negros eram vistos, no inĩcio do sũculo XX no Brasil, como inadequados aos ideais de uma sociedade moderna e eugênica. Eram considerados problemas e, deste modo, foram criadas soluções a curto prazo para que fossem

resolvidos enquanto o branqueamento biológico ainda não acontecia. No início do século XX aumenta o número de técnicas e procedimentos químicos para o alisamento dos cabelos e clareamento da pele.

Petrônio José Domingues (2002) destaca que a população branca não passou indiferente ao fenômeno dos alisamentos e pastas branqueadoras da pele, citando “Ordem e Progresso” (1985) de Gilberto Freyre¹⁴. Em um trecho deste livro, Freyre observa que os padrões cosméticos que estavam “inspirando a Nação” eram os mesmos das outras nações chamadas ocidentais, e que isso afastava cada vez mais os brasileiros da estética africana, o que poderia ser visto no fato da população negra cada vez mais procurar “desesperadamente” pelo alisamento dos cabelos.

Uma das técnicas mais utilizadas nos anos 1930 para esse fim foi o Cabelisador. Sob o slogan “Cabelisador, alisa o cabelo mais crespo sem dor”, o instrumento alisava os cabelos através de uma haste de metal que era levada ao fogo, brasa ou fogão, alisando por meio do calor, como as chapinhas e pranchas de hoje. O Cabelisador foi apresentado por Débora e Neli nas oficinas do Afro Chic e diversas mulheres contaram que conheciam e/ou haviam utilizado o artefato. Débora contou nas oficinas que adquiriu um exemplar do Cabelisador pela internet e explicou como ele era utilizado, o que fez com que várias das participantes contassem diversos métodos que já tinham utilizado para alisar os cabelos, de toucas de meia a ferro de passar de roupas.

Domingues (2002) faz análise de propagandas comerciais publicadas nos jornais que circulavam entre as comunidades negras de São Paulo no início do século XX. São diversos os anúncios sobre o Cabelisador, cosméticos e químicas que poderiam ser utilizados para alisar o cabelo e clarear a pele:

Uma invenção maravilhosa! “O cabelisador”. Alisa o cabelo o mais crespo sem dor. Uma causa que até agora parecia impossível e que constituía o sonho dourado de milhares de pessoas, já é hoje uma realidade irrefutável. Quem teria jamais imaginado que seria possível alisar o cabelo, por mais crespo que fosse tornando-o comprido e sedoso? Graças à maravilhosa invenção do nosso “CABELISADOR”, consegue-se, em conjunto com duas

¹⁴ Importante ressaltar que Freyre, apesar de aparentemente apoiar a valorização racial, foi um dos maiores contribuidores para a construção do mito da democracia racial e para a reprodução estereótipos raciais no Brasil com seu livro Casa Grande & Senzala de 1933.

“Pastas Mágicas”, alisar todo e qualquer cabelo, por muito crespo que seja. Com o uso deste maravilhoso instrumento, os cabelos não só ficam infalivelmente lisos, mas também mais compridos. Quem não prefere ter uma cabelleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual a pessoa que não quer ser elegante e moderna? Pois o nosso “Cabelisador” alisa o cabelo o mais crespo sem dôr. (O CLARIM D'ALVORADA, 9/6/1929, apud DOMINGUES, 2002, p.578).

Neste anúncio, é perceptível a naturalização de cabelos lisos ou alisados como parte de um corpo elegante e moderno. O alisamento fazia parte do processo de branqueamento do corpo negro como forma de enquadrá-lo nas construções estéticas eurocentradas do período. Palavras e frases como “causa impossível”, “sonho dourado”, “maravilhoso” colocam o cabelo crespo na condição de problema a ser resolvido. Em outro anúncio, o alisamento também é apresentado de maneira positiva, sem, no entanto, dizer como funciona o processo.

— Oh! D. Maria, que é que a Sra. fez, que ficou com o cabelo liso, diferente do que se vê ai pela rua?
 — Ora, D. Thomazia, fui ao Instituto Dulce, e de lá sai assim, como o cabelo liso, sem caspas e sedosos.
 — Oh, que acha do! Por obséquio, diga-me, onde fica essa excelente casa de beleza!
 — Ali na Praça Marechal Deodoro, 41.
 — Hoje mesmo irei lá, e recomendá-lo-ei às minhas amiguinhas. Obrigada. Até loguinho, sim?! (PROGRESSO, 28/7/1929, apud DOMINGUES, 2002, p.579).

É possível perceber a construção de hierarquias entre os tipos de cabelos e também de feminilidades na escolha das palavras nos anúncios. O anúncio do Cabelisador (figura 8) trata o cabelo crespo como problema e o alisamento como solução, um sonho impossível que poderia ser atingido sem dor. Um “sonho”, um desejo profundo, difícil de ser alcançado por estar muito longe da estética natural dos cabelos crespos ou das técnicas africanas de cuidado com os mesmos. O cabelo liso era colocado então como “elegante”, “sedoso”, “bonito”, em contraposição ao cabelo crespo. Ao dizer que ao alisamento seria “sem dor”, podemos pensar quantas outras técnicas de alisamento eram utilizadas que não só danificavam o cabelo, mas também poderiam machucar o corpo, como a utilização do ferro de passar roupas para alisar os fios tão utilizada por minha avó, tias e primas.



Figura 14 - Cabelisador, década de 1930. Fonte:
<http://www.belezachique.com/2012/11/alisamento-e-sua-historia.html>

O próprio Cabelisador não parece ser realmente isento de dor: além do pente quente para alisar o comprimento dos fios, utilizava-se uma haste quente para melhor alisar a raiz, podendo causar queimaduras no couro cabeludo. O comprimento do cabelo também é destacado no anúncio como importante. Nisto, vemos que o anúncio era destinado às mulheres que, pelas normas de beleza, deveriam desejar e ter cabelos longos. O anúncio do Instituto Dulce, transcrito na página anterior, traz a conversa de duas mulheres, uma delas espantada pelos cabelos lisos da outra e desejosa de fazer o alisamento, ainda no mesmo dia. A disponibilidade para ir ao centro de beleza também volta nossa análise para que tipo de feminilidade é proposta no anúncio e que servia de exemplo para as mulheres negras que recebiam o jornal. A mulher deveria ter cabelos longos, lisos, mas também disponibilidade de tempo e dinheiro para cuidar deles.

Não somente o cabelo crespo era alvo das propagandas e da ideologia do branqueamento, mas também a pele. Nos jornais das décadas de 1920 e 1930, segundo Domingues, eram comuns os anúncios de pastas clareadoras da pele:

Atenção. Milagre!...

Outra grande descoberta deste século, é o creme liquido. Milagre. Dispensa o uso de pó de arroz... Formula Scientifica allemã para tratamento da pelle. Clarea e amacia a cutis. (O CLARIM D'ALVORADA, 28/9/1930, apud DOMINGUES, 2002, p. 580).

Também no jornal Folha da manhã, que circulava em São Paulo, vemos anúncios de cremes clareadores:

A's damas da elite

O melhor creme para “esterelizar a cútis”, branquear, aderir o pó de arroz, empingens, massagens, evitar panno, espinhas, etc é a pomada “minancora”. A mais bella criação dos últimos 50 annos. Vende-se em todo o Brasil. (FOLHA DA MANHÃ, 5/1/1929, apud DOMINGUES, 2002, p.580)

“Milagre”, “formula científica alemã”, “tratamento”. Vemos que as pastas eram vendidas não somente como produtos cosméticos, mas produtos de cuidado com a saúde. A pele mais clara seria mais saudável, mais cuidada, mais limpa (afirmação enfatizada pela palavra “esterilizar”). Os cremes clareadores ainda estão nas prateleiras das lojas de cosméticos, agora oferecidos para clarear manchas. Mas o clareamento da pele do corpo todo ainda é praticado. Em 2014 e 2015 duas notícias relacionadas ao clareamento da pele causaram comoção nos jornais e redes sociais. A primeira delas¹⁵, publicada no Portal Terra, falava sobre o a cantora nigeriana Dencia e a divulgação de um creme para embranquecer chamado Whitenicious. A segunda, publicada em 2015 no site G1, falava sobre a proibição de cremes de clareamento da pele em Costa do Marfim (cosmético mais utilizado pelas mulheres do país junto aos alisamentos de cabelo) pelos danos que esse tipo de creme poderia causar à saúde.

É interessante perceber que os comentários feitos nas redes sociais foram, em sua maioria, de apoio ao uso dos cremes de clareamento, para que as pessoas se adequassem a um padrão de beleza tido como mais “refinado”. Alguns

¹⁵Portal Terra. Retrospectiva. Polêmico, creme promete clarear pele negra em uma semana. Disponível em: <https://beleza.terra.com.br/sua-pele/para-sua-pele/polemico-creme-promete-clarear-pele-negra-em-uma-semana,e2bab9d098f16410VgnVCM20000099cceb0aRCRD.html>. Acesso em: 07/10/2015

comentários, feitos nas matérias veiculadas pelas páginas do Portal de Notícias Terra e do site G1 no Facebook, tentam subverter as ideias feministas de desconstrução de binarismos e estereótipos de gênero. Esses comentários afirmam que assim como feministas propõe que cada pessoa tem o direito de adequar seu corpo dentro do gênero a que sente que pertence, mulheres negras também deveriam ter o direito e a liberdade de se tornarem brancas se assim o que quisessem, colocando tanto o branqueamento quanto as imposições de gênero apenas como questão de escolha individual e não como problemas de um sistema social marcado pelo machismo e racismo.

Durante a realização das oficinas apareceram vários relatos de mulheres que contavam diversos perigos aos quais já haviam se submetido para clarear a pele. Afonso (2015) conta que, no primeiro Afro Chic, uma das participantes relatou ter usado água sanitária quando criança para tentar branquear sua pele, relato esse feito também por outras participantes das oficinas do segundo Afro Chic. Essa busca por clarear a pele, segundo as participantes, era um ato de desespero em busca de aceitação afetiva, amorosa e social, pois mulheres negras de pele clara se inserem mais facilmente na sociedade, por ter uma beleza um pouco mais próxima do padrão de matriz europeia.

A adoção das propostas de branqueamento, como o alisamento dos cabelos, é vista por feministas e autoras negras como bell hooks, Lélia Gonzalez (1984; 1988) e Giovana Xavier (2013) como artifício imposto para facilitar a vida social e sexual/afetiva. Na busca por aceitação, parecer “mais branca” facilitaria para a mulher negra ter um parceiro branco e formar o que Laura Moutinho (2004, apud MISKOLCI, 2012) chama de “casal branqueador”. Este casal branqueador, formado por um homem branco e uma mulher “mulata”, gerará os descendentes da nação eugenizada. Além disso, o branqueamento facilitaria a entrada dos negros nos meios sociais mais restritos e permitiria a ascensão social. Giovana Xavier (2013), ao discorrer sobre a estética de mulheres negras nos EUA, apresenta anúncios publicitários do princípio do século XX e afirma que os anúncios de cosméticos direcionados para mulheres negras faziam questão de lembrar de que, por meio do branqueamento, “era possível resolver ‘o problema financeiro’, ‘alcançar o sucesso’ e ‘aumentar a beleza’ ”, através

de slogans como “Da cabana à mansão, de escrava à líder social” (XAVIER, 2013, p. 6).

Para Xavier (2013), a cosmética voltada para mulheres negras nos EUA insistia na necessidade de articular mercado da beleza e ascensão profissional, atuando na construção do que a autora chama de uma “beleza cívica”. A autora afirma, ainda, que esse processo envolvia construção de uma “feminilidade respeitável” para as mulheres negras, uma beleza que fosse socialmente aceita. Apesar dos contextos diferentes entre Brasil e EUA, é possível observar que em ambos a estética “natural” negra era vista como um problema e as técnicas de branqueamento como solução

Aqui se torna interessante voltar o olhar para as participantes das oficinas do Il Afro Chic. Na oficina de turbantes ministrada por Neli haviam 18 mulheres, sendo 2 delas não negras e 2 crianças. Fazendo um recorte geracional, foi possível perceber que as mulheres mais novas (17 a 35 anos), estavam passando pela transição capilar e buscavam uma maneira de deixar seus cabelos mais atraentes para os atuais ou futuros parceiros ou parceiras, enquanto as mulheres mais velhas (50 a 80) tinham dificuldades em aceitar seu cabelo natural, e estavam buscando formas de disfarçá-los ou escondê-los com os turbantes. É possível que a dificuldade das mais velhas em perceber seus cabelos crespos como belos tenha relação com o maior contato que estas mulheres tiveram com a ideologia de branqueamento e pelas experiências vividas de tentativas de adequação de seus cabelos aos padrões impostos. Foi possível perceber também, através de seus relatos, que mulheres de idades variadas deixaram de se relacionar, em algum momento da vida, afetiva e sexualmente por estarem com seus cabelos curtos e naturais, e que voltaram a investir nesse tipo de relação somente após terem seus cabelos trançados, colocado extensões capilares ou aprendido a utilizar o turbante.

Petrônio José Domingues (2002) mostra como a “carga ideológica do branqueamento” tomava forma no terreno estético e como o modelo branco de beleza pautava o comportamento e a atitude de partes da população negra de São Paulo no início do século XX. Ao apresentar os anúncios e propagandas veiculadas na Imprensa Negra em São Paulo nos anos 1920 e 1930, Domingues (2002, p. 58) discute como as técnicas de branqueamento pelo clareamento da pele ou pelo

alisamento dos cabelos significavam um passo em direção à felicidade dos(as) negros(as), eram uma porta de entrada ao “mundo moderno de pessoas elegantes” e permitiam ao(à) negro(a) a sensação de estar mais parecido com o modelo ideal de beleza “superior”.

Domingues (2002) afirma ainda que a ideologia do branqueamento estético foi um fetiche eficaz na alienação dos(as) negros(as) e na construção de um “autodesprezo”. Para o autor, na ausência de modelos positivos os negros recusavam sua própria natureza e rejeitavam, entre outras coisas, a estética com referências africanas, entre elas as referências aos cabelos crespos. Novamente aqui podemos pensar nos relatos feitos durante as oficinas e nas falas das organizadoras do Afro Chic, de que muitas mulheres que procuram o evento reproduzem os estereótipos dados ao cabelo crespo como cabelo duro, como “cabelo ruim”.

Um dos objetivos das oficinas e da divulgação da transição capilar é desconstruir esses estereótipos e colocar em evidência modelos positivos de beleza negra. Nesse contexto, a palavra “representatividade” ganha destaque nas falas da organização, que procura levar para as oficinas fotos de modelos negras em revistas e citar campanhas publicitárias que valorizam a estética negra. A questão da representatividade é uma das reivindicações dos movimentos negros e do feminismo negro. Ao escrever sobre o tema para o Portal Geledés¹⁶, a feminista negra Olivia Pilar questiona a falta de pessoas negras como protagonistas na literatura, na televisão e no cinema e afirma que a representatividade é importante ao passo que se deparar com pessoas do mesmo tom de pele em um papel de destaque incentiva a pessoa a “assumir o que é”, ou seja, a parar de tentar se enquadrar em determinados padrões para ser aceito socialmente.

Uma estratégia interessante utilizada nas oficinas é a busca pela história do Egito e a apresentação de mulheres nobres fora do padrão estético europeu de rainha e princesa. Nesse sentido, o conhecimento acadêmico de Neli, que é doutoranda em sociologia e pesquisa questões sociais relacionadas aos cabelos na história afro-brasileira, é utilizado para pensar nos processos de branqueamento feito pela indústria

¹⁶ Pilar, Olívia. Portal GELEDÉS. Papo sério: Representatividade importa. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/papo-serio-representatividade-importa>. Acesso em: 09/10/2016

cinematográfica principalmente nas representações do Egito. Durante as oficinas são apresentadas pesquisas e fotos das múmias de mulheres egípcias que mostram que a fama da beleza egípcia que perdurou na história tinha traços fenotípicos negros (cor da pele, textura os cabelos, formatos do nariz e da boca, por exemplo).

No Brasil, segundo Domingues (2005), sempre existiram movimentos de resistência contra a dominação do corpo negro e os padrões eurocentrados estabelecidos. Com a abolição da escravatura outros movimentos negros, formados por ex-escravos(as) e negros(as) nascidos livres, surgiram e foram ganhando força conforme a comunidade negra conseguia adentrar em alguns espaços antes legalmente proibidos. As estratégias e negociações para adentrar estes espaços podiam tanto reproduzir as visões estereotipadas, como o branqueamento estético difundido nas comunidades negras em São Paulo no início do século XX, discutido por Domingues, quanto lutar pela desconstrução de estereótipos construídos pelo pensamento eugenista no Brasil sobre os corpos negros.

Várias associações foram criadas para mobilizar e pensar a situação da população negra no Brasil, assim como em estratégias de ascensão social da mesma. Em Curitiba temos a Sociedade Operária Beneficente Treze de Maio, fundada na segunda metade do século XIX com objetivo de “agregar os ex-escravos com a finalidade de ajudá-los de forma mútua, com Auxílio Médico-Hospitalar, Financeiro, Educativo, Social e Funeral”¹⁷. A Sociedade Treze de maio funciona ainda hoje como promotora de eventos de sociabilidade relacionados a cultura afro-brasileira, como bailes e rodas de samba. Domingues (2005) afirma que vale salientar que, além da Frente Negra Brasileira, outras entidades importantes foram o Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), em São Paulo; a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador. Domingues (2005) destaca que nessas sociedades as mulheres negras não tinham apenas importância simbólica. Como exemplo do protagonismo feminino, o autor cita agrupamentos de mulheres da Frente Negra Brasileira em São Paulo, como a Cruzada Feminina, que mobilizava as mulheres negras para realizar trabalhos assistencialistas, e as Rosas Negras, grupo de mulheres que organizava bailes e

¹⁷ Sociedade Operária Beneficente 13 de Maio.. Disponível em: https://www.facebook.com/soc13demaio/about/?ref=page_internal

festivais artísticos. Além deles, articulou-se também o Conselho Nacional das Mulheres Negras, em 1950 no Rio de Janeiro.

Escolho focar neste trabalho nos movimentos de resistência mais próximos da década de 1990 até a atualidade no Brasil. A transição capilar vem questionar a obrigatoriedade do cabelo liso para ser belo. Deixar de alisar os cabelos, raspá-los, utilizar tranças e turbantes não é somente uma opção estética. Estas escolhas constituem-se em uma estratégia política de construção de identidade e luta pela valorização da diversidade de gênero e de raça. Nas cores, formas e texturas utilizadas nas tranças e turbantes e na construção do corpo pela moda em geral, dentro do movimento atual de valorização da estética negra, podemos perceber uma grande influência do já citado movimento Afrofuturista, interessado na valorização da estética negra de matriz africana, que segundo Mark Dery (1995) começou a ser construído na década de 1960 e teve seu ápice na década de 1990, sobre o qual tratarei no terceiro capítulo.

Entendo, portanto, que o branqueamento pelo clareamento da pele ou pelo alisamento dos cabelos foi socialmente imposto e oferecido para a população negra como uma porta de entrada ao mundo classificado como moderno, saudável e bonito. Nesse processo, a cultura e a estética africana foram renegadas e classificadas como não civilizadas. Porém, em processos de tensão sempre existem as resistências. Se alguns processos de alisamento do cabelo podem ser compreendidos ainda como continuidades e transformações da ideologia do branqueamento na sociedade brasileira, podemos entender o processo de transição capilar como um fenômeno estético que traz consigo um aporte de lutas sociais e políticas, de aceitação e promoção de uma diversidade estética e cultural oprimida na história. Deste modo, penso que tranças e turbantes, propostas estéticas de matriz africana, agem como tecnologias que constroem corpos racializados e generificados a “contrapelo” durante o processo de transição capilar, ideia que pretendo defender na sequência.

3 JÁ QUE É PRA TOMBAR, TOMBEI

Durante a oficina de tranças do Il Afro Chic, uma das perguntas mais recorrentes foi se Débora possuía material colorido ou ombré¹⁸ (figuras 15 e 16) para fazer as tranças em seu salão. O interesse no material se dava principalmente por referências vistas nas redes sociais, como fotos da blogueira brasileira de moda Magá Moura e da rapper Curitibana Karol Conka. O estilo de tranças mais procurado também pelas participantes era o *box braids*, tranças soltas, feitas individualmente que formam pequenas figuras em forma de quadrado no couro cabeludo.



Figura 15 - A youtuber estadunidense Maria Antoinette usando box braids com ombré. Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=Rf71hA55d_k

¹⁸ Ombré hair diz respeito à técnica ou estilo que clareia as pontas dos cabelos fazendo um degradê de cores



Figura 16 - A blogueira Magá Moura usando tranças no estilo box braids coloridas e com ombré hair. Fonte:
<https://www.facebook.com/mouramaga/photos/a.527733044039978.1073741829.516897601790189/757700597709887/?type=3&theater>

Como disse anteriormente, a moda vem sendo utilizada como estratégia de resistência pelos movimentos negros no século XX e XXI em diversos países da

diáspora africana. Nesta busca das mulheres que participaram do II Afro Chic por materiais que não os convencionais para trançar os cabelos podemos perceber uma aproximação com a Geração Tombamento e o movimento Afrofuturista. Palavras como “tombar”, “lacrar”, “arrasar” e “causar apareceram diversas vezes nas oficinas, tanto nas falas das participantes quanto nas de Neli e Débora, sempre relacionadas à ressignificação dos usos de tranças, turbantes, roupas e acessórios de matriz africana. A escritora e feminista ativista negra Stephanie Ribeiro¹⁹ afirma que a Geração Tombamento é uma mistura de afirmação da sua ancestralidade como criação de uma possibilidade histórica e essa característica a aproxima do Afrofuturismo, por colocar a estética de matriz africana como possibilidade, como algo positivo e orgulhoso que pode não somente voltar os olhos para o passado, mas também planejar um futuro.

Em novembro de 2015 a Caixa Cultural²⁰ promoveu em São Paulo a mostra “Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica”²¹, sob curadoria de Kênia Freitas, doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. A mostra exibiu 21 filmes, curtas e longas, sobre a história do Afrofuturismo e apresentou produções brasileiras inspiradas conceitual e esteticamente no movimento. Introduzindo o catálogo da mostra, Kênia Freitas (2015) afirma que a temática afro futurista compara o processo de diáspora da população africana para o continente americano com a construção de uma narrativa de ficção científica extraterrestre, na qual as populações negras do continente americano são as descendentes diretas de alienígenas sequestrados, levados de uma cultura para outra. Para Freitas, esta comparação é brutal, mas ao mesmo tempo curiosa, pois poucos negros e negras protagonizam o universo das fantasias futurísticas.

A estética futurista com inspiração africana foi definida pela primeira vez no ensaio “Black to the future” de Mark Dery, escritor estadunidense e pesquisador de

¹⁹ RIBEIRO, Stephanie. Meu Lacre é poder. Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/tpm/stephanie-ribeiro-escreve-sobre-geracao-tombamento-e-afrofuturismo>. Acesso em: 05/10/2016

²⁰A Caixa Cultural é um programa da Caixa Econômica Federal. O programa funciona como centro cultural em sete capitais do Brasil, começado em 1980 em Brasília na sede do banco, sendo conhecido como “Conjunto Cultural da CAIXA”. Para maiores informações ver <http://www.caixacultural.com.br/SitePages/home-principal.aspx>

²¹A programação e vídeos das palestras do evento podem ser vistas em: <http://www.mostraafrofuturismo.com.br/>

cibercultura. O ensaio faz parte do livro organizado por Dery “Flame Wars: The Discourse of Cyberculture”, lançado em 1995, que traz textos de críticas culturais e análises histórico-sociológicas sobre a cultura cyberpunk. Dery define Afrofuturismo como “ficção que trata sobre temas afro americanos e questões afro americanas sobre a tecnocultura do século XX”²² (DERY, 1995, p.180). O Afrofuturismo foi construído por diversas formas de arte e cultura, inclusive pelas consideradas, a partir de um padrão eurocêntrico, “mais baixas” como vídeo games, grafite, rap, música eletrônica. Dery (1995) afirma que o Afrofuturismo se construiu principalmente no *hip hop*, nos sons do corpo que imitam máquinas do beat box (percussão vocal do *hip hop*) e na dança performática do robô, constituída por uma série de movimentos que imitam as figuras robóticas dos filmes de ficção científica.

O questionamento que motiva a escrita de “Black to the future” é: “porque tão poucos afro americanos escrevem ficção científica, um gênero cujos os encontros com o outro – o estranho numa terra estranha – parece ser especialmente adequado às preocupações dos novelistas negros?” (DERY, 1995, p.179). Para responder a esta pergunta, o autor entrevista Samuel R. Delany, Greg Tate e Trícia Rose, todos negros e escritores de ficção científica.

Mark Dery chama a atenção, no entanto, para a emergência de uma contradição problemática na noção de Afrofuturismo: como uma comunidade que teve o passado deliberadamente apagado pode imaginar diferentes futuros? Nas discussões feitas entre o autor e os entrevistados é destacado que a reverência negra para o passado, a busca pelas raízes culturais na diáspora, é uma reverência a um “paraíso perdido”, que ninguém conhece por experiência. Para Dery, do mesmo modo que a ficção científica foca no impacto das tecnologias da informação na psicologia da sociedade, a literatura negra afrofuturista move para o primeiro plano o silêncio e marginalização intelectual dos(as) negros(as) nas sociedades que escravizaram povos africanos. Ao falar sobre o apagamento da cultura africana na construção dos EUA como nação, o autor ressalta que a experiência de ser alienígena chegando a outro planeta pode ser comparada à experiência de ser negro(a), escravizado(a), chegando em outro continente. O entrevistado Greg Tate, que também é músico,

²² O ensaio “Black to the future” não possui uma versão em português, as citações utilizadas são traduções minhas.

afirma que pessoas negras vivem o estranhamento que autores de ficção científica imaginam e que essa experiência faz parte da construção da cultura afrofuturista.

O autor afirma que a aparente contradição entre futurismo e diáspora africana se dá pelas ideias de futuro e tecnologia terem sido construídas dentro de padrões normativos de uma sociedade desigual, na qual homens brancos detém o poder. Porém, para Dery (1995) fica ainda mais nítido que a ficção científica se encaixa nas discussões raciais quando pensamos no status sublegitimado da ficção científica como gênero pulp²³ na literatura ocidental, o que pode auxiliar na reflexão da posição subalterna a qual negros(as) foram relegados(as) na história (norte) americana. O Afrofuturismo é apresentado por Mark Dery como um movimento cultural e artístico que permite a coexistência e sincretismo das coisas do passado e das coisas do presente ou futuro, de rituais religiosos e tecnológicos e/ou rituais religiosos funcionando como artefatos tecnológicos (DERY, 1995, p. 210). Tendo uma outra visão sobre tecnologia, que se filia aos Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade, podemos pensar que no passado também haviam coisas, técnicas e tecnologias e, deste modo, entender o Afrofuturismo como proposta da junção das coisas do passado e das coisas imaginadas do futuro. Ou ainda, da convivência das tecnologias do passado com as tecnologias “do futuro”.

A coexistência das ideias de ancestralidade e do futuro da ficção científica podem ser vistos no trabalho do cantor estadunidense Sun Rá (1914-1993), principalmente nos anos 1970 e 1980. Nascido Herman Poole Blount, Sun Rá adotou o nome do deus egípcio Rá e afirmava ter nascido em Saturno (WATROUS,1993). Suas músicas, performances e roupas remetiam ao Egito Antigo e, ao mesmo tempo, a alienígenas, robôs e máquinas da ficção científica. Colares femininos, turbantes, chapéus perucas coloridas e metálicas, de materiais alternativos como lacres de lata de refrigerante faziam parte da composição de sua imagem, como pode ser visto nas figuras 17, 18 e 19..

²³ A *pulp fiction*, segundo Anabela Mateus (2007), faz parte da cultura popular estadunidense, sendo um produto destinado às massas de operários e imigrantes. O nome se dá pela impressão ser feita em papel muito barato, o que permitia a venda a um preço muito baixo. Referência: MATEUS, Anabela. As Pulp Magazines. In: Babilônia. Revista Lusófona de Línguas, Cultura e Tradução, nº5, Lisboa, Universidade Lusófona de Portugal, 2007, p. 57-65



Figura 17 - Sun Rá com peruca cor-de-rosa. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-DH4cDUVLo>



Figura 18 - Sun Rá com adorno feito de lacres de latas de alumínio. Fonte: <http://thekey.xpn.org/2015/05/20/sun-ra/>

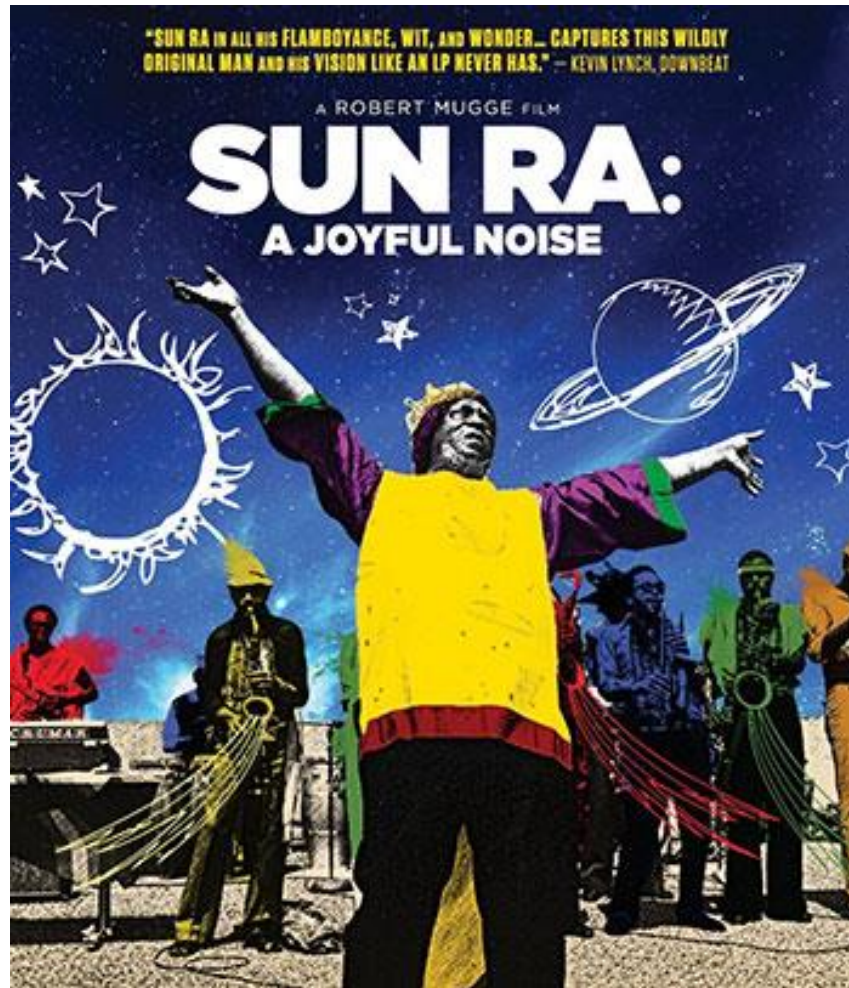


Figura 19 - Cartaz do filme "Sun Ra: A Joyful Noise", de 1980, que documenta performances de Sun Rá com sua banda. Fonte: <http://www.robertmugge.com/sun-ra/index.html>

Direcionando as entrevistas, Mark Dery traz para discussão alguns apontamentos sobre problemas de gênero e raça na ficção científica e nas ideias acerca da tecnologia. É trazida a figura do robô que, para o Dery, é uma construção binária que representa uma figura masculina, com força física e inteligência em oposição ao feminino e frágil. A esta figura é comparado o movimento do robô no hip hop, feito por homens e mulheres como uma das expressões propostas do Afrofuturismo de reinventar a ideia de futuro e de corpo tecnológico. Nos movimentos mecânicos e nas batidas que imitam aparelhos eletrônicos do *beat box*, corpos negros reproduzem noções de tecnologia que antes eram tidos como opostos a seus corpos.

O entrevistado Samuel Ray Delany, negro e gay, afirma que nos anos 1950 a 1970

as luzes e os resto das parafernalias imaginadas da ficção científica funcionam como sinais sociais. Eles assinalam tecnologia. E tecnologia era como uma placa na porta dizendo, “Clube dos garotos! Garotas, fiquem de fora. Negros e hispânicos e pobres em geral, vão embora!” (DERY, 1995, p. 188)

Ao ser questionado por Dery se os escritores negros de ficção científica deveriam se posicionar e incentivar lutas políticas, Delany responde que seu trabalho encoraja o público leitor a se engajar com questões políticas ligadas a vitimização e opressão do outro em detrimento dos brancos e na hipervalorização destes últimos na construção da própria ideia de nação e nacionalidade. Delany, porém, afirma não se posicionar em sua obra a favor de um ou outro movimento específico (gays, negros, feminismo, etc), afirmando temer que essa escolha acabasse fixando algumas questões, como raça e gênero, como algo biológico, como sua ação natural enquanto negro e gay fosse participar de um destes movimentos. O medo do autor não é infundado, tendo em vista as discussões feitas no primeiro capítulo desta dissertação. Vimos que houve diversas tentativas na história de fixar raça e gênero como dados biológicos. Porém, nesta questão, percebe-se e justifica-se também a contribuição da abordagem interseccional, utilizada nesta dissertação, para entender as imbricações entre estas duas categorias com o objetivo de problematizá-las e desnaturalizá-las.

Dentre os filmes exibidos na mostra “Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica”, estava “Bom dia, eternidade”, do cineasta brasileiro Rogério Moura, que conta a história de homem negro, ex-jogador de futebol que tem a oportunidade de voltar no tempo e reviver seus dias de glória. O também exibido “Branco sai, preto fica”, do brasileiro Adirley Queiróz, mistura fatos reais com ficção para que narrar uma tragédia policial ocorrida na Ceilândia, periferia de Brasília. No filme, acontece um tiroteio que fere dois homens em um baile black na periferia de Brasília. Para resolver a situação, um homem vem do futuro para investigar o tiroteio e provar que a culpa do acontecido é da sociedade repressiva. Deste modo, podemos ver que a ficção afrofuturista insere problemas do cotidiano em sua narrativa.

Freitas (2015, p. 5) afirma que, mais do que previsões do futuro, “as narrativas de ficção científica são formas especulativas de pensar o presente”. Para a autora, ao acessar o universo narrativo das obras afrofuturistas, lidamos com a criação artística

que une a discussão racial ao universo da ficção científica, e com a própria experiência da população negra “como uma ficção absurda do cotidiano” (FREITAS, 2015, p. 5)

Feitos estes apontamentos sobre o Afrofuturismo, podemos perceber que o movimento tem influência sobre a construção da Geração Tombamento e na realização de eventos como o Afro Chic por dois motivos principais: 1) pensar o uso da estética como estratégia para questionar uma sociedade machista e racista; 2) buscar no entendimento do passado, das relações sociais historicamente construídas na diáspora africana, uma forma de entender e resistir aos problemas da atualidade desta mesma sociedade.

Deste modo, na sessão 3.2 deste capítulo trago os conceitos de tecnologia de gênero, tecnogênero e próteses de gênero. Na sessão 3.2 falarei sobre como moda, sob o ponto de vista da teoria de cultura material, constitui estratégias de resistência e constrói sujeitos. Na sessão 3.3 argumento como turbantes e tranças, influenciados por uma estética afrofuturista, podem participar da construção dos corpos de mulheres que passam pelo processo de transição capilar funcionando como tecnologias e próteses de gênero e raça.

3.1 DESTRANÇANDO ESTEREÓTIPOS: TECNOLOGIAS E PRÓTESES DE GÊNERO

A questão de gênero atrelada a de raça é um dos fios condutores das oficinas do Afro Chic e das falas de Neli e Débora. O evento foi pensado para trabalhar no empoderamento de mulheres negras e pensar em como mulheres negras podem se unir e se ajudar. Como foi dito anteriormente, utilizar a categoria gênero na análise do processo de transição capilar permite problematizar a existência de feminilidades hegemônicas, assim como a existência de outros tipos de feminilidades que são subalternizados, e desnaturalizá-los. Também possibilita entender a participação do cabelo crespo e o uso adornos como turbantes e tranças na construção dos corpos das mulheres negras, articulados à uma imagem de feminilidade desejável.

Observando as imbricações entre moda, estética e gênero, podemos pensar em como artefatos funcionam como tecnologias de gênero na construção dos corpos. Gênero, conforme Beatriz Preciado (2008, p. 83), não é derivado do sexo biológico, mas uma construção sociocultural, uma “construção do cruzamento das representações discursivas e visuais que emanam dos diferentes dispositivos institucionais”, principalmente a medicina, sistemas educativos, meios de comunicação, arte e outros que definem, estabelecem e reproduzem os conceitos de feminino e de belo.

Teresa de Lauretis (1994) afirma que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade de corpos e nem algo natural dos seres humanos. A autora propõe pensar gênero como produto e processo de tecnologias sociais “e de discursos, epistemologias práticas e críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana” (LAURETIS, 1994, p. 208) e aparatos biomédicos (anticoncepcionais, hormônios, intervenções cirúrgicas entre outros). Para isso, busca no filósofo francês Michel Foucault a ideia das tecnologias sexuais e das disciplinas do corpo. Contudo, ela alerta que para pensar gênero para além da diferença sexual baseada no corpo biológico é necessário rever a teoria de Foucault, pois este não levou em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, ignorando os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e práticas da sexualidade.

Lauretis (1994) afirma ainda que as tecnologias de gênero participam também da construção de representações e auto representações e, deste modo, constituem as subjetividades dos sujeitos. Estas subjetividades são construídas mediante o investimento em determinadas representações em detrimento de outras. A autora afirma ainda que as concepções de masculino e feminino formam um sistema de gênero em cada cultura. Este sistema é simbólico ou significações, e relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais. Neste sistema, os sujeitos são ao mesmo tempo produtores e interpretes de signos, implicado em um processo corporal de significação, representação e auto-representação (PRECIADO, 2008, p. 84). Assim, podemos pensar gênero como uma tecnologia social que participa da produção de sujeitos.

O maior efeito das tecnologias de gênero, segundo Preciado (2002), está na suposição acerca da fixação orgânica de certas diferenças, ocultando a construção histórica, cultural e social do gênero, naturalizando as práticas. A fixação orgânica naturaliza as diferenças a partir das características biológicas, construindo binarismos como homem/pênis e mulher/vagina. Nesses processos, o corpo das mulheres é frequentemente reduzido ao que é ligado ao sexo e às tecnologias reprodutivas. A mesma ideia é trabalhada em “Texto Yonqui” (2008), no qual Preciado propõe, então, falar de “tecnogênero” para “dar conta do conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, cirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas ou cibernéticas que constituem performativamente a materialidade dos sexos” (PRECIADO, 2008, p.86).

Preciado (2002, p.154) nomeia esse processo de fixação de “produção prostética do gênero”. A partir do processo de naturalização e fixação orgânica, por meio de tecnologias, as diferenças socialmente construídas tornam-se aparentemente naturais e permanentes. A materialidade construída pelas tecnologias de gênero pode atuar como próteses do corpo, marcando o que é naturalizado nas visões hegemônicas como feminino e o masculino. A autora afirma que a prótese não somente substitui um órgão ausente, no caso de perda de alguma parte do corpo por acidente ou doença, mas também é incorporada pelo sujeito, modificando a constituição do corpo e a auto-percepção. Nesse sentido, tranças e turbantes podem ser vistas como próteses de gênero quando utilizados para substituir o cabelo que foi cortado ou deixou de ser alisado, para que as mulheres em processo de transição capilar continuem dentro de certos padrões estabelecidos acerca do que é entendido por uma feminilidade ideal.

Preciado (2008, p. 86-88) afirma que a noção de gênero é necessária para a aparição e desenvolvimento de técnicas de normalização e transformação do ser vivo, necessárias para dominação e justificação de certas práticas e de que o regime da sexualidade funciona com a “circulação de enorme quantidade de fluxos semiótico-técnicos: fluxos de hormônios, fluxos de silicone, fluxos digitais, textuais e da representação, e definitivamente, sem um trafico constante de biocódigos de gênero”. A partir desta afirmação é possível aplicar esses conceitos para problematizar a categoria raça. Esses fluxos semióticos-técnicos também estão presentes na construção das ideias e da normalização da raça: alisamentos de cabelo, cremes

branqueadores, cirurgias plásticas para diminuir o nariz, injeções aplicadas para diminuir a quantidade de melanina na pele, além das representações branqueadas e/ou estereotipadas de negros e negras na mídia, tema que também vem sendo discutido na academia:

Portanto, nos próximos tópicos deste capítulo argumento que tranças e turbantes podem também funcionar como tecnologias e próteses de gênero e raça. Porém em uma inversão dos processos de naturalização e embranquecimento podem funcionar como formas de resistência.

3.2 GERAÇÃO TOMBAMENTO: MODA COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA

Diana Crane (2006, p. 198) afirma que em qualquer período existem os padrões hegemônicos de moda e aqueles que tensionam as normas sociais, especialmente quando utilizados por “grupos marginais que buscam aceitação para maneiras de vestir consideradas marginais ou fora dos padrões, especialmente no que tange à sexualidade, segundo as concepções de status ou gênero dominantes”. Neste sentido, considerando as interseccionalidades entre gênero e raça, é possível pensar a transição capilar e o uso de artefatos de moda de matriz africana durante o processo como uma busca pela aceitação da estética negra e proposta de outros tipos de feminilidades, que não a branco, europeia e de classe média.

Como foi dito anteriormente, penso moda em diálogo com os estudos da cultura material. Sendo assim, moda é trabalhada nesta pesquisa não como reflexo, mas como parte construtora dos corpos e das identidades. Os artefatos são feitos por pessoas, mas segundo Miller (2013), quando integrados às práticas cotidianas, os artefatos também fazem as pessoas. Isto é, participam da construção de determinados tipos de sujeito. As coisas, tais como roupas e outros acessórios e adereços, não chegam a representar pessoas, mas a constituí-las. Roupas, acessórios e adereços então, não são superficiais, mas fazem de nós o que pensamos ser. Miller (2013, p. 63) afirma que “o conceito de pessoa, a percepção do eu e a experiência de ser um indivíduo são radicalmente diferentes em tempos diferentes e

em lugares diversos, e parcialmente em relação às disparidades de indumentária” e essa diversidade que constitui corpos, hierarquias e sujeitos não é superficial. Para o autor, as roupas fazem parte dos pertences mais pessoais de alguém e medeiam a percepção de nossos corpos e do mundo exterior.

Miller (2013) faz uma análise do vestuário em países diferentes, o que nos auxilia a entender como a indumentária e seu uso constroem posições de sujeito, marcando gênero e raça. Ao discorrer sobre o sári indiano, Miller (2013, p. 38) afirma que o sári veste a mulher indiana fazendo dela o que ela é, tanto mulher quanto indiana. Para Miller o sári participa da construção do corpo fazendo marcação de raça, etnia e gênero, mas assim como Louro (2007), acredito que as identidades de gênero estão sempre em construção, que as possibilidades de feminino são muitas. Descrevendo as formas de arranjar e o uso do sári, Miller destaca como a roupa e o corpo às vezes se confundem na mulher indiana, podendo construir tanto noções de maternidade e cuidado quanto de sedução, dependendo das estratégias por ela acionadas.

Segundo Miller (2010, p. 71), se nossos costumes sociais e culturais estivessem ligados à função dos artefatos a humanidade seria relativamente mais homogênea. É importante ressaltar que neste trabalho minha intenção não é a de descobrir as funções e/ou significados sociais dos turbantes e tranças nas comunidades africanas ancestrais ou atuais, ainda que esse seja um trabalho necessário para que conheçamos também um pouco mais de nossa história. Os turbantes e tranças não servem somente para cobrir a cabeça. Meu interesse está nos usos e ressignificações desses artefatos e técnicas no contexto da diáspora no Brasil, mais precisamente nos seus usos por mulheres que estejam passando pelo processo de transição capilar.

Marinês Ribeiro dos Santos (2005; 2013) afirma que enquanto produção cultural “os artefatos estão implicados na construção, circulação e consumo de sistemas de significados socialmente compartilhados”, incluindo os significados de gênero. Para Santos, a cultura material também tem papel na manutenção da estrutura binária que caracteriza as noções de feminino e masculino. Nesse contexto, os artefatos tornam-se recursos normativos de gênero, atuando na produção de

corpos ajustados ao binarismo homem-masculino e mulher-feminina. Portanto, artefatos participam da construção de corpos marcados pelo gênero. No caso de artefatos de moda de matriz africana, tranças e turbantes podem ser percebidos como artifícios que também constroem corpos racializados.

É interessante também entender a relação das mulheres que organizaram e participaram das oficinas do Afro Chic com o próprio termo moda. A palavra moda não foi utilizada nas conversas do evento ou nas entrevistas sem conflitos e disputas, pois é entendida por grande parte das mulheres que frequentam o evento, principalmente ativistas dos movimentos negros ou feministas, apenas como uma tendência comercial eurocentrada que se apropria de elementos da cultura afro-brasileira quando lhe é conveniente, para incentivar o consumo. Nas redes sociais é possível ver diversas fotografias de mulheres negras com os cabelos naturais e/ou turbantes acompanhadas da frase “Não é moda, é DNA”.



Figura 20 - "Não é moda, é meu DNA". Imagem utilizada por uma linha de cosméticos criada para cabelos crespos e cacheados. Fonte: <http://todecacho.com.br/> (2016)

A rejeição a este termo se dá principalmente pelo uso de referências da cultura negra e africana de maneira questionável por de grifes famosas. Um exemplo deste

uso pode ser caracterizado no caso da marca Farm, que em 2014 postou em seu Instagram a foto de uma modelo branca representando lemanjá. A referência cultural se fez interessante para a marca, mas uma modelo negra não. O descontentamento das participantes com o universo da moda se dá principalmente pela dimensão de exclusão dos corpos negros como belos e da pouca representatividade.

Podemos, então, pensar nessa rejeição a partir do contexto de moda enquanto fenômeno que faz parte do sistema capitalista e que gera e desigualdades de classe, gênero e raça que atingem estas mulheres. Lars Svendsen (2010) afirma que atualmente podemos distinguir três categorias principais na moda: de luxo, industrial e de rua. A moda de luxo está relacionada à confecção sob medida e alto preços. Já a moda industrial diz respeito à produção de massa, indo de roupas caras de estilistas a roupas baratas das cadeias de lojas. A moda de rua, segundo Svendsen, é criada a partir de várias subculturas. Segundo o autor, não existe uma fronteira fixa entre essas definições, sendo que o que começa dentro de um subcultura ou grupo específico pode se expandir como moda industrial ou de luxo, e vice-versa.

Svendsen (2010) destaca que a origem da moda está ligada à emergência do capitalismo mercantil na Alta Idade Média (século XIV). Segundo o autor, a Europa passava por um considerável desenvolvimento econômico e, nesse momento, “as modificações na maneira como as pessoas se vestiam adquiriram pela primeira vez uma lógica particular: deixaram de ser raras ou aleatórias, passando a ser cultivadas por si mesmas” (SVENDSEN, 2010, p.15). Para o autor, durante séculos a mudança consciente de estilos foi acessível apenas para os ricos, mas com a emergência da burguesia e o desejo de estar “na moda”, esta mudança foi se espalhando. Neste contexto, a burguesia utilizava suas roupas para indicar seu status social.

Assim, a moda foi sendo construída como um sistema excludente e de diferenciação de classes ao longo da história. Porém, ganhou também novos contornos, fazendo parte de movimentos político-culturais como estratégia de lutas e de desconstrução de estereótipos, como quando utilizada, por exemplo, em movimentos como o Punk, o Afrofuturismo ou a própria Geração Tombamento.

Podemos ver Grace Jones, modelo, cantora e atriz jamaicana radicada nos Estados Unidos, como exemplo desta estratégia de desconstrução. Grace Jones é um dos ícones da estética do Afrofuturismo. Tendo começado sua carreira como no fim da década de 1970, a cantora ainda está em atividade. Nas escolhas para vestir seu corpo e arrumar/adornar os cabelos, percebemos diversas estratégias de quebra de estereótipos de raça e gênero. Seu figurino é normalmente composto por cores vibrantes, materiais sintéticos e alternativos, elementos estes que remetem ao futuro imaginado pela ficção científica, como podemos ver na figura 21. A diferença de sua performance das encontradas outras referências de ficções científicas, no entanto, é que estes elementos estão em um corpo negro. Os cabelos sempre curtos e crespos, apenas modificados pelo uso de perucas e acessórios, construindo uma outra possibilidade de feminilidade que não a dos cabelos longos e lisos.

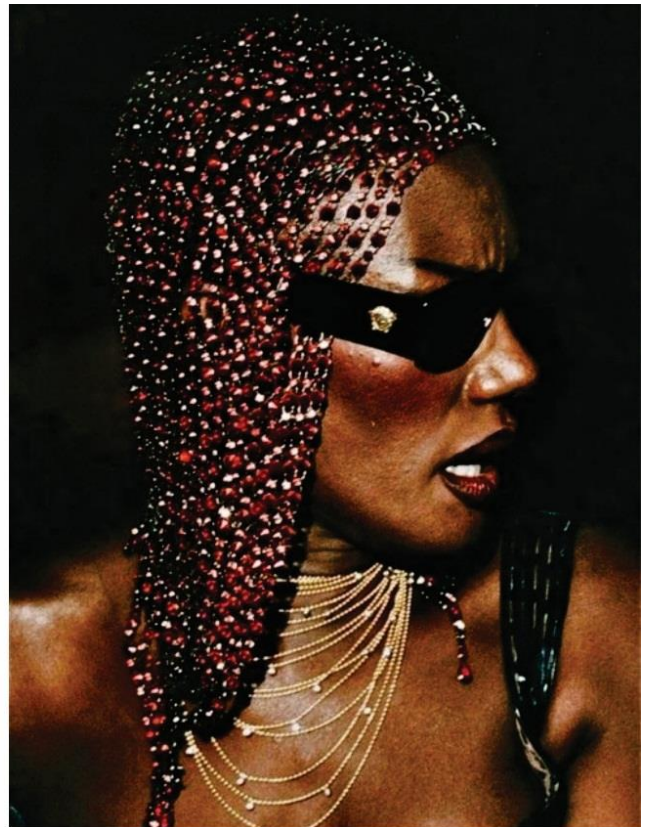


Figura 21 - Grace Jones em 1977 e nos anos 2000.Fonte:<http://www.vogue.com/13297455/grace-jones-style-afropunk-fest/>



Figura 22 - Grace Jones em show em 2015.

Fonte: <http://www.redbull.com/en/music/stories/1331732934534/five-ways-grace-jones-changed-the-game> (2015)

Na figura 22 podemos ver Grace Jones em 2015, aos 67 anos, com pintura corporal africana e utilizando um bambolê. Além da mistura de referências de culturas africanas ancestrais (na pintura corporal e no turbante) e do imaginário futurístico (no tecido do turbante e no cenário do palco), podemos pensar nesta performance da cantora também como questionamento de normas socialmente impostas aos corpos das mulheres. O corpo aparece seminú, exposto como os corpos de cantoras mais jovens da música pop, como Beyoncé por exemplo. Entretanto, a diferença na nudez deste corpo, exposto e em movimento, se dá pelo fato dele não pertence a uma mulher jovem. Esta nudez está mais relacionada à força, à ancestralidade e quebra também o senso comum de mulheres mais velhas não são ativas física e/ou sexualmente²⁴.

²⁴ Para mais informações sobre corpo e sexualidade na terceira idade, ver: MINAYO, Maria Cecília de Souza, COIMBRA JUNIOR, Carlos E.A.(org.). Antropologia, saúde e envelhecimento[online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. 209 p. ISBN: 85-7541-008-3. Disponível em: <http://static.scielo.org/scielobooks/d2frp/pdf/minayo-9788575413043.pdf#page=36>

Grace Jones, Sun Rá e outros artistas afrofuturistas influenciaram na construção da estética da Geração Tombamento. Pensar nesta estética é também pensar em estratégias de desconstrução de estereótipos de raça e gênero. Os representantes mais conhecidos desse movimento na música brasileira são Karol Conka e Liniker. Cantora e compositora Liniker²⁵, que afirma ter gênero fluído, ou seja, não se identifica com a classificação binária homem e mulher, masculino e feminino. Em entrevista²⁶ ao jornal “O Estado de São Paulo”, Liniker afirma que usa roupas consideradas femininas, tranças, turbantes e maquiagem (figura 23) como complemento de sua música. Com isso, diz esperar fazer seu público pensar se realmente existe liberdade para que cada pessoa use o que quiser. Na entrevista, Liniker afirma ainda que sua estética é usada como forma de resistência aos padrões impostos relacionados a gênero e raça, e lembra que não é pioneiro dessa resistência, mas sim que sua mãe, avós, tias e outras mulheres negras, já resistiam aos padrões impostos através dos cabelos.



Figura 23 - Liniker. Fonte: <http://www.ceert.org.br/noticias/historia-cultura-arte/11470/vivemos-tempos-conservadores-e-se-assumir-e-um-tipo-de-luta>

²⁵ Apesar de afirmar não se enquadrar em um gênero, Liniker passou a usar em suas redes sociais pronomes flexionados no feminino.

²⁶ Disponível em: <http://emails.estadao.com.br/noticias/moda-beleza,eu-posso-ser-uma-mulher-de-barba-que-usa-batom,10000056719>. Acesso em: 29/09/2016

Karol Conka, rapper curitibana cuja letra da música “Tombei” dá nome a este capítulo, também é um dos ícones da Geração Tombamento no Brasil e foi citada pelas participantes das oficinas diversas vezes. Suas músicas²⁷ falam sobre feminismo negro, sobre os problemas enfrentados por mulheres negras de periferia, principalmente os relacionados à violência doméstica. As músicas falam também sobre a liberdade de usar roupas, acessórios e cabelos em cores e estilos diferentes como parte da realidade de mulheres empoderadas. Podemos ver estas questões construindo seu próprio corpo, no uso dos cabelos coloridos e curtos, de tranças box braids (figura 24) e do cabelo crespo natural.



Figura 24 - Karol Conka. Fonte:<http://g1.globo.com/bahia/musica/noticia/2016/04/rapper-karol-conka-se-apresenta-no-pelourinho-em-salvador.html> (2016)

Foi possível perceber, no evento Afro Chic, a tentativa de fazer entender moda - no contexto abordado - como estratégia de resistência e empoderamento. Neste sentido, as oficinas buscaram discutir moda como um fenômeno mais amplo e também como parte da materialidade dos corpos, que pode ser utilizada como estratégia para positivar influências afro-brasileiras nas normas estéticas. Além das oficinas, o Afro Chic promoveu um bazar com mulheres negras que produziam artefatos de moda com

²⁷ <https://www.lettras.mus.br/karol-conka/>

influências africanas ou vendiam produtos relacionados à moda e estética, como maquiagens que possuísem variedade de cores para a pele negra, por exemplo. Segundo Débora, estas mulheres foram o primeiro foco do evento, pois na cidade não existia uma feira voltada para mulheres negras empreendedoras e que, apesar de para as próximas edições planejarem maior participação de público e empreendedores homens, o protagonismo no evento sempre será de mulheres.

Débora afirma que apesar do primeiro foco ser a mulher afro-empREENDEDORA, o que mais levou o público aos eventos, e que também leva clientes ao seu salão, é o processo de transição capilar. Segundo ela, em um primeiro momento a procura pelas oficinas e pelo salão se dá pelo estranhamento ou “desespero” em não saber cuidar do cabelo ou mesmo para escondê-lo sob o turbante. Segundo Débora, ensinar as técnicas de tranças e turbantes funciona como mediação de outros conhecimentos e discussões, como uma porta de entrada para discutir diversidade, racismo e cultura afro-brasileira. Assim, busco compreender como turbantes e tranças, artefatos de moda, constroem nos corpos noções de raça e gênero durante a transição capilar, funcionando como estratégias de resistência aos padrões socialmente impostos para mulheres negras.

3.3. DESBRANQUEANDO CORPOS: TURBANTES E TRANÇAS COMO TECNOLOGIAS E PRÓTESES DE GÊNERO E RAÇA

A transição capilar é trabalhada como foco central no Afro Chic. A partir dela são feitas discussões para pensar em como a estética pode se constituir como resistência aos problemas de raça e gênero e, principalmente, à ideologia de branqueamento imposta sobre os corpos de mulheres negras. Como disse anteriormente, o processo de transição capilar é um dos marcadores de resistência da Geração Tombamento, assim como o uso de turbantes e arranjos de tranças durante ou após o processo. Em 2015 foi lançado no Brasil um filme curta-metragem chamado “KBELA”, cuja descrição em sua página oficial no Facebook²⁸ traz a seguinte frase: “Uma experiência audiovisual sobre ser mulher e tornar-se negra”. O tornar-se

²⁸https://www.facebook.com/kbelaofilme/?fref=ts&ref=br_tf

negra é evidenciado no filme através da relação de mulheres negras com seus cabelos.

Em KBELA são mostradas situações de humilhação pelas quais passaram diversas mulheres negras devido às características de seus cabelos e de suas peles (figura 25). O uso do cabelo natural é colocado por Yasmin Thainá, cineasta responsável pelo filme, como uma luta política em um processo de “desbranqueamento” da população negra no Brasil.



Figura 25 - Cena do filme KBELA, na qual a personagem negra se pinta de branco.
Fonte: blogueirasnegras.org/2016/05/02/entrevista-com-yasmin-thayna (2015)

A partir teoria de cultura material e dos conceitos de tecnologia e próteses de gênero desenvolvidos por Teresa de Lauretis e Beatriz Preciado é possível perceber a construção da materialidade dos corpos por meio de marcadores que são naturalizados, como gênero e raça. Para entender como turbantes e tranças funcionam como tecnologias e próteses de gênero e raça que participam de um processo de empoderamento e desbranqueamento, esses artefatos, técnicas e os próprios cabelos precisam ser lidos como constituídos culturalmente por e constituidores de sujeitos.

Em “Técnica, Ritmos e Ritos do Rio” Nicolau Sevcenko (1998), ao discorrer sobre as mudanças experimentadas pela população do Rio de Janeiro na virada do

século XIX para o século XX, aponta para a ascensão de uma figura hegemônica de poder: o “Novo Homem”. Este “Novo Homem” devia unir a construção de sua representação aos processos de construção do Novo Mundo. A construção do Novo Mundo baseava-se, segundo Sevcenko, na reconfiguração dos espaços da cidade, mas também na reconfiguração do corpo, que envolvia a construção de um corpo “saudável” através esportes (inicialmente com o remo e, depois, com o futebol). Este corpo saudável não devia apresentar sinais do esforço físico do trabalho e se comportar de acordo com costumes europeus ou norte americanos, como adotar o “passo à inglesa” ou o “andar americano”, que incluíam o olhar distanciado que denotava a postura individualista, típica da nova elite que estava sendo formada. O corpo negro, assim como os comportamentos e cultura da comunidade negra brasileira, não estava inserido dentro destes padrões.

Nisto, cabe refletir sobre as técnicas de controle do corpo discutidas por Foucault (1994) em *Vigiar e Punir*. Foucault afirma que o controle do corpo envolve relações de poder e dominação, buscando fabricar corpos que sejam submissos e exercitados e, assim, respondam aos interesses das instituições de poder. O corpo negro foi dominado através de técnicas para o trabalho e submissão. O corpo do “Novo Homem” precisava ser treinado para a saúde. Ambos os corpos foram submetidos a técnicas para obter o máximo de rapidez e eficiência, mas sujeitos a uma classificação hierarquizada, organizados e submetidos por uma ordem desigual imposta.

Neste jogo de poder o corpo negro, por exemplo, não pode alcançar a condição do corpo do “Novo Homem” e o “Novo Homem” também deve ter ciência de seu lugar social. Para Foucault (1994), as disciplinas do corpo são impostas visando a produção de corpos dóceis e de assimetrias, que constroem uma relação de subordinação de uns aos outros. Essa análise cabe para pensarmos na valorização do cabelo liso em relação ao cabelo crespo, que é visto como “cabelo ruim”. No processo de branqueamento, o cabelo crespo deve ser alisado através de tecnologias e técnicas para se aproximar do padrão de beleza liso, mas não chegará a ser exatamente igual a ele, criando um ciclo de busca por processos que o aproximem do ideal estabelecido. O uso do cabelo crespo inverte essa lógica e turbantes e tranças

podem ser vistos como tecnologias e técnicas que participam de um processo de desbranqueamento.

Giovana Xavier (2013, p. 6) afirma que os alisamentos de cabelo e outras propostas estéticas direcionadas para mulheres negras nos EUA no começo do século XX, visavam construir uma “feminilidade respeitável, fabricando uma aparência suficientemente convincente do respeito e da dignidade das mulheres [negras]”. Parecer mais com mulheres brancas tornaria as mulheres negras mais dignas e mais aceitáveis na sociedade. Também no Brasil, como vimos no primeiro capítulo, a manipulação do cabelo crespo e o clareamento da pele foram colocados como meios fundamentais e desejáveis para que a população negra se aproximasse das noções de moral e civilidade. A “feminilidade respeitável” passa não somente pelos hábitos culturais, também branqueados, mas também pelo corpo. A beleza cívica criada para mulheres negras no Brasil exigia o branqueamento através de uma pele mais clara e cabelos mais lisos.

Os processos mecânicos e químicos de alisamento e os cremes branqueadores podem ser analisados como tecnologias de normalização dos corpos e como próteses de naturalização e fixação orgânica do cabelo liso e pele clara como belos. O processo de transição capilar envolve a desconstrução dessa fixação, dos estereótipos de feminilidades, principalmente quando envolve o *big chop*, que consiste em cortar todo o cabelo que ainda possui química, levando várias mulheres a rasparem os cabelos, ficando carecas ou com os cabelos muito curtos. A valorização do cabelo crespo e natural, que pode estar curto devido ao processo, vai de encontro com dois marcadores importantes do tipo de feminilidade mais valorizado socialmente, aquele que apresenta cabelos lisos e longos.

Do mesmo modo, podemos pensar em tranças e turbantes como tecnologias de gênero e de raça que constroem os corpos de mulheres negras durante o processo de transição capilar. Os turbantes e tranças podem funcionar como próteses para que as mulheres que os usam se enquadrem em uma visão de feminilidade que exige adorno e cabelos compridos, mas também marcando raça e outras possibilidades de feminilidades, por remeter a tradições e técnicas de matriz africana, dependendo das estratégias de quem os usa.

A estética proposta pelo uso de turbantes e tranças por mulheres negras propõe a quebra de padrões binários como cabelo bom versus cabelo ruim, europeu chique versus africano “brega”, cabelo feminino longo e esvoaçante versus cabelo masculino, curto e crespo. Corpo branco limpo, natural e bonito versus corpo negro feio, manipulável e sujo. Nestas propostas de ressignificação percebo grande influência afrofuturista, principalmente na tentativa de fazer conviver as referências de ancestralidade africana e modernidade diaspórica na construção estética.

A estética afrofuturista propõe uma visão oposta à ideia hegemônica do continente africano atrasado tecnológica e culturalmente em relação ao continente europeu. Do mesmo modo, a transição capilar e o uso de artefatos de técnicas de matriz africana nos cabelos propõem um olhar oposto à visão historicamente construída de cabelos crespos, tranças e turbantes como coisas contrárias à modernidade, feios, sujos ou indesejáveis. Os arranjos de tranças e amarrações de turbantes são encontrados em quadros antigos e livros que tenham retratado o Brasil colonial e a população negra trazida da África. Podem ser vistos ainda em comunidades tribais mais tradicionais dos diversos países africanos, trazendo à memória a questão de ancestralidade e história presente no Afrofuturismo. No uso desses artefatos durante o processo de transição capilar e de empoderamento da mulher negra é possível ver referências à ancestralidade combinadas referências à contemporaneidade e mesmo às tendências de moda.

No decorrer das oficinas foi possível ouvir relatos de mulheres que antes negavam seus traços e investiam em uma estética que as deixasse mais próximas do padrão eurocêntrico e que a partir dos usos de tranças e turbantes, entraram em contato com artefatos e referenciais de beleza antes estranhos e indesejados por elas. Estes artefatos e técnicas participaram da construção de suas identidades não somente como mulheres e não somente como pessoas negras, mas como mulheres negras. Aqui, as amarrações e trançados já não marcam uma hierarquia social ou religiosa, como em alguns povos africanos, mas são utilizados também como estratégia de reconstrução da memória de uma cultura marginalizada. Seu uso passa por diversas ressignificações, entre elas a de técnicas para o cuidado com o corpo, antes utilizadas para justificar desigualdades e dominações, ressignificando também

a ideia de corpo moderno e do corpo negro como um corpo a ser corrigido pelo branqueamento.

4 UBUNTU: O AFRO CHIC E AS OFICINAS DE TURBANTES E TRANÇAS

Tanto na realização das oficinas do Afro Chic quanto nas entrevistas com Débora e Neli, um detalhe recorrente chama a atenção: a proposta de construir e valorizar uma identidade de grupo, buscar iniciativas de cooperação e ajuda mútua para transformar as realidades de machismo e racismo em que vivem diversas mulheres negras e suas famílias. Débora afirma que pensou o Afro Chic com o objetivo de reunir e disponibilizar, de forma gratuita, informações que ela própria teve dificuldades em acessar em sua história. Junto a isso, afirma ainda a necessidade do encontro e da ajuda mútua entre mulheres negras para aprender sobre cultura afro-brasileira e valorizar a estética negra, pois a transição capilar, “nunca é individual”.

Todas as meninas que procuram as tranças ou querem se livrar do cabelo liso viram alguém. “Ah, eu vi alguém”. Principalmente na rede social. “A minha prima fez, eu quero fazer. Ela tirou. Quero tirar”. Então é como uma cadeia mesmo. Passa por uma e vai contaminando as outras, assim como foi o processo da progressiva. Então foi uma contaminação, e agora é uma contaminação tá todo mundo fazendo o processo contrário. E o Afro Chic veio no ano passado bem quando elas estavam com muita sede de querer produtos, de querer saber, de querer se conhecer. Eu achava que não, mas o retorno foi muito grande porque a todo momento elas ficam cobrando, tal “como vai, como vai ser”, porque marcou muitas pessoas, inclusive os materiais que eu tenho aqui na loja, no salão, são todos frutos do Afro Chic (Débora, 2015).

Podemos perceber estas propostas como iniciativas para a vivência de Ubuntu, de ser e construir coletivamente. Alexandre do Nascimento (2016) afirma que Ubuntu é um termo existente nos idiomas sul africanos zulu e xhosa e que significa “humanidade para todos”, sendo a denominação de uma

ética coletiva cujo sentido é a conexão de pessoas com a vida, a natureza, o divino e as outras pessoas em formas comunitárias. A preocupação com o outro, a solidariedade, a partilha e a vida em comunidade são princípios fundamentais da ética Ubuntu. (NASCIMENTO, 2016, p.1)

Para Nascimento, praticar Ubuntu é reconhecer que se existe por que outras pessoas existem, ou seja, reconhecer que “ existem formas singulares de expressão de humanidade, e que as singularidades, como tais, têm igual

valor” (NASCIMENTO, 2016, p.2). Ubuntu está relacionado à ideia de constituir-se coletivamente. O autor afirma que

parte importante da ação política é a disseminação, nas ruas, nas redes, nas escolas e nos lugares comuns, de leituras críticas, reflexões, ideias, ações culturais e expressões afetuosas baseadas em valores diferentes daqueles que hoje parecem prevalecer entre nós, que ajudem a motivar/constituir experiências de produção de subjetividades, jeitos de ser, culturas e formas de vida em comum (NASCIMENTO, 2016, p.2)

Deste modo, podemos entender as oficinas como práticas de Ubuntu, por disseminar e mediar técnicas e conhecimentos fora da matriz eurocêntrica, técnicas e conhecimentos estes que fazem parte da produção de corpos e sujeitos. Ivanilde Guedes de Mattos (2016) destaca que a mobilização de grupos virtuais das redes sociais para eventos que promovem o encontro “físico”, visando aproximar seus membros e promover ações afirmativas, inauguram um “novo formato de lazer e sociabilidades e constituem-se como arranjos diaspóricos comprometidas com o princípio Ubuntu de comunidade e fortalecimento do ‘sou porque somos’ ” (MATTOS, 2016, p.46-47).

Bas’llele Malomalo, teólogo congolês e doutor em sociologia, afirma que como elemento da tradição africana, o Ubuntu foi reinterpretado ao longo da história por africanos e suas diásporas:

Nos anos que vão de 1910-1960, ele aparece em termos do panafricanismo e da negritude. São esses dois movimentos filosóficos que ajudaram a África a lutar contra o colonialismo e a obter suas independências. Após as independências, estará presente a práxis filosófica do Ujama de Julius Nyerere, na Tanzânia; na filosofia da *bisoité* ou bisoidade (palavra que vem da língua lingala, e traduzida significa “nós”) de Tshiamalenga Ntumba; nas práticas políticas que apontam para as reconciliações nacionais nos anos de 1990 na África do Sul e outros países africanos em processo da democratização. A tradução da ideia filosófica que veicula depende de um contexto cultural a outro, e do contexto da filosofia política de cada agente. Na República Democrática do Congo, aprendi que ubuntu pode ser traduzido nestes termos: “Eu só existo porque nós existimos”. E é a partir dessa tradução que busco estabelecer minhas reflexões filosóficas sobre a existência (MALOMALO, 2014, apud, NASCIMENTO, 2016, p.1)

Assim como foi ressignificado antes em outras épocas e países, o Ubuntu tem sido ressignificado por grupos hoje no Brasil, sendo utilizado como estratégia política de luta contra o racismo e de entrar em contato com culturas africanas que sofreram apagamento na história do país. Uma das estratégias para trabalhar a ideia de ancestralidade africana é o uso dos símbolos Adinkras, constituindo tanto as falas

quanto os objetos no evento. O conhecimento teórico disponibilizado no Afro Chic, tanto sobre os Adinkras quanto outras questões de cultura e história africana, são baseados nos materiais disponibilizados pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros – IPEAFRO. Segundo o IPEAFRO (s.d), os Adinkras são um conjunto de símbolos que representam ideias expressas em provérbios, desenvolvidos pelos povos Akan, e que este é um entre vários sistemas de escrita africanos, o que contraria a noção de que o conhecimento africano se resume somente à oralidade.


















































	Proteção e presença divina		Inteligência, engenhosidade		Grandeza, carisma e liderança		Fé em deus
	Majestade e supremacia divina		Beleza, higiene, qualidades femininas		Vigilância, atenção		A supremacia de deus
	Aprender com o passado		Humildade, força		Coragem, valor		Conhecimento, sabedoria, prudência
	Aprender com o passado		Amor, segurança		Piedade, educação		Comprometimento, perseverança
	Prontidão, firmeza		Lei, justiça, escravidão		Paciência, tolerância		Fortaleza, prontidão
	Mortalidade		Amizade, interdependência		Entendimento, acordo		Mudanças, a dinâmica da vida
	Sabedoria, engenhosidade, inteligência, paciência		Independência, liberdade, emancipação		Adaptabilidade		Boa sorte, santidade
	Poder do amor		Segurança		Sabedoria, criatividade		Ofício sacerdotal, lealdade, destreza
	Bravura, força		Inveja, ciúmes		Divindade da mãe Terra		Conhecimento, educação vitalícia
	Excelência, autenticidade		Democracia, união da diversidade		Resistência, desenvoltura		Serviço, liderança
	Esperança, providência, fé		Valentia, coragem		Afluência, abundância, união		União, relações humanas
					Paz, harmonia		Precisão, habilidade
					Cooperação, interdependência		

Figura 26 - Sistema de Adinkras. Fonte:
<http://articulandonaescola.blogspot.com.br/2014/10/mascaras-africanas-e-simbologia-Adinkra.html>

O Instituto de Pesquisa Casa das Áfricas²⁹ afirma que os Akan compõem grupo cultural presente em Gana, Costa do Marfim e no Togo, países Oeste da África, e que cada símbolo do sistema de Adinkras está associado a um provérbio ou ditado específico, enraizado na experiência desse grupo. Ainda segundo o Casa das Áfricas, os Adinkras são amplamente utilizados no cotidiano das sociedades Akan e estão presente em tecidos, cerâmica, arquitetura e em objetos de bronze. O instituto faz uma interessante ligação ao afirmar que

em muitas culturas africanas é a arte que traz o conhecimento do passado até o presente. [...] Os tecidos ocupam um lugar muito especial na cultura Akan. São utilizados não apenas como vestimenta, mas também como forma de expressão. Assim, os símbolos Adinkra são estampados nos tecidos, para transmitir mensagens São utilizados não apenas como vestimenta, mas também como forma de expressão (Casa das Áfricas, s.d).

Portanto, nessas sociedades os objetos e símbolos Adinkras medeiam conhecimentos históricos e culturais. Juntamente com os estudos de cultura material, podemos pensar que as estampas de Adinkras nos tecidos mais do que transmitir mensagens, constituem sujeitos e identidades. No Afro Chic, observei principalmente brincos nos formatos de Adinkra sendo vendidos pelas mulheres expositoras. Mas estes símbolos também estavam presentes em algumas estampas de vestidos e turbantes. Nas oficinas, os Adinkras mais citados são o Sankofa (figura 27) e o Duafe (figura 28). Neli explica, durante a realização das oficinas, que o Sankofa, no formato de um pássaro olhando para trás, está diretamente ligado à ideia de ancestralidade e significa olhar para o passado para pensar o presente. Já o Duafe está ligado a estética e beleza, tendo o formato de um pente de madeira.

²⁹ A Casa das Áfricas é um instituto de pesquisa, formação e promoção de atividades culturais e artísticas relacionadas ao continente africano. Seu objetivo fundamental é de contribuir para o processo de produção e ampliação de conhecimentos sobre as sociedades africanas e para o diálogo entre instituições e pesquisadores que tenham como foco de trabalho a África, notadamente nas regiões do oeste e do norte do continente além dos países de língua oficial portuguesa. <http://www.casadasafricas.org.br/>

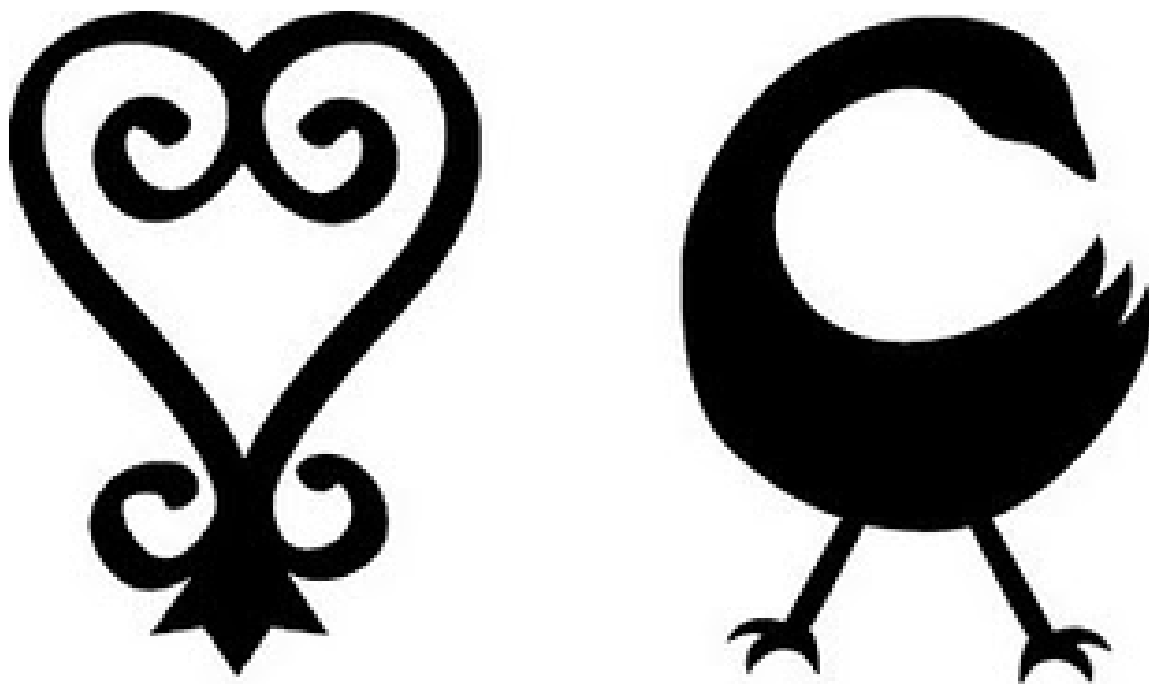


Figura 27 – Duas representações do Adinkra Sankofa. Fonte: <https://afroleads.com/2014/08/27/adinkra-symbols-and-the-rich-akan-culture>

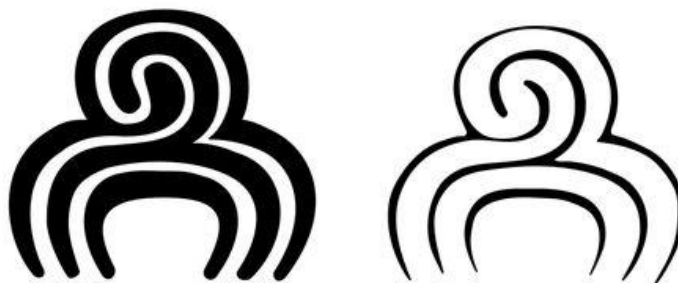


Figura 28 - Diferentes representações do Adinkra Duafe. Fonte: <https://pt.pinterest.com/pin380694974722415178>

A partir daqui, busco pensar sobre como as oficinas constroem a ideia de ancestralidade através da cultura material, desconstruindo estereótipos e propondo a valorização dos corpos de mulheres negras através de objetos e técnicas de matriz africana. Procuro pensar como estes objetos são ressignificados na realidade brasileira e, também, em como estas práticas caracterizam o Afro Chic como um arranjo diaspórico comprometido com o princípio Ubuntu de união e comunidade, conforme proposto por Mattos (2016). Cada subtítulo terá o nome de um Adinkra, que indicará seu o foco central.

4.1 SANKOFA: ANCESTRALIDADE E ESTÉTICA ENTRELAÇADAS

No início da oficina de turbantes, antes de ensinar as técnicas de amarração, Neli faz uma revisão da história da moda e da beleza na África, utilizando principalmente imagens de referências egípcias. O fio condutor desta revisão é o conceito de Sankofa que, segundo o IPEAFRO (s.d), significa olhar para o passado para pensar o presente e o futuro. A principal ideia desta estratégia é, segundo Neli, despertar um sentimento de ancestralidade, fazer as participantes relacionarem conhecimentos sobre o passado com situações do cotidiano no presente. Como foi dito anteriormente, ancestralidade pode ser lida não somente como relações de parentesco, mas também como ressignificações de uma cultura em outros contextos. Deste modo, nas oficinas é trabalhado parte do conteúdo dos volumes de história da África disponibilizados pela Unesco, propondo refletir sobre a história do continente africano e pensar nas dimensões histórico culturais da diáspora africana, com foco nas questões de cultura material.

Neli ressalta a importância de entender a ressignificação que é feita nos usos dos trançados e dos turbantes no contexto brasileiro

[...] o uso do turbante para a mulher africana tem um sentido que não necessariamente conversa com o sentido que a gente está trazendo agora. Porque se eu vou para um casamento, eu vou usar um tecido X, se eu vou para o dia a dia eu vou usar outro tipo de tecido. No caso brasileiro essa conversa vai ser ligada para química, porque se eu for para um casamento eu preciso deixar ele [o cabelo] decente. Decente quer dizer liso. Então eu vou fazer uma escova, vou fazer uma progressiva, vou fazer luzes (Neli, 2016).

Através da fala de Neli, podemos compreender que outros sentidos são produzidos nos usos dos turbantes e trançados. Oliveira (2012) afirma que essa produção de novos sentidos e ressignificações é fundamental para a existência da ancestralidade, pois esta contribui para a produção de sentidos através da alteridade. A ancestralidade é “um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas etc.” (OLIVEIRA, 2007, p.257).

A importância dos cabelos na construção do corpo, e como esta relação tem uma dimensão social e histórico cultural, é trabalhada na oficina através do conceito de orí

Quando a gente fala em orí quer dizer, essa cabeça, em iorubá é cabeça, esse orí é uma cabeça ancestral. E aí eu estou usando a referência dos volumes de história da África produzidos pela Unesco [...]. Então, pensar no orí é exatamente entender o quanto que a gente involuntariamente carrega esses saberes, pode negar esses saberes quando acessa, mas em algum momento você vai precisar recorrer a esses saberes para poder construir a sua própria identidade (Neli, 2016)

Neli continua a fala relatando como era sua relação com seus cabelos há 15 anos atrás: uma “relação dolorosa” sobre a qual ela não conseguia falar na época. Ela explica que “carregar involuntariamente esses saberes no orí”, quer dizer que alisar os cabelos ou arrumá-los de uma maneira socialmente aceitável não isenta o sujeito de sofrer com racismo, pois o corpo continua sendo negro. Porém, acessar esses conhecimentos ancestrais, “entender de onde vim” para Neli, é uma forma de se empoderar diante dos diversos preconceitos da sociedade, e aí reside a importância das oficinas e atividades formativas.

As oficinas ligam a negação dos conhecimentos sobre o continente africano com a negação do próprio corpo negro. Ao ser questionada sobre a relação do uso de tranças e turbantes hoje no Brasil com o conceito de ancestralidade, Neli responde que:

Quando eu opto para deixar essa lógica dos alisamentos e ir para um casamento com tecido africano, eu estou olhando para trás e reconhecendo essa ideia de beleza anterior ao colonialismo, e eu estou ressignificando esse uso desse tecido. Então é o que a gente chama de ancestralidade. Sankofa...ao olhar para trás eu vou recuperar o que essa contribuição que eu involuntariamente carrego, porque mesmo sem querer eu vou ser associada a isso ou aquilo, dentro do imaginário popular. E ao trazer o turbante como um elemento de adorno do meu cotidiano, eu faço a outra pessoa pensar. (NELI,2016)

O uso de tranças e turbantes é colocado, então, como maneira de tensionar a negação do corpo negro e propor um olhar para artefatos de matriz africana para além dos estereótipos criados pelo “olhar do colonizador”. A ancestralidade reside também no falar sobre fatos dolorosos da história da diáspora africana no Brasil que também foram apagados, “[...] usar o cabelo natural, usar o cabelo trançado ou adornos como turbante remete a um passado que eu não quero lembrar” (Neli, 2016). Para Neli, essa característica presente nas discussões das oficinas sobre estética negra é que as distanciam da discussão da estética sob o ponto de vista apenas da Filosofia canônica, uma vez que envolve diferentes aspectos do comportamento humano em contextos específicos, bem como assimetrias e desigualdades sobre os quais a discussão sobre estética não costuma tratar.

Para Débora, a transmissão de conhecimentos gera identificações e facilita a criação de redes de relações, que faz parte do empoderamento das participantes das oficinas. Pelo conhecimento histórico, segundo Neli e Débora, as mulheres que participam das oficinas podem compreender melhor sua situação enquanto mulheres negras no Brasil e conhecer um passado não somente de escravidão, mas de negros e negras que possuíam tecnologia, conhecimento e beleza, contrariando os estereótipos aprendidos no Brasil e que constroem corpos com baixa autoestima.

Segundo Débora, o uso de tranças e turbantes são para ela modos de arrumar os cabelos mais próximos das “raízes naturais”, ou seja, mais próximos do que seria a realidade africana antes das intervenções estéticas de alisamento dos cabelos. Durante a oficina de tranças, a trançadeira convida as participantes a pedir licença e tocar nos cabelos umas das outras para sentir a textura, propondo desconstruir a ideia de cabelo “ruim ou duro” através do tato. Esta dinâmica foi muito interessante e criou um clima de proximidade ao passo que algumas participantes ainda estavam passando pela transição capilar, enquanto muitas delas tendo alisado os cabelos desde de infância não recordavam qual a textura “natural” de seus cabelos. Ao tocar os cabelos umas das outras e perceber que eram cabelos macios, muitas se surpreenderam e choraram. A textura do cabelo crespo é uma característica valorizada nas oficinas e no trabalho de Débora.

Eu percebo que a gente tá muito mais próximo do cabelo natural, das raízes naturais do que os americanos por exemplo, que é o que a gente tá sempre se mirando né, como um foco de modelo. Então, sempre tá procurando isso na verdade, o Brasil tá muito mais próximo das raízes e eu fico feliz, porque eu vejo materiais e produtos, matérias primas, produtos, estampas, texturas que tá muito mais próximo da mulher negra do que uma mulher negra com uma lace³⁰ por exemplo. Até tem laces lindas, maravilhosas, mas eu percebo que eles não estão procurando o cabelo natural. E o foco do salão aqui é isso, algo que não mude a textura do fio, que ela só brinque com cabelo, mas que tenha cara de cabelo crespo, de cabelo afro e elas já perceberam isso, elas sempre "Não você tem algo que parece comigo, que não vai parecer que é outro cabelo, mas com o meu cabelo, que é a minha identidade". Então eu percebo que nós estamos num passo muito mais natural da estética negra do que os norte-americanos por exemplo, que é o que a gente sempre tá olhando, sempre se mirando por elas (Débora, 2016)

Na opinião da cabelereira, como vimos em sua fala, as mulheres negras no Brasil estão mais próximas de “viver e compreender a ancestralidade” do que mulheres estadunidenses, justamente pelo incentivo ao uso dos fios de cabelos em sua textura natural. Débora afirma que, nas oficinas do Afro Chic, busca mostrar para as participantes que seus cabelos podem ser belos sem ser lisos, que existem diversas maneiras de arranjá-los sem alterar a textura dos fios. Para Débora esta valorização é importante e cria um sentimento de ancestralidade por permitir pensar, por exemplo, que rainhas egípcias e de outros reinos africanos possam ter tido texturas parecidas com o crespo que se vê no Brasil hoje. Esta noção ou sentimento de ancestralidade é tido como essencial no processo de empoderamento proposto nas oficinas.

O conteúdo trabalhado por Neli em suas oficinas serve como referência para Débora uma vez que, como foi dito anteriormente, Neli foi quem primeiro apresentou conhecimentos teóricos sobre estética negra para a trançadeira. No entanto, Neli e Débora tem visões diferentes sobre ancestralidade nos usos de tranças e turbantes, principalmente no que diz respeito nos seus usos por mulheres não negras, portanto não descendentes diretas de africanos e/ou não vítimas do racismo no Brasil. Enquanto Neli trabalha no viés da resignificação, para Débora a ancestralidade reside na história e nos significados dos trançados e amarrações nos países africanos e na história do Brasil. Para Débora, a teoria aliada à prática é o que constitui a

³⁰ Lace Wig é o nome dado a peruca que tem o acabamento total ou parcial feito em tela. Nesta tela são costurados manualmente os fios, imitando o nascimento cabelos na cabeça, dando assim um aspecto mais natural do que perucas convencionais. São muito utilizadas por mulheres negras nos Estados Unidos e alguns países da África

ancestralidade e estar ciente de sua ancestralidade é parte fundamental do empoderamento da mulher negra:

É você aliar a prática com a teoria. Com esse conhecimento ancestral, né. Então a gente já sabia que [o Afro Chic] não poderia ser uma feira por feira, vender por vender. Porque uma que não cria raiz. E, outra, que não muda a trajetória ou a vida de ninguém. Agora, quando ela se encontra com a história dela aliada à estética, que é aquilo que ela foi procurar, na verdade ela tá saindo com algo mais completo. Então não é só fazer uma trança, vamos aprender o que é a trança. Então quando ela percebe que isso tem um significado maior, ela dá um outro valor, um outro sentido. E quando ela dá esse outro sentido, ela se empodera (Débora, 2016).

Esta divergência não é um problema na realização das oficinas pois, tanto para Neli quanto para Débora, Sankofa se torna a própria definição de ancestralidade: é importante olhar para o passado para compreender e pensar o presente, seja ressignificando o conhecimento aprendido, seja reproduzindo-o da maneira mais “fiel” possível.

Outro ponto de convergência entre as oficinas e falas de Neli e Débora nas entrevistas diz respeito à importância da transmissão do conhecimento e de suas formações acadêmicas. Débora destaca que vê a importância das oficinas principalmente para tornar coletivo um tipo de conhecimento que foi negado para muitas mulheres negras, principalmente para mulheres de periferia, maior público das oficinas:

[...] o conhecimento e o pertencimento da nossa história do negro no Brasil, da história do negro na África, acaba sendo meio tolhido, meio ceifado das mulheres nossas que estão na base, que moram nas periferias, porque elas não tem acesso a esse conhecimento. Ela tá lá, trabalhando, ela não tem acesso. Então foi interessante, porque temos pessoas do meio acadêmico, uma parcela considerável, mas a maioria das pessoas que foram atrás das oficinas são mulheres das periferias, dos bairros, de origem simples, que continuam lá, mas que estão recebendo outro conhecimento. Que aí é muito importante a academia estar aliadas, estar junto com a prática. Porque elas estão aqui só pela prática, mas elas estão recebendo conhecimento. Dessa forma elas estão recebendo o conhecimento aliado com a prática, que é a busca pela beleza (Débora, 2016).

Para Neli a mediação do conhecimento é fundamental no processo de empoderamento. Para ela, ter uma abordagem interdisciplinar na discussão da estética negra é necessária para entender as diversas faces deste “tema urgente”.

Tendo sua formação em Sociologia, Neli afirma que buscou autores da Filosofia para compreender o que era estética, mas que precisou de outras Ciências Humanas, como História, para que “estética” fizesse sentido no contexto das oficinas. A relação deste conhecimento teórico com suas experiências de vida fez com que Neli questionasse quem era enquanto sujeito e qual o lugar da aparência dos corpos nas relações sociais. A reflexão sobre estas questões fez parte do seu reconhecimento como mulher negra, da construção de seu corpo, e impulsionou a partilha dos conhecimentos adquiridos com outras mulheres negras:

Então o que é esse modo de sentir que passa por esse corpo que fala? Então quando eu estou na figura de uma mulher negra, onde eu não me reconheço como sujeito, eu quero aparecer o menos possível, eu quero ser invisível. Mesmo que isso não seja intencional. Quando eu vejo que há um espaço onde eu possa mostrar de fato quem eu sou, ou umas das minhas facetas, o que foi o evento do Afro Chic foi isso. Foi um espaço onde quem não tinha coragem de andar com black, cabelo para o alto, ali tomou coragem e fez. Quem sempre teve vontade de usar um turbante, fazer uma amarração e nunca teve coragem, ali teve. E isso homens e mulheres, jovens e adultos. Esse salto na relação com o próprio corpo eu vejo como algo super positivo. (Neli, 2016)

O uso de imagens, para Neli, auxilia na compreensão de que, entre outros artefatos e técnicas, os usos de tranças e turbantes não estão sempre ligados à religiosidade no continente africano. Assim como são diversos os países da África, os usos de adornos também são múltiplos na história do continente. Trabalhar com imagens dos povos Zulus ou Himba, por exemplo, auxilia a desconstruir a ideia do Egito como única referência estética positiva. No caso das imagens egípcias, Neli afirma que

minha fala vai ser ilustrada por imagens históricas. Então quando eu falo em Egito, não estou falando da visão de Hollywood sobre o Egito, onde os personagens não são negros, não trazem traços negros, e só os elementos estéticos que são presentes. Isso para mim é um problema, inclusive da TV aberta brasileira (Neli, 2016).

Ao falar das referências egípcias nas oficinas, Neli destaca a importância da representatividade para mulheres negras, não só na publicidade, mas também nas narrativas históricas. Débora também afirma que a representatividade é importante no entendimento da ancestralidade e da ajuda mútua entre mulheres. Neste sentido, a

cabelereira ressalta que faz diferença para as mulheres negras, que o são público das oficinas, terem duas mulheres negras ensinando cuidados com os cabelos e partilhando conhecimentos teóricos, por terem vivências parecidas com as suas. Débora destaca que sua convivência com outras mulheres negras e seu aprendizado sobre questões históricas relativas à estética negra foram fundamentais em seu processo de empoderamento. Assim o objetivo das oficinas é transmitir o conhecimento adquirido para que outras mulheres também sejam empoderadas

Meu empoderamento e o meu conhecimento me tornaram muito mais forte pra encarar esse universo acadêmico que é cruel, e mais ainda pra passar pras outras que estavam na mesma condição que a minha, ou ainda estão, ou vão estar, sobre o quanto é importante passar o que a gente aprendeu, aliada a academia com a prática, que é a história da mulher negra, e principalmente a estética, a afirmação da estética, de uma forma positiva que é a questão da autoestima, de valorização (Débora, 2016).

Podemos perceber que para Débora e Neli empoderamento e ancestralidade são questões fundamentais para pensar as oficinas, ambos trabalhados pelo viés da moda e da beleza como estratégia de resistência. Eduardo David de Oliveira (2012) afirma que a ancestralidade se tornou o signo da resistência afrodescendente no Brasil, gestando um

projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos [...] na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro (OLIVEIRA, 2009, p.4)

Deste modo, podemos afirmar que as oficinas do Afro Chic funcionam como propostas de vivência do Ubuntu, apesar desta palavra não aparecer oficialmente em sua realização. Alexandre do Nascimento (2016) corrobora com essa ideia ao afirmar que a mediação do conhecimento como estratégia política, a cooperação e ressignificação da própria existência (práticas identificadas no Afro Chic) são partes da vivência de Ubuntu.

4.2 FAWAHODIE: AFROEMPREENDEDORISMO E EMPODERAMENTO

No contexto dos Adinkra, Fawahodie (fig. 29) significa independência, liberdade e emancipação. Relaciono este Adinkra e seu significado ao empoderamento e protagonismo feminino no Afro Chic e na resistência construída pela estética para buscar empoderamento e independência financeira.

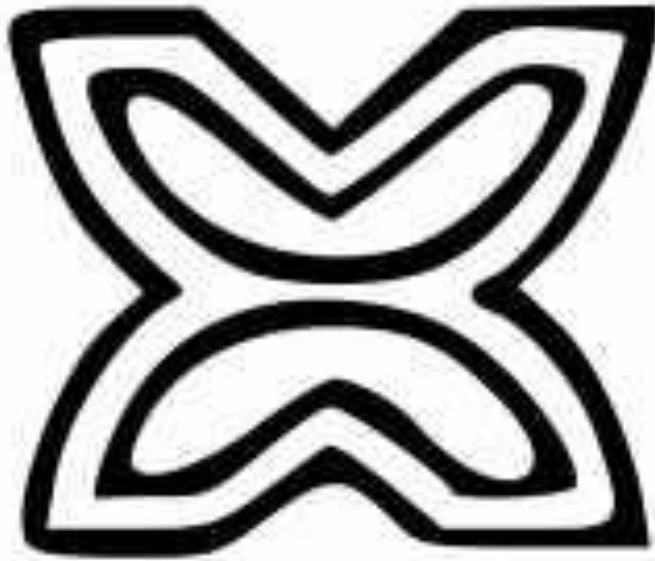


Figura 29 - Adinkra Fawahodie

Segundo Débora, a principal motivação do evento é o empreendedorismo feminino negro

[...]o Afro Chic, o foco principal, é do empreendedorismo feminino, da mulher negra. Porque a mulher negra tá na base da pirâmide então ela é a que sofre mais com as incidências de uma estética eurocêntrica, de um mundo machista, racista, então quando ela é tolhida de tudo isso, ela sempre tá por baixo de tudo. Então precisa-se pensar em algo que tenha de fortalecer ela. O empreendedorismo dela, aquilo que ela produz, aquilo que ela tem de conhecimento para passar para as outras. O que vira também um comércio, que lá ela também comercializa o material dela, ela fala da história... e mais importante que isso, o turbante não é só um acessório, a trança não é só um acessório (Débora, 2016).

Neli destaca, também, a importância do empreendedorismo para mulheres negras, principalmente no que diz respeito à independência financeira em relação aos parceiros afetivos. Esta preocupação é confirmada se observarmos os estudos do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2011) que afirmam que

Ainda são percebidas situações de maior vulnerabilidade nos domicílios chefiados por mulheres, em especial, os por mulheres negras, quando comparados aos domicílios chefiados por homens. Os dados de rendimento, por exemplo, mostram que a renda domiciliar per capita média de uma família chefiada por um homem branco é de R\$ 997, ao passo que a renda média numa família chefiada por uma mulher negra é de apenas de R\$ 491. Do mesmo modo, enquanto 69% das famílias chefiadas por mulheres negras ganham até um salário mínimo, este percentual cai para 41% quando se trata de famílias chefiadas por homens brancos. (IPEA, 2011, p. 19).

Ana Lúcia Valente (2013, apud LEITÃO, 2013) afirma que o empreendedorismo não é recente na realidade da população negra no Brasil. Ainda que não fosse este o termo utilizado e considerando as especificidades do contexto histórico, a antropóloga afirma que os negros recém libertos se tornaram uma espécie de empreendedores como forma de lutar pela inserção social. Neste contexto, as mulheres negras tinham um papel importante, pois na falta de alternativas para sustentar suas famílias as ex-escravas ofereciam serviços de culinária, costura e lavagem de roupas.

A questão do empreendedorismo no Afro Chic faz parte de um contexto mais amplo que vem acontecendo no Brasil, principalmente na última década. Negros e negras tem se mobilizado para criar associações e eventos que pensem em produtos e serviços específicos para pessoas negras no Brasil e que possibilitem a inserção de profissionais negros no mercado de trabalho. Como exemplo dessa mobilização temos a Associação Nacional dos Coletivos de Empresários e Empreendedores Afro-Brasileiros - ANCEABRA, a Etnus Consultoria em Afroconsumo³¹, a Associação Nacional da Moda Afro-Brasileira – ANAMAB³² e a Feira Preta³³.

³¹ <http://etnus.com.br/>

³² <http://anamabmodabrasil.wixsite.com/modaafro-brasileira>

³³ <http://www.feirapreta.com.br/>

A ANAMAB tem como objetivo promover o “desenvolvimento sócio-econômico de toda a cadeia produtiva da Moda Afro Brasileira”, assim como a qualificação técnica, pesquisa, projetos e seminários, visando o desenvolvimento dos profissionais envolvidos com a moda afro-brasileira. Segundo o site da associação, o afroempreendedorismo é uma das missões da ANAMAB. No site encontramos uma sessão chamada “Afro Empreendedores”, que contém o contato de 18 ateliers e marcas de moda afro-brasileira que, em sua maioria, tem os turbantes como carro chefe de produção. Destes 18 contatos, 17 são ateliers e marcas chefiadas por mulheres, confirmando mais uma vez o protagonismo feminino neste contexto.

Das associações e iniciativas citadas, a Feira Preta foi a que mais inspirou a realização do Afro Chic. Com quinze edições em São Paulo e uma no Rio de Janeiro, a Feira Preta tem como foco a

participação de afro-empresendedores com divulgação e comercialização de produtos, divididos entre artesanato, roupas, calçados, objetos de decoração, acessórios, livros, brinquedos, artesanato e alimentação tipicamente afro-brasileira. [...]atividades ligadas à produção cultural negra nas áreas de literatura, artes plásticas, fotografia, música, dança, moda, cinema, empreendedorismo e política (FEIRA PRETA, 2016).

Tanto no site da ANAMAB (s.d) quanto da Feira Preta é possível ver a tentativa de incentivo de um empreendedorismo protagonizado por pessoas negras e que traga em sua constituição um aporte de significados relacionados à cultura de matriz africana. São diversas as definições de empreendedorismo, aqui utilizo a definição trabalhada por Débora e Neli no Afro Chic e discutida durante as entrevistas. Deste modo, empreendedorismo feminino negro no Afro Chic é definido como a criação de uma rede de relações que possibilite que mulheres negras vendam seus produtos e serviços e tenham a possibilidade de obter formação para que sua produção tenha significado cultural. Este empreendedorismo tem como foco o empoderamento e a melhoria da condição financeira de mulheres negras. O viés de empreendedorismo escolhido é o da moda afro-brasileira e da estética negra. Por isso no evento havia mulheres vendendo produtos como brincos, tecidos para turbantes, roupas com modelos e/ou estampas étnicas, além de maquiagem e produtos específicos para a pele negra e cabelos crespos (figura 30).

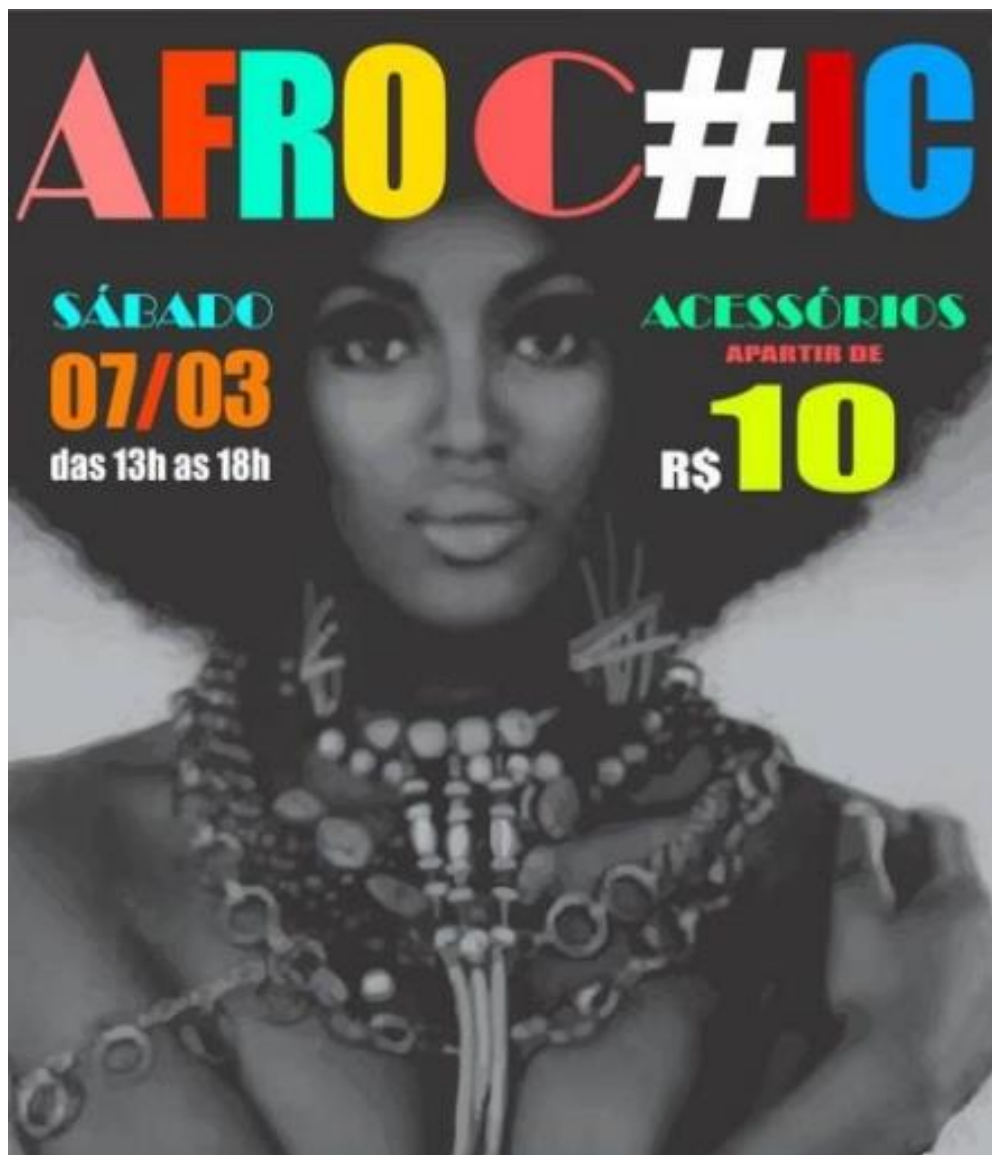


Figura 30 - Cartaz informando a venda de acessórios na primeira edição do Afro Chic. Fonte: Afonso, 2015.

Segundo Schumpeter (1982, apud Oliveira, 2004, n.p) o empreendedorismo funciona como o motor da dinâmica capitalista, pois cabe a esse fenômeno as inovações necessárias “para a manutenção do espírito competitivo, característica do sistema capitalista”. Para Débora, apesar de fazer parte da lógica capitalista que produz desigualdades, o empreendedorismo, principalmente no que diz respeito à moda, é uma maneira de amenizar as desigualdades sociais entre as mulheres negras

É...é uma estratégia porque nós precisamos do capital, vivemos numa sociedade capitalista onde o dinheiro manda, não tem o que fazer. Mas o foco é, por exemplo, o que eu sempre digo pras mulheres que fazem os materiais: foquem num material étnico (Débora, 2016).

No contexto do empreendedorismo, Débora e Neli ressaltam a importância das relações que foram formadas após as duas edições do evento, destacando mulheres que estavam desempregadas e, após o evento, passaram a produzir brincos, turbantes e outros acessórios de inspiração africana (figuras 31, 32 e 33). Destacam também festas e bailes organizados após o Afro Chic como maneira de construir espaços de sociabilidade para a população negra de Curitiba. Segundo Débora, o Afro Chic foi importante para dar visibilidade para um público que consome cultura de matriz africana na cidade.



Figura 31 - Brincos a vendidos no evento pela marca Preta Fina. Fonte: Santos,2015.

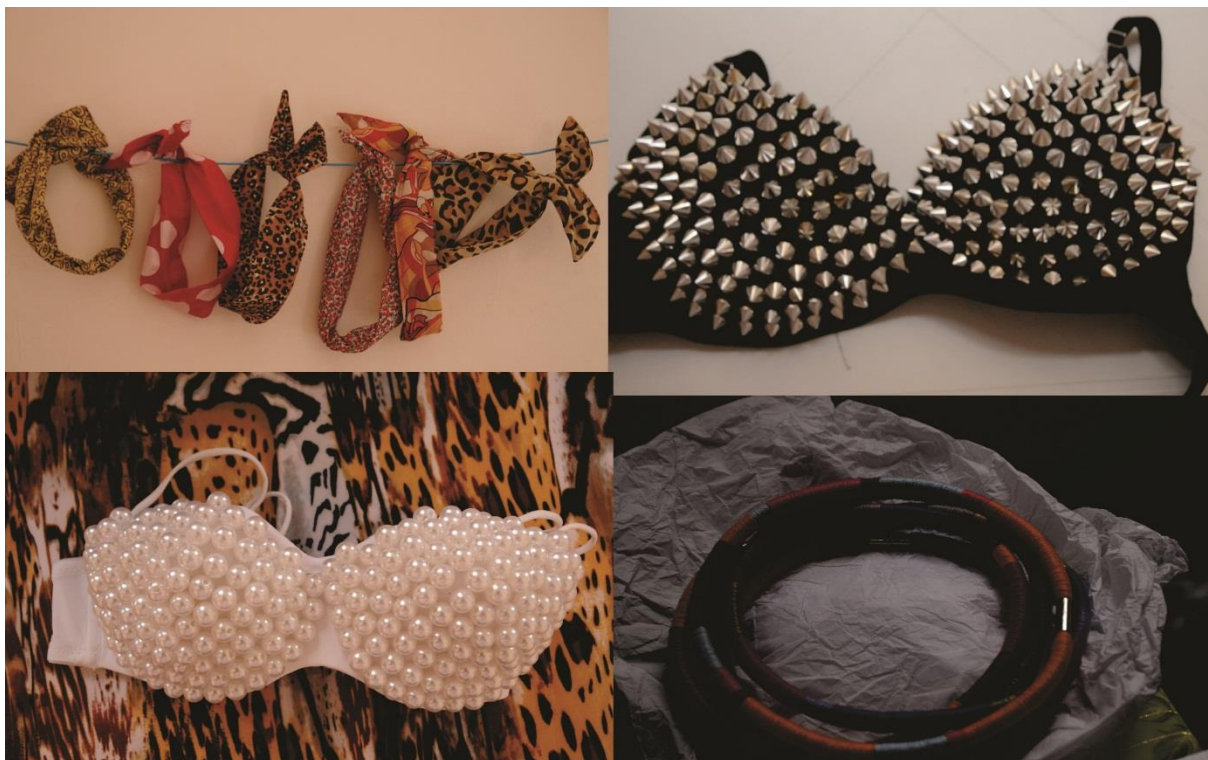


Figura 32 - Produtos à venda no primeiro Afro Chic. Fonte: Afonso, 2015.



Figura 33 - Produtos à venda no segundo Afro Chic. Fonte: Santos, 2015.

Outro resultado importante do evento e das oficinas foi a visibilidade dada para as profissionais que ali estavam expondo ou coordenando as oficinas. Débora acredita que o diferencial no evento está na representatividade, que dá segurança

principalmente para mulheres negras na hora de consumir ou utilizar determinados serviços

Tudo que a gente vai indicar, a gente indica um irmão, um amigo, né, um da rede. Porque é pra fortalecer mesmo, entre nós. Fortalecer e fazer com que sejamos vistos. E isso tá dando super certo, porque eu sou procurada: “Débora, eu sei que você não faz tal coisa, mas quem faz? Eu quero uma pessoa negra que faça, porque eu quero fortalecer a nossa rede”, e isso tá bem legal, nós estamos bem fortes, porque elas estão vendo a importância de fortalecer a outra, o outro igual a si. Seus iguais. O fortalecimento atrás do capital mas que tem um outro significado, que é esse político. Então a mulher quando vê uma outra mulher negra falar da maquiagem elas se sentem mais seguras. Ela sabe que ela não vai sair branca ou vermelha. Quando ela vê uma outra mulher negra falando de uma trança ela fala “puxa vida, eu sei o que ela tá falando porque ela tem o cabelo igual ao meu” (Débora, 2016)

A questão da produção de produtos étnicos ganha destaque nas falas de Débora e Neli, que ressaltam que esta “produção consciente” faz parte da construção da ideia de ancestralidade e dos corpos tanto das mulheres que produzem quanto das que irão consumir. De algum modo, o “afroempreendedorismo”, funciona também como resistência ao sistema capitalista. Para Neli, produzir e/ou utilizar artefatos de matriz africana não se separa de uma resistência política e auxilia na descolonização dos corpos:

Eu posso usar o turbante simplesmente porque eu acho bonito, mas não é assim que eu sou vista. Então o meu corpo está dizendo que eu necessariamente estou agindo de uma forma política. (Neli, 2016)

Neli destaca que o empreendedorismo proposto pelo Afro Chic foi importante também para a socialização das(os) participantes nas duas edições do evento, ao passo que o evento ofereceu produtos e serviços que possibilitaram que as pessoas passassem o dia compartilhando o mesmo espaço. Conforme Neli, na segunda edição do Afro Chic

além desses produtos tinha livros, caldo de feijão, comes e bebes, docinhos, e muita gente jovem. Foi impressionante o quanto que agregou. Então em frente do espaço do evento ficou completamente lotado na hora da roda de samba do grupo Samba de Saia, que também é um grupo só de mulheres negras. E parte delas fizeram exposição, venderam seus produtos no evento (Neli, 2016).

Tanto Neli quanto Débora relacionam a importância do protagonismo feminino no empreendedorismo negro com as questões de maternidade, principalmente no que diz respeito às mulheres negras que são chefes de família. Sobre a convivência de

mulheres e o trabalho da mulher negra na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez afirma que:

É a mulher negra anônima, sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família, aquela que desempenha o papel mais importante. Exatamente porque, com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite as suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mas, sobretudo porque, como era dialética do senhor e do escravo de Hegeu - apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder (GONZALES, 1982, p. 104).

Para as interlocutoras, o empreendedorismo faz parte do processo de empoderamento das participantes do Afro Chic por dois motivos: 1) possibilita a melhoria da condição financeira e independência da mulher mãe de família; 2) disponibiliza produtos e serviços de moda e beleza pensados para as especificidades dos corpos negros, auxiliando na autoestima das mulheres negras. A busca pela independência financeira e pela melhoria da autoestima fazem parte das histórias de vida de Débora e Neli. Principalmente na história de Débora, que saiu de uma situação de miséria e fome através de sua profissão como trançadeira.

A pobreza que atinge grande parte das mulheres negras é uma das questões problematizadas durante as oficinas, sempre pensando como a aparência e o racismo que exclui o fenótipo “natural” das pessoas negras influenciam nessa situação. Ao tensionar os estereótipos do cabelo crespo como sujo, ruim e desarrumado, Neli e Débora falam da dificuldade que mulheres negras tem de se inserir no mercado de trabalho ou de ter ascensão em suas carreiras. Patricia Hill Collins (2000), ao discorrer sobre o contexto de mulheres negras nos Estados Unidos, afirma que as imagens estereotipadas da feminilidade negra têm um papel fundamental nessa lógica. Essas “imagens de controle”, segundo Collins, são pensadas para fazer com que formas de injustiça social tais como o racismo, o sexismo e a pobreza parecerem naturais. No contexto deste trabalho, podemos pensar em como os estereótipos sobre mulheres que usam seus cabelos crespos ou trançados atuam também na manutenção do racismo, sexismo e pobreza que atinge a essas mulheres.

Débora conta que foi criada pela mãe e que ambas trabalhavam recolhendo papel nas ruas de Curitiba para sobreviver. Quando surgiu a oportunidade de escolher entre tirar habilitação para dirigir ou fazer um curso sobre confecção de tranças, Débora escolheu o curso. Esta escolha se deu motivada por traumas em relação ao seu próprio cabelo

Porque minha mãe, que é branca, não sabia arrumar meu cabelo. Minha mãe tem cabelo liso, então sempre me deixou careca, sem cabelo enquanto eu era criança. E isso fez algo muito forte, criou um trauma na minha cabeça, porque nunca me sentia bonita, porque minha mãe raspava meu cabelo. Então a negação daquele fio era me negar (Débora, 2016)

Na fala de Débora podemos identificar diversas questões importantes para discussões relativas ao empoderamento de mulheres negras, entre elas a de filhos e filhas de relações inter-raciais, principalmente oriundos(as) das relações entre mulheres brancas e homens negros:

Porque o casamento inter-racial, a mãe branca e o pai negro, quem vai cuidar da criança necessariamente é a mãe. E a referência de beleza para a criança será a beleza não negra, naquele contexto. Se por acaso o casal separar a criança possivelmente vai ficar com a mãe, então essa referência de negritude praticamente se acaba. Então nesses eventos a presença de mães não negras, mães brancas, principalmente descendentes de povos europeus, no caso do Paraná, poloneses, alemães e italianos, é muito grande (Neli, 2016)

Nilma Lino Gomes (2005) fala sobre a dificuldade das famílias negras e mestiças em cuidar dos cabelos crespos das filhas e filhos. A autora afirma que as situações de dificuldade em cuidar dos cabelos nos mostram que, principalmente, as meninas negras e mestiças, aprendem a “construir na família uma imagem distorcida de si mesmo” (Gomes, 2005, p.151). Esse processo se inicia na infância, antes mesmo das experiências de alisamento, quando as crianças “são submetidas a verdadeiros rituais de manipulação do cabelo, realizados pela mãe, tia, irmã mais velha ou pelo adulto mais próximo” (Gomes, 2002, p.43).

A autora fala ainda do protagonismo das mães nesse cuidado com os cabelos dos filhos e filhas. Tal cuidado, para Gomes, possibilita a construção de “uma auto-representação positiva sobre o ser negro/a e a elaboração de alternativas particulares para lidar com o cabelo crespo” (Gomes, 2002, p.46). Diante disso, Gomes (2002)

afirma que o conhecimento de como cuidar e arranjar os cabelos crespos está associado a diferentes “estratégias individuais de construção da identidade negra”.

Débora destaca que oferecer a possibilidade de aprendizado do cuidado com os cabelos crespos para mãe brancas e negras é fator importante na construção da autoestima e empoderamento de crianças negras, ao passo que essas crianças e suas mães não verão os cabelos crespos como um problema a ser solucionado. Para ambas, Débora e Neli, a mãe cuidar dos cabelos da filha ou do filho é uma relação de carinho, afeto e de transmissão de conhecimento.

De estar passando conhecimento, de estar buscando algo pra fortalecer a estética da criança, que desde pequena já esteja garantida, pra que não espere ficar adulta, pra daí a gente se sentir bonita, ela já cresce garantida na sua estética. (Débora, 2016)

Na literatura, nas oficinas e nas entrevistas fica evidente que, seja de caráter inter-racial ou não, nas relações de cuidado com os cabelos dos(as) filhos(as) as mulheres são protagonistas. Isto nos faz pensar na naturalização da maternidade e da afinidade das mulheres na esfera do cuidado. Neli destaca a necessidade de ter um espaço para crianças no evento devido ao protagonismo de mulheres como participantes; apesar de haver pais frequentando o evento, as crianças ficam sob o cuidado das mães. Logo no início da oficina de tranças, Débora afirmou que trançar os cabelos é um processo íntimo, de relação entre mulheres da mesma família. Esta afirmação incentivou a fala de outras mulheres que relataram suas memórias relacionadas às tranças. Para a maioria delas, as tranças estavam ligadas à memórias da infância, de suas mães e avós trançando seus cabelos. Uma delas relatou que quando criança trançava os cabelos para que não precisasse penteá-los por um tempo. Outra afirmou que as tranças lhe traziam uma memória de carinho, pois lembrava de sua mãe trançando seus cabelos para diminuir o volume e que assim, quando criança, ela se sentia bonita.

bell hooks (2005), ao falar de sua experiência de vida, trabalha esta questão da sociabilidade de mulheres negras e da construção de subjetividade nos rituais de cuidado com os cabelos. Relatando as reuniões das mulheres de sua família para alisar os cabelos, a autora destaca que nem sempre os processos de cuidado com os cabelos crespos, ainda que sejam processos para alisá-los, se tratam de esforços de

branqueamento. Muitas vezes, como no seu caso, estas práticas estavam relacionados “ao rito de iniciação de minha condição de mulher” (hooks, 2005, p.1).

Nas palavras da autora:

Fazer chapinha era um ritual da cultura das mulheres negras, um ritual de intimidade. Era um momento exclusivo no qual as mulheres (mesmo as que não se conheciam bem) podiam se encontrar em casa ou no salão para conversar umas com as outras, ou simplesmente para escutar a conversa. Era um mundo tão importante quanto a barbearia dos homens, cheia de mistério e segredo (hooks, 2005, p.1).

Este cuidado com os cabelos realizado em grupo faz parte, então, não somente de um ritual de sociabilidade feminina, mas da construção dos próprios corpos das mulheres que dele participam, de sua constituição e auto reconhecimento como mulheres negras. hooks destaca ainda uma característica importante desses rituais, a questão econômica. Sua mãe tinha seis filhas e não teria dinheiro para levar todas à um salão de beleza. Essa preocupação também se faz presente nas falas de Débora e Neli durante as oficinas e nas entrevistas. Neli destaca a importância da gratuidade das oficinas e como isto possibilitou a convivência de mulheres de diferentes níveis socioeconômicos: “nós vimos na mesma sala a empregada doméstica, a diarista, a advogada, a professora universitária e a aluna de pós-graduação, junto com uma jornalista, todas negras” (Neli, 2016).

Débora afirma que o acesso gratuito e a transmissão das técnicas são importantes no processo de empoderamento ao passo que permite que a mulher tenha independência no cuidado com os cabelos, principalmente aquelas que não possuem condições financeiras de pagar por seus serviços. Essa independência, para Débora, faz parte da construção a autoestima das mulheres:

é mais importante que... elas estejam seguras de si. “To sem recursos pra ir no salão”, não tem problema, usa isso, isso e isso, vai em tal site, vai em tal blog, procurando você consegue. Pra você estar garantida independente de você ter recurso, ir num espaço ou não, você garantir a si mesmo, por si própria, é muito mais importante. Porque isso vai pra além, vai pra vida toa, não é só um cabelo... na verdade é um conhecimento (Débora, 2016).

Débora e Neli destacam os esforços para manter contato com as participantes das as oficinas após o evento. Para ambas, a formação de uma rede de mulheres negras que se ajudam é um dos combustíveis fundamentais do Afro Chic. Assim, a mulher chefe de família se torna a figura central do evento, por ser muitas vezes “mãe,

do lar, responsável, a que cuida, a que trabalha, que passa depressão” (Débora, 2016). Deste modo, a informação é disponibilizada com o intuito de promover independência e autonomia, e essa independência e autonomia se dão pelo viés da moda e da estética.

4.3 DUAFE: PELO DESBRANQUEAMENTO DA BELEZA

Ressignificar os padrões de beleza a partir de um referencial africano é o impulso central das oficinas de tranças e turbantes do Afro Chic. Para isso, Débora e Neli apresentam uma série de imagens de mulheres que foram consideradas belas na história de diversos países africanos. Nestas imagens a ideia de realeza se faz muito presente, pensando principalmente nas questões de representatividade para mulheres negras que cresceram assistindo a filmes e desenhos animados que apresentavam princesas que em nada se assemelhavam a elas. O turbante ganha lugar de destaque nesse contexto e Neli explica para as participantes que em diversas culturas africanas os turbantes são utilizados como coroas. Assim, Neli apresenta diversas releituras de imagens de rainhas egípcias, por exemplo, como diversas representações de Cleópatra como mulher negra e com os cabelos trançados ao invés de lisos e a de Nefertiti, com sua coroa-turbante feita de dreads (figura 26).



Figura 34 - Releitura de Nefertiti. Fonte: <https://br.pinterest.com/explore/egyptian-queen-tattoos/>

Para falar de desconstrução dos padrões e ressignificação da beleza a partir de um referencial afro-brasileiro, Neli e Débora utilizam o Adinkra Duafe. Segundo o IPEAFRO, este Adinkra está ligado à paciência, beleza, amor e cuidado, qualidades consideradas como femininas. Os pentes de madeira, com dentes largos e em formato de garfo são mostrados na oficina por serem os ideais para pentear os cabelos

crespos sem danificá-los. Nas oficinas, estes pentes são ressignificados como símbolos políticos de beleza e da própria estética negra. O Duafe foi utilizado também em outros contextos como símbolo de resistência, como nos anos 1970 nos Estados Unidos, associado ao *Black is beautiful*. Na figura 35 podemos ver um pente garfo projetado nos Estados Unidos nos anos 1970. Além de um formato especial, adequado para pentear e dar volume aos cabelos crespos, o pente tem o cabelo no formato de um punho fechado, símbolo dos Panteras Negras.³⁴



Figura 35 - Pente garfo projeto por Anthony R. Romani em 1972. Fonte: <http://www.historyworkshop.org.uk/radical-objects-the-black-fist-afro-comb/>

³⁴ O Panteras Negras foi um grupo político revolucionário de luta pela igualdade racial nos Estados Unidos fundado nos anos 19060

Ao falar sobre sua experiência em discussões com grupos de mulheres em cidades universitárias estadunidenses, bell hooks relata como mulheres negras percebem seus cabelos “como um inimigo, como um problema que devemos resolver, um território que deve ser conquistado. Sobretudo, é uma parte de nosso corpo de mulher negra que deve ser controlado” (hooks, 2005, n.p). A partir dessa fala, podemos reforçar a importância das discussões sobre estética negra feitas durante as oficinas do Afro Chic. Nas entrevistas, tanto Neli quanto Débora destacam que o chamariz principal do evento é a estética e que, no decorrer das oficinas procuram tencionar questões de beleza que foram naturalizadas e que afetam a autoestima de mulheres negras.

Em relação a autoestima e empoderamento, a discussão feita passa pelos processos de branqueamento e teorias raciais que criaram estereótipos sobre os corpos negros, principalmente sobre os cabelos. Durante as oficinas diversas mulheres contaram suas experiências de vida e problemas que já sofreram relacionados aos seus cabelos e cor da pele. A maior dificuldade colocada pelas participantes em relação a sua estética estava ligada às relações afetivas/amorosas, à inserção no mercado de trabalho e aos estereótipos existentes sobre mulheres negras nas esferas pública e privada, sendo que as relações afetivas e a solidão de mulher negra ganharam mais destaque em suas falas.

Sobre o mercado de trabalho, muitas reclamaram que já foram notificadas em seus locais de trabalho ou não conseguiam emprego por não apresentarem os cabelos alisados, principalmente as que trabalhavam com atendimento ao público ou na área de saúde. Durante a entrevista, Neli problematizou a questão do uso das tranças e propôs a reflexão de que, sem a discussão das relações raciais, o uso das tranças pode somente estar ligado a um ato de esconder os cabelos crespos para se adequar socialmente. Débora corrobora com essa fala ao relatar que diversas de suas clientes procuram seus serviços em busca de adequação estética para o mercado de trabalho.

bell hooks afirma que, em discussão sobre a beleza com mulheres negras na Spelman College, universidade historicamente voltada para mulheres negras, muitas das estudantes destacavam a importância de alisar os cabelos para procurar um

emprego, como forma de aumentar as chances de contratação. Segundo a autora, ao se aprofundar na discussão, as mulheres relacionavam o uso do cabelo natural ou com tranças com as políticas radicais. Débora afirma que apesar da maioria das mulheres buscarem as oficinas para aprender a cuidar dos cabelos, muitas adquirem uma postura política ao longo do tempo através do uso das tranças, turbantes ou dos cabelos crespos. Através dos usos de acessórios de matriz africana, muitas mulheres passam a pensar nas condições em que vive a população negra no Brasil e em estratégias para que negros e negras adentrem em espaços que antes lhes foram negados

eu penso que o movimento estético é político. Então quando essa mulher se identifica, e ela se perceber mulher bonita, e mulher negra, “eu sou negra e linda”, ela automaticamente ela começa a ter uma postura política. E você percebe que automaticamente ela começa a não aceitar situações, falas, ou críticas, ou qualquer outra situação. Porque ela se percebe linda e empoderada. E quando ela percebe isso, ela por si só... como eu posso dizer... ela vai percebendo situações de preconceito, de exclusão que antes ela não sabia que existia, “ah, não existe”. Só que ela mesmo diz: “nossa, Débora, eu nunca tinha parado pra perceber. Você me falou, e agora eu entendi”. Então porque não dar sempre na pauta do racismo: quando essa mulher tá empoderada e segura de si, aí ela vai pra uma próxima discussão e essa discussão é ela é sem fim na verdade né, a questão racial é um problema e é algo sem fim (Débora, 2016)

Outra pauta trabalhada nas oficinas e que aparece nas falas de Débora e Neli está relacionada à solidão da mulher negra. Laura Moutinho (2004) afirma que mulheres negras tem maior período de celibato em relação as mulheres brancas. A autora afirma que nas relações heterossexuais no Brasil há um percentual relativamente baixo de casamentos inter-raciais e, nestes casamentos, existe a predominância do casal homem “negro/mulher branca”. Para a autora, em um nível o desejo e o sexo inter-racial, “heterocrômico”, são ‘desejáveis. Já em outro nível, como o casamento a “mistura de cores” aparece como indesejável, ou seja, mulheres negras são desejadas para relações temporárias e/ou relações sexuais, mas não para relacionamentos duradouros como um casamento.

Ao falar de sua história de vida, Neli relata como sua relação com seus cabelos influenciou outras relações, principalmente as afetivas: “eu não saia do quarto enquanto não terminava de trançar os cabelos, não deixava ninguém me ver. Passava

a tarde toda trancada, nenhum parceiro meu podia ver meus cabelos do jeito que eles eram” (Neli, 2016).

Néstor Perlongher (1987, p. 251, apud Moutinho, 2004, p.2), afirma que “os agenciamentos do desejo seriam sociais, transindividuais, intersubjetivos. O desejo não ficaria restrito ao individual subjetivado, mas percorreria tensões de força que atravessam diretamente o campo social”, ou seja, as escolhas afetivas e sexuais também são afetadas por problemas sociais, como machismo e racismo.

bell hooks (2004) afirma que a necessidade de controlar os cabelos está também relacionada às questões sexuais. Para a autora, um dos fatores que mais impedem que mulheres parem de utilizar química nos cabelos é “o temor de perder a aprovação e a consideração das outras pessoas” (hooks, 2004), incluindo de seus parceiros.

as mulheres negras heterossexuais falam sobre o quanto os homens negros respondem de forma mais favorável quando se tem um cabelo liso ou alisado. Entre as homossexuais, muitas afirmam que não alisavam o cabelo por uma reflexão de que esse gesto estaria vinculado à heterossexualidade e à necessidade de aprovação do macho (hooks, 2004)

Através da fala de bell hooks podemos também perceber questões de padrões normativos de gênero relacionadas aos cabelos: mulheres heterossexuais se sentem mais obrigadas a alisar os cabelos para agradar os parceiros, se encaixando em padrões de feminilidades hegemônicas, enquanto mulheres homossexuais, que são estereotipadas como não femininas, deixam de alisar os cabelos. O alisamento, então, torna-se, questão de feminilidade.

Trabalhando as relações entre moda, beleza e estética, Neli e Débora conseguem discutir diversas faces das relações raciais no Brasil e propor uma desconstrução dos estereótipos sobre os corpos das mulheres negras. Dos estereótipos discutidos, destaco três que acredito envolver as falas como um todo: 1) mulher hipersexualizada, para o consumo do homem 2) mulher submissa e serviçal 3) mulher desprovida de “beleza real” e de inteligência. Estes estereótipos se entrelaçam com as discussões de Lélia Gonzalez (1984) que, ao falar sobre sexismo

e racismo no Brasil, percebe três estereótipos principais relegados às mulheres negras no país: o de mulata, o de doméstica e o de mãe preta.

Fazendo um recorte geracional, foi possível perceber nas oficinas que as mulheres mais novas (16 a 25 anos) tinham suas falas mais relacionadas ao estereótipo de “mulata”, enquanto as mulheres adultas mais jovens (25 a 40 anos) problematizavam mais as questões de maternidade e domesticidade. Já as mulheres mais velhas (60 a 83 anos) tinham mais naturalizado em seus corpos e em suas falas as questões do cuidado, do serviço e da maternidade. Segundo Débora, a questão da idade influencia muito na participação das mulheres nas oficinas, pois as mais velhas normalmente têm dificuldades em deixar de perceber seus cabelos como problema: “E mães, avós que ainda estão tímidas, não conseguiram se libertar. Até porque é outro tempo histórico, é um outro processo né, outra carga” (Débora 2015). Tanto Neli quanto Débora ligam essa dificuldade de aceitação do próprio cabelo por parte das mulheres mais velhas com a maior proximidade em suas histórias de vida com a ideologia de branqueamento.

Gonzalez (1984) afirma que o estereótipo de “mulata” é construído não como uma noção de caráter étnico, mas como uma profissão. Esta imagem da “mulata” é sexualizada, construída historicamente desde o período da escravidão e reafirmado principalmente nos desfiles do carnaval brasileiro. Este estereótipo aparece nas oficinas de duas maneiras: como objetivo a ser alcançado e como problema a ser debatido. Principalmente as participantes mais jovens expressaram em suas falas o desejo de se enquadrar no que seria o padrão de mulher negra considerada bonita apresentado pela mídia: seios e bumbum grande, cintura fina, cabelos longos. Esse desejo também é justificado pelas participantes pelo argumento de que mulheres consideradas “mulatas” são mulheres negras de pele mais clara e que estas conseguem se inserir melhor social e profissionalmente.

Por outro lado, a hipersexualização da mulher negra também é discutida e várias mulheres expressaram o descontentamento de serem chamadas de “mulatas”. Este descontentamento se dá por duas razões principais, que também apareceram nas falas de Neli e Débora durante as entrevistas. A primeira razão se dá na esfera nos relacionamentos amorosos e sexuais: durante a oficina Neli fala sobre o fetiche

de que mulheres negras teriam mais desejo sexual e várias das participantes relataram que são pouco procuradas para relacionamentos afetivos, que muitos homens as procuram apenas em busca de sexo, em busca da “mulata fogosa”.

A segunda razão para o descontentamento em ser chamada de “mulata” está relacionada à ideia de que “negra(o)” é uma palavra ou condição ruim. Algumas participantes relataram durante as oficinas que muitas vezes são chamadas de “mulatas” por pessoas que querem fazer elogios à sua beleza, mas que evitam usar a palavra “negra(o)”, acreditando ser um termo pejorativo. Tanto para Neli quanto para Débora se reconhecer enquanto mulher negra, e rejeitar o termo “mulata”, faz parte do empoderamento feminino que as oficinas buscam promover, pois significa superar os estereótipos e reconhecer as contribuições da matriz africana, uma matriz negra, para as noções de beleza no Brasil.

Outro estereótipo discutido nas oficinas é o de mulher negra como mulher destinada ao trabalho considerado “mais pesado” ou de “menos valor”, como o trabalho doméstico. A principal reclamação relacionada a esse estereótipo durante as oficinas é feita por mulheres que não trabalham como empregadas domésticas. Uma das participantes relatou que, ao comparecer a uma seleção de emprego, foi informada de que a data de seleção para o cargo que ela estava concorrendo não era aquela, pois a seleção para auxiliar de serviços gerais seria em outro dia. Porém a participante, formada em Administração, estava inscrita para um cargo de gerência.

Gonzalez (1984) afirma que o estereótipo de doméstica diz respeito ao lugar destinado para as mulher negras na sociedade brasileira: a doméstica da casa, escondida, relegada à cozinha e longe dos olhos do público. Durante a discussão nas oficinas é deixado claro que a profissão de doméstica ou diarista não é menor que outras profissões, mesmo porque várias das mulheres estavam ali e tiveram a oportunidade cursar nível superior foram sustentadas pelo trabalho de suas mães e avós como domésticas. O problema reside no pensamento de que esta é a única possibilidade de trabalho para mulheres negras.

Gonzalez (2014) discute ainda o conceito de “mãe preta”, oriundo das relações de cuidado e educação dos filhos de senhores brancos por mulheres negras

escravizadas no Brasil colonial: enquanto a mulher branca era a esposa legítima, a mãe preta era quem cuidava, ensinava, amamentava. Para a autora, a única hora em que a mulher negra é vista como uma “figura boa” e como “gente” é quando se torna a “mãe preta”. Nas oficinas, principalmente os turbantes evocavam memórias relacionadas ao trabalho e a maternidade, tanto nas lembranças da mãe preta escravizada que remetia ao serviço doméstico e ao uso de panos na cabeça quanto na relação de praticidade para a mãe que trabalha fora de casa e precisa para cobrir os cabelos e “se arrumar” mais rapidamente.

Conforme já foi dito, mas vale ressaltar, as questões de maternidade foram um dos focos do evento, sendo que a segunda edição foi feita especialmente pensando em mulheres negras e mães. Na entrevista, Neli destaca a importância de pensar em um espaço para crianças no evento, já que o esperado era que as mulheres participantes levassem seus filhos para as oficinas. Débora destaca também o papel das mães na construção da autoestima de filhos e filhas. Em ambas as falas é possível perceber a expectativa e a realidade do protagonismo, ou, muitas vezes, solidão das mães na educação e cuidado dos(as) filhos(as). Durante o evento, várias mães participaram das oficinas e cuidaram dos(as) filhos(as) ainda que o parceiro estivesse presente no evento. Muitas reclamaram da falta de ajuda dos parceiros ou pais das crianças no que diz respeito às práticas de cuidado. Devido a este protagonismo, muitas mulheres disseram não ter tempo para pensar nos cuidados com seu próprio corpo, principalmente com os cabelos crespos, pois além de dedicar tempo para o cuidado em si precisariam também aprender como lidar com suas características particulares.

Uma das participantes, a mais velha delas (83 anos), relatou ser aposentada e ter trabalhado a vida toda como empregada doméstica e babá. Neste caso, o uso do turbante ganha um outro significado na construção do corpo. Ao chegar para participar da oficina de turbantes, esta senhora afirmou estar à procura de “uma solução para seus cabelos”, pois eles eram “muito ruins”. Os turbantes, então, serviriam para escondê-los. Em sua fala foi possível perceber como o uso dos turbantes estava ligado, em sua memória, às situações de trabalho, nas quais seus cabelos eram considerados um problema. Ela demonstrou curiosidade em aprender novas amarrações pois já estava “enjoada” das que sabia fazer e que eram as

mesmas utilizadas no trabalho. Apesar de trazer memórias ruins relacionadas, esta senhora disse ter gostado de trabalhar como empregada doméstica, mas que não desejava o mesmo caminho para as mulheres mais jovens de sua família.

Collins (2000) afirma que as relações de trabalho de mulheres negras em casas de famílias brancas são construídas de forma a manter as diferenças de classe. A autora afirma que mesmo sendo uma profissional boa e “amável” em seu desempenho, a mulher negra continuará pobre, pois seu trabalho está sendo explorado em função dos baixos salários e pouco reconhecimento social. Na fala desta mulher de 83 anos, e de outras mulheres idosas participantes, podemos pensar na manutenção da “inferioridade” não somente de classe, mas também da beleza, da impressão negativa sobre o próprio corpo: a mulher via seus cabelos, sua beleza como inferiores, a ponto de procurar algo que os escondesse como solução. A desvalorização do trabalho doméstico se estende para a percepção social do corpo da própria trabalhadora.

Os estereótipos em discussão podem ser relacionados ainda ao de mulher negra desprovida de uma “beleza real” e de inteligência. Uma das reclamações que mais apareceram nos relatos das participantes foi a de que quando recebiam um elogio, este vinha seguido da palavra “exótica”, como modo de reafirmar a falta de sintonia dos traços negros com o modelo estético eurocêntrico. Jocélio Teles Dos Santos (2000) afirma que existe uma apropriação da imagem do exótico e que esta está vinculada diretamente ao corpo negro. Gislene Aparecida dos Santos (2002) sustenta que o exotismo não se limita à admiração, mas está ligado também ao repúdio e ao desejo de anulação do outro. Assim, várias mulheres relataram que ao ouvir que são “exóticas” não conseguiam se sentir bonitas, mas sim inferiorizadas e deslocadas do lugar da beleza.

É interessante perceber que, durante a realização das oficinas, o debate sobre estereótipos estava sempre relacionado a questões de aparência e cuidado com os cabelos. Da “mulata” se espera os cabelos longos, alisados ou cachos muito bem definidos e sem volume. A doméstica deve ter os cabelos sempre presos e, preferencialmente, escondidos por um turbante ou touca. Esta pode fazer o uso de turbantes, não entendido como adorno, mas como medida higiênica. Nesse caso, a

“mãe preta”, a mulher negra mãe e chefe de família, não tem tempo para o cuidado dos cabelos e precisa de uma “solução para seu problema”. Essa solução muitas vezes é o alisamento. Ao problematizar os estereótipos ligados aos cabelos crespos e pensar nas possibilidades de arranjo e adorno dos mesmos, as oficinas discutem e problematizam o lugar das mulheres negras na sociedade e uma série de tecnologias que atuam nos seus corpos marcando raça, gênero e classe.

Neli e Débora afirmaram nas entrevistas e nas oficinas a necessidade de mostrar em seus corpos uma postura política para que estes estereótipos sejam problematizados e questionados. Salientam ainda que essa escolha é não é feita somente por fatores pessoais, mas pensando no coletivo, para que outras mulheres negras se vejam representadas e se sintam seguras em usar seus cabelos sem processos químicos de transformação:

Assim como eu hoje não posso usar procedimentos químicos que vão mudar o formato do meu fio, não por mim, porque eu tenho segurança do que eu quero hoje. Mas eu sei da insegurança de quem está me vendo (Neli, 2016).

Esta fala nos permite pensar mais uma vez no Afro Chic e nos movimentos de valorização da estética negra como iniciativas de vivência de Ubuntu, uma vez que não se pensa somente na própria autoestima, mas no empoderamento coletivo de mulheres negras. bell hooks (2005) também fala sobre sua experiência e reafirma a importância de inscrever em seu corpo os debates que faz na academia:

Existem momentos em que penso em alisar o meu cabelo só por capricho, aí me lembro que, mesmo que esse gesto pudesse ser simplesmente festivo para mim, uma expressão individual de desejo, eu sei que gesto semelhante traria outras implicações que fogem ao meu controle. A realidade é que o cabelo alisado está vinculado historicamente e atualmente a um sistema de dominação racial que é inculcada nas pessoas negras, e especialmente nas mulheres negras de que não somos aceitas como somos porque não somos belas. Fazer esse gesto como uma expressão de liberdade e opção individual me faria cúmplice de uma política de dominação que nos fere. É fácil renunciar a essa liberdade. É mais importante que as mulheres façam resistência ao racismo e ao sexismo que se dissemina pelos meios de comunicação, e tratarem para que todo aspecto da nossa auto-representação seja uma feroz resistência, uma celebração radical de nossa condição e nosso respeito por nós mesmas. (hooks, 2005)

O uso de tranças e turbantes como adornos constrói corpos que questionam a lógica dos estereótipos discutidos nesta sessão, que refutam a lógica eurocêntrica e colonizadora. Utilizar os cabelos sem química, com volume ou com adornos de matriz africana significa resistir e propor uma nova estética possível para mulheres negras, ressignificar de maneira positiva elementos que foram ignorados ou estigmatizados na história do Brasil. Aqui, podemos pensar na afirmação de Claudia Pons Cardoso (2014) sobre a categoria amefricanidade de Lélia Gonzalez ter sua centralidade na resistência. Gonzalez (1984) pensa que o branqueamento é cobrado pela consciência dos(as) negros(as) para que sua presença seja aceita nos meios sociais. Para a autora, características intrínsecas da estética negra assim como manifestações culturais e religiosas são rejeitadas em nome da aceitação social. Desse modo, podemos pensar no uso dos cabelos na textura natural e/ou de técnicas e adornos de matriz africana como resistência ao branqueamento e como proposta de uma estética amefricana para mulheres negras no Brasil, uma estética mais próxima da realidade de seus corpos e que contesta padrões normativos eurocêntricos de beleza.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação busquei compreender como tranças e turbantes fazem parte da construção dos corpos de mulheres negras que promoveram e participaram do evento Afro Chic em Curitiba. A análise privilegiou uma abordagem interseccional, levando em conta principalmente as imbricações entre gênero e raça. Os processos de alisamento dos cabelos são tecnologias que fizeram e fazem parte da ideologia de branqueamento imposta sobre os corpos negros no Brasil, como proposta de melhoramento destes corpos. O uso dos cabelos sem processos químicos e de técnicas de matriz africana para cuidado e adorno pode ser lido como uma inversão deste processo, uma racionalização subversiva dos códigos técnicos, como proposto por Feenberg (s.d)

A utilização da história oral como metodologia permitiu privilegiar a fala de mulheres negras que sofreram com as transformações e permanências dos processos de branqueamento no país, assim como o racismo e sexismo presentes nesta ideologia. As falas de Neli e Débora nas entrevistas e os relatos das participantes das oficinas do Afro Chic foram fundamentais para a compreensão de como artefatos constroem corpos generificados e racializados, facilitando o entendimento dos “acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (ALBERTI, 1982, p. 52).

Problematizar padrões normativos de beleza impostos sobre os corpos negros se faz importante dentro da compreensão das relações de modo interseccional, auxiliando na compreensão dos discursos e tecnologias políticas utilizadas em determinado contexto histórico, social e geográfico.

Raça, apesar não ser uma categoria biológica válida, funciona como uma categoria cultural que, segundo Stuart Hall (2006), organiza formas de falar, sistemas de representação e práticas sociais. Estas utilizam características físicas como marcas simbólicas de diferenciação. Como vimos no parágrafo anterior, os ideais raciais no Brasil, no início do século XX, estavam ligados aos direcionamentos políticos e ideais da própria nação. Sendo assim, não é possível fazer análise deste

contexto levando em conta apenas a categoria raça. Aqui, gênero também se faz importante na compreensão principalmente das políticas e tecnologias do corpo.

Gênero também foi trabalhado nesta dissertação como uma construção histórico-cultural e não natural. Utilizando como aporte teórico autoras como Beatriz Preciado, Guacira Lopes Louro e Teresa de Lauretis, podemos definir gênero como produto e produtor de processos sociais. Louro (2007) afirma que as identidades sexuais e de gênero não são intrínsecas ao corpo, mas construídas e reconstruídas ao longo da vida, de maneira a enquadrar o indivíduo a uma determinada classificação conforme a interação social na qual se encontre. Para Louro, o corpo é significado pela cultura e sofre alterações com a passagem do tempo. Ao longo da dissertação, busquei compreender como gênero e raça constituem corpos que são classificados dentro de padrões de beleza eurocêntricos mas que também como podem atuar construindo resistências a esses padrões.

Através de uma abordagem interseccional, procurei compreender como a naturalização de “feminilidades e masculinidades culturalmente construídas” (Santos, 2015, p. 27) opera sobre os corpos de mulheres negras. Busquei entender também como artefatos de moda de matriz africana como tranças e turbantes atuam nestes corpos, desconstruindo estereótipos e construindo noções positivadas de raça e outras possibilidades de feminilidade.

Observar a relação de mulheres negras com seus cabelos e compreender as tecnologias que atuam sobre seus corpos permitiu também compreender como as imposições sobre os corpos, dadas apenas como padrões estéticos, fazem parte também da manutenção de um sistema de estratificação de classes e da subalternização de mulheres negras na história do século XX e início do XXI no Brasil. As análises de Lélia Gonzalez em 1984 sobre racismo e sexismo no Brasil se mostraram muito atuais, assim como sua proposta de pensar uma categoria específica para falar sobre mulheres latino-americanas (GONZALEZ, 1988). “Desbranquear” os corpos de mulheres negras com seus cabelos e artefatos de moda de matriz africana pode ser visto como pensar em uma estética amefricana.

A partir do conceito de prótese de gênero de Beatriz Preciado (2005) podemos observar como os cabelos e os cuidados relacionados a eles funcionam como próteses que constroem noções de gênero e raça nos corpos de mulheres negras. Com as técnicas de alisamento, os cabelos atuavam como próteses que adequavam os corpos aos padrões eurocêntricos de beleza e feminilidade hegemônicas. Do mesmo modo, podemos pensar em tranças e turbantes como artefatos de moda que funcionam como próteses de gênero e raça, porém, construindo nos corpos outros tipos de feminilidades e noções de raça, positivadas e mais próximas da realidade de grande parte das mulheres brasileiras enquanto afrodescendentes. Acredito ser possível fazer esta afirmação uma vez que o emprego das técnicas de trançado e amarrações de turbante estão comprometidas com o empoderamento feminino e a negação da ideologia do branqueamento, mediante a busca por uma ligação com a cultura afro-brasileira e a construção de um sentimento de pertencimento à raça negra por meio de técnicas consideradas como ancestrais.

Ao longo desta dissertação, procurei não ignorar as características intrínsecas da moda como um sistema amplo que inclui exploração e desigualdade, mas pensar principalmente nas possibilidades de racionalização subversiva dos códigos técnicos de moda, de maneira que atuem como resistência aos padrões hegemônicos impostos sobre os corpos das mulheres negras brasileiras. A dimensão da relação com os usos de artefatos de matriz africanas como forma de empoderamento e ressignificação dos estereótipos raciais está presente tanto nas oficinas do Afro Chic quanto nas falas de Débora e Neli sobre suas histórias de vida. Estes usos e ressignificações fazem parte de um contexto de um movimento maior que vem sendo chamado de Geração Tombamento, que tem na moda e estética afro-diaspórica sua estratégia de luta contra violências de gênero, raça e classe (Mattos, 2015). Espero que este trabalho inspire outras investigações que aprofundem a pesquisa sobre este movimento no Brasil e suas relações com o Afrofuturismo, outro movimento marginalizado dentro da história cultural de diversos países onde se constituiu como forma de luta contra o racismo.

Autoras como Ivanilde Guedes de Mattos (2007; 2015), Giovana Xavier (2013) e Nilma Lino Gomes (2005; 2012), entre outras, confirmam como os padrões de beleza e dos cuidados com o corpo foram impostos sobre os corpos de mulheres negras no Brasil e como a união dessas mulheres em espaços de sociabilidade são importantes

para desconstruir estereótipos e resistir aos padrões do branqueamento. Iniciativas como o Afro Chic, que promovem oficinas de tranças e turbantes, discutem transição capilar e a dimensão cultural dos cabelos, da beleza e da moda fazem parte da proposta de uma vivência de Ubuntu, que busca valorizar e ressignificar de maneira positiva as influências de culturas africanas na constituição social, histórica e cultural do Brasil. Influências presentes não apenas na língua, na comida e na música, onde geralmente são reconhecidos, mas também na beleza dos corpos e adornamentos.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Francineia Sadelli de. **O cabelo crespo da mulher negra é a sua raiz e revela a sua alma, a sua história e a sua luta**. 2015. 59 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais). Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros. Universidade Federal do Paraná – UFPR.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11. Brasília, maio-agosto de 2013, p. 89-117.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BURKE, Peter. História como memória social. In: _____. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

CAIXA CULTURAL. **AFROFUTURISMO: CINEMA E MÚSICA EM UMA DIÁSPORA INTEGALÁTICA**. Disponível em: <http://www.mostraafrofuturismo.com.br/>

CALENTI, C. (Org.); WOMACK, Y. (Org.); ESHUN, K. (Org.); CLARK, A. (Org.); FREITAS, Kênia Cardoso Vilaça de (Org.). **Afrofuturismo: cinema e música em uma diáspora intergaláctica**. Disponível em: http://www.mostraafrofuturismo.com.br/Afrofuturismo_catalogo.pdf. Acesso em: 05/07/2016.

CANAL CURTA. **Curta! Com: Yasmin Thayná, diretora de "KBELA"**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sk1FEb-p81o>. Acesso em: 20 de março de 2016.

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 22, n. 3, setembro-dezembro/2014, p. 965-986.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, vol.17, n. 49, 2003, p. 117-133.

COLLINS, Patricia Hills. **Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2002

_____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro-Abril 2016, p. 99-127

COUTINHO, Cassi L. Reis. A Estética e o Mercado Produtor-Consumidor de Beleza e Cultura. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. ANPUH. São Paulo, 2011.

CRANE, Diana. **A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade nas roupas**. São Paulo: Senac, 2006.

_____. “Reflexões sobre a moda: o vestuário como fenômeno social”. In: BUENO, Maria Lúcia (org.) **Cultura e Consumo: estilos de vida na Contemporaneidade**. São Paulo: Editora Senac, 2008, p. 157-178.

CRESPO, Jorge. **A História do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1990

CUNHA JR., Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. RJ: CEAP, 2010. Disponível em: http://www.ifrj.edu.br/webfm_send/268#page=2&zoom=auto,-13,498. Acesso em: 20/06/2015

DERY, Mark. Black to the Future. In: Dery, Mark. **Flame Wars: The Discourse of Cyberculture**. Duke University Press, 1994.

DIAS, João Ferreira. **À cabeça carrego a identidade*: o orí como um problema de pluralidade teológica**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0002-05912014000100001&script=sci_arttext&tling=es. Consulta em: 28/06/2015

DIWAN, Pietra. **Raça Pura: Uma história da Eugenia no Brasil e no Mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

DOMINGUES, Petrônio José. **Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eaav24n3/a06v24n3>. Acesso em: 11/07/2015

FABRI, Hércio Prado. O design dos corpos transgêneros na comunicação de moda. In: **Anais do 10º Colóquio de Moda – 7ª Edição Internacional. 1º Congresso Brasileiro de Iniciação Científica em Design e Moda**, 2014. Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul. Disponível em: http://coloquiomoda.com.br/anais/anais/10-Coloquio-de-Moda_2014/ARTIGOS-DE-GT/GT05-DESIGN-DE-MODA-teoria-e-critica/GT-5-O-DESIGN-DOS-CORPOS-TRANSGENEROS-NA-COMUNICACAO-DE-MODA.pdf. Acesso em: 15/08/2014

FEENBERG, Andrew. Racionalização Subversiva: Tecnologia, Poder e Democracia. In: NEDER, Ricardo T. (org.) **A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia**. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / UnB / Capes, 2010, pp. 67-95.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. **Cultura Vozes**, Petrópolis, v.94, nº 3, p.111-124, maio/jun., 2000.

_____. História, tempo presente e história oral. **Topoi**. Rio de Janeiro Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, v. 1, n.5, p. 314-332, 2002

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FEENBERG, Andrew. **Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia.** Disponível em: www.sfu.ca/~andrewf/demratport.doc. Acesso em: 10/04/2015

FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente: desafios.** Cultura Vozes, Petrópolis, v.94, nº 3, p.111-124, maio/jun., 2000.

_____. **História, tempo presente e história oral.** Topoi. Rio de Janeiro Revista do Programa de Pós Graduação em História Social da UFRJ, v. 1, n.5, p. 314-332, 2002

GALTON, Francis. Eugenics: its definition, scope, and aims. **The American Journal of Sociology**, Volume X; July, Number 1, 1904. Disponível em: <http://www.galton.org/>. Acesso em: 20/09/2016

GELEDÉS. **Dossiê Afrofuturismo: saiba mais sobre o movimento cultural.** Disponível em: <http://www.geledes.org.br/dossie-afrofuturismo-saiba-mais-sobre-o-movimento-cultural/#gs.Qrm1C30>. Acesso em: 28/11/2015

GOMES Nilma Lino. **Sem perder a raiz - corpo e cabelo como símbolos da identidade negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra.** Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf>. Acesso em: 13/03/2015

GONZALEZ, Lélia . A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (Org). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina.** Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais.** Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A,2006

HOBSBAWM, Eric. O Presente como História. IN: HOBSBAWM, Eric. **Sobre História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 543 à 255.

hooks, bell. **Alisando nosso cabelo.** Disponível em: <http://www.criola.org.br/mais/bell%20hooks%20-%20Alisando%20nosso%20cabelo.pdf>. Acesso em: 05/04/2015

_____.Mulheres negras: moldando a teoria feminista. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. **Retrato das desigualdades de Gênero e Raça**. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 18/12/2016

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242

LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990

LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. Imagens da Beleza Negra. **Projeto História**, v25 2002, p. 413-421. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10573/7864>

LOTIERZO, T.; SCHWARCZ, L. K. M. Raça, gênero e projeto branqueador: “a redenção de Cam”, de Modesto Brocos. **Artelogie**, nº 5, Outubro, 2013. Disponível em: <<http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article254>>. Acesso: 08/10/2016

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiae: revista de história da Universidade Federal do Rio Grande**, v. 2, p. 95-108, n. 2011

MATTOS, Ivanilde Guedes. **A negação do corpo negro: representações sobre o corpo no ensino de Educação Física**. 2007. 148 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós- Graduação em Educação e Contemporaneidade-PPGEduc, Universidade do Estado da Bahia- UNEB

_____. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. **Pontos de Interrogação**. Alagoinhas, Bahia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II ,v. 5, n. 2, jul./dez. 2015, p. 37-53

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e Coisas: Estudos antropológicos sobre a Cultura Material**. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2013

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2012.

MOUTINHO, Laura . Discursos normativos e desejos eróticos: a arena das paixões e dos conflitos entre brancos e negros. **Sexualidade, Gênero e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 01-07, n. 2004

MUSEU DA PESSOA. **História Falada: memória, rede e mudança social**. Org.: WORCMAN, Karen; PEREIRA; Jesus Vasquez. São Paulo: SESC SP: Museu da Pessoa: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Alexandre. **Ubuntu Como Fundamento**. Disponível em: http://filosofia-fricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/alexandre_do_nascimento_-_ubuntu_como_fundamento.pdf 2014. Acesso em: 07/08/2016

OLIVEIRA, Eduardo David . Epistemologia da Ancestralidade. **Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. 1, p. 1-10, n. 2009.

_____. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 18, p. 28-47, n. 2012.

PALOMINO; Erika. **A Moda**. São Paulo; SP; Publifolha; 2003.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, vol. 11, n. 2, jul./dez. 2008, p. 263 a 274

PRECIADO, Beatriz. **Manifiesto contrassexual: prácticas subversivas de identidad sexual**. Madrid: Editorial Opera Prima, 2002

_____. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2008

QUEIROZ, Ivo Pereira de; QUELUZ, Gilson L.. PRESENÇA AFRICANA E TEORIA CRÍTICA DA TECNOLOGIA: RECONHECIMENTO , DESIGNER TECNOLÓGICO E CÓDIGOS TÉCNICOS. In: IV **Simpósio Nacional de Tecnologia e Sociedade**, 2011, Curitiba. Anais do IV Simpósio Nacional Tecnologia e Sociedade. Curitiba: UTFPR, 2011. v. 1. p. 1 - 14

RIBEIRO, Djamilia. **O empoderamento necessário**. Disponível em: Geledés <http://www.geledes.org.br/o-empoderamentonecessario/#ixzz3icuco5IV>. Acesso em: 09/10/2016

SAFRAN, Willian. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. In: **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, Volume 1, Number 1, Spring. University of Toronto Press. 1991, p. 83-99 Disponível em: <http://europeofdiasporas.eu/sites/default/files/posts/files/3.%20Safran%20Diasporas%20in%20Modern%20Society.pdf>. Acesso em: 09/10/2016

SANTOS, Gislene Aparecida. Selvagens, Exóticos, Demoníacos. Ideias e Imagens sobre uma Gente de Cor Preta. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 2, 2002, pp. 275-289. <http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n2/a03v24n2.pdf>

SANTOS, Jocélio Teles. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. In: **Estudos afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, 2000, p. 49- 64.

SANTOS, Marinês Ribeiro. Gênero e cultura material: considerações sobre a dimensão política dos artefatos cotidianos. **Revista Estudos Feministas**, no prelo, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. A Capital Irradiante: Técnica, Ritmos e Ritos do Rio. In: História da Vida Privada no Brasil 3: República da Belle époque à Era do Rádio. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 513-619

SPRADLEY, James. **The Ethnographic Interview**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na américa latina**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2014.

XAVIER, Giovana. **Aristocratas de penteadeira: empresárias da raça e políticas do cabelo black na imprensa afro-americana do pós-abolição**. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/giovanaxavier.pdf>. Acesso em:13/07/2015

APÊNDICE 1

ROTEIRO DE ENTREVISTA*

Parte I - Perguntas para “esquentar” a entrevista, segundo a metodologia de história oral, com respostas automáticas para que o entrevistado se sinta mais à vontade em responder outras questões

1. Nome
2. Idade
3. Escolaridade
4. Trançadeira / Trabalha com oficina de turbantes há quanto tempo?

Parte II - Perguntas de encadeamento, segundo o objetivo da pesquisa, por ordem temática

5. Como nasceu o afro chic?
6. O evento tem um foco grande na estética negra feminina e na transição capilar, e dentro dele, as oficinas de tranças e turbantes ganham destaque. Como isso aconteceu?
7. Nas oficinas a questão do arrumar-se, amar-se e do cuidado está muito presente e relacionada à construção de uma identidade de moda afro brasileira. O que é para você essa identidade de moda afro-brasileira?
8. O segundo Afro Chic apresentou uma ideia de forte de “afroempreendedorismo”, com mulheres como protagonistas. O que é afroempreendedorismo e como esse foco pensado?

Entrevista aberta, temas para direcionar (pensadas a partir das observações nas oficinas) : transição capilar; uso de tranças e turbantes; transmissão do conhecimento das técnicas de tranças e turbantes; moda/estética como resistência.

Referências Metodológicas:

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004

_____. **De “versão” a “narrativa” no Manual de história oral**. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=263&path%5B%5D=295>

MUSEU DA PESSOA. **História Falada: memória, rede e mudança social**. Org.: WORCMAN, Karen; PEREIRA; Jesus Vasquez. São Paulo: SESC SP: Museu da Pessoa: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

APÊNDICE 2

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS DE USO DE IMAGEM, SOM DE VOZ, NOME E DADOS BIOGRÁFICOS

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade
Linha de pesquisa: Mediações e Culturas
Professora orientadora: Marinês Ribeiro dos Santos

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Pelo presente documento, eu, _____, brasileira, portadora do RG nº _____, inscrita no CPF/MF sob nº _____, autorizo Ana Paula Medeiros Teixeira dos Santos, portadora do RG 9843644-8 SSP/PR, do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade a utilizar o conteúdo de entrevistas, imagens ou documentos concedidos por mim em sua dissertação de mestrado ou em projetos e eventos relacionados a essa dissertação.

Desde a presente data fica autorizado o uso total ou parcial das entrevistas, imagens e documentos concedidos, nos diversos meios utilizados para comunicação acadêmica (oral, impresso, CD ROM, vídeo, áudio tape, DVD, exposições e instalações), em rádio, televisão aberta, fechada e por assinatura e sua disponibilização via internet, no contexto da dissertação, bem como publicação por meio de livros.

Tal material destina-se exclusivamente à produção de obra intelectual com fins acadêmicos. Para tanto, poderá, a seu único e exclusivo critério, licenciar e/ou ceder a terceiros, no todo ou em parte, seus direitos sobre os materiais, não cabendo a mim direito e/ou remuneração, a qualquer tempo e título, deste que destinado à produção de obra intelectual de cunho científico e cultural.

Curitiba, 05 de maio de 2016

(assinatura da entrevistada)

Fonte: TOMAZ (2016), adaptada de MUSEU DA PESSOA, 2006.