



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**JÉSSICA DE SOUZA CARNEIRO**

**MULHERES NEGRAS DE RAIZ: EXPERIÊNCIAS RACIALIZADAS E  
GENERIFICADAS NO PROCESSO DA TRANSIÇÃO CAPILAR**

**FORTALEZA**

**2021**

JÉSSICA DE SOUZA CARNEIRO

MULHERES NEGRAS DE RAIZ: EXPERIÊNCIAS RACIALIZADAS E GENERIFICADAS  
NO PROCESSO DA TRANSIÇÃO CAPILAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima

**FORTALEZA**  
**2021**

Dados Internacionais de Catalogação na  
Publicação Universidade Federal  
do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C289m Carneiro, Jéssica de Souza.  
Mulheres negras de raiz: experiências racializadas e generificadas no processo da transição capilar / Jéssica de Souza Carneiro. – 2021.  
118 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2021.  
Orientação: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.
1. gênero. 2. raça. 3. identidade. 4. Psicologia Social. 5. transição capilar. I. Título.
- CDD 150
-

JÉSSICA DE SOUZA CARNEIRO

MULHERES NEGRAS DE RAIZ: EXPERIÊNCIAS RACIALIZADAS E GENERIFICADAS  
NO PROCESSO DA TRANSIÇÃO CAPILAR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima

Aprovada em 26/07/2021.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará – PPGP/UFC

---

Profa. Dra. Idilva Maria Pires Germano  
Universidade Federal do Ceará – PPGP/UFC

---

Profa. Dra. Maria de Fátima Vasconcelos da Costa  
Universidade Federal do Ceará – PPGEDU/UFC

---

Profa. Dra. Maria da Conceição de Oliveira Carvalho Nogueira  
Universidade do Porto/Portugal

---

Profa. Dra. Elane Abreu de Oliveira  
Universidade Federal do Cariri/ISCA

---

Profa. Dra. Jaileila de Araújo Menezes  
Universidade Federal de Pernambuco – PPGPSI/UFPE

## AGRADECIMENTOS

Presto meus agradecimentos primeiro a meu orientador, Dr. Aluísio Ferreira de Lima, que desde o momento primeiro, esteve a meu lado para toda e qualquer situação, guiando-me até a conclusão desta importante etapa, com toda sua atenção e sensibilidade gratuitas. Obrigada por cada palavra e ação de apoio até aqui.

Agradeço imensamente também ao carinho e solicitude da banca, nas pessoas da Profa. Dra. Maria de Fátima Vasconcelos da Costa, Profa. Dra. Conceição Nogueira, Profa. Dra. Elane Abreu de Oliveira, Profa. Dra. Jaileila de Araújo Menezes e da Profa. Dra. Idilva Maria Pires Germano, com quem compartilho a trajetória acadêmica desde 2014 ao dar-me a honra de orientar-me na condição de mestranda. A contribuição destas intelectuais sem dúvidas enriquece este produto final.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia por todos os esforços empenhados para ajudar não apenas a mim, mas todos os doutorandos do programa, fosse na conclusão desta etapa, fosse no provimento de ajuda para qualquer impedimento burocrático.

Agradeço ao prof. Dr. Lupicinio Iñiguez-Rueda, que muito solícitamente atendeu ao convite de parceria na realização do meu PDSE no ano de 2019, e que me acolheu no Laicos Iapse durante minha estadia em Barcelona, contribuindo imensamente para meu crescimento intelectual e profissional. Estendo meus agradecimentos também ao grupo do Laicos Iapse por toda a gentileza e sensibilidade durante as trocas feitas a cada encontro.

Agradeço à minha família, às minhas irmãs guerreiras e amigas, Edvana, Mara, Marielva e Meire, sem as quais eu não seria quem sou hoje; a vocês, devo tudo. Ao meu pai, Tarciso, que sempre cuidou de mim e me apoiou; ajudou-me a construir o caráter que hoje tenho e que levarei por toda vida; que me ensinou que de todas as riquezas do mundo, o conhecimento é a única que não podem tirar de mim.

Agradeço à minha mãe Maria Holanda (em memória), que enquanto viva, mostrou-me o que é lutar pelos sonhos sem perder a ternura e o doce sorriso jamais. Que me ensinou que a melhor demonstração de amor e afeto que se pode demonstrar a alguém é dedicar-lhe tempo.

Às amigas da vida toda Nayana do Vale, Leila Barbosa, Camila Monteiro, Stefany Saraiva. Que sempre estiveram comigo, incentivaram até aqui, compartilhando momentos bons e ruins. Rimos, choramos, afastamos, reaproximamos, mas das muitas pausas no caminho, nenhuma foi nem será definitiva. Sempre acreditaram em mim, mesmo quando eu falhei. Toda vez que me lembro de algo importante em minha vida, vocês estavam lá; não consigo mais imaginar uma vida em que vocês não estejam. Obrigada por tê-las em minha vida, por serem parceiras, conselheiras e presentes.

Aos meus amigos de profissão e de coração Leandro Lima, Nayana Nunes, Klenny Alves e Flávia Brandão, que me acompanharam desde o início da empreitada do Ensino Superior, com quem compartilhei incontáveis momentos de felicidade dentro e fora dos corredores daquele segundo andar. Obrigada pelo companheirismo, pela colaboração, pela preocupação um com outro e por ter compartilhado durante esses anos não apenas avaliações, mas suas vidas e sua amizade!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Meu muito obrigada à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará pela concessão das bolsas de doutorado nas modalidades DS e sanduíche no exterior (PDSE 2019-202), que me permitiu refinar esta pesquisa de doutorado.

## RESUMO

Esta tese analisou as reatualizações das expressões pessoais e políticas de mulheres negras que passaram pelo processo da transição capilar, tomando como ponto transversal a problematização das categorias gênero, raça e empoderamento presentes nos discursos desse grupo. Discutiram-se os modos de ser e de entender-se como “mulher negra”, a partir da lida capilar e como esta relação deriva outras questões ligadas a gênero e a raça. Em outras palavras, este trabalho se propôs a: 1) compreender de que forma a maneira de lidar com o cabelo em transição é narrada e operada; 2) assinalar a maneira com que as mulheres negras significam o “empoderamento” em suas narrativas de vida, destacando tanto aspectos biográficos quanto políticos; e 3) costurar os nós entre as narrativas autobiográfico-políticas das mulheres negras e sua relação com as categorias “gênero” e “raça”. Para fins de análise, o recorte empírico foi o grupo do *Facebook* intitulado “Cabelos Cacheados e Crespos – Transição capilar e afins”. O grupo reúne pessoas que estão em processo de transição da química alisante aos fios naturais e/ou crespos, entre outros aspectos. Por não se reduzir às discussões sobre a qualidade capilar e técnicas de manuseio do cabelo, mas ampliar-se aos debates étnicos inerentes aos traços afrodescendentes, o grupo se configura como produtor de propício campo para discutir as questões levantadas. A análise do material foi realizada a partir da articulação entre a Netnografia, a Análise do Discurso Crítica e as Oficinas FotoNarrativas. Como resultados, a pesquisa possibilitou a compreensão das sutilezas da estrutura racista e sexista da sociedade que afetam, diretamente, mulheres racializadas que se submeteram a inúmeros processos de alisamento capilar ao longo da vida, como produto da falta de referências negras nas quais pudessem se espelhar e celebrar seus fios crespos naturais. Além disso, ajudou a desvelar o caráter político da assunção dos fios crespos e naturais, como um movimento de reconquista da identidade e a construção de um pertencimento étnico até então negligenciado, ao longo da história de vida das participantes. Por fim, através desse estudo, esperamos contribuir com a discussão racial e de gênero, que se conecta de diversas maneiras à realidade das mulheres participantes desta pesquisa e de quem com elas se identificar, não apenas no âmbito acadêmico, mas, sobretudo, dentro de espaços cotidianos, de maneira que reflita tais discussões ao promover os deslocamentos e indagações sobre sua relação com o cabelo.

**Palavras-chave:** gênero; raça; transição capilar; identidade; empoderamento; Psicologia Social.

## ABSTRACT

This thesis analyzed the re-updating of personal and political expressions of black women who went through the process of *hair transitioning*, taking as a transversal point the problematization of the categories *gender*, *race* and *empowerment*, present in the narrative of this group. In other words, this work intends: 1) to understand in what way the handling of hair in transition is both narrated and operated; 2) to point out how black women operate "empowerment" in their life narratives, highlighting both biographical and political aspects; and 3) to sew knots between the autobiographical-political narratives of black women and their relationship with the categories "gender" and "race". For analysis purposes, the empirical sample was the *Facebook* group entitled "Curly and Curly Hair - Hair Transition". The group brings together, among other things, people who are in the process of transitioning from straightening chemicals to natural and/or curly hair. For not being reduced to discussions about hair quality and hair handling techniques, but extending it to ethnic debates inherent to Afro-Brazilian traits, the group configures itself as a producer of a propitious field to discuss the issues raised. The analysis of the material was carried out from the articulation between Netnography, Critical Discourse Analysis and PhotoNarrative Workshops. As results, the research allowed for the understanding of the subtleties of the racist and sexist structure of society that directly affects racialized women who have submitted throughout their lives to numerous processes of hair straightening as a result of the lack of black references in which they could mirror and celebrate their natural curly hair. In addition, it helped to unveil the political character of the assumption of natural and frizzy threads, as a movement to regain identity and build a hitherto neglected ethnic belonging, throughout the life history of the participants. Finally, through this study, we hope to contribute to the racial and gender discussion, which connects in many ways to the reality of the women participating in this research and those who identify with them, not only in the academic field, but especially within everyday spaces, in order to reflect such discussions by promoting the displacements and inquiries about their relationship with hair.

**Keywords:** gender; race; hair transition; identity; empowerment; Social Psychology.

## RESÚMEN

Esta tesis analizó la reactualización de las expresiones personales y políticas de las mujeres negras que pasaron por el proceso de transición capilar, tomando como punto transversal la problematización de las categorías género, raza y empoderamiento, presentes en los discursos de este grupo. En otras palabras, este trabajo pretende: 1) comprender de qué manera se narra y se opera, el manejo del cabello en la transición; 2) señalar la forma en que las mujeres negras significan "empoderamiento" en sus narrativas de vida, destacando tanto los aspectos biográficos como los políticos; y 3) coser los nudos entre las narrativas autobiográfico-políticas de las mujeres negras y su relación con las categorías "género" y "raza". A efectos de análisis, el recorte empírico fue el grupo de *Facebook* titulado "Cabello rizado y enrollado - Transición capilar y similares". El grupo reúne, entre otros aspectos, a personas que están en proceso de transición del alisado químico al cabello natural y/o rizado. Por no reducirse a las discusiones sobre la calidad del cabello y las técnicas de manipulación, sino que extenderse a los debates étnicos inherentes a los rasgos afrodescendientes, el grupo se configura como productor de un campo propicio para discutir las cuestiones planteadas. El análisis del material se realizó a partir de la articulación entre la Netnografía, el Análisis Crítico del Discurso y los Talleres de Fotonarrativa. Como resultados, la investigación permitió comprender las sutilezas de la estructura racista y sexista de la sociedad que afecta directamente a las mujeres racializadas que se han sometido a lo largo de su vida a numerosos procesos de alisado capilar como producto de la falta de referentes negros en los que poder reflejar y celebrar su pelo rizado natural; ayudó a desvelar el carácter político de la asunción del pelo natural y rizado como movimiento de recuperación de la identidad y la construcción de una pertenencia étnica hasta ahora descuidada a lo largo de la historia vital de las participantes. Además, ayudó a desvelar el carácter político de la asunción de hilos naturales y rizados, como un movimiento para la recuperación de la identidad y la construcción de una pertenencia étnica hasta ahora descuidada, a lo largo de la historia de vida de las participantes. Finalmente, a través de este estudio, esperamos contribuir a la discusión racial y de género, que conecta de muchas maneras con la realidad de las mujeres participantes en esta investigación y de quienes se identifican con ellas, no sólo en el ámbito académico, sino especialmente dentro de los espacios cotidianos.

**Palabras clave:** género; raza; transición capilar; identidad; empoderamiento; Psicología Social.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	– Multiplicação do volume de pesquisa do termo "transição capilar" nos últimos 5 anos .....	21
Figura 2	– Crescimento no volume de pesquisa dos termos "cacheado", "ondulado" e "crespo" .....	21
Figura 3	– Crescimento de mulheres que assumiram seus cabelos naturais, segundo dados do Google.....	22
Figura 4	– Printscreen da tela inicial do grupo Cabelos Cacheados e Crespos - Transição Capilar e Afins.....	31
Figura 5	– Printscreen de uma publicação de uma participante do grupo, não identificada.....	33
Figura 6	– Modelo da mensagem de convite espalhada nos grupos de WhatsApp e listas de e-mail.....	36
Figura 7	– Mensagens de mulheres apoiando a pesquisa.....	37
Figura 8	– Eu, anotando aspectos importantes da fala das participantes enquanto o gravador passa de mão a mão.....	46
Figura 9	– Participante que ganhou um novo corte e enfrentou o big chop.....	47
Figura 10	– A facilitadora, Dra. Tatiana Paz, explicando para as participantes a dinâmica da oficina, enquanto eu observo e gravo todas as interações.....	47
Figura 11	– Participante enquanto fala um pouco de sua história, respondendo a uma das perguntas feitas durante a dinâmica da oficina.....	48
Figura 12	– Outra participante falando um pouco de sua história e respondendo a uma das perguntas feitas durante a dinâmica da oficina.....	48
Figura 13	– Momento final da oficina.....	49
Figura 14	– Printscreen da publicação de uma participante do grupo Cabelos Cacheados e Crespos - Transição Capilar e Afins.....	74

Figura 15 – Printscreen de uma publicação sobre empoderamento e transição capilar....	76
Figura 16 – A participante que foi contemplada com o big chop, durante o encontro presencial da etapa participativa.....	84

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Autoidentificação racial das participantes da pesquisa, segundo critérios de inclusão .....	33
Gráfico 2 – Idade das participantes da pesquisa.....	34
Gráfico 3 – Cidades de onde responderam as participantes da pesquisa.....	34
Gráfico 4 – Dados com grau de escolaridade das participantes.....	35
Gráfico 5 – Dados com a orientação sexual das participantes.....	35
Gráfico 6 – Renda familiar declarada das participantes.....	36

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Mapas descritivos para pesquisas netnográficas, conforme modelo proposto por Zanini.....	34
Tabela 2 – Roteiro da oficina realizada durante a etapa de campo.....	45

## Sumário

<b>PRÓLOGO: COMO NASCE UMA TESE.....</b>	<b>14</b>
<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>20</b>
<b>2 O MÉTODO E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS.....</b>	<b>26</b>
2.1 Delineando os aspectos metodológicos .....	27
2.2 Mergulhando no campo netnográfico .....	29
2.3 Complexidade da Interação .....	31
2.3.1 Publicação de autorretratos de uma participante do grupo no campo “discussão” .....	33
2.3.2 Desenhando mapas descritivos.....	34
2.4 Aproximando-me das sujeitos-participantes.....	35
2.5 Quem são estas mulheres negras em transição capilar? .....	38
2.6 As oficinas “Mulheres em Transição”.....	42
<b>3 UMA QUESTÃO DE PERCEPÇÃO: DESCONFIANDO DAS IMAGENS.....</b>	<b>51</b>
3.1 Produção de verdade acerca da imagem e da raça .....	62
<b>4 DAS RUAS À INTERNET: A SEMENTE DOS FEMINISMOS NEGROS.....</b>	<b>68</b>
4.1 Os feminismos negros nos sites de redes sociais .....	69
4.2 “Empoderamento”: uma categoria útil para uma análise histórica .....	73
<b>5 “DO OUTRO LADO DO ESPELHO”: O QUE ESTÁ POR TRÁS DO CABELO? .....</b>	<b>84</b>
5.1 A percepção da raça no Brasil .....	87
5.2 Alisando nosso cabelo: políticas de embranquecimento e a economia da beleza .....	88
5.3 Colorismo: o passaporte para a branquitude e para a autoaceitação .....	93
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>102</b>
<b>ANEXO I – Questionário .....</b>	<b>108</b>
<b>ANEXO II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE.....</b>	<b>113</b>
<b>ANEXO III – E-mail enviado às participantes que sinalizaram interesse na etapa presencial .....</b>	<b>116</b>
<b>ANEXO IV - Codificações e Análises (MAXQDA).....</b>	<b>117</b>

## PRÓLOGO: COMO NASCE UMA TESE

“Eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita” (ANZALDÚA, 2000, p. 233).

Eu costumo contar, quando me perguntam, que a minha pesquisa de doutorado começou antes mesmo de ela existir. Em 2016, eu recém havia terminado minha trajetória no mestrado e já vislumbrava a possibilidade de iniciar um doutoramento, desta vez com um tema que me afetasse e do qual eu não pudesse me desvencilhar. Naquele mesmo ano, enquanto eu me preparava para ingressar novamente na pós-graduação, dessa vez na posição de doutoranda, sem nenhuma pretensão inicial, me aproximei de alguns grupos virtuais no *Facebook* de mulheres que falavam sobre suas experiências com um termo o qual, até então, eu nunca havia me deparado: *transição capilar*<sup>1</sup>. Nestes grupos, as mulheres compartilhavam quando e por que haviam decidido abandonar a química alisante de seus cabelos, além de apoiarem umas às outras nesse processo de abandono.

O que me interessou nos grupos, no início, mais especificamente no grupo de “mulheres crespas e cacheadas em transição”, eram as trocas sobre técnicas capilares que pareciam ter baixíssimo custo e um ótimo resultado. Eu, como mulher cacheada, fui me aproximando inocentemente das mulheres e de seus relatos, cada vez mais. Participava, diariamente, das interações que aconteciam nos espaços virtuais, que mais funcionavam como comunidades. Até que, sem intenção prévia, comecei a interessar-me por relatos específicos de algumas mulheres que tratam de suas experiências de dor não apenas em relação à lida com o cabelo, mas sobretudo quando tinham de enfrentar o estranhamento e o rechaço de pessoas próximas ao decidirem abandonar a química alisante e assumirem os fios naturais.

---

<sup>1</sup> O processo de transição capilar define-se a partir do abandono de produtos químicos alisantes nos cabelos para a assunção dos fios naturais. Entendendo que este abandono implica uma longa jornada de permitir crescer a raiz natural, até que todo o comprimento do cabelo esteja livre da química, o processo pode durar meses ou até mesmo anos. Majoritariamente, as mulheres que passam pelo processo de transição possuem cabelos crespos ou enrolados.

Nesse período, eu ainda me considerava uma feminista em estágio probatório. Sabia pouco sobre as bases do movimento, sua agenda política e a importância da causa, mas o incômodo que me geravam as situações de constrangimento e repressão direcionadas a mulheres eram algo inconsolável dentro de mim. Não consigo afirmar com exatidão quando a semente feminista germinou, mas naquele ano me deparei com uma afetação a causas relacionadas à mulher, como jamais havia percebido antes.

Me doía de uma maneira que eu não sabia explicar, ler as narrativas daquelas mulheres que comigo compunham os grupos virtuais, ao relatarem as mais diferentes formas com que suas aparências eram motivo de chacota e de intimidação. Como era possível que o simples fato de uma mulher decidir deixar de ser de uma determinada maneira e começar a ser de outra pudesse causar tanta retaliação e incômodo? Essa era a pergunta que mais me martelava a cabeça e que mais se manteve não respondida. Tornou-se um incômodo pessoal. Concomitante a isto, eu ainda me encontrava em busca de um tema que tanto me agarrasse por afetação quanto pudesse ter uma discussão suficientemente ampla para que eu pudesse “apostar uma ficha” em minha candidatura ao doutorado. Estava decidido: eu ainda não sabia como, mas “mulheres em transição capilar e seus relatos” seriam meu tema central e combustível de uma tese que estava por nascer.

Pesquisar sobre mulheres racializadas que passam por este processo de acolhida de um novo pertencimento étnico e não falar da contribuição dos feminismos negros nacionais e internacionais é impraticável. Aqui, nascia uma feminista consciente da urgência das questões raciais, porém não completamente livre de referenciais, ainda, eurocentrados.

Também é preciso dizer que foi no *setting* terapêutico que eu pude desfazer alguns nós que impediam a confecção do manuscrito que maturou e transformou-se nessa tese, mas não por falta de aporte teórico ou habilidade na escrita. A dificuldade no exercício de escrever era, antes, pelo exercício de me debruçar sobre mim. Era um constante movimento de entender quais incômodos da tese eram, na verdade, incômodos de questões da sujeito-pesquisadora que eram inseparáveis das questões da sujeito-mulher-recém-descoberta-negra. Um desses nós desatados que me ajudou a chegar a esse trabalho reflexivo – e que conseqüentemente, reverberou na tese como discussão teórica – foi abandonar algumas (falsas) dicotomias que eu,

no início do projeto, acreditava existirem e sobre as quais venho compartilhar, ao longo do texto.

Decidir escrever sobre essas mulheres não foi, necessariamente, a parte mais difícil. A parte mais delicada – e que certamente não poderia me escapar à discussão – era o quanto eu estava implicada com o tema que decidira tomar. Discutir aspectos de gênero e, posteriormente, de raça – entre outros marcadores sociais dentro da minha pesquisa – me cindiu um chão de questionamentos por perceber o quanto minha vida também estava ali, sendo escrita junto com aquela pesquisa e o quanto eu – como pesquisadora – escreveria sobre mim, também como pessoa sujeita a todas àquelas opressões sobre as quais eu decidi escrever.

Foi, sem dúvidas, um árduo processo de imersão, de realocar-me, de entender-me no e durante o processo de construção da tese, o que gerou desde os aspectos mais belos e sensíveis de fazer pesquisa até os mais espinhosos e doloridos. E, aqui, repito a epígrafe que escolhi, dita por Gloria Anzaldúa (2000): “eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita”. A escrita me exigiu revisitar e colocar-me questões as quais eu sempre estive muito confortável em não confrontar. A escrita desta tese é, antes de tudo, um enfrentamento.

Desde antes de ingressar no doutorado, eu me deparava com situações em que precisava preencher fichas sociodemográficas, assinalando quase sempre a opção “parda” na pergunta “qual sua identificação étnica?”. Até que um dia, de repente, essa resposta não me parecia fazer mais tanto sentido. Foram longos e confusos minutos pensando que “pardo” era insuficiente para dizer o que sou; do outro lado, identificar-me como “negra” parecia passar dos limites. No fundo, havia um tanto de falta de coragem em declarar-me negra sem sentir-me por completo uma. “Será que me traria alguma consequência ruim, declarar-me assim?”, pensei. No medo, deixei como estava. Parda. Onde seria, então, o meu lugar?

Embora o pertencimento étnico-racial pareça um dado óbvio para a trajetória de muitas pessoas, comigo não foi. Não existiu, rigorosamente, nada de óbvio a este respeito. Minha história com minha identificação racial, contudo, é bem recente. Não sei se posso atribuir toda a responsabilidade deste meu processo de “tornar-me negra” à tese, mas também não posso ignorar seu papel nesta minha nova forma de identificar-me e reconhecer-me: *negra*. Costumo argumentar, a quem pergunta como nasceu este tema e por que eu o escolhi, que fui escolhida e

não consegui escapar dele. O reconhecimento do meu pertencimento racial nasceu com este trabalho. Eu jamais havia me afirmado – nem intimamente, nem publicamente – como *negra*, antes do nascimento desta tese. O percurso, todavia, não tem sido de todo linear e pacífico. Por muitas vezes, pus-me a questionar se havia sentido em reconhecer-me *negra*.

Assim, escrevê-la não é fácil. Por muito tempo, eu questioneei meu lugar de fala, tensionando minha experiência racial ao longo da vida: “*Negra? Mas você nem é tão escura assim...*”. Questionei o que me legitima a falar sobre as experiências de mulheres negras, entendendo que essa pesquisa, por ter uma perspectiva feminista e implicada, não poderia simplesmente ousar falar de uma população como um mero objeto, distante e frio.

O *tornar-me negra*, portanto, não foi da noite para o dia. Em várias situações e vários momentos, me sentia uma fraude. Lembro-me de um evento para o qual fui convidada, em 2018, no curso de Publicidade e Propaganda da UFC, chamado “A Representação do Negro na Publicidade”. Comigo, participavam mais quatro convidadas(os), todas(os) publicitárias(os) negras(os). Alunas(os) da disciplina de Ética e Comunicação, da graduação, assistiram a nós. Recordo a minha reação, quando olhei para um dos convidados e pensei: “Ué, o que ele está fazendo aqui? Ele é negro, por acaso?”. Do outro lado, as demais convidadas – ao total, 4 mulheres e 1 homem – eram exatamente o que se sedimenta simbólica e imagetivamente como “negras mesmo”: cabelos armados, muito crespos, peles escuras e traços inconfundivelmente afrodescendentes. Ao vê-las, todas exuberantes em sua beleza e em suas incontestáveis “identidades negras”, pensei comigo: “e eu, o que sou? Será que ao olhar para mim, questionam-se da mesma forma com que questioneei sobre a “negritude” de um convidado, apenas ao olhar para ele?” São nessas horas que me sinto uma fraude. Ali, senti isso. O que me autorizava a me chamar de *negra*? Quem autoriza? Será que minha própria validação é o suficiente? E, por fim, por que isso é uma questão?

Muitas perguntas me surgiam: como podia eu, “de repente”, reivindicar-me como negra, se esse foi um aspecto da minha vida que simplesmente negligenciei? Minha família materna tem ascendência indígena e isto sempre foi bandeira de luta, entre os familiares mais politizados, da reivindicação desse pertencimento étnico. “Somos Pitaguari”. No que diz respeito à nossa afroascendência, por outro lado, percebo o quanto esse debate foi tão sumariamente silenciado durante o meu crescimento, em meu convívio familiar, a ponto de eu

só conseguir enxergar-me como negra ao chegar na pós-graduação, mais especificamente no doutorado.

Existem, claro, muitos fatores – e hoje, eu entendo um pouco melhor – que não me permitiram fazer esta discussão e articulá-la à minha trajetória autobiográfica de forma tão clara. Um deles diz respeito a todos os lugares embranquecidos que ocupo e tenho ocupado. Escolas particulares, cursos de idiomas elitizados, bairros enobrecidos, acesso a bens de consumo, ao lazer e à saúde. Hoje, quando me pergunto quantas pessoas negras (pardas ou pretas) estiveram presentes em meu itinerário de vida, não sou capaz de lembrar. Pergunto-me, adiante, quantas vezes me vi discutindo pertencimento racial com minha família ou amigos mais próximos e tampouco consigo lembrar.

O *sentir-se uma fraude* transborda, muitas vezes, sobre esta produção intelectual. Como o campo do reconhecimento, ao reconhecer-me como *negra* em um período relativamente recente, sinto como se me faltasse, ainda, bastante para enegrecer. Nesse sentido, enquanto mulher negra de pele clara – e não menos negra –, o que me chegava em muitos momentos ao debruçar-me sobre este trabalho era um grande temor em legitimar-me sobre um lugar no qual eu pudesse falar de mulheres negras. É como se, nesse trabalho altamente implicado e implicativo, o meu reconhecimento como *negra* fosse um passo necessário para legitimar meu lugar de fala dentro desse tema. Eu precisava me sentir, também, validada, ou melhor, *autorizada*.

Mais questões me surgiram. Por que eu me sinto uma fraude? O que existe na minha experiência que me faz mais ou menos fraudulenta que mulheres “negras mesmo”? qual o lugar do corpo pardo, mestiço, mulato nestes jogos de reconhecimento binários entre *preto/branco*? Embora me sentisse uma “fraude” (sempre vinculada a ideia de que existiriam “negras mesmo”), percebia que existiam características no meu corpo que me permitiam performar essa identidade negra que eu reivindicava: a máscara da pele escura e a textura do cabelo que denunciam “de onde eu vim”. E de onde eu vim mesmo?

É uma sensação estranha, reconhecer-se diante do espelho enquanto *negra* mas, ao mesmo tempo, completamente estrangeira no território da negritude, do seu repertório e das dores de mulheres negras. O que é que me faz *negra*? Neste cenário conflitante, em que já não

distinguiu mais o que era da pesquisa e o que era conteúdo meu, particular, perguntei-me se o que me tornava negra era, por acaso, essa pesquisa de doutorado. Qual seria, afinal, o meu lugar? Apesar da pele “queimada”, da raiz crespa e dos lábios grossos, certamente não são esses fatores que me fazem sentir próxima às experiências de outras mulheres negras.

Essa inquietação sobre o “verdadeiro” lugar ao qual pertencço põe-me numa posição de *outsider within*, conceito cunhado pela filósofa e feminista negra Patricia Hill Collins para designar uma “estrangeira de dentro”. Embora em sua descrição Collins (2016) reivindique como *outsider within* uma mulher negra que convive no seio de uma sociedade branca, mesmo sem pertença afetiva, política e cultural a ela, sinto-me uma *outsider within* em ambas as direções: de um lado, estrangeira enquanto pesquisadora (o que pressuporia um distanciamento entre mim, sujeito-pesquisadora, e a população que estudo, objeto-pesquisado), mas, ao mesmo tempo, pertencente ao grupo pesquisado, possibilitando-me um olhar que não poderia ser experienciado se outro corpo que não o meu estivesse ali em contato com aquelas participantes. Por outro lado, sinto-me uma *outsider within*, uma “estrangeira de dentro”, no território da negritude.

Neste movimento de buscar a validação/autorização, fui colocando-me em vários espaços – institucionais e não-institucionais, públicos e privados – e procurando afetar-me pelas coisas e pelas pessoas de distintas maneiras, embarcando na odisséia de conquistar minha negritude, meu pertencimento racial. Faço minhas as palavras da intelectual americana Gloria Anzaldúa (2000), quando diz que:

O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” — o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós. Desde então estamos buscando aquele eu, aquele “outro” e umas as outras (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

É neste novo território, reconhecendo e sendo, entre muitos fios e tramas, que me lanço neste percurso de pensar, repensar e costurar. Desafio que decidi enfrentar, apoiada de todas minhas ferramentas teóricas, políticas e éticas que me constituem enquanto mulher e pesquisadora, recém-descoberta negra. Em constante transformação. Aqui, compartilho postulações, provocações teóricas e costuras que me ajudaram a construir esta tese.

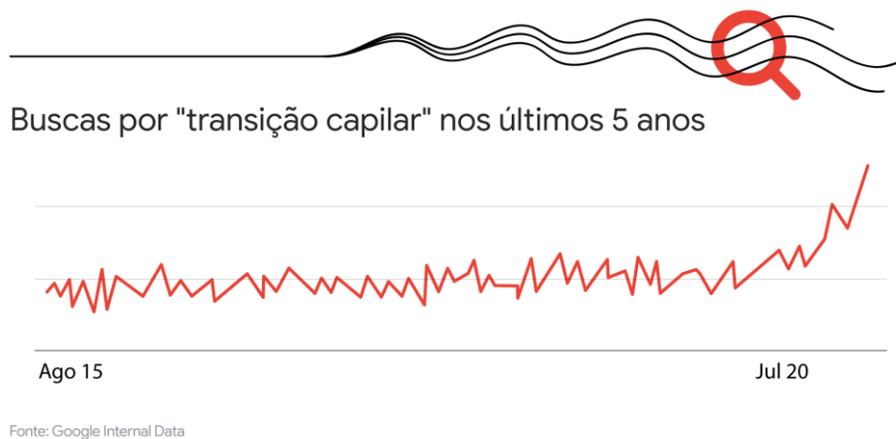
## 1 INTRODUÇÃO

A politização, nas plataformas digitais de comunicação, refere-se a mecanismos de resistência aos dispositivos de poder, principalmente no que concerne àqueles de reiteração do racismo e da opressão de gênero. Grupos fechados dentro dos *sites* de redes sociais têm espaços coletivos onde pessoas e coletividades, cada vez mais, reivindicam direitos, mobilizam-se e conscientizam-se politicamente.

Percebe-se, nesses espaços, a crescente emergência de conjuntos de indivíduos que defendem pautas ativistas e de lutas sociais, no sentido de se manifestarem contra enunciados e práticas de opressão e exclusão a grupos específicos, como o de mulheres negras. Assim, busco discutir as diferentes expressões individuais e coletivas de mulheres negras jovens e adultas que se expressam, sobretudo, nos *sites* de redes sociais, principalmente aquelas que passam ou já passaram pelo processo de transição capilar.

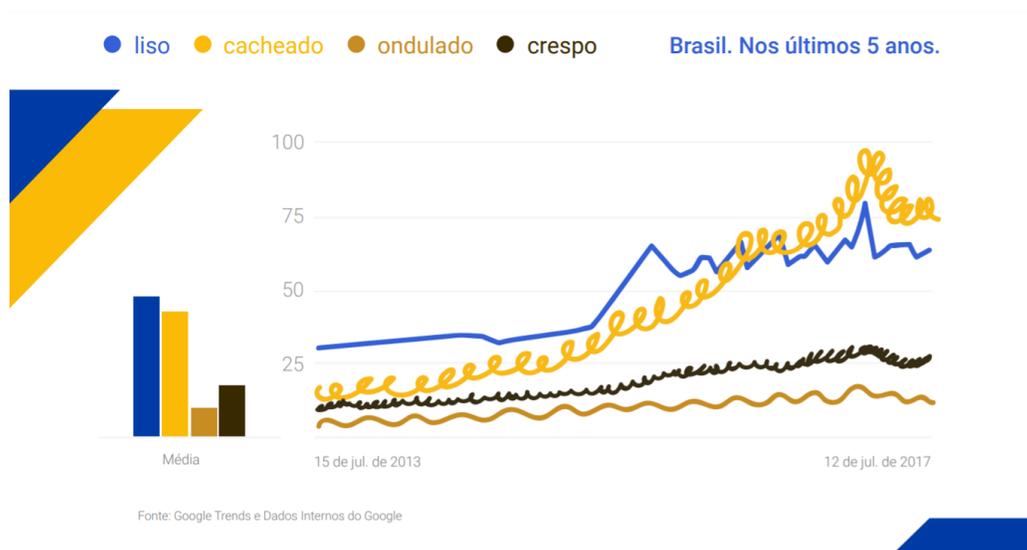
Embora, para fins de análise, esta pesquisa não tenha se limitado às participantes de apenas uma rede – no caso o *Facebook* –, tendo expandido seu corpus, é inquestionável que a visibilidade e a relevância do tema da lida do cabelo em transição ganharam nas plataformas digitais. Segundo dados compartilhados pela Google Brasil, a busca feminina pelo termo “transição capilar” dobrou, nos últimos 5 anos (THINK GOOGLE BRASIL, 2021). Dados desta mesma pesquisa revelam que o interesse por cabelos afro cresceu nada menos que 309% nos últimos dois anos e, pela primeira vez, o interesse por cabelos cacheados superou o por cabelos lisos nas buscas.

Figura 1: Multiplicação do volume de pesquisa do termo "transição capilar" nos últimos 5 anos



Fonte: THINK GOOGLE BRASIL, 2021.

Figura 2: Crescimento no volume de pesquisa dos termos "cacheado", "ondulado" e "crespo"



Fonte: THINK GOOGLE BRASIL, 2021.

Figura 3: Crescimento de mulheres que assumiram seus cabelos naturais, segundo dados do Google



Fonte: Google Consumer Surveys, 2021.

Assim, é preciso compreender, antes de tudo, do que estamos falando, ao trazer à cena o debate sobre pertencimento étnico e empoderamento feminino negro a partir do cabelo. No Brasil, graças ao mito da democracia racial e da suposta convivência harmônica das raças, o processo de identificação e de autorreconhecimento enquanto negro não acontece de forma tão simples quanto pode ser em outros países de forte presença afrodescendente (SCHWARCZ, 2012; GOMES, 2007, versão *kindle*). Isso porque a cor da pele e do cabelo são duas características fenotípicas que, no Brasil, incidem bastante sobre a construção de uma identidade racial, sendo os definidores de um pertencimento étnico, muitas vezes. O corpo negro, sempre em disputa no projeto colonizador de embranquecimento, aporta todas as tensões identitárias, diluídas pela pardalização<sup>2</sup> e, sobretudo, pela pejorização a que o corpo negro foi acometido durante a formação da sociedade brasileira.

Logo, o processo de transição capilar e a acolhida de um “novo” cabelo natural, livre de química, revela – além de uma mudança de caráter plástico – as nuances das tensões raciais que vivemos no Brasil, traduzidas no corpo. O cabelo crespo, visto por muito tempo como “ruim”, reflete a expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre os sujeitos negros

<sup>2</sup> Neologismo criado para denotar “ato de tornar-se pardo”.

(GOMES, 2007, versão *kindle*). Sobre esse tensionamento vivido no corpo, Gomes acrescenta que:

O tratamento dado ao cabelo pode ser considerado uma das maneiras de expressar essa tensão. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos. Por isso, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária. (GOMES, p. 118, 2007; versão *kindle*).

A forma de lidar com a nova estrutura capilar, que se apresenta como desafiadora do início ao fim do processo de transição, desvela o traço social, político e estético da construção racial brasileira – sumariamente desigual e excludente –, na qual foram circunscritos marcadores biológicos e psicológicos sobre os quais se pavimentou a identidade negra. O corpo negro feminino é, por excelência, a materialização do caráter social e histórico da identidade racial brasileira, constituindo-se como território onde são disputados discursos sobre *raça*, *gênero* e relações de poder.

Estando, simbolicamente, preterida em relação à branquitude, dentro do contexto colonialista e eurocêntrico, a identidade negra – e todos os signos que a circundam, como o cabelo – foi não apenas inferiorizada, mas, principalmente no contexto brasileiro, invisibilizada. Ao contrário do que se possa pensar, a invisibilização não ocorre apenas no plano da ausência da imagem negra nos espaços hegemônicos de poder (mídia, imprensa, escolas, instituições do governo), mas, mais sorrateiramente, na maneira com que o corpo negro é embranquecido e, portanto, “desidentitarizado”<sup>3</sup>.

Esta tese se propõe, por isso, a investigar as construções em torno das autonarrativas, em seus aspectos biográficos e políticos, transversalizando-as a partir das perspectivas de gênero e raça, frente às suas novas formas de articulação. Discutiram-se os modos de ser e de entender-se como “mulher negra”, a partir da lida capilar e de como essa relação deriva outras questões ligadas a gênero e a raça. Em outras palavras, este trabalho se propôs a: 1) compreender de que forma a lida com o cabelo em transição é narrada e operada; 2) analisar a

---

<sup>3</sup> Neologismo criado para apontar como, a partir do embranquecimento simbólico dos corpos, a identidade negra é diluída e desidentificada.

maneira com que as mulheres negras significam o “empoderamento” em suas narrativas de vida, destacando tanto os aspectos biográficos quanto políticos; e 3) costurar nós entre as narrativas autobiográfico-políticas das mulheres negras e sua relação com as categorias “gênero” e “raça”.

Para aprofundar tais questões, tomamos como recorte de análise a experiência de mulheres em transição capilar que participam dos *sites* de redes sociais (SRS), como uma maneira de formar coalizões políticas e redes de suporte entre pessoas que passaram pela transição capilar e, em decorrência da transição, sofreram preconceito e discriminação racial. Tomamos, como *corpus* empírico, jovens e adultas negras membros do grupo “Cabelos Cacheados e Crespos – Transição capilar e afins”<sup>4</sup> do *Facebook* por ser, substancialmente, uma rede de expressão individual e coletiva, em que se encontram diversas pessoas (majoritariamente mulheres) que partilham relatos sobre a transição capilar.

Dentre os tópicos debatidos no grupo, muito se discute sobre a técnica “Sem Shampoo/Pouco Shampoo” (originalmente conhecida como *No/Low Poo*), a qual consiste no abandono de produtos capilares que contenham compostos químicos alisantes, além de outras técnicas adjacentes. Não à toa, o principal mote do grupo é o processo de transição capilar, no qual pessoas que por anos aderiram a tratamentos químicos alisantes libertam-se da química e assumem, gradativamente, o crespo dos cabelos.

As discussões não apenas consideram o processo da “transição capilar” como um processo plástico e/ou pessoal/individual de cada participante. Trata-se de um grupo que não apenas discute sobre a qualidade capilar e as técnicas de manuseio do cabelo, mas também travam debates sobre afrodescendência, pertencimento étnico e várias outras questões que tangenciam, diretamente, a experiência de mulheres negras e sua relação com o cabelo.

Além da técnica, discute-se também o que significa assumir o próprio cabelo, quais são as repercussões disso na vida pessoal – como o aumento de autoestima, a autovalorização e o empoderamento – e de que forma o grupo as influencia no processo de autorreconhecimento e de valorização da beleza negra. Entendemos estes espaços virtuais como plataformas de

---

<sup>4</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/groups/1763931647181731/>. Até o dia 15 de novembro de 2020, o grupo contava com o total de 532.908 membros ativos, distribuídos por todo o país.

visibilização de discursos de resistência, no que tange às disputas identitárias e aos movimentos de empoderamento negro. Essas tensões nos levam a refletir sobre os desafios dos (ciber)ativismos contemporâneos e sobre o empoderamento de jovens e adultas negras.

Escolheu-se o *Facebook* por constituir-se, atualmente, como o *site* mais importante de rede social no Brasil, dada a sua supremacia em número de usuários registrados e de acessos por usuários únicos (COMSCORE, 2015). Entendido como um *site* de rede social (RECUERO, 2009), o *Facebook* é apenas um dos muitos espaços virtuais nos quais problemas relacionados aos movimentos femininos negros ganham força, na contemporaneidade. A fim de compreender os novos contornos das opressões ligadas à etnia, ao gênero e à geração na internet, propomos a analisar as formas como os movimentos de ciberativismo disparados pelos *sites* de rede social (SRS), sobretudo o *Facebook*, produzem narrativas de identidade que impulsionam as lutas e disputas discursivas de resistência e empoderamento feminino negro.

Esse trabalho foi distribuído da seguinte forma: *Método e suas implicações éticas*, em que discorri detalhes de cada etapa e ferramenta metodológica aportada na tese e, sobretudo, das implicações éticas e políticas de posicionar uma pesquisa como eminentemente feminista. Em seguida, no tópico *Uma questão de percepção: desconfiando das imagens*, problematizo sobre como a filosofia da imagem tem contribuído para apresentar reflexões que deslocam as verdades construídas a respeito das categorias raça e gênero, apontando de que maneira pensar as imagens e a descolonização do olhar pode contribuir para a (re)produção de imagens disruptivas e positivadas da identidade negra.

Já em *Das ruas à internet: semente dos feminismos negros*, construo uma rede teórica e analítica, costurando as contribuições das sujeitos-participantes desta pesquisa com as reflexões trazidas pelas autoras com quem construí uma interlocução ao longo do texto. Nesse último, trouxemos uma problematização da categoria “empoderamento” dentro dos grupos de mulheres negras, à luz da literatura feminista negra. Também foi discutido como a raça é percebida no Brasil, assim como costurei a contextualização histórica sobre a racialização no país com a questão capilar, trazendo em evidência as narrativas das mulheres em transição. Finalizo com a discussão do colorismo e sua relação com a branquitude como categoria hegemônica, não apenas do ponto de vista econômico, mas também político, social, cultural e visual.

## 2 O MÉTODO E SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS

Todos os instrumentos metodológicos aqui reunidos, bem como seus embasamentos teóricos, suas utilizações e os paradigmas aos quais estão afiliados recusam-se a ser enclausurados como “peças” articuláveis com a ciência hegemônica. Considerando que eu acredito cada vez menos na ciência hegemônica como narrativa capaz de descrever bem uma realidade, vou me permitir, aqui, propor uma metodologia que assuma muito explicitamente os meus interesses enquanto pesquisadora, assim como o lugar de onde falo, ao invés de adequar este trabalho a parâmetros e métodos científicos pré-determinados. De certo modo, posso dizer que inicio o capítulo metodológico dizendo o que ele não é, e evidencio muitas incertezas pelas quais fui acompanhada durante todo este processo de escrita.

Não que eu pretenda desvalidar ou desmerecer a ciência hegemônica como uma explicação possível do mundo, mas gosto de compreendê-la como *um dos gêneros discursivos* que delimitam e “apreendem” uma realidade, perpassado igualmente por relações de poder e assimetrias. Quiçá eu deva me debruçar mais no que argumento ser uma metodologia cientificamente feminista. Essa ciência hegemônica a que recuso é, sobretudo, a que se considera ciência neutra, objetivista e impermeável.

Convido Donna Haraway (1995) para essa refutação: a autora assinala que “todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo” (HARAWAY, 1995, p. 21). Adoto, aqui, em rechaça aos modelos científicos hegemônicos, a *objetividade feminista* que não reivindica um conhecimento relativizado, tampouco totalizante, e sim uma produção de saber posicionado, uma posição epistemológica de responsabilidade e de localização do saber:

A corporificação feminista, as esperanças feministas de parcialidade, objetividade e conhecimentos localizados, estimulam conversas e códigos neste potente nóculo nos campos de corpos e significados possíveis. É aqui que a ciência, a fantasia científica e a ficção científica convergem na questão da objetividade para o feminismo (HARAWAY, 1995, p. 41).

Considero a *investigação feminista* eminente como uma perspectiva e não um método específico (SILVA *et al*, 2005), o que incorre à utilização de uma diversidade de métodos de investigação, permitindo uma compreensão maior sobre as perspectivas que perpassam as

relações de gênero, etnia e poder, não permitida quando se estudam cada uma dessas instâncias sociais separadamente. Ademais, nas palavras de Silva *et al* (2005), a investigação feminista:

desenvolve um olhar crítico ao interior das disciplinas. Este olhar desencadeia movimentos de desconstrução e de reconstrução dos saberes das disciplinas, tentando debelar estereótipos, preconceitos sexistas e androcêntricos nos processos de produção de conhecimentos e nos métodos (SILVA, 2005, s. p.).

A partir dessa postura epistêmico-metodológica, ousei refletir, além dos instrumentos metodológicos e das categorias analíticas, o lugar do (meu) corpo na pesquisa. Refleti, a partir deste olhar corpóreo, como lido com meu corpo (e com os marcadores sociais que me marcam); como este corpo opera efeitos na introdução do campo? Assim, trago como proposta a “descolonização do conhecimento e a refutação de uma neutralidade epistemológica” (RIBEIRO, 2017, p. 16), entendendo que a linguagem científica dominante pode ser utilizada como forma de manutenção de poder.

## 2.1 Delineando os aspectos metodológicos

Compreender as narrativas em torno do *eu* de mulheres negras, em seus aspectos biográficos e políticos, articulando os modos de ser e de se entenderem como “mulher negra” apresenta-se como um desafio, não apenas do ponto de vista teórico, mas também metodológico. Para tanto, essa pesquisa de natureza eminentemente qualitativa foi conduzida de forma multi-metodológica. Assim, a pesquisa se propôs a investigar as novas construções de narrativas em seus aspectos biográficos e políticos, transversalizando-as pelas perspectivas de gênero e raça, frente às suas novas formas de articulação. Discutiram-se os modos de ser e de entender-se como “mulher negra”, a partir da lida capilar e como esta relação deriva outras questões ligadas a gênero e a raça. Em outras palavras, este trabalho se propôs a: 1) compreender de que forma a maneira de lidar com o cabelo em transição é narrada e operada; 2) assinalar a maneira com que as mulheres negras significam o “empoderamento” em suas narrativas de vida, destacando tanto aspectos biográficos quanto políticos; e 3) costurar os nós entre as narrativas autobiográfico-políticas das mulheres negras e sua relação com as categorias “gênero” e “raça”.

A partir desse posicionamento, fez-se necessária a construção de uma teia metodológica que seria capaz de dar conta: 1) das especificidades das plataformas e dos espaços em que ocorrem as relações entre as participantes; 2) dos enunciados e das relações que se constituem dentro de um determinado lugar; e 3) de promover uma pesquisa interessada na implicação dos sujeitos da pesquisa e da pesquisadora com a investigação feminista.

Com isso, foram utilizados três aportes metodológicos para atender aos requisitos acima expostos, a saber: 1) a inserção e análise netnográfica; 2) a análise discursiva a partir dos questionários coletados; e 3) a realização e análise das oficinas narrativas. Em curtas linhas, a etapa etnográfica diz respeito à inserção, observação e participação no grupo de *Facebook* “Cabelos Cacheados e Crespos – Transição capilar e afins”, cujo objetivo era de me aproximar das mulheres que se encontram nesse espaço virtual e que estabelecem trocas de artefatos – imagens, textos e outros formatos de conteúdo. Aqui, a ideia foi mergulhar no universo da transição capilar e dos temas que os subjazem, tendo os perfis virtuais de mulheres negras membros do *Facebook* como recorte específico.

Já na etapa de análise discursiva, impulsionada pelos questionários aplicados em participantes do grupo “Cabelos Cacheados e Crespos – transição capilar e afins” e a outros grupos/mulheres que não necessariamente pertencessem ao grupo, tive como objetivo aproximar-me do *corpus* empírico a partir da seleção de critérios de inclusão e exclusão, a saber: a) ser mulher (cis ou trans); b) ter passado ou estar passando pela transição capilar; e c) considerar-se negra (preta, parda ou morena).

Por fim, houve a etapa presencial, nomeada Oficina “Mulheres em transição” e que tinha em vista, inicialmente, acercar-me às mulheres selecionadas durante a etapa anterior, assim como de outras mulheres negras que voluntariamente desejassem participar. Não houve um número mínimo ou máximo. Nessa última etapa, o objetivo era entender a maneira com que as mulheres negras narram sobre sua relação com o cabelo, a construção de sua identidade e de que maneira operam o “empoderamento” em suas narrativas de vida, destacando tanto os aspectos biográficos quanto políticos.

No que se refere à última etapa da pesquisa de campo, é importante salientar que foram seguidas as recomendações relacionadas à pesquisa com seres humanos, de acordo com os princípios éticos contidos na Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, com as Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisas envolvendo Seres Humanos. Aderindo aos

preceitos éticos expressos no marco regulatório supracitado, atendemos aos quatro referenciais básicos da bioética: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça.

A autonomia das participantes foi elemento de grande preocupação. Para a garantia esclarecimento acerca da voluntariedade da pesquisa, da possibilidade de desistência a qualquer momento e abster-se de responder quando assim lhe convier, foram apresentadas e coletadas as assinaturas do Termo de Consentimento e Livre Esclarecido (TCLE), que registrou a participação voluntária na pesquisa, após explicação precisa em linguagem acessível sobre os objetivos da pesquisa. Além disso, os nomes das respondentes foram substituídos por nomes fictícios, durante a produção da análise e escrita da tese, bem como os possíveis locais citados, preservando o anonimato de suas identidades, com exceção da proprietária do salão e os dados do local em que a etapa presencial ocorreu, os quais poderão ser averiguados mais à frente.

Não menos importante, também assinalo que a pesquisa se desdobrou como um dos afluentes da pesquisa guarda-chuva do Parallaxe (UFC)<sup>5</sup>, intitulada “Coisas Frágeis: narrativas sobre experiências de sofrimento e os efeitos dos enquadramentos psi”, financiada pelo CNPq e conduzida pelo prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima, orientador deste trabalho, sob CAAE nº 08175119.3.0000.5054, aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Ceará (UFC) e registrada sob o número 3.246.557.

## 2.2 Mergulhando no campo netnográfico

<b>Instrumento metodológico</b>	Inserção netnográfica no grupo de <i>Facebook</i> “Cabelos Cacheados e Crespos – Transição capilar e afins”, com observação participante.
<b>Duração</b>	1º de março de 2017 até 20 de maio de 2019.
<b>Recorte/amostra</b>	Não aplicável.
<b>Recurso usado</b>	Retratos de tela ( <i>printscreen</i> ).
<b>Métodos de Análise</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Análise do Discurso Crítica (ADC).</li> <li>✓ Análise de conteúdo das imagens.</li> </ul>
<b>Objetivos a que</b>	Aproximar-me das mulheres que se encontram no espaço virtual do <i>Facebook</i> e que

<sup>5</sup> Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica da Universidade Federal do Ceará (UFC), cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq e vinculado ao Departamento de Psicologia da UFC, liderado pelo prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.

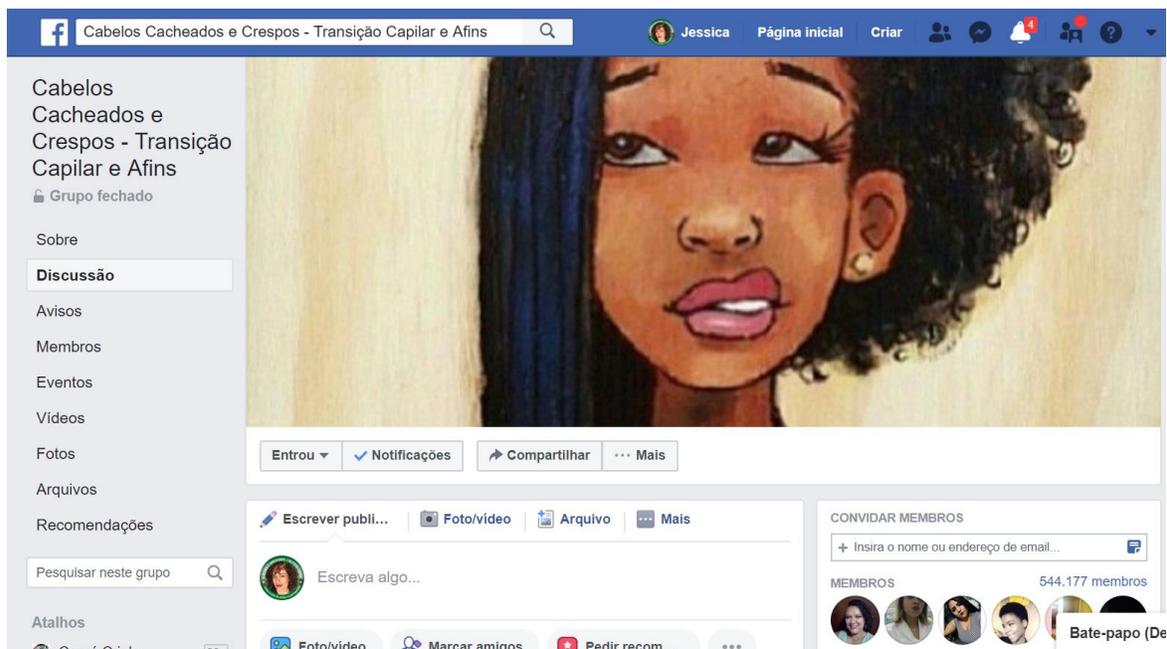
<b>responde</b>	estabelecem trocas de artefatos – imagens, textos e outros formatos de conteúdo. Aqui, a ideia foi mergulhar no universo da transição capilar e dos temas que os subjazem, por meio dos perfis virtuais de mulheres negras membros do <i>Facebook</i> como recorte específico.
<b>Justificativa</b>	Visto que o fenômeno da transição capilar por mulheres negras tem uma grande relevância nos sites de redes sociais, sobretudo no <i>Facebook</i> , mostrando-se como um espaço de suporte e acolhimento dessas mulheres, a escolha da etapa netnográfica justifica-se por entender que a referida plataforma privilegia determinadas interações sociais e manifestações pessoais e políticas, de forma a subsidiar um rico conteúdo para exploração do tema proposto.

A Netnografia permite com que o pesquisador adentre na comunidade ou grupo específico a ser estudado, levando em conta as “relações que se formam entre quem participa dos processos sociais deste recorte de mundo” (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008, p. 35). A metodologia proposta pelas autoras também sugere a possibilidade de:

observar com detalhe as formas de experimentação do uso de uma tecnologia, se fortalecendo como método justamente por sua falta de receita, sendo um artefato e não um método protocolar, é uma metodologia inseparável do contexto em que se desenvolve, sendo considerada adaptativa (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008, p. 37).

A investigação netnográfica mantém as premissas básicas da etnografia, utilizando-se de critérios específicos que conferem confiabilidade das sujeitos investigadas à investigadora, conforme aponta Kozinets (1997), dentre os quais estão: 1) uma familiaridade entre os membros de uma mesma comunidade ou grupo; 2) comunicação e interações na rede, efetivamente não-anônimas; 3) comunidade ou grupo com linguagens, signos e normas específicas; e 4) manutenção das regras de enquadramento que mantém o grupo ou comunidade coesos.

Figura 4: *Printscreen* da tela inicial do grupo *Cabelos Cacheados e Crespos - Transição Capilar e Afins*



Fonte: elaborada pela autora.

O recorte do campo onde a experiência netnográfica tem ocorrido é o grupo do *Facebook* “Cabelos Crespos e Cacheados – transição capilar e afins”<sup>6</sup>, os quais cumprem a todos os 4 critérios supracitados na investigação etnográfica proposta por Kozinets (1997). No grupo, participam mulheres e homens que compartilham diariamente dicas relacionadas à técnica *No /Low Poo*, que consiste no abandono de produtos capilares contendo compostos químicos alisantes, além de outras técnicas adjacentes. O principal mote do grupo é o processo de transição capilar, no qual pessoas que por anos aderiram a tratamentos químicos alisantes libertam-se da química e assumem, gradativamente, o crespo dos cabelos. O *Facebook* é definido como uma *rede sociocentrada*, o que significa que é uma rede fechada, da qual participam apenas os membros que possuem *login* – perfil simples individual –, e que tem como atributos: a) as identidades física e social reais; b) perfis com muitos atributos (exigidos pela plataforma); c) conexões recíprocas; d) trocas que acontecem vinculadas a perfis pessoais; e e) maior quantidade de informação pessoal.

### 2.3 Complexidade da Interação

<sup>6</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/groups/1763931647181731/>. O grupo conta com o total de 540.646 membros ativos, distribuídos por todo o país.

As/os integrantes do grupo publicam fotos e/ou textos no grupo, que é fechado e possui uma equipe de moderadoras. As discussões são bastante pulverizadas, não apenas centralizadas em perfis específicos. A média de publicações no grupo chega a ser de 3 a 4 por dia. O nível de complexidade é alto: acontecem desde comentários, réplicas aos comentários, postagens de fotos, indicações, enquetes, entre outros.

As discussões disparadas nesse ciberespaço não tomam o processo da transição capilar como apenas um processo plástico e/ou pessoal e individual de cada participante. Além da técnica, discute-se também o que significa assumir o próprio cabelo, as repercussões na vida pessoal – como aumento de autoestima, autovalorização, empoderamento – e de que forma o grupo “No e Low Poo” influenciou no seu processo de autorreconhecimento e de valorização da beleza negra.

Por se tratar de um grupo fechado e moderado, a entrada requer uma aprovação prévia por parte das moderadoras. Minha entrada no grupo deu-se em 2016, ainda quando esta pesquisa sequer havia nascido, pois estava interessada em aprender mais sobre técnicas capilares para cuidar melhor dos meus fios. À época, ouvi falar a respeito da técnica *No/Low Poo* e decidi investigar mais do que se tratava e, através da indicação de uma amiga, cheguei até esse grupo. Minha participação tem sido tímida, com poucos comentários ou interações. Entretanto, apenas em estar ali partilhando e me conectando com todas aquelas mulheres que enfrentam a transição capilar é bastante inspirador, tornando-se razão forte o suficiente para a minha permanência.

O período de imersão para fins da pesquisa – uma vez que minha entrada no grupo precede o início da realização dessa investigação – estendeu-se desde março de 2017, quando eu mergulhava nos debates e nas trocas de artefatos – mensagens, fotos, vídeos e *hiperlinks* – pelas mulheres membros do grupo, ainda de forma ensaística. Ao longo deste mergulho, elenquei algumas palavras-chave principais que me pareciam ricas para explorar a temática da transição capilar, como “empoderamento”. As *tags* usadas na busca interna do grupo para selecionar as postagens a serem analisadas foram “empoderamento”, “empoderada” e “empoderar”.

### 2.3.1 Publicação de autorretratos de uma participante do grupo no campo “discussão”

Figura 5: *Printscreen* de uma publicação de uma participante do grupo, devidamente não identificada



Fonte: elaborada pela autora.

Os retratos de tela (*printscreen*) das postagens feitas pelas mulheres membros do grupo não foram necessariamente veiculadas apenas no período de análise em destaque, podendo datar de um período anterior ao início da pesquisa. Constam conteúdos voltados não apenas à trajetória capilar em si, mas também relatos pessoais das participantes e/ou *hiperlinks* de portais externos sobre transição capilar, autoestima, racismo, empoderamento, feminismo, relações de gênero e temas adjacentes. Foram catalogadas as publicações que, de alguma maneira, contemplassem os assuntos supracitados e que tivessem provocado algum nível de repercussão dentro do grupo. Além das publicações, foram coletados também os comentários nelas efetuados, de maneira que pudéssemos estabelecer um contraponto na discussão.

### 2.3.2 Desenhando mapas descritivos

Tabela 1: Mapas descritivos para pesquisas netnográficas, conforme modelo proposto por Zanini (2016)

<b>Grupo “Cabelos Crespos e Cacheados – transição capilar e afins”</b>		
<b>Mapa Social</b>		
<b>Hierarquia</b>	<b>Sexo</b>	<b>Temas debatidos</b>
Administradoras – que gerenciam e moderam as postagens – e participantes.	Participam pessoas de ambos os sexos, feminino e masculino.	Rotinas capilares; Racismo; Transição Capilar; Empoderamento; Dicas de produtos; Tutoriais.
<b>Mapa Espacial</b>		
<b>Tipos de interação</b>	<b>Descrição do ambiente</b>	<b>Tipo de Rede</b>
Fotos; Textos; Enquetes; Comentários; Compartilhamentos; <i>Links</i> externos	Fechado e moderado.	Sociocentrada.
<b>Mapa Temporal</b>		
<b>Fluxo de perfil</b>	<b>Rotina de Discussões</b>	<b>Tempo de vida</b>
Os perfis são convidados ou pedem para entrar no grupo, mediante aprovação das moderadoras. Quem pretende participar deve responder a um curto questionário sobre as razões de querer ingressar no grupo.	Diariamente, são publicadas diversas postagens, distribuídas entre imagens, textos, enquetes, <i>prints</i> , entre outros.	Criado em 2016.

Depois de coletado o material nessa etapa netnográfica, foram analisados todos os textos das publicações que compõem o material, de modo a categorizá-lo e subdividi-lo de acordo com as temáticas emergentes. O método principal de análise nessa etapa foi a Análise do Discurso Crítica (ADC), visto que interessava analisar não apenas os discursos efetivados, mas também o “não-dito”. Em outras palavras, a ADC compreende o discurso “como modo de ação, e também de representação, além de levarem em conta, em suas análises, a dialética entre a prática social e a estrutura social” (GABRIELLI, 2007, p. 1). Nas palavras de Fairclough, a ADC:

é muito mais uma teoria que um método, ou melhor, uma perspectiva teórica sobre a língua e, de uma maneira mais geral, sobre a semiose (que inclui a linguagem visual, linguagem corporal, e assim por diante) como um elemento ou momento do processo social material, que dá margem a análises linguísticas ou semióticas inseridas em reflexões mais amplas sobre o processo social (FAIRCLOUGH, 2012, p. 307).

No que concerne à investigação feminista, a ADC apresenta-se como uma grande aliada, uma vez que “visa a reestruturar a tradição científica debruçando-se sobre metodologias e conceitos consagrados, bem como formular um projeto de emancipação das mulheres” (GABRIELLI, 2007, p.1). Em outras palavras, ao perceber que o discurso é um artefato permeado de enunciados e de valores vigentes, colocá-lo em análise é discutir sobre sua naturalização. A ADC, ao renunciar a neutralidade do discurso, aproxima-se dos pressupostos feministas, colocando em relevo as disputas de poder inerentes ao discurso.

Feita a análise formal do discurso, através dos retratos de tela das publicações dos grupos estudados, o material analisado somou a teorização e a estratégia metodológica que subsidiou a última etapa da pesquisa de campo, cujo caráter foi participativo.

## 2.4 Aproximando-me das sujeitos-participantes

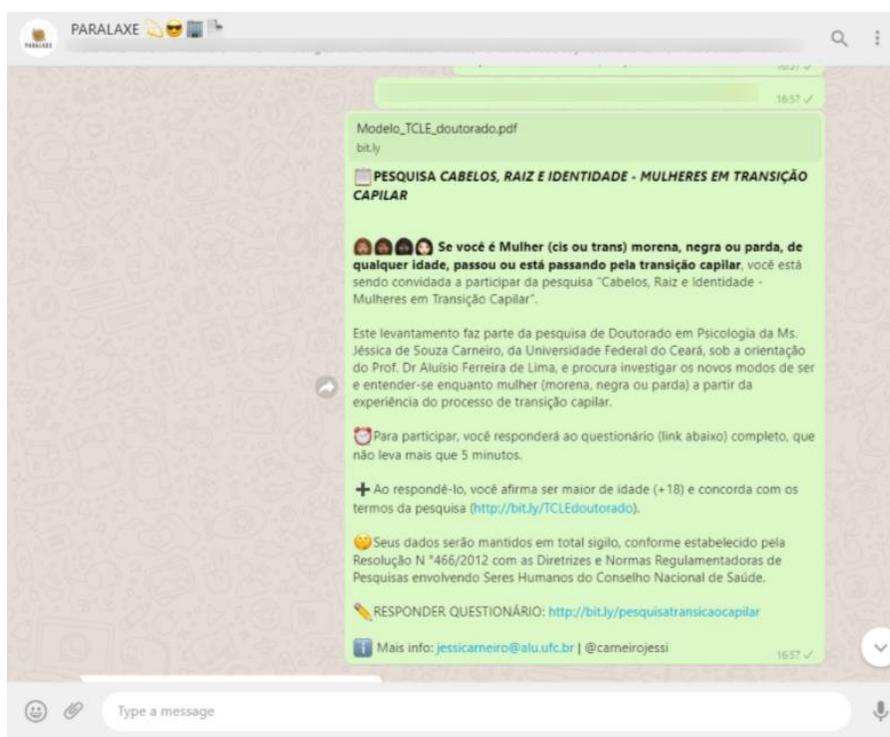
<b>Instrumento metodológico</b>	Questionário aplicado às participantes do grupo “Cabelos Cacheados e Crespos – transição capilar e afins” e a mulheres que não necessariamente pertencessem a ele.
<b>Duração</b>	Disponível entre 11 de fevereiro e 20 de março de 2019, eletronicamente.
<b>Recorte/amostra</b>	279 questionários válidos, dentre 331 coletados.
<b>Recursos usados</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Google Forms;</li> <li>✓ Software MAXQDA</li> </ul>
<b>Método de Análise</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Análise do Discurso Crítica</li> <li>✓ Análise estatística</li> <li>✓ Análise comparativa</li> </ul>
<b>Objetivos a que responde</b>	<p>Aproximar-se do <i>corpus</i> empírico. Seleção de critérios de inclusão e exclusão:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Ser mulher (cis ou trans);</li> <li>✓ Ter passado ou estar passando pela transição capilar; e</li> <li>✓ Considerar-se negra (preta, parda ou “morena”).</li> </ul>
<b>Justificativa</b>	O questionário semiestruturado foi usado para: 1) acrescentar ao aspecto multi-metodológico; 2) levantar questões cruciais, tematizações e categorias ainda não consideradas no aporte teórico; e 3) contribuir para a seleção do <i>corpus</i> empírico que participaria das oficinas na próxima etapa da pesquisa.

O questionário virtual foi veiculado entre os dias 11 de fevereiro e 20 de março de 2019, estando no ar por um total de 39 dias. A plataforma utilizada foi o *Google Forms*<sup>7</sup>, que possibilita a confecção gratuita de questionários. A princípio, a ideia era veicular o questionário

<sup>7</sup> Acessível em <http://bit.ly/pesquisatransicaocapilar> .

apenas dentro do grupo do *Facebook* “Cabelos Cacheados e Crespos – Transição capilar e afins”; todavia, ao publicar no grupo o convite para a participação da pesquisa, a adesão foi consideravelmente baixa. A partir disto, decidimos abrir a veiculação do questionário, de forma que qualquer mulher que se encaixasse no perfil descrito pudesse participar, de modo que o questionário foi divulgado nas minhas redes sociais e nas redes sociais do meu orientador, o Prof. Dr. Aluísio Lima, convidando mulheres negras a responderem. O questionário virtual também foi enviado via *WhatsApp*, lista de e-mails e outras redes sociais digitais, a ponto de circular de forma autônoma em círculos e redes sociais, a despeito de nosso envio.

Figura 6: Modelo da mensagem de convite espalhada nos grupos de *WhatsApp* e listas de e-mail



Fonte: elaborada pela autora.

Além do convite por escrito, produzi um vídeo<sup>8</sup> explicando a pesquisa e convidando a participação as mulheres negras que estiveram ou ainda estão em transição capilar. A intenção do vídeo foi humanizar a pesquisa, mostrando quem estava “por trás” dela e fazendo com que mulheres negras, crespas ou cacheadas como eu, se identificassem. Para a nossa surpresa, a

<sup>8</sup> Vídeo disponível para consulta em <https://youtu.be/YHpa6bP8JeU>.

adesão foi forte e tivemos um total de 353 respostas, das quais 279 cumpriram os critérios e foram utilizadas na análise. Para evitar que as mulheres que não se encaixavam no perfil da pesquisa participassem “à toa”, criei um mecanismo no formulário que encerrava automaticamente a participação na pesquisa caso elas descumprissem algum dos três critérios, que foram: **1)** ser maior de 18 anos e aceitar os termos estabelecidos pelo TCLE; **2)** ter a experiência da transição capilar; e **3)** considerarem-se morenas, pardas ou negras.

Um aspecto que, para mim, foi muito marcante durante a condução dessa etapa foi o retorno de mulheres que haviam tomado conhecimento da pesquisa e que decidiram escrever-me manifestando apoio à pesquisa e chamando-a de “importante”. Elas afirmaram estar felizes por saber que este tipo de discussão estava sendo conduzida dentro da Academia, fazendo com que elas se sentissem contempladas e visibilizadas. Foi com muito carinho e apreço que recebi estas mensagens, fazendo-me sentir que minha tese é necessária não apenas à comunidade acadêmica, mas a mulheres como as que me escreveram e tantas outras que enfrentam a transição capilar. Foi, ao mesmo tempo, um choque de ânimo e uma sacodida para a responsabilidade que era falar com, sobre e para estas mulheres.

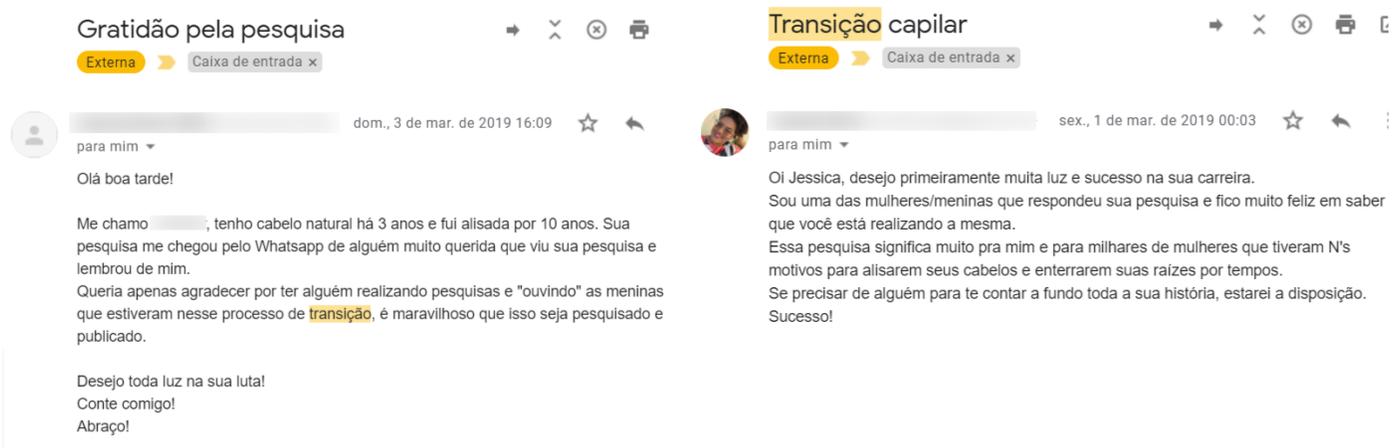
Figura 7 – Mensagens de mulheres apoiando a pesquisa.



para eu ▾  
 <g... sex, 15 de fev 08:05 ☆ ↶ ⋮  
 Jéssica, parabéns pelo tema da pesquisa, acho muito importante para nós cacheadas ter um dado científico tão relevante. Não é fácil manter o cabelo ao natural em um contexto social que por décadas nos mostra que os "alisados" são o ápice do belo capilar, ser mulher nessa ditadura da beleza, em que os padrões são estabelecidos no número de roupa infantil cabelos com genética ariana não nos deixavam muitas opções, acredito que sua pesquisa fará muita diferença para nós, mais uma vez parabéns e me alegre em ter participado de sua pesquisa, que tenhas muito sucesso em sua profissão.  
 Beijos  
 Obs: optei por não participar das outras etapas da pesquisa porque moro fora do país atualmente, mas se você precisar de mais algum dado me manda um e-mail que dependendo do horário da próxima pesquisa posso participar.  
 Bjsss



Pesquisa "Cabelos, Raiz e Identidade" Externa Caixa de entrada x  
 para mim ▾  
 seg., 11 de fev. de 2019 14:07 ☆ ↶ ⋮  
 Olá Jéssica, tudo bem? Gostaria de dizer que participei da pesquisa sobre transição capilar e me senti no dever de AGRADECER a você e a quem mais estiver envolvido nesse projeto. Me sinto lisonjeada por saber que este tema está sendo discutido dentro da academia e está ultrapassando os limites das plataformas digitais. Muitas vezes passamos por transições, não necessariamente capilares, mas de várias outras áreas da nossa vida, e cada uma delas nos traz um aprendizado diferente. Espero poder acompanhar o resultado da pesquisa e do projeto.  
 Abraços,  
 Gratidão. ❤️



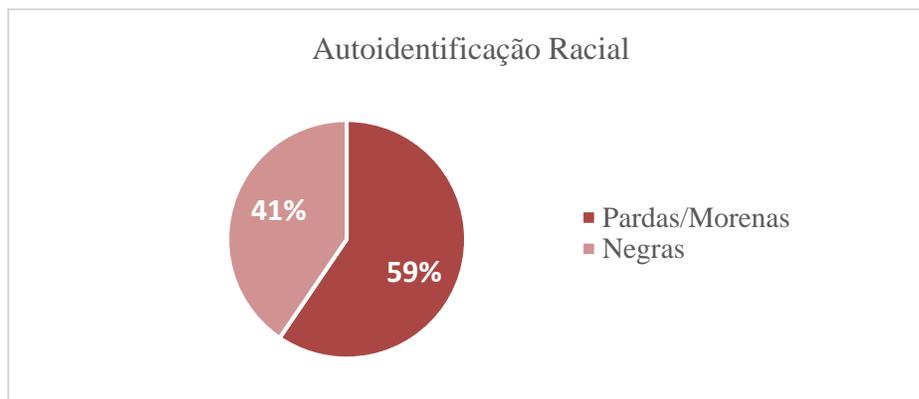
Fonte: elaborada pela autora.

## 2.5 Quem são estas mulheres negras em transição capilar?

O instrumento online amplamente divulgado entre as participantes contou com a ferramenta gratuita e virtual do *Google Forms*. Responderam ao questionário virtual, nessa etapa da pesquisa, um total de 279 mulheres, as quais tiveram suas respostas validadas pelos critérios definidores da população amostral da pesquisa, conforme descrito nos delineamentos metodológicos, a saber: 1) ser mulher (cis ou trans); 2) declarar-se negra (preta ou parda/morena); 3) ter a experiência da transição capilar. Logo, o questionário coletava apenas as respostas daquelas que declaravam se encaixar nestes três critérios. As mulheres que desejaram participar, mas que divergiram nos critérios pré-estabelecidos não tinham todas as respostas coletadas, uma vez que o questionário virtual do *Google Forms* encerrava automaticamente, quando os critérios não eram atendidos, registrando todo o preenchimento.

Em relação à autoidentificação racial, 166 (59%) se autodeclararam como "Pardas/Morenas", enquanto 113 (41%) declararam-se como "Pretas", conforme é possível visualizar no gráfico 1, localizado abaixo.

Gráfico 1 – Autoidentificação racial das participantes da pesquisa, segundo critérios de inclusão.



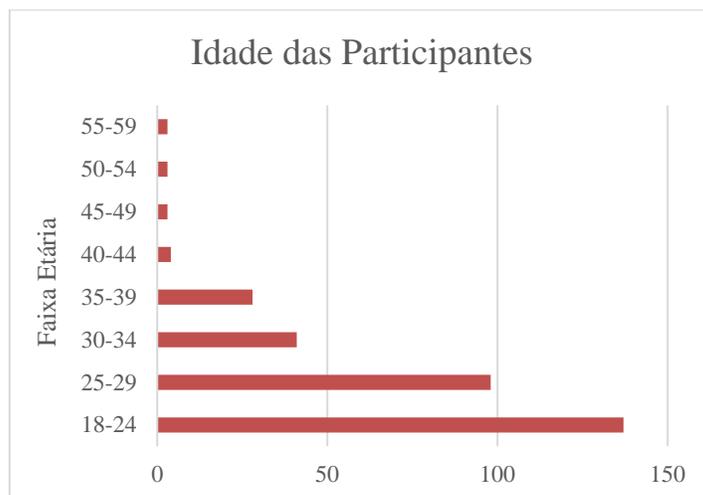
Fonte: dados da pesquisa.

A intenção de não englobar as categorias “Parda/Morena” em “Negra” era de, justamente, oportunizar a discussão sobre autoidentificação racial e pertencimento étnico, a partir da forma como as próprias participantes se percebem. Além disso, sabe-se que essas categorias de autodeclaração, as quais coincidem com as caracterizações estabelecidas pelo IBGE, favorecem um debate sobre colorismo e sobre a formação da identidade racial brasileira.

Embora a categoria “Morena” seja desprovida de significado étnico-racial, sociologicamente, por remeter “apenas a uma caracterização neutra de aparência cromática na qual podem se ver incluídas pessoas portadoras de variadas identidades” (PETRUCCELLI; SABOIA, 2013, p. 33), a estratégia de inclui-la junto com a categoria “Parda” nesta primeira parte do questionário tinha o objetivo de aglutinar duas categorias que, historicamente, foram esvaziadas de sentido em detrimento do processo de eugenia e, conseqüentemente, de embranquecimento a que a população brasileira foi acometida.

Em relação à faixa etária, 137 (49,1%) tinham entre 18 a 24 anos, 98 (35,1%) delas tinham entre 25 e 29 anos, 41 delas (14,6%) tinham entre 30 a 34 anos, 28 delas (10%) tinham entre 35 e 39 anos e 13 (4,6%) delas tinham acima de 40 anos.

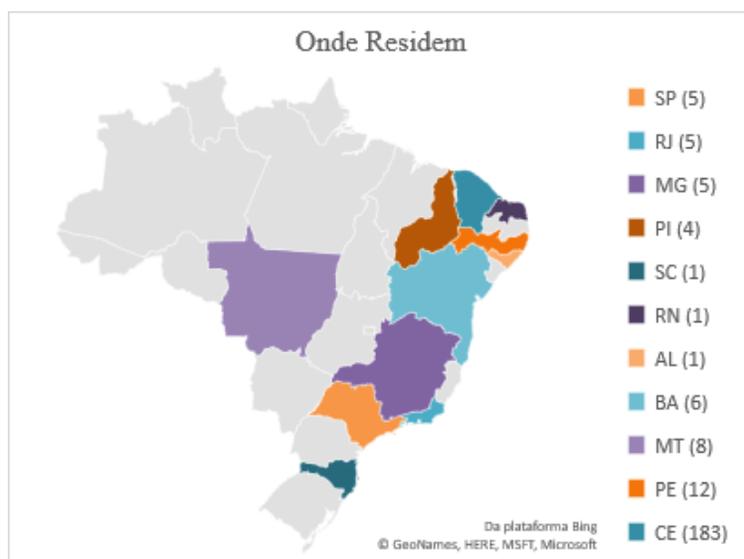
Gráfico 2 – Idade das participantes da pesquisa



Fonte: dados da pesquisa.

O questionário foi respondido por mulheres de vários estados brasileiros, entre eles: Ceará (55,2%), Pernambuco (3,6%), Mato Grosso (2,4%), Bahia (1,8%), Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais (1,5%, em cada um deles), além dos estados de Alagoas, Rio Grande do Norte, Santa Catarina, Piauí que juntos somaram 2,1% das participantes.

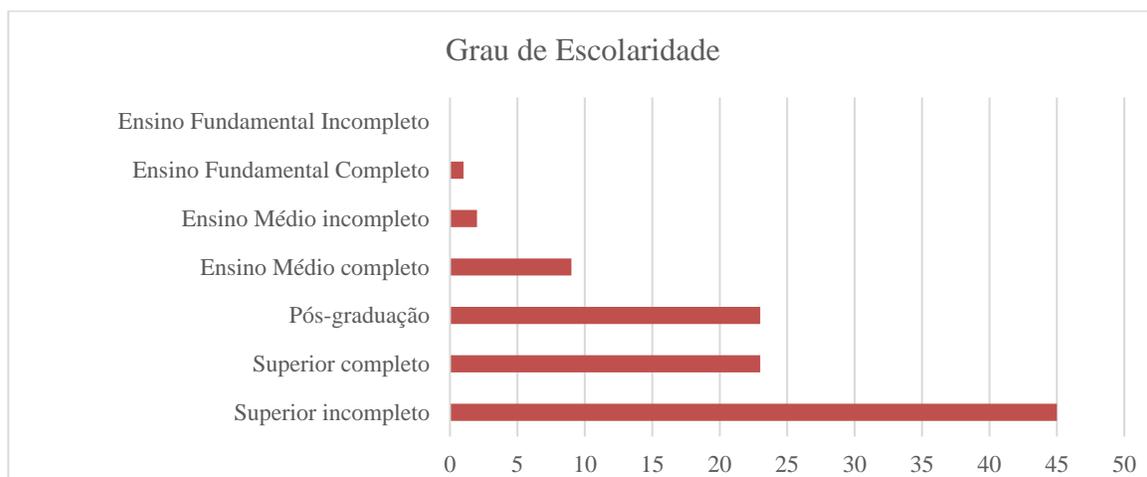
Gráfico 3 – Cidades de onde responderam as participantes da pesquisa



Fonte: dados da pesquisa.

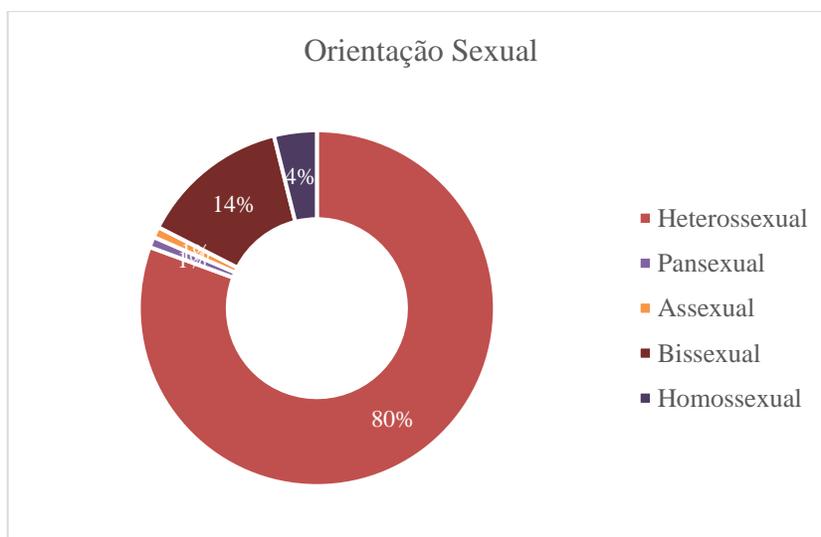
Em relação ao grau de escolaridade, as participantes possuem uma formação relativamente alta, visto que as mulheres com Ensino Superior incompleto compunham a maioria, com 45%, vindo logo atrás as mulheres com Ensino Superior completo ou que tivessem cursado pós-graduação, ambas empatadas com 23%, seguidas das mulheres com Ensino Médio completo com 9%, Ensino Médio incompleto com 2% e Ensino Fundamental completo com 1%.

Gráfico 4 – Dados com grau de escolaridade das participantes.



Fonte: dados da pesquisa.

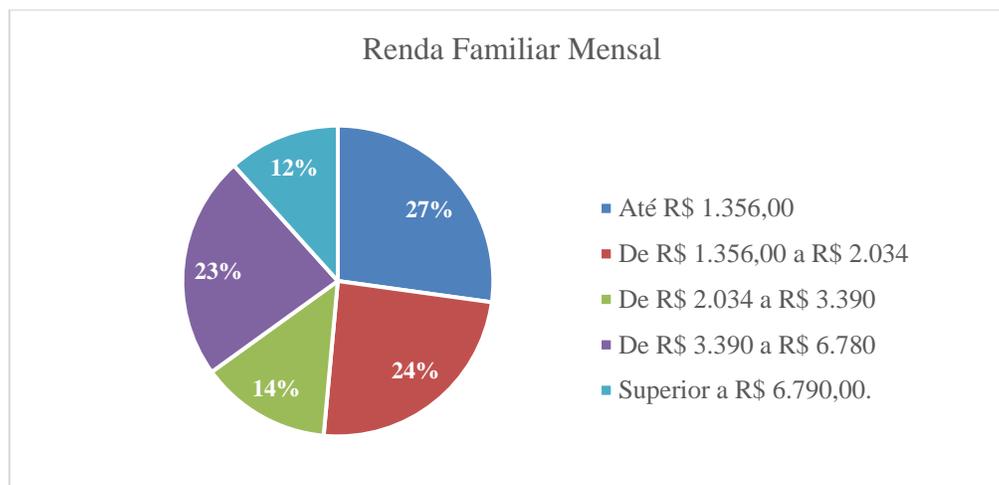
Gráfico 5 – Dados com a orientação sexual das participantes.



Fonte: dados da pesquisa.

No que diz respeito à orientação sexual, 83% declararam-se heterossexuais; 14% como bissexuais; 4%, homossexuais; e as pansexuais e assexuais somaram 2%.

Gráfico 6 – Renda familiar declarada das participantes.



Fonte: dados da pesquisa.

No que tange à renda familiar mensal, 28% das participantes declararam acumular renda de até R\$ 1.356,00, seguidas de 25% que declararam acumular entre R\$ 1.356,00 e R\$ 2.034, 14% que recebiam de R\$ 2.034 a R\$ 3.390, além de 24% que recebiam de R\$ 3.390 a R\$ 6.780 e, por fim, 12% que recebiam renda superior a R\$ 6.790,00.

## 2.6 As oficinas “Mulheres em Transição”

<b>Instrumento metodológico</b>	Oficina (etapa participativa).
<b>Duração</b>	Encontro de 2h, realizado no dia 18 de março de 2019.
<b>Recorte/amostra</b>	Mulheres negras selecionadas na etapa anterior, bem como outras mulheres negras que voluntariamente desejassem participar. Não houve um número mínimo ou máximo de participantes na oficina, dependendo apenas da capacidade do espaço.
<b>Recursos usados</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Câmera fotográfica;</li> <li>✓ Gravador; MAXQDA;</li> <li>✓ Edição do material gráfico e audiovisual;</li> <li>✓ Observadora e facilitadora;</li> <li>✓ Aluguel de espaço físico para receber as participantes;</li> <li>✓ Profissional de fotografia e/ou audiovisual.</li> </ul>
<b>Método de Análise</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Análise do Discurso Crítica.</li> <li>✓ Análise semiótica da imagem.</li> <li>✓ Análise audiovisual.</li> </ul>
<b>Objetivos a que</b>	Entender a maneira com que as mulheres negras operam o “empoderamento” em suas

<b>responde</b>	narrativas de vida, destacando tanto os aspectos biográficos quanto políticos.
<b>Justificativa</b>	As oficinas serviram para que as mulheres participantes pudessem, em grupo, tematizar e trocar vivências sobre a experiência da transição, de modo a tangenciar outros aspectos biográficos e identitários, sobretudo no que se refere à identidade negra. A ideia, aqui, foi aprofundar o caráter biográfico das questões levantadas, de forma a inquirir como as questões suscitadas em grupo dizem respeito à sua trajetória de vida e sua relação com o tema da “construção da identidade negra”. Além dessa construção de material empírico narrativo, criamos – a partir de ensaios fotográficos feitos com as participantes – narrativas visuais e imagéticas sobre a questão da identidade feminina negra.

A oficina intitulada “Mulheres em Transição”, que consistiu na segunda e última etapa metodológica da pesquisa, consistiu em um encontro presencial que reuniu 22 mulheres residentes em Fortaleza-CE e que haviam aceitado, de livre e espontânea vontade, participar da pesquisa, nas condições já pré-estabelecidas no TCLE. Ao fim do formulário eletrônico a que tiveram acesso, as participantes que desejassem fazer parte da etapa presencial/participativa, deixaram seus dados pessoais para contato. Assim foi feito: no dia 5 de março de 2019, enviei um e-mail (Anexo III) para todas as participantes que sinalizaram interesse na etapa presencial, convidando-as para o encontro que aconteceria algumas semanas depois, no dia 18 de março de 2019.

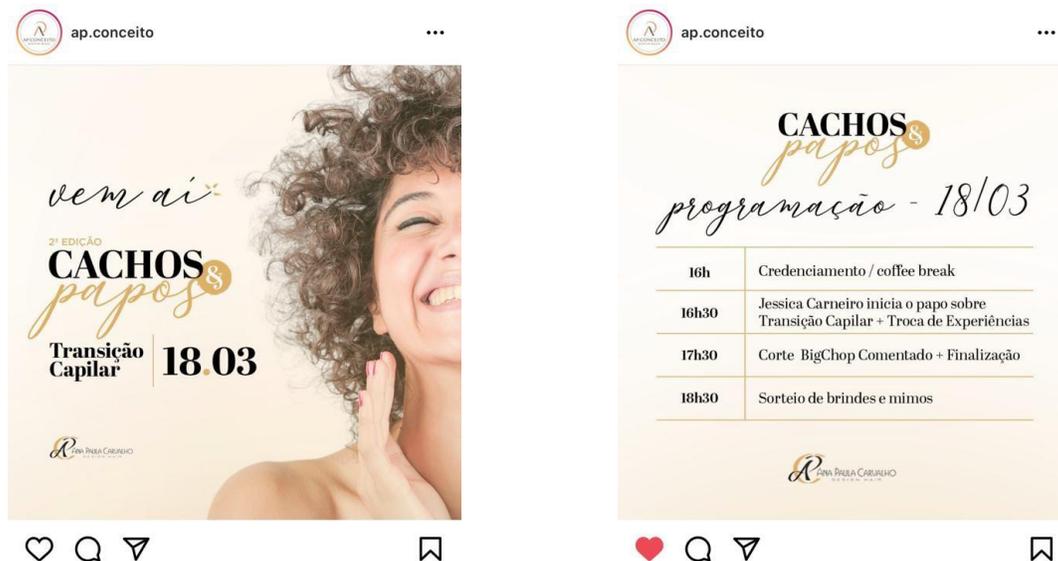
A etapa exploratória da pesquisa me permitiu conhecer várias mulheres que estavam enfrentando a transição capilar, como também profissionais da beleza que lidavam diariamente com este público feminino. Através deste contato, tive a oportunidade de conhecer a proprietária do salão Ana Paula Carvalho e sua gerente de *marketing* Rebeca Freitas, respectivamente, localizado em Fortaleza, e que se intitula especialista em cachos. Rebeca Freitas, no dia 11 de fevereiro de 2019, entrou em contato comigo via WhatsApp, informando-me que havia se inteirado da minha pesquisa e perguntando se eu a autorizaria compartilhar a divulgação da pesquisa nos perfis de redes sociais do salão.

Desse contato muito oportuno para a pesquisa, surgiu a ideia de unirmos a pesquisa a um evento que já era corriqueiro no salão, chamado “Cachos & Papos”, que consistia em conversar diretamente com o nicho específico das mulheres crespas e cacheadas consumidoras de serviços de beleza, com palestras de profissionais especializadas(os) no assunto. O salão, que em 2019 levava o nome de *Ana Paula Hair*, agora chama-se *AP Conceito Salão de Beleza*

e fica localizado na Rua Crisanto Moreira da Rocha, 1141, no bairro do Cambeba na cidade de Fortaleza (CE).

Uma vez que a etapa presencial da pesquisa necessitaria da locação de um espaço físico para sua realização, a aproximação com o salão de Ana Paula Carvalho caiu como uma luva. Após uma reunião para delinear como aconteceria a condução desse momento compartilhado, o convite oficial veio: ela me convidou para mediar a 3ª edição do “Cachos & Papos”, com o tema específico da transição capilar. Como previamente acordado, eu teria total e completa autonomia para conduzir o encontro da maneira que melhor atendesse aos interesses da minha pesquisa, então não apenas o espaço físico me foi cedido, como também os/as profissionais estavam à disposição, naquele dia. Vale salientar que não foi cobrada nenhuma taxa para a participação das convidadas, caracterizando-o como gratuito.

Figura 7: Divulgação no aplicativo *Instagram* do evento *Cachos & Papos*



Fonte: Instagram (2018).

Após a divulgação nos perfis de redes sociais do salão, encarregaram-se de enviar às interessadas o convite à participação da pesquisa. Tanto as clientes do salão que tomaram conhecimento da pesquisa e optaram por participar quanto as participantes que já haviam aceitado participar da etapa presencial, antes mesmo da definição do espaço físico no qual o encontro aconteceria, foram inscritas na oficina “Mulheres em Transição” após o aceite de participar na pesquisa como um todo. Os únicos pré-requisitos, previamente comunicados às

convidadas, era de que cumprissem os critérios estabelecidos para participação da pesquisa. O convite foi realizado nos grupos, abrangendo também as mulheres que tiveram acesso ao convite veiculado por meu perfil pessoal.

Como mencionado anteriormente, foi possível contar com a presença de 22 mulheres que cumpriam os critérios e que tinham disponibilidade, interesse e ciência das condições para participar da pesquisa de forma integral. A oficina foi facilitada pela Profa. Dra. Tatiana Santos da Paz<sup>9</sup>, companheira de pesquisas com orientação étnico-racial, enquanto eu me atinha a fazer a gravação e as anotações pertinentes a partir das falas. Pude, também, contar com a colaboração também da fotógrafa Tamara Lopes<sup>10</sup>, que registrou esse momento de maneira sensível e implicada. É importante assinalar que o convite feito a essas duas profissionais, Tatiana Paz e Tamara Lopes, na condição de condutoras desse momento a meu lado, tem a ver não apenas com suas trajetórias profissionais e aproximação aos debates de gênero e de raça, mas também por serem duas mulheres negras que enfrentaram a transição capilar.

Tabela 2 – Roteiro da oficina realizada durante a etapa de campo.

<b>Roteiro da Oficina</b>	
<b>14h20</b>	Início do encontro, explicando novamente a pesquisa e agradecendo a participação de todas.
<b>14:40h</b>	A facilitadora, Tatiana Paz, iniciou com algumas perguntas, a partir das imagens que foram sendo mostradas para as participantes e, após concluir cada uma das perguntas, passou a fala para o grupo. Falaram, por pergunta, entre 2 a 3 participantes. Cada respondente teve em média 2 minutos e meio de fala.
<b>Roteiro de Perguntas</b>	
<b>Primeiro bloco</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Quando a química saiu, como você se sentiu? Quais as emoções, pensamentos? (5 min.)</li> <li>✓ O que representava “soltar o cabelo” antes de iniciar o alisamento? (5 min.)</li> <li>✓ Por que você se sente ou se sentia desconfortável com seu cabelo? Qual a origem desse desconforto? (5 min.)</li> </ul>

<sup>9</sup> Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Mestre em Educação e Contemporaneidade - PPGEduc - UNEB. Graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia. Atua como Professora no Instituto Federal do Ceará e é Pesquisadora integrante do Grupo de Pesquisa Linguagens e Educação em Rede (LER) e do Grupo de Pesquisa Comunidades Virtuais (CV). Como pesquisadora e formadora tem experiência nas áreas de Educação e Cibercultura, com ênfase nas discussões sobre ativismo em rede, autoria, tecnologias móveis e relações étnico-raciais. Sua tese, defendida em 2019, teve como título “Ativismo em rede e processos formativos decoloniais articulados por mulheres negras no YouTube”.

<sup>10</sup> Jornalista, professora e fotógrafa. Formada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pós-graduada em Cinema e Audiovisual pela Universidade Estácio de Sá. Mestranda do curso de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal do Ceará (UFC).

<b>Segundo Bloco</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Pelo relato que vocês trouxeram, o primeiro relaxamento aconteceu na infância e foi muito marcado pela figura da mãe. Como vocês acham que seus pais viam a filha deles alisando o cabelo? (5 min.)</li> <li>✓ Como é a mãe de vocês e como é a relação dela com o próprio cabelo? (5 min.)</li> </ul>
<b>Terceiro Bloco</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ O que é que tem o cabelo crespo que faz as pessoas se incomodarem com ele? De onde vem esse preconceito? (5 min.)</li> <li>✓ Qual seu principal medo quando pensou em passar pela transição? (5 min.)</li> <li>✓ O que mais mudou depois da transição? (5 min.)</li> </ul>
<b>Quarto bloco</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Vocês acreditam que a textura do cabelo de vocês (liso ou crespo) pode embranquecer ou enegrecer a forma como vocês são vistas? (5 min.)</li> </ul>

Figura 8: Eu, anotando aspectos importantes da fala das participantes enquanto o gravador passa de mão a mão.



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

O propósito dessa etapa era atender a um dos objetivos da pesquisa, que consistia em compreender a maneira com que as mulheres negras operam o “empoderamento” em suas narrativas de vida, destacando tanto os aspectos biográficos quanto políticos. O encontro terminou com um emocionante *big chop*<sup>11</sup> de uma das participantes da pesquisa, que aceitou o

<sup>11</sup> O *big chop*, ou “corte radical”, em inglês, leva esse nome porque elimina toda a parte do cabelo que ainda está com químicas alisantes, seja do tamanho que for. O *big chop* costuma ser um momento emblemático para as mulheres que enfrentam a transição capilar, além de ser um processo de aceitação, já que é a partir dele que muitas mulheres assumem definitivamente a textura natural dos seus cabelos. É um momento que requer muita coragem.

convite da direção do salão para, naquela ocasião, ganhar um corte gratuito que a livraria do restante de cabelo com química que lhe restava. Foi um momento de muita emoção para todas as participantes, mas sem dúvida alguma inesquecível para a participante que ganhou o *big chop* e o novo corte. Esse, com certeza, foi um dos momentos que mais fizeram a tese valer a pena.

Figura 9: Participante que ganhou um novo corte e enfrentou o *big chop*



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

Figura 10: A facilitadora, Dra. Tatiana Paz, explicando para as participantes a dinâmica da oficina, enquanto eu observo e gravo todas as interações.



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

Figura 11: Participante enquanto fala um pouco de sua história, respondendo a uma das perguntas feitas durante a dinâmica da oficina



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

Figura 12: Outra participante falando um pouco de sua história e respondendo a uma das perguntas feitas durante a dinâmica da oficina



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

Figura 13: Momento final da oficina



Na imagem, estão presentes a maior parte das participantes, as quais permaneceram até o último instante. Aparecem, também, os/as profissionais do salão, que apoiaram toda a realização do evento. Fonte: Tamara Lopes, 2019.

As oficinas de “Mulheres em Transição” consistiram ora nos narrativas de vida das participantes, ora na discussão sobre as publicações coletadas na etapa anterior – resguardando sempre o anonimato e a integridade das pessoas cujas respostas foram coletadas –, no intuito de aproximar as narrativas tecidas pelas mulheres e os relatos de autovalorização e autoestima advindas das publicações compartilhadas durante as oficinas, problematizando de que forma seus relatos pessoais de vida tematizam questões como racismo, opressão ao gênero e resistências. Foi realizado um único encontro, tendo em vista a saturação de sentido do tema explorado durante o encontro, bem como a disponibilidade de agenda das participantes e da pesquisadora. O momento foi registrado por meio de gravador e câmera fotográfica, sob permissão concedida pelas mulheres.

Sob a epistemologia da investigação feminista, a perspectiva netnográfica e a pesquisa-participativa das oficinas de narrativas permitiram que a realização deste estudo se alinhasse, também, com uma postura implicada e participativa, a qual ensejava “estabelecer meios de ligação, formas de aproximação dos(as) participantes ao tema e aos objetivos da investigação” (SILVA *et al*, 2005, p. 365). Dito de outra forma, foi imprescindível que o debate proposto por

esta pesquisa fosse ao encontro de epistemologias, metodologias e métodos feministas. Conforme sugere Silva *et al* (2005),

a investigação feminista tenta promover modificações de ordem social. Como já referido, esse investimento na mudança implica um trabalho de consciencialização e de acção junto de todos(as) que se movem na área do estudo e da investigação, mas também junto de um público mais vasto. Se o que se pretende são mudanças sociais então os estudos e práticas que as legitimam não podem ficar fechados em espaços académicos ou de restrito acesso, nem podem deixar de reflectir os impactos e as opiniões de todos(as) os que deles tiveram conhecimento (SILVA *et al*, 2005, p. 365).

Finalmente, para a análise das oficinas e narrativas apresentadas, fiz uso da leitura flutuante das falas, da identificação dos temas principais e, por fim, de reflexão e discussão dos resultados à luz das teorias de gênero e dos conceitos de “empoderamento” e resistência. Foram valorizados todos os elementos envolvidos nas oficinas: a interação entre as mulheres, a adesão ao grupo, a produção artística, a linguagem corporal, a busca de outros sentidos para as histórias de vida e o incremento das relações sociais fora das oficinas. Como assinalam Lima e Ciampa (2017), a narrativa como suporte metodológico à Psicologia Social pode oferecer subsídios para uma pesquisa atenta à cultura e à história, constituindo-se como não “paradigmática” ou “lógica”, no sentido de que as histórias de vida organizam e atribuem sentido aos elementos que atravessam nossa experiência social, histórica e cultural.

### 3 UMA QUESTÃO DE PERCEPÇÃO: DESCONFIANDO DAS IMAGENS

Discutir a transição capitar implica estarmos dispostas a enfrentar diferentes atravessamentos que afetam as performatividades das mulheres participantes da pesquisa. Pensar a questão do corpo na sua relação com gênero, sexo, raça e demais marcadores da “diferença” se apresenta, aqui, *menos* sobre produzir definições e certezas, e *mais* sobre desestabilizá-las, reordená-las, bagunçá-las. Por isso, as questões norteadoras dessa pesquisa foram: de que forma podemos discutir sobre a constituição da raça e as questões de assimetria de gênero na experiência do ser mulher negra, aqui no Brasil? Como tratar da experiência de mulheres negras brasileiras, trazendo as categorias raça, gênero, sexo e outras intersecções a partir da “mulher negra”, sem cair nos essencialismos e absolutismos? O que implica, para a questão do reconhecimento a construção da verdade, que nas questões de raça e gênero tomemos como evidência a apropriação do corpo pela visão?

Todas essas questões que se interpõem no caminho não me parecem tão fáceis, tampouco simples de se responder. Antes de adentrar nelas, propriamente, discutamos primeiro duas categorias aqui trazidas: gênero e raça. Alerto que não se trata de uma negligência das outras categorias que as atravessam (como sexualidade, classe, etc), nem de uma negação do olhar interseccional. Por puro didatismo, ensaiaremos a discussão, privilegiando-as. Nesse momento, interessa-me discutir de que forma a visão, enquanto sentido substancial que concebe as noções de ciência, objetividade, corpo e verdade, opera junto com a história da visualidade para compreensão que hoje partilhamos sobre gênero e raça, corpo e imagem, a ciência e o científico.

A literatura assinala que, desde quando a primeira pessoa passou a habitar o mundo, ela foi atravessada por imagens. Antes mesmo de letrar-se em qualquer alfabeto inventado, a natureza já desafiava a humanidade a contemplar e interpretar as imagens que dispunha. As imagens, de acordo com Baitello (2005), conferem uma segunda existência e possuem um *status* semiótico de segunda existência. Em um paradoxo, elas marcam “a presença de uma ausência e seu oposto, a ausência de uma presença” (BAITELLO, 2005, p. 1). Mas qual seria a ontologia das imagens? Do que são feitas e como se reproduzem?

O ser humano sempre viveu de imagens e pelas imagens, sendo o único ser que se tem notícia capaz de produzi-las e reproduzi-las. Elas, antes de mais nada, são produtos mentais de várias interpretações realizadas pelo intelecto humano. Em um sentido mais amplo, Baitello (2005) nos diz que podem ser de naturezas distintas: acústicas, olfativas, gustativas, táteis, proprioceptivas ou visuais. Em outras palavras, seria de sua natureza serem invisíveis e, portanto, percebidas somente através dos rastros que são deixados de sua existência.

Contudo, as imagens também são compostas daquilo que não se vê. Elas guardam, em si, uma existência que ainda não foi desvelada ou, em outras palavras: “atrás da visibilidade de uma imagem emergem numerosas configurações que a acompanham e que nossos olhos não conseguem ver” (BAITELLO, 2005, p. 1). Logo, propor-se a investigar imagens, por conseguinte, não se mostra uma fácil tarefa. O estudo das imagens pressupõe, mais que simplesmente vê-las, fazer um resgate histórico do processo que as levou a se apresentarem como se apresentam a nós. Portanto,

Uma ciência que investiga as imagens e uma prática que as pretende utilizar fracassará se não se construir sobre alicerces históricos e culturais, se permanecer apenas na superfície das tipologias e nas classificações morfológicas. E principalmente estará fadada ao insucesso se projetar e executar processos de comunicação sócio-cultural de maneira determinística, sem considerar as facetas sombrias e silenciosas das histórias, das pessoas e das coisas que servem de ponto de partida (e de chegada) na vida das imagens. (BAITELLO, 2005, p. 2).

As imagens se instauraram, ao longo do tempo, no campo das artes e tornaram-se sua principal linguagem. As alegorias, as representações de entidades divinas e outros rituais místicos foram os primeiros temas que conduziram o ser humano a produzir imagens, estabelecendo, assim, uma relação mítica entre ele e sua transcendência. Não é por acaso que, até os dias atuais, nas mais diversas religiões, pinturas e esculturas representem as divindades e estabeleçam culto a entidades superiores. Com a evolução da imagem, viu-se nela a possibilidade de *comunicar existência* (ARFUCH, 2010).

Os quadros, as pinturas, as fotografias, o cinema e a televisão são as mais conhecidas formas de imagem (visual) que conhecemos. Cada imagem produzida, por sua vez, inscreve-se dentro de um tempo cronológico e de um espaço geográfico. Dito isso, semelhante à maneira de um texto escrito em um dado tempo histórico, em uma dada língua ou código e com um

determinado objetivo, as imagens também traduzem o contexto e se estabelecem como um outro gênero narrativo capaz de falar sobre seu tempo e espaço.

As primeiras imagens habitaram a percepção humana – o mundo dos sonhos noturnos – nos devaneios dos sonhos diurnos, igualmente obscuros e densos (BAITELLO, 2005), passeando também pelo mundo da imaginação. Não à toa, a origem da palavra *imagem* remete, também, a imaginação, imaginário, fantasia, fantástico e fantasma (NOVAES, 2005, p. 14). A fim de habitar o mundo de *fora*, conquistou o reino das palavras e, somente *a posteriori*, veio a habitar o interior das cavernas “nas quais estão resguardadas dos raios destrutivos do sol e da luz” (BAITELLO, 2005, p. 2).

As imagens, por sua vez, não possuem o papel teleológico de desfrute estético ou contemplação, apenas. Elas contam histórias, sejam pessoais ou de um determinado tempo. As possibilidades que a imagem dá ao plano do pensamento, em muito se afastam das possibilidades que o império textual nos permite. A imagem dispõe, assim, de um “fazer pensar” que se dá na ruptura, no fragmento, que desalinha tempos verbais e se instaura no *não-tempo*. Ela se faz, portanto, como um:

*pensamento estético*, uma escrita que se deixa contaminar a cada vez por seus objetos e que procura permanecer na superfície, rente aos fenômenos, pois não acredita que a “verdade” se encontre por trás das coisas – sob uma espécie de véu de aparências que deveríamos perfurar – mas nas próprias coisas, no detalhe, no universo micrológico (GONÇALVES, 2013, p. 2; grifo do autor).

Nesse sentido, afastando-se de uma ideia de captura do real ou da verdade por meio das imagens, Manguel (2001) nos ajuda a pensá-las como uma gramática que exige um letramento, uma alfabetização. Equivocadamente, com a hiperprodução e o consumo irrefreado de imagens, somos rapidamente conduzidos a pensar que elas são habitadas apenas na superfície; que basta vê-las para que as enxerguemos e as percebamos. Todavia, nossa relação com as imagens é, antes, de letramento ao invés de pura percepção, por depender sempre de outras imagens. Dito de outra forma, para sermos capazes de ler imagens, devem existir outras imagens que as antecederam ou ainda coexistam, as quais sejam capazes de nos letrar nesse alfabeto imagético, no mundo de imagens reconhecíveis, portanto perceptíveis.

De uma forma didática, imaginemos o processo de aprender uma língua estrangeira. Antes de aprendê-la, tudo o que vemos escrito neste novo idioma nos parece um amontoado de

letras que não nos fazem o menor sentido. Conforme avançamos no aprendizado dessa língua, novos vocabulários e construções orais e textuais passam a existir. Da mesma maneira, ao entrar em contato com imagens das quais não dispomos de nenhum repertório para ver, elas simplesmente nos passam despercebidas, invisíveis. Aqui, o ato de enxergar só é possível porque é tornado inteligível por imagens anteriores.

As imagens, por assim dizer, nos (a)parecem, então, não apenas como algo que habita dentro e fora de nós mesmos, mas que nos são constituintes: “somos essencialmente criaturas de imagens, de figuras. (...) As imagens, assim como as histórias, nos informam” (MANGUEL, 2001, p. 20). Assim, as imagens não apenas ganham os sentidos que lhes são atribuídos, mas também conferem sentido à nossa existência, à medida que as produzimos e nos relacionamos com elas, num processo simbiótico e dialético. Ao nos depararmos com uma imagem:

O que vemos é uma pintura traduzida nos termos da nossa própria experiência. Conforme Bacon sugeriu, infelizmente (ou felizmente) só podemos ver aquilo que, em algum feitiço ou forma, nós *já* vimos antes. Só podemos ver as coisas para as quais já possuímos imagens identificáveis, assim como só podemos ler em uma língua cuja sintaxe, gramática e vocabulário já conhecemos. (...) Misteriosamente, toda imagem supõe que eu a veja (MANGUEL, 2001, p. 27).

Esse letramento que as imagens exigem, muitas vezes, é confundido com nossa própria capacidade de ver, uma vez que nos parece natural reconhecer o objeto cognoscível – ou a própria imagem – que se apresenta diante de nossos olhos, como se fosse apenas um resultado da função orgânica irrestrita da visão. E se as imagens supõem que nós as vejamos, qual é sua condição ontológica? Antes de pensarmos qual seria a condição de *ser* das imagens, quase que na tentativa de furar sua superfície e alcançar sua profundidade, sua essência, proponho pensarmos a imagem não como um produto da visão, mas, antes, uma relação.

Nessa relação, imagem e suporte se misturam. Aquilo que convenciamos chamar de imagem é, antes de qualquer substrato ou materialidade, uma relação entre o *ser* e o *pretender*. A imagem pretendente, nas palavras de Alloa (2015, p. 10), “visa não somente a função do representante, mas pretende substituir o original, simulando o ser”. Não é, portanto, uma simples questão representacional, por nascer exatamente no “momento em que não vemos mais aquilo que imediatamente é dado no suporte material, mas outra coisa que não é dada por

suporte” (NOVAES, 2005, p. 20). A imagem mora justamente nesse entremeio, e por isso exige-nos um letramento.

Aqui, entendo *suporte* como qualquer materialidade capaz de circunscrever uma imagem. Pensemos em um álbum de fotografias antigas. Ao abrirmos aquele álbum empoeirado, damo-nos de cara com uma série de lembranças de um tempo antigo, de um guarda-roupas que não está mais na moda, de um corte de cabelo já em desuso e considerado “brega”; deparamo-nos com as fotos de um ente querido que já não está mais entre nós e de uma criança ainda em fraldas.

Quando estamos em contato com esse álbum, o que nossos olhos enxergam não é o suporte – não são os papéis fotográficos envelhecidos, sua textura ou gramatura. Não vemos um jogo de claro e escuro, de formas geométricas, de continuidades e descontinuidades. O que vemos, ao deparar-nos com essas fotografias, é o rosto de quem amamos, os móveis e os objetos de decoração que costumavam fazer parte da mobília da casa antiga. O que enxergamos, além do suporte, é a própria imagem. Em outras palavras, “o que está na imagem está além de sua gestalt e de seu suporte: está na relação entre os sentidos e significados que lhe atribuímos e nossa existência” (CARNEIRO, 2016, p. 26).

O entendimento de que somos letrados para *ver* as imagens – e não de que simplesmente “as vemos” –, além de que as imagens vistas por nossos olhos são um produto de uma alfabetização do nosso sistema perceptivo, ajudaram-me a entender de que forma a fusão entre imagem e suporte cria camadas de opacidade e de transparência. As imagens opacas estariam mais próximas das *eikónes* (imagem-cópia), que a tudo representam, mas que reservam em si uma separação do objeto representado. Segundo Alloa (2015, p. 11), as imagens-cópias obtêm sua legitimidade da autoridade que guardam com o representado. Neste tipo de imagem, a partição entre *imagem* e *suporte* acontece de forma um pouco mais delimitada, visível. Alegorias religiosas e estátuas de divindades são bons exemplos para compreendermos o fenômeno das *eikónes*: entendemos que aquele suporte material *representa* uma entidade divina, embora o próprio ser divino não habite aquela escultura.

Quando pensamos nas imagens transparentes (*eidola*, ou simulacro), o exercício de percebê-las como imagens (logo, virtuais) torna-se mais dificultoso (NOVAES, 2005; ALLOA,

2015); ou seja, somos menos capazes de perceber que, para vê-las, precisamos de uma alfabetização do olhar, como se fossem simplesmente *visíveis* e inescapáveis aos nossos olhos. Explico: se, de um lado, a imagem não é seu próprio suporte, mas a relação entre esse suporte e nossa capacidade de enxergar além dele, presentificada na visão, por outro lado, as imagens que se confundem com seu próprio suporte furam a superfície que separa realidade e ficção, submergindo da virtualidade para a “realidade”. Elas se confundem com a coisa em si, que acreditamos estar vendo ao nos depararmos com sua imagem. Novaes (2005, p. 38), a esse respeito, diz que “o maior poder da imagem é o de não aparecer. Não vemos a imagem, só vemos a própria coisa representada, por transparência”. As imagens transparentes desviam a atenção de sua própria materialidade.

Esse exercício de pensar a imagem com camadas de transparência e de opacidade me é útil para, primeiro, entender que a ontologia das imagens está inseparavelmente imbricada nas condições materiais e históricas de produção dessas imagens; e, em segundo, para compreender que todas as distinções propositais entre real e ficção, imagem e matéria, virtualidade e realidade, não apenas são falsos antagonismos que sustentam uma visão de mundo binária e opositiva, cindindo o corpo da subjetividade.

As imagens não são simplesmente o que vemos, ou o que se apresenta aos nossos olhos. As imagens são um acúmulo de tantas outras imagens que nos permitem ver o que está diante de nós. A *imagem*, assim como o *gênero* e a *raça*, funciona como *inteligibilidade do mundo*, ou seja, permite-nos ver os corpos e as coisas como as vemos, julgando-as que sejam “elas mesmas”, o que se nos apresenta. Assim, essas três categorias – juntamente com outras categorias interseccionais – constituem nosso campo máximo de tateamento com o mundo.

Os sentidos e significados atribuídos a uma imagem só se constroem *em relação*, a partir de um letramento, uma pedagogia visual estreitamente ligada à sua visualização. Todavia, ao ser vista, a imagem é entendida como a significação em si ou como a única significação possível. Dito de outra forma, se as imagens permitem-nos vê-las como as vemos, somos levados a acreditar que essa é sua própria condição ontológica, como se a única forma que elas pudessem se apresentar fosse a maneira com que as vemos. *Imagem e suporte* se confundem, portanto.

Da mesma forma, acontece com o corpo racializado e generificado. Ele apenas se racializa e se generifica por se materializar em contextos de disputas entre preto-branco, masculino-feminino, binarizando e opondo essa relação. Ao trazermos os termos “racialização” e “generificação”, por exemplo, dificilmente sou levada a pensar a branquitude como raça e o masculino como gênero. Ao contrário, sou impelida a pensar a racialização em termos da negritude e a generificação em termos do feminino, como se fossem categorias ancoradas.

Muitas autoras feministas debruçaram-se sobre os sentidos e as possíveis origens do termo “gênero” para delinear não só sua etimologia, mas, sobretudo, as epistemologias que subsidiaram e serviram de estrutura aos estudos sobre gênero. Poderíamos, aqui, anexar um enorme apêndice de definições sobre “gênero”, com base em uma vasta literatura. Todavia, nos delimitaremos a pensar o gênero a partir de uma (pretendida) oposição à categoria sexo.

As teorias feministas e os estudos de gênero (SCOTT, 1995; FAUSTO-STERLING, 2001; HARAWAY, 2009; BUTLER, 2017) foram muito felizes em nos proporcionar desconfiança sobre o sistema sexo-gênero enquanto categoria essencial, ontológica e ancorada nas ciências médicas e biológicas – o que, em teoria, nos imunizaria de qualquer questionamento e dúvida. Graças às contribuições de intelectuais feministas (LAURETIS, 1987; HARAWAY, 2009; PRECIADO, 2017), não apenas o gênero como também o sexo – atribuído, por muito tempo, como da ordem da natureza – podem ser campo de suspensão de certezas. Pensar *sexo* e *gênero* como tecnologias me ajuda a entender que não há uma separação entre o que se (re)produz biologicamente nos corpos e os enunciados que circunscrevem esses corpos dentro de determinados papéis sociais. Nas palavras de Paul Preciado (2017),

A força da noção foucaultiana de *tecnologia* reside em escapar à compreensão redutora da técnica como um conjunto de objetos, instrumentos, máquinas ou outros artefatos, assim como em escapar à redução da *tecnologia do sexo* às tecnologias implicadas no controle da reprodução sexual. Para Foucault, uma técnica é um *dispositivo* complexo de poder e de saber que integra os instrumentos e os textos, os discursos e os regimes do corpo, as leis e as regras para a maximização da vida, os prazeres do corpo e a regulação dos enunciados de verdade. (PRECIADO, 2017, p. 155, grifo meu).

Pensar *sexo* e *gênero* enquanto tecnologias, é desconfiar de como isso que nomeamos como tecnologia materializa, nos corpos, os enunciados que os circunscrevem na realidade. É investigar os “modos específicos [com que] a tecnologia ‘incorpora’ ou, dito de outra forma, ‘se faz corpo’ (PRECIADO, 2017, p. 158). Nesse sentido, pouco me importa delimitar o que de natural ou de artificial reservam-se ao corpo, mas perceber como essas duas “naturezas” se imbricam, agindo para regulá-lo e discipliná-lo. Mais uma vez, não estou interessada em saber onde, “de fato”, localizam-se os marcadores sociais da diferença, tampouco onde se originam ou se são causa ou consequência. Interessa-me pensar quais são as condições (materiais e imateriais) e os efeitos de conceber sexo e gênero como tecnologias.

Uma das aberturas propostas é desfazer-nos da “crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma matéria biológica (o código genético, os órgãos sexuais, as funções reprodutivas) ‘dada’” (PRECIADO, 2017, p. 157). Ao deflagrar esse caráter tecnológico, o artificial e o natural passam a compor duas faces de uma mesma moeda. O que a ideia prostética de *ciborgue* contribui para a discussão da tecnologia é pensa-lo como um híbrido entre o maquínico e o humano, o natural e o artificial, o tecnológico e o primitivo, de maneira que essas barreiras impostas pelas racionalidades hegemônicas – brancas, colonialistas e cisheteronormativas – são dissolvidas (HARAWAY, 2009). Nas várias definições de Donna Haraway (2009), um *ciborgue* é:

O *ciborgue* é uma matéria de *ficção* e também de experiência vivida - uma experiência que muda aquilo que conta como experiência feminina no final do século XX. (...) Estou argumentando em favor do *ciborgue* como uma ficção que mapeia nossa realidade social e *corporal* e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos. O conceito de biopolítica de Michel Foucault não passa de uma débil premonição da política-*ciborgue*. (...) Em certo sentido, o *ciborgue* não é parte de qualquer narrativa que fuja apelo a um estado original, de uma "narrativa de origem", no sentido ocidental, o que constitui uma ironia "final", uma vez que o *ciborgue* é também o *telos* apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência. (...) Com o *ciborgue*, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra (HARAWAY, 2009, pp. 36-40).

Este distanciamento entre as coisas que precisam ser domadas e aprimoradas – da ordem da natureza – e o sujeito que as domina e as aprimora – o detentor da técnica – é o que funda toda a relação entre a ciência e seu(s) objeto(s), assim como entre a ontologia da imagem e a história da visualidade e entre as separações de gênero e raça. Se conseguimos pensar o

sexo e o gênero como formas de incorporação prostética que se fazem passar por naturais, incorporando-se, quais as implicações de pensar a raça também como uma tecnologia prostética?

Não há nada de tão óbvio na raça, tal como não há no gênero, no sexo e nas imagens. Não há nada de tão óbvio em olhar para a cor da sua pele e *perceber-se* preta ou branca. Muito menos em relacionar essa raça com a cor da pele. O que há nesse hiato entre raça e corpo? Que relação reside aqui e como se construiu? Como a raça pode ser confundida com o próprio “corpo negro”? Como um corpo transformou-se em racializado e na própria raça?

Assim como a tecnologia, um dispositivo, corporifica-se, fazendo-nos acreditar que ela é o corpo em si, em seu funcionamento natural, a raça tem sido a materialização, a incorporação das “diferenças” entre pretos e brancos. A *raça* e a “evidência” da cor da pele (ou dos traços afrodescendentes), assim como sexo-gênero, misturam o *tecnológico* e o *natural*, confundem-se como *imagem* e *suporte*, nos termos da historiografia colonial brasileira. Talvez por isso, para alguns, apesar de parecer “óbvio”, a cor da pele ainda traga muita dúvida para as pessoas que não se reconhecem ou que têm dificuldade em reconhecer-se como negras, levando-nos a pensar que se trata de uma simples questão de “esclarecimento” e de “consciência”, como se – recorrendo a Platão – a visão daquilo que é dado a ver-se conduzisse naturalmente à razão, ao saber. Ainda assim, muitos questionam a possibilidade e têm desconfiança em se autodeclarar como negros ou não negros, a partir da pigmentação da pele.

A ideia da “raça” instituiu, ao corpo negro, todas as diferenças históricas, étnicas, econômicas e culturais entre os povos africanos e europeus, reduzindo-as a uma questão racial. A história da raça negra, no Brasil e nos países colonizados que exploraram a mão de obra africana, é a história de uma classe que foi biologizada (PLANELLA RIBERA, 2017). O “negro”, como uma categoria marcadora da diferença, só faz sentido a partir do marco da colonização e do imperialismo europeu. Dito de outra forma, a imagem do corpo negro, facilmente catalogável e diferenciável quando o sujeito passou a ser “marcado” pela diferença e resumido no tom de pele escuro e em seus traços “negroides”, foi perpetuada e unidimensionada nos termos da história da colonização. Sua perpetuação só é possível porque a narrativa colonizadora (re)produz imagens.

As diferenças históricas, geográficas, religiosas, epistemológicas entre africanos e europeus foram superficializadas em imagens estáticas – ou seja, nem plurais, nem diversas – para contar uma história que foi lida a partir de uma alfabetização colonialista. As teorias raciais das ciências coloniais do século XIX foram os mais fortes instrumentos de implementação e perpetuação do modelo político colonialista, uma vez que introjetaram no corpo todas as diferenças sociais, estruturais, políticas e econômicas entre brancos e negros (SCHWARCZ, 2012). A história da raça, no Brasil, é a história da violência que possibilitou a afirmação da superioridade branca.

Embora enxerguemos que as diferenças a que atribuímos *raça* sejam construídas historicamente – logo, passíveis de serem desconstruídas e reconstruídas –, como é possível escapar ao caráter “evidenciável” do corpo, no que diz respeito à sua identificação racial? Como podemos desconfiar da raça enquanto marca instaurada no corpo, sem negar, entretanto, os seus efeitos? Como aponta Schwarcz (2012), demonstrar as limitações do conceito e desconstruir seu significado histórico não nos levaria a abrir mão de suas implicações sociais. Desconfiar das categorias requer, assim, “um esforço de desnaturalizá-las e contextualizá-las, recusando correlações rígidas e fixas entre características físicas, de um lado, e atributos morais e intelectuais, de outro” (SCHWARCZ, 2012, p. 34).

Não é que devemos questionar (apenas) o *gênero* e a *raça* enquanto construtos sociais que se “apoderaram” de nossos corpos para governá-los. Antes, pensemos nos corpos que dão vida ao gênero e à raça. Voltemos nossa “visão” para o corpo, marcado seja pelo sexo, pelo gênero ou pela raça: esse corpo parece carregar uma “verdade” indubitável, que não pode ser negada por estar aqui, bem diante dos nossos olhos.

Muitas vezes, referimo-nos ao gênero como performance, sem o cuidado de perceber que essa performance sobre a qual falamos não se trata apenas de uma teatralidade mimética, um jogo de personagens ou máscaras que escondem o sujeito. A performatividade é o próprio corpo em (rel)ação. Ela é a própria artificialidade do corpo. Ao atentar para a artificialidade do corpo, não pretendo negar sua existência, sua organicidade e sua ordem biológica. Não se trata disso. Apontar o caráter artificial do corpo é pensar que não são as categorias “socialmente construídas”, abstratas, que se apoderam de um corpo para performatizar um gênero, uma raça,

um sexo. Ao contrário, o corpo é que inscreve essas categorias na realidade, dando-lhes vida. Em última instância, pensar o corpo é pensar a imanência. Nas palavras de Barad (2003):

A performatividade, devidamente construída, não é um convite a transformar tudo (inclusive os corpos materiais) em palavras; pelo contrário, a performatividade é precisamente uma contestação do excessivo poder conferido à linguagem na determinação do que é ou não realidade. Por conseguinte, em um irônico contraste com o monismo que considera a linguagem como a fonte da realidade, a performatividade é, com efeito, uma contestação dos hábitos não examinados da mente que conferem à linguagem e outras formas de representação mais poder na determinação de nossas ontologias do que elas realmente merecem (BARAD, 2003, p. 801-832 apud PUAR, , 2013, p. 357).

A questão corporal é um elemento-chave, estruturante da pedagogia colonial. Enquanto, na Alemanha, a raça era uma identidade positivada e reclamada, à qual todos os alemães tentavam pertencer (Planella Ribera, 2017), no Brasil, a raça não era uma categoria reivindicada pelas elites; antes, era relegada aos negros e indígenas, negativada na tentativa de ocultar o caráter racial e identitário da *branquitude* (CARNEIRO, 2011; SCHWARCZ, 2012).

O corpo só passa a entrar em pauta como categoria conceitual e analítica quando marcado por outras categorias. O corpo heterossexual, cisgênero, masculino e branco não é visto como marcado. É pensado a partir da transcendentalidade. Essa cisão entre corpo e subjetividade serve ao binarismo cientificista greco-inspirado, em que, de um lado, coloca-se a transcendentalidade/psiqué/tecnológico e, do outro, a imanência/corpo/primitivo. A este respeito, Haraway (1995, p. 28) reitera que “apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são autoidênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentais, renascidos”. Em outras palavras, a autora diz que:

A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou outro, mas sim de nódulos em campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material - semiótico. Corporificação é *prótese significante* (HARAWAY, 1995, p. 29; grifo meu).

Evidenciando que as categorias *gênero* e *raça* funcionam como dispositivos/tecnologias de dominação dos corpos, vemos que o corpo negro feminino é duplamente marcado. Passa a ser apreensível como território e, ao mesmo tempo, texto sobre o qual se desenvolvem teorias e ciências que visam a continuar mantendo-o no lugar simbólico e material a que fora destinado historicamente. Apenas ao discutir criticamente sobre a *branquitude* como categoria é que

entendemos de que forma podemos pensar o etnocentrismo como um sistema de racionalidades não emancipatórias (excludentes e aprisionadoras). Debater a *branquitude* é imprescindível para compreender a tensão racial como uma relação contingencial, dualística. É retirar o corpo branco da transcendentalidade. É colocá-lo no campo da imanência, evidenciando seu caráter temporal e socialmente construído.

### 3.1 Produção de verdade acerca da imagem e da raça

Quando desconfio das imagens em sua onipotência e onipresença, lanço-lhes um olhar de dúvida. Pergunto-me o que há por trás delas. Não na tentativa de desmascará-las, de escrutinar o que reside em seu interior, de despi-las. Ao contrário, ao perguntar-me o que há por trás das imagens, pergunto-me quais são as condições que nos permitem ver o que vemos, da forma que vemos. Pretendo rebaixar as imagens de sua condição metafísica e transcendental e pensá-las como produto da nossa existência, marcadas temporal e geograficamente. Para pensarmos em qualquer ontologia das imagens, é necessário compreender que a visão e as múltiplas visualidades estão ancoradas em um mesmo sujeito histórico: o observador. Nas palavras de Jonathan Crary (2012), a

história da visão (se isso é possível) depende muito mais do que uma simples exposição de mudanças nas práticas da representação. (...) em vez disso, destaca o não menos problemático fenômeno do observador. Pois o problema do observador é o campo no qual se pode dizer que se materializa, se torna visível, a visão na história. A visão e seus efeitos são inseparáveis das possibilidades de um sujeito observador, que é a um só tempo produto histórico e lugar de certas práticas, técnicas, instituições e procedimentos de subjetivação (CRARY, 2012, p. 14-15).

A questão da visão e da história da visualidade nos é muito cara, nesse ponto de análise. A visão, aquilo que entendemos ser uma extensão orgânica dos nossos olhos é, entretanto, parte de uma construção social para a qual não costumamos atentar. Se as imagens só existem porque há quem as produza, observe e consuma, elas necessariamente existem para reproduzir os termos de quem as produz, observa e consome. A ontologia das imagens, traduzida pela historicidade da visão e da visualidade, é a história do homem branco europeu.

Quando afirmo que a história da raça no Brasil é a história da superioridade branca, e que essa superioridade só se mantém dominante porque a narrativa colonial (re)produz imagens

estáticas e unidimensionais, o que afirmo é que não são apenas as imagens que são colonizadoras, mas a visão, também. É sustentar que, baseada no modelo de cientificidade, nossa visão também é colonizada e colonialista, ao tentar apreender os corpos e outorgar-lhes “diferenças” ditas da ordem da natureza, camuflando os enunciados que encapsulam a experiência desse corpo, assim como o seu caráter discursivo e tecnológico.

A raça, por sua vez, guarda uma questão fundamental. Pensando que a ontologia da imagem foi reduzida à história da visão enquanto sentido primordial de apreensão do mundo e da verdade, como não duvidar do caráter evidente e verificável do corpo feminino negro? Se a raça, bem como as imagens, estabelece-se a partir de uma *relação*, como não absolutizá-las e reduzi-las a atributos inscritos no corpo? Como é subsidiada a ideia de “corpo marcado” pela raça, pelo gênero ou sexo, sendo esse corpo a própria autoevidência da “diferença”? Como a persistência da visão enquanto sentido privilegiado – nos termos de Haraway (1989) – permite que o corpo “fale por si mesmo”, ao conceber o corpo não como suporte, mas como imagem? Se conseguimos conceber o gênero e o sexo como tecnologias que são construções sociais, embora residam no corpo e se corporifiquem, como conceber a raça descolada dos atributos evidenciáveis do corpo?

Raça e gênero não são categorias sociais universais e apriorísticas – muito menos naturais e biológicas. Raça e gênero são produtos de narrativas muito específicas, embora massivas e duráveis, de visão do mundo. A mesma afirmativa é válida para a ciência. O sistema visual que examinamos depende do tripé raça, gênero e ciência. Este tripé é o que amarra os corpos marcados da história para uma análise mais detalhada (HARAWAY, 1989, p. 8).

Pensando em tais questões, a partir das imagens, estou convencida de que os discursos científicos, psicológicos e sociológicos que se desenvolveram em torno da raça estão amparados em uma racionalidade hegemônica que toma o corpo enquanto primitivo, “puramente natural”, o qual originaria as diferenças nele marcadas. Se nossa visão, assim como as imagens, exige um letramento para que vejamos, o corpo racializado e generificado só pode ser inteligível a partir de uma visão de ciência e de uma filosofia moral dualística, binária e opositiva, que marca os corpos a partir de um referencial dominante. Se gênero e sexo, mesmo inscritos no corpo, são tecnologias, a raça opera no mesmo sentido. *Raça*, assim como gênero e sexo, é, portanto, uma tecnologia imagética que se pretende transparente, a ponto de não conseguirmos distinguir o que é da ordem do corpo e o que seria do social.

Existe uma série de binômios dualistas e opositivos que fundamentam quase toda a filosofia ocidental moderna de que temos notícia. O sistema sexo-gênero é apenas mais um dos muitos que permeiam essa relação dual entre categorias que se apresentam como contrapostas e, primordialmente, de origens (não tão) distintas. Desde os gregos – período clássico da história ocidental para o qual sempre apontamos, ao ensaiar um retorno às origens, às coisas primeiras, curiosamente –, marcadamente na filosofia de Platão, são descritas muitas divisões que comporiam o que hoje entendemos com o “eu”: eu/outro, corpo/mente, *logos/pathos*, razão/paixão, natureza/técnica, primitivo/avançado, entre muitas outras.

A grande separação entre *techné* e *physis* vem a fundamentar os binarismos a que nos referimos, a partir da ideia de haver um efetivo e demarcado fracionamento entre, de um lado, a natureza e as coisas que se dão “tais como são”, as quais existiriam a despeito de nossa vontade e, de outro, a ação do “homem” que age contra e na natureza, modificando-a. Essas divisões não são uma coisa qualquer. Elas não apenas se concatenam em sua maneira de existir, como são codependentes e inteligibilizam nossos modos de ser, ver e agir no mundo. Pensemos, por alguns instantes, na relação razão e emoção: a razão se revela como a verdadeira expressão do pensamento e do autodomínio, enquanto a paixão subjaz aos caprichos do desejo e do descontrole, que levaria o homem ao desgoverno. Nas palavras de Taylor (2005, p. 157), “a razão é, simultaneamente, a capacidade de ver as coisas corretamente e um estado de autodomínio”, ou seja, “ser racional é ser senhor de si mesmo” (TAYLOR, 2005, p. 157).

A hegemonia da razão não governou apenas na filosofia da moral platônica em tempos clássicos. A ideia de uma razão autoinduzida e que mantém uma unidade máxima do sujeito consigo mesma – uma razão que só governa onde há harmonia, ordem e concórdia (TAYLOR, 2005) – invade toda a construção e a validação do discurso científico ocidental moderno. A ciência, que na passagem para a modernidade instituiu-se como a nova mitologia de sua era, capaz de tudo explicar a partir de evidências e de métodos de investigação rigorosos, muito se assenhorou da quase-não-questionável razão. Baseada no método indutivo e na absolutividade da razão para apreensão da realidade, cada vez mais a ciência apegou-se ao discurso da neutralidade para ocupar-se de, tão somente, “descobrir” e “comprovar”.

O discurso da neutralidade vem instaurar, no enunciado científico, a atraente ideia de uma possibilidade de falar do mundo e do que nele habita, sem comprometer-se com o quê,

com quem, de onde e como se fala. Da filosofia moral grega à era cientificista emersa na modernidade, a preocupação com o descobrir, medir, evidenciar e objetificar, que se davam ao conhecimento, logo misturavam-se à vontade de “verdade”, perscrutada por métodos e técnicas científicas a partir do que era possível de se apreender.

Nesse sentido, *verdade*, *razão*, ciência e objetividade entrecruzam-se num caminho sem volta. A visão, assim, apresenta-se como sentido primordial da captura da realidade, do objeto tal qual é, ou seja, provando-o enquanto “verdade”, uma vez identificável. Torna-se real e verdadeiro, numa mimese entre a objetiva de uma câmera e o olhar humano. A imagem é “apenas” vista e o olho “apenas” vê. Seja enquanto metáfora do conhecimento ou enquanto literalidade, a visão é um sentido privilegiado, não apenas na antiguidade clássica, mas persistentemente, até os dias atuais. Não há o que escape a ela. A visão aparece, desde Platão, como um sinônimo de apreensão da realidade. Segundo o filósofo grego, através do que se vê e do que se observa, torna-se possível acessar o mundo, “conhecê-lo”. O objeto que conhecido se revela em sua imagem, capturada pela visão, adentrando o mundo do “real” por conseguir ser visto e, portanto, conhecido. A própria etimologia da palavra *theoría* deriva da fusão de *theá* (visão, olhar) e *ora* (desvelo). Assim:

As imagens permitem, pois, este duplo movimento: sair de si e trazer o mundo para dentro de si. É nesse movimento entre olhar e imagem que está o princípio do pensamento. Sem o pensamento, a imagem do mundo seria apenas um decalque do que acontece no exterior, sem nenhuma intervenção da inteligência. Com o pensamento, cria-se um mundo imaginário que, nesse sentido, não é ficção, mas invenção do novo. Não é por acaso que tantos pensadores escolheram a visão como o modelo do saber, aquilo que eles designam os “olhos do espírito”. No *Tratado de pintura*, Leonardo da Vinci diz, por exemplo, que as linhas visíveis de uma figura levam em direção a um centro virtual, que obriga o olho a pensar. É nesse sentido que devemos ler sua célebre frase: “a pintura é coisa mental” (NOVAES, 2005, p. 12).

A razão, que subsidia o pensamento e se torna indispensável para o fazer científico, é entendida como a própria capacidade de ver e de entender. Apreender, por meio da razão, é entendido como sinônimo de ser capaz de “apresentar razões” ou “dar uma explicação”, nas palavras de Taylor (2005). Nesse sentido, ao ser governado pela razão, o próprio olho se torna o órgão capaz, por meio da visão, de registrar o entendimento correto. Portanto, “a razão pode ser compreendida como a percepção da ordem natural ou correta, e ser governado pela razão é ser governado por uma visão dessa ordem” (TAYLOR, 2005, p. 163).

Na modernidade, existe uma questão com a “verdade” que a visão conseguiu muito bem assimilar. Não à toa, em sua crítica sobre a ciência objetivista, Haraway (1995) põe por terra qualquer visão totalizante. Mas ela não o faz para, simplesmente, reivindicar um outro tipo de visão. Ao contrário, Haraway pretende questionar o próprio estatuto da visão.

Os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado. Os instrumentos de visualização na cultura multinacional, pós-moderna, compuseram esses significados de des-corporificação. (...) A visão nesta festa tecnológica transforma-se numa glutoneria desregulada; todas as perspectivas cedem passagem a uma visão infinitamente móvel, que parece ser não mais apenas a respeito do truque mítico de deus de ver tudo de lugar nenhum, mas da transformação do mito em prática comum. (HARAWAY, 1995, p. 19).

Em última instância, ela questiona o próprio estatuto da verdade que se encarna na visão. A visão que nossos olhos conseguem captar, ou assim nos dizem. Eis, aí, o mistério do corpo. Um corpo que não é esmiuçado enquanto categoria histórica e filosófica, nem é problematizado, mas é relegado à “imanência”, como se não fosse nada senão um suporte. Meus apontamentos não são para negá-lo, mas, antes, para negar a própria condição universalizante e essencialista da visão, propondo historicizá-la, localizá-la geograficamente e descolonizá-la.

Não é questionar o produto do que vemos *a partir* de um tipo de visão ou de uma lente<sup>12</sup>, como se o objeto visto simplesmente estivesse contaminado com nossa forma de ver e, ao corrigir as lentes, enxergássemos o objeto “nu e cru”. Antes, questionemos a nossa própria capacidade de ver como preditora da verdade que nos diz que se vemos, não haveria como negar a própria visão.

O produto da visão – objeto cognoscível – é, antes, nossa condição de ser. Isso implica dizer que os objetos como os vemos (ou os fenômenos que se apresentam para nós) devem pôr em xeque não o próprio objeto, mas nossa visão, nossa habilidade de “realmente” ver – pôr em xeque a própria visão enquanto condição humana e a-histórica. Dizer que as imagens que

---

<sup>12</sup> Aqui, uso a metáfora da lente para pensarmos um objeto que permite “corrigir” a visão para que melhor vejamos o objeto que se materializa diante de nós, acreditando que este aparato técnico irá suprimir as dificuldades que impedem os olhos de ver “verdadeiramente” e “corretamente”. É como se a visão nítida e perfeita fosse a única visão verdadeira, ou a melhor forma de enxergar. E como se isso quisesse dizer alguma coisa sobre o objeto que vemos, e não sobre a nossa própria visão.

vemos são construções históricas não é o suficiente para abalar a condição ontologizante da imagem. As imagens não mudam porque mudam. As imagens não são entidades autônomas. Elas mudam porque o observador pode ser, sempre, deslocado ou realocado. Não mais questionemo-nos sobre o estatuto das imagens, mas sim o estatuto da visão. A visão é uma ficção. A visão é um gênero narrativo. Haraway assinala que:

“os olhos” disponíveis nas ciências tecnológicas modernas acabam com qualquer ideia da visão como passiva; esses artificios protéticos nos mostram que todos os olhos, incluídos os nossos olhos orgânicos, são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida. Não há nenhuma fotografia não mediada, ou câmera escura passiva, nas explicações científicas de corpos e máquinas (HARAWAY, 1995, p. 22).

Descolonizar as imagens é descolonizar olhares, inscrever novas educações e pedagogias do ver, que não objetifiquem nem reduzam as possibilidades de leitura, que proporcione outras alfabetizações do olhar.

#### 4 DAS RUAS À INTERNET: A SEMENTE DOS FEMINISMOS NEGROS

As mulheres negras, no Brasil e em vários países da diáspora africana, sofreram e sofrem diversos processos de opressão, porém mais notoriamente os de gênero e de raça. A exploração e a subalternização da mulher negra configuraram-se em esferas da sociedade, muito além da economia, trazendo efeitos para a representação e para as narrativas de mulheres negras até hoje. A exclusão e a opressão sofridas por mulheres negras aglutinam elementos do racismo, da inferiorização feminina e dos preconceitos de classe, colocando-as em condição de exploradas tanto no universo do trabalho quanto no espectro da sexualidade. Nesse sentido, a emergência do feminismo branco entre os anos 60 e 70 – que sequer se reconhecia como “branco”, uma questão sintomática do universalismo branco – não se sustentava como suficiente para incluir as pautas de reivindicação de mulheres negras, uma vez que, embora mulheres, as pretas tinham de lidar com os processos de opressão inferidos por conta do racismo.

Dito isso, os movimentos de mulheres negras que conduziram aos feminismos negros, ao longo de sua história, incorriam em distinções ainda mais acentuadas de outros movimentos feministas, sendo essa a causa de algumas teóricas e militantes do feminismo recusarem a ideia de “o movimento feminista” (MARIANO, 2005; DE LARA, 2016; VELASCO, 2012). Enquanto o feminismo branco, iniciado no movimento das sufragistas, centrava suas reivindicações em torno da participação política das mulheres, do direito à educação e ao voto, além da contestação da submissão feminina, o feminismo negro se preocupava em primeiro fazer com que reconhecessem a “negra” como mulher.

Angela Davis (2016) nos explica que, embora guiado pelo projeto de emancipação das mulheres, as mulheres negras no contexto abolicionista americano encontravam-se em uma situação de sequer terem sua voz reconhecida dentro do sufrágio feminino, sendo inferiorizadas e subalternizadas. Com isso, surgido em um contexto escravista, as mulheres negras participantes dos primeiros movimentos objetivavam suprimir, antes, as próprias diferenças entre as mulheres, segundo as estratificações de classe e etnia (COLLINS, 2002; VELASCO, 2012). Além da luta pelo reconhecimento, os movimentos feministas negros reivindicavam o fim da discriminação racial, presente até mesmo dentro dos feminismos. Nesse sentido, reitero

que gênero e raça se constituem, aqui, como dois elementos centrais para nos aprofundar na questão dos feminismos negros.

A participação política das mulheres foi imprescindível para a causa abolicionista. O sistema escravagista, em deterioração a partir da instalação do capitalismo industrial, era cada vez mais combatido pelos setores progressistas da sociedade, tornando-se insustentável diante da nova economia que se instalava. Nas palavras de Davis (2016, p. 51), “trabalhando no movimento abolicionista, as mulheres brancas tomaram conhecimento da opressão humana – e nesse processo, também aprenderam importantes lições sobre sua própria sujeição” (CARNEIRO; BATISTA, 2017).

Para garantir que tivessem voz na arena política, era necessário que aquele grupo de mulheres negras, primeiramente, fosse reconhecido como sujeito político para, a partir de então, poder ter o direito reconhecido de advogar por uma causa. Davis (2016) afirma que o movimento pelos direitos das mulheres foi principalmente inspirado pela “intolerável supremacia masculina no interior da campanha escravagista” (p. 57). Nasce, no período que se estendeu até o fim do século XIX, uma articulação política de mulheres que lutavam pelo sufrágio e a primeira pauta de sua recente agenda era a luta pelo fim da escravidão.

Embora “bem-intencionado”, o movimento sufragista feminino branco acabou por suplantando o mesmo projeto segregacionista, por não perceber nas mulheres negras o potencial político necessário para o êxito em sua luta. As mulheres brancas do movimento pelos direitos políticos femininos excluía as outras categorias de mulheres que não se adequassem a seu contraditório projeto abolicionista e, ao mesmo tempo, eugenista (CARNEIRO; BATISTA, 2017).

#### **4.1 Os feminismos negros nos sites de redes sociais**

Situado o percurso histórico dos feminismos negros, apontamos que sua própria agenda política sofreu modificações, desde sua eclosão até os dias atuais, repercutindo não apenas na massiva adesão de mulheres negras às bandeiras hasteadas pelo movimento, mas também na disseminação de estudos acadêmicos e científicos sobre a mulher negra e sobre os feminismos negros, assim como na produção midiática e publicitária de produtos culturais que

tematizassem suas questões, trazendo o protagonismo feminino negro como símbolo dos movimentos que ganhavam as ruas e o entretenimento (CARNEIRO; LIMA, 2018).

Os movimentos feministas negros têm ganhado grande visibilidade, tanto nas mídias tradicionais quanto na internet. Crescem, concomitantemente, as mobilizações de mulheres negras que buscam na moda, na cosmética e nos meios de comunicação reconhecimento, visibilidade e representatividade, as quais à primeira vista não parecem ter conotação política.

Simultâneos às pautas feministas interessadas na valorização da mulher e no combate aos discursos machistas de opressão ao gênero (DE LARA et al, 2016), emergiam grupos cujas reivindicações giram em torno da mulher negra assumir-se enquanto tal, por meio de uma recusa ao imperativo estético caucasiano, apontando para dois eixos principais: 1) a autoaceitação da mulher negra, no que tange aos seus traços físicos afrodescendentes; e 2) o aumento de produtos – sejam culturais, sejam cosméticos – que representem a integração da etnia afrocêntrica no circuito de consumo.

Alguns grupos na internet que advogam pela causa das mulheres negras alegam não ser possível, por exemplo, enfrentar o racismo quando a própria mulher negra não se aceita (BATISTA, 2016). Nesse sentido, esses grupos apoiam-se na ideia de que a “valorização da estética negra” por meio de uma “apropriação cultural” vai de encontro à lógica racista e eurocêntrica, constituindo-se como “fundamental e complementar para combater o racismo” (BATISTA, 2016, online). Acredita-se que “o rebaixamento da negritude no imaginário social ao longo do tempo foi o que contribuiu de maneira mais significativa para o domínio branco sobre o povo preto” (BATISTA, 2016, online).

Quando se circunscrevem os (ciber)ativismos de mulheres negras na internet, sobretudo nos SRS, importa apontar em que medida esses se distanciam ou se aproximam dos movimentos nas ruas e fora da rede. Protagonizado por grupos ou páginas do *Facebook*, assim como em outras SRS, as autoexpressões de jovens e adultas negras da internet centram suas discussões em como empoderar as mulheres negras, apostando no empoderamento como um meio de efetivação do combate ao racismo e às opressões de gênero. Uma forma muito comum de manifestar o empoderamento na rede se dá pela recusa ao imperativo de estética caucasiana, através de uma afirmativa de que os traços africanos – fios encrespados, pele escura, nariz largo

e boca “carnuda” – não apenas são belos, mas eminentemente compõem a “real identidade” da mulher negra, que deve ser valorizada (BATISTA, 2016; ARRAES, 2016).

Essa juventude negra empoderada dos SRS é alimentada pelos avanços do Movimento Negro Unificado dos anos 80-90, que se distanciava das reivindicações de uma identidade nacional consolidada à sombra do mito da democracia racial, suplantada pelas desigualdades entre negros e brancos, aproximando-nos de uma perspectiva mais afrocentrada (CARNEIRO, 2017; TRAPP, 2012). Dito de outra forma, o deslocamento de uma investida na reintegração racial brasileira para uma perspectiva de diferença racial e afirmação identitária se tornou mais contundente na pauta do MNU do início dos anos 90, influenciando fortemente as futuras gerações. O enredo do debate étnico-racial atravessa, então, a conscientização através da cultura, do corpo e da estética africana, elementos necessários para a construção de um pertencimento étnico (TRAPP, 2012).

Não à toa, o cabelo passa a emergir dentro desses contextos como um marco da afirmação identitária, em que jovens e adultas negras buscam confirmar o valor da estética negra afro-inspirada. A “estética afro-diaspórica”, nas palavras de Mattos (2015), tem sido muito bem articulada pelas ciberativistas negras e mulheres negras recém-engajadas com as pautas raciais nos SRS, dada a forma com que essa proposição acolhe diversas possibilidades de manifestação étnica, como através da moda, do consumo, da mídia e do cinema, para citar algumas. Na conceitualização de Mattos (2015), a estética afro-diaspórica:

[...] 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).

Os entraves da tensão racial no contexto brasileiro passam, então, a ganhar novos contornos, à medida que dezenas de grupos online, com centenas de membros ativos, problematizam a vigência de um padrão de beleza hegemônico (embranquecido, claro), incorporando essa tensão em sua trajetória pessoal. Podemos pensar o abandono do processo de alisamento químico como um desses sinais. Diante desses novos contornos, os SRS entram no enredo das disputas raciais como plataformas de alavancagem e de positivação da estética negra, transformando o “simples ato” de abandonar a química alisante e assumir os fios

naturais em uma ação de resistência e, portanto, de ativismo. Na leitura de Carneiro (2017, p. 42), isso acontece “porque, marcado pela negação e sendo submetido ao lugar das ausências no mundo capitalista e racista, o corpo negro, ao evidenciar-se, provoca tensões e promove aberturas na sociedade”.

Ademais, não são poucas, as mulheres negras que se intitulam feministas na internet, e convém aqui falar, especificamente, dos movimentos feministas negros que por si trazem duas categorias conceituais próprias, as quais não se pode perder de vista: gênero e raça. Ao falar dos movimentos feministas negros na internet – o qual podem ser conhecidos também como *ciberativismo feminista negro* ou *ciberfeminismo negro*, numa tentativa de designar um movimento de mulheres negras que se posicionam e se mobilizam nas redes sociais online –, há de se levar em conta as especificidades históricas que representam a luta das mulheres e a luta dos negros. Desta sorte, o feminismo negro requer uma compreensão histórica e, principalmente, política, uma vez que se faz necessário pensar o papel da mulher negra ao longo do tempo e da forma que tais mulheres lutaram – e continuam a lutar – por reconhecimento (VELASCO, 2012; 2013).

Após as manifestações políticas de 2013 no Brasil - protagonizadas principalmente pelos jovens, que também revelam o momento político vivido em muitos países -, a agenda dos movimentos feministas negros foi uma das que mais ganhou relevo, pois, junto a essas frentes políticas, cresceram também mobilizações de mulheres negras, que buscavam na moda, na cosmética e nos meios de comunicação o *reconhecimento* e a *representatividade* (DE LARA *et al*, 2016).

Dito isso, faz-se necessário evidenciar a escolha do termo “(ciber)ativismo” para entender o feminismo negro na internet, ao invés de “(ciber)militância”, pelo campo em que se inseriu essa pesquisa, a fim de delimitar como ambos são entendidos e quais suas semelhanças e diferenças. Malini e Antoun (2013) tomam como *militante* alguém que sacrifica a realização da própria vida em nome dos interesses da revolução, o que tornaria a luta social a causa primeira do seu sentido de vida, questionando não apenas as efetivas opressões a uma classe ou a um grupo específico, mas sim as condições de um sistema ou de um regime de poder que possibilitam a efetivação da opressão.

O *ativismo*, por sua vez, alinhado a um novo projeto de luta social, constitui-se, nas palavras de Moura e Ferrari (2015) como um movimento de duas facetas:

a) enquanto movimentos que se articulam para o fim das situações de desrespeito moral ou violência, ou ainda que buscam o reconhecimento a partir da tomada de consciência de uma situação de subordinação; e b), por outra parte, é possível pensar no ativismo, principalmente no novo ativismo, ele próprio funcionando como “exterior discursivo” ou “ponte semântica” que ajuda a deflagrar situações de subordinação e, assim, motivar aqueles que vão às ruas protestar (MOURA; FERRARI, 2015, p. 131).

O termo que, originalmente, detinha grandes semelhanças à *militância* foi aos poucos se distanciando desse, visto que os ideais revolucionários estavam cada vez mais *démodés*, após a ascensão do projeto neoliberal econômico-político após a década de 90. Apesar de o *ativismo* ter sido popularizado no Hemisfério Norte, os termos “revolucionário, militante e radical, contudo, continuam sendo as palavras de senso comum na América Latina para fazer referência ao engajamento em manifestações políticas que visam [a] transformações sociais” (ASSIS, 2006, p. 13).

O *ativismo*, entretanto, ganha gradualmente mais terreno nas lutas sociais de grupos ou pautas específicas nos SRS, afastando-se da *militância* com vistas a construir uma vida ativa e, ao mesmo tempo, pública e secreta, nos sistemas de hipermídia, criando modos de viver no embate social que combinem realização individual e atividade comunitária como expressões de um mesmo combate político (MALINI; ANTOUN, 2013). A magistral diferença que convém aqui explicitar entre estes dois tipos de “combatividades” incide sobre o fato de, no *ativismo*, suas ações não buscarem “remodelar o sistema de poder vigente de forma impositiva” (ASSIS, 2006, p. 14). As distinções feitas sobre os dois termos são seminais para compreendermos as novas formas do feminismo negro na internet.

#### **4.2 “Empoderamento”: uma categoria útil para uma análise histórica**

Antes de continuar, preciso apontar aqui os pontos de ruptura e de divergência a que eu mesma me lancei. Uma das impressões que me chegam, na elaboração desse texto dissertativo, é que saio com muito mais perguntas que certezas, um pouco diferente de como cheguei até aqui. Logo, a próxima discussão a ser trazida revela, também, um pouco da maturação da

escrita e da escritora, quanto às suas filiações teóricas e epistemológicas, bem como a mudança do curso inicial traçado no começo desta empreitada.

Figura 14: Printscreen da publicação de uma participante do grupo Cabelos Cacheados e Crespos - Transição Capilar e Afins



Fonte: elaborada pela autora.

Um termo muito comumente usado no(s) movimento(s) feminista(s), sobretudo no(s) negro(s), é o *empoderamento*. Esse termo tem sido, fortemente, utilizado como uma ferramenta na luta contra o racismo e opressão à mulher. Além de tentar entender novas construções de narrativas do *eu*, em seus aspectos biográficos e políticos frente às novas formas de autoexpressão de mulheres negras nos SRS, discutindo os modos de ser e de entender-se como “mulher negra” a partir da transição capilar, esse tópico visa a discutir de que forma a categoria conceitual do *empoderamento* tem sido apropriada pelas mulheres que assumem seus cabelos crespos e cacheados, bem como quais outras construções mediam a relação entre elas e os ativismos digitais.

Cabe-nos não evidenciar um único e dado sentido de *empoderamento* na narrativa e na experiência dessas mulheres, mas sim de que forma seus usos forjam modos de ser e agir. Ademais, cabe-nos também investigar quais os efeitos da adoção do *empoderamento* frente a algumas mobilizações e ativismos, sobretudo de mulheres negras.

O *empoderamento*, conceito polissêmico e amplamente utilizado em outros campos de conhecimento, não é um termo recente e, mesmo tendo sua origem na Reforma Protestante liderada por Lutero no século XVI, num movimento de protagonismo na luta por justiça social, remete ao marco histórico da eclosão dos movimentos sociais contra o sistema de opressão em movimentos de libertação e de “contracultura” – como os movimento dos negros, das mulheres, dos homossexuais e aqueles pelos direitos da pessoa deficiente –, na década de 1960, nos Estados Unidos (BAQUERO, 2012). Dessa forma, ainda sobre suas origens e apropriações, Baquero (2012) acrescenta que o *empoderamento*:

Contemporaneamente, se expressa nas lutas pelos direitos civis, no movimento feminista e na ideologia da "ação social", presentes nas sociedades dos países desenvolvidos, na segunda metade do século XX. Nos anos 70, esse conceito é influenciado pelos movimentos de auto-ajuda, e, nos 80, pela psicologia comunitária. Na década de 1990, recebe o influxo de movimentos que buscam afirmar o direito da cidadania sobre distintas esferas da vida social, entre as quais a prática médica, a educação em saúde, a política, a justiça, a ação comunitária (BAQUERO, 2012, p. 175-176).

Freire (1979) sinaliza a via do “empoderamento individual” como autoemancipação fortemente baseada numa compreensão individualista de *empoderamento*. Desenvolvida nos Estados Unidos, cuja estrutura sociocultural tem sido cooptada pelo individualismo e pelas noções individuais de progresso, guiada pela ideia do *self made man* – o homem que se faz pelo seu próprio esforço pessoal –, o enfoque se dá no aumento do poder do indivíduo, medido em termos do aumento no nível de autoestima, de autoafirmação e de autoconfiança de cada pessoa.

O termo, que para Freire (1979) se constituía como uma saída para a emancipação por meio de uma relação dialética entre sujeito e sociedade, também pode incorrer no risco de tratar da integração dos excluídos, pura e simplesmente. Em outras palavras, enquanto não se efetiva pela via política, problematizando as organizações e as distribuições históricas de

representatividade por gênero e etnia, o empoderamento investe o sujeito da responsabilidade de mudar a cena da opressão quando se aceitar enquanto diferente e se valoriza.

Perkins (1995) acrescenta à discussão, ao entender o *empoderamento* como fortalecimento da esfera privada, discorrendo sobre a necessidade de as associações e comunidades resolverem, por si próprias, seus problemas. Uma parte da literatura que centra a crítica ao empoderamento dentro dos movimentos feministas negros aponta que a passagem das reivindicações feministas – com críticas centradas no papel do sistema em manter a opressão – para o empoderamento da mulher – que não demandaria uma implicação política – reflete os processos de interiorização e psicologização de questões relacionadas à opressão sociais e históricas pelas quais passamos na contemporaneidade (autorresponsabilização, autovigilância, autoempoderamento), desvinculando os sujeitos de uma identidade política, e reafirmando políticas de identidade.

Figura 15: *Printscreen* de uma publicação sobre empoderamento e transição capilar



Fonte: elaborada pela autora.

Embora não houvesse como negar que a recusa ao parâmetro de beleza caucasiano/europeu, o qual ao longo da colonização ocidental, tratou de piorar quaisquer traços físicos da estética negra (MERCER, 2000) e constitua-se como um ato político, meu olhar sobre a questão apontava-me em uma outra direção. Acreditei, sim, que essas pequenas resistências vão de encontro aos dispositivos normatizadores e prescritivos de que lançam mão

a hegemonia, desnaturalizando os regimes de verdade sobre a beleza, ou seja, sobre o que é ter cabelos bonitos, uma cor bonita, traços bonitos. Nesse sentido, ao posicionarem-se contra a normatização social, delineiam mecanismos de resistência ao racismo e à invisibilidade a que as mulheres negras foram acometidas, ao longo da história.

Argumentei, durante um bom tempo na construção da tese e com muita convicção, que embora dotadas de força política e de uma insubordinação à hegemonia branca, os movimentos feministas negros haviam sido atingidos pela segunda onda do feminismo dos anos 1960, a qual consistia num movimento de contracultura cuja maior preocupação era a desnaturalização do papel feminino e que apostava em debates como a sexualidade feminina, o aborto e a violência doméstica, as quais antes não pertenciam ao debate político mas, sim, ao âmbito privado (DE LARA et al, 2016). Em outras palavras, ensaiei diagnosticar que o feminismo negro havia cedido ao projeto neoliberal de reestruturação econômica. Em que implica tal afirmação?

Antes, é preciso adentrar brevemente em alguns conceitos que marcam o neoliberalismo, não apenas enquanto projeto econômico, mas principalmente político. De maneira sintética, o individualismo e o autogoverno revelam saídas de autonomia do sujeito por ele mesmo. O que embasa o pensamento neoliberal é uma responsabilização do sujeito por todas as contingências que atravessam sua vida, tornando-o o único capaz de “libertar” a si próprio, como também o único responsável pelo próprio sucesso ou fracasso.

Numa perspectiva que hoje julgo ser embranquecida e essencialista, defendi que os movimentos feministas negros alinhados à segunda onda feminista se mantiveram alheios a uma discussão de cunho sistêmico-político, discutindo as questões ligadas à mulher pela via da cultura (desnaturalização dos papéis e da distribuição de gênero) e do Direito (leis que assegurassem às mulheres direitos igualitários). Assim, o conceito do empoderamento surgiria como uma categoria essencial para aportar nessas conclusões. Para algumas filósofas feministas (brancas), houve uma grande pressão para transformar a segunda onda feminista em uma variante da “política de identidade”, ou seja, para fazer com que o movimento focasse unicamente nas questões culturais, distanciando-se da crítica da economia política.

Dentro desse prisma teórico (que atribuo como embranquecido), o empoderamento aos poucos teria despontando como um promissor aliado às causas das mulheres, principalmente

aos feminismos negros. Entendendo-os como alinhados a essa lógica individualista neoliberal, em que o movimento de liberdade do sujeito iniciaria e terminaria em si mesmo, creditei às autoras feministas americanas como Gloria Steinem, Naomi Wolf e Natasha Walter o uso da categoria *empoderamento* como a chave para emancipação das mulheres. E grande parte da literatura feminista americana pós-década de 90 opera o conceito do empoderamento como uma questão central no pensamento feminista negro (COLLINS, 2002). Todavia, o equivocado emprego do *empoderamento* como sendo vinculado à autoaceitação dá a ideia de que, para ser empoderada, a mulher negra precisa aceitar em si aquilo que historicamente lhe foi oprimido: sua raça e seu gênero. Ao tratar dessa maneira, é fácil fazer a perigosa ilação entre o empoderamento a agenda neoliberal da autorresponsabilização – ou seja, a mulher negra, para combater a opressão, necessitaria aceitar-se enquanto negra e mulher.

Ainda me atendo à raiz desse pensamento, eu – e muitas(os) outras(os) intelectuais que não se aprofundam o suficiente na literatura feminista negra – circunscrevi que foi essencialmente nos marcos do neoliberalismo da década de 90 que o empoderamento sobre o qual trata o feminismo negro apontava, para um combate ao racismo e à opressão de gênero que passava pelo que nomeei como “ativismo de si”. Em outras palavras, seria um ativismo que provoca mudança de ideias e ações, produzindo, por consequência, a remodelação das relações de poder. Em suma, um combate à opressão contra a mulher negra que não passe por uma autoconscientização e por uma ação individual em direção à causa não se efetivaria (COLLINS, 2002).

O termo empoderamento, por seu caráter polissêmico, pode conduzir a múltiplos e, por vezes, equivocados usos e apropriações, sobretudo por parte da literatura que aponta críticas à tomada do termo por parte de grupos e movimentos “identitários”. O equívoco, entretanto, não me parece despropositado. A socióloga Madalena León (2001 apud BERTH, 2018, p. 341) destaca que

Uma das contradições fundamentais do uso do termo “empoderamento” se expressa no debate entre o empoderamento individual e o coletivo. Para quem o uso o conceito na perspectiva individual, com ênfase nos processos cognitivos, o empoderamento se circunscreve ao sentido que os indivíduos se autoconferem. Toma um sentido de domínio e controle individual, de controle pessoal. E “fazer as coisas por si mesmo”, “ter êxito sem a ajuda dos outros”. Esta é uma visão individualista, que chega a assinalar como prioridade que os sujeitos sejam independentes e autônomos no sentido de domínio de si mesmos, e descarta as relações entre as estruturas de poder e

as práticas da vida cotidiana de indivíduos e grupos, além de desconectar as pessoas do amplo contexto sócio - político, histórico, de solidariedade e do que representa a cooperação e a importância de preocupar-se com o outro (LEÓN, 2001, p. 97 apud BERTH, 2018, p. 341).

Todavia, já distante do que ensaiei argumentar e possibilitada por outras leituras de intelectuais negras (RIBEIRO, 2017; BERTH, 2018), tomo o empoderamento inserido dentro dos movimentos ditos “identitários” como um instrumento teórico-prático-político que possui quatro dimensões: cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de autoestima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente). O empoderamento, alinhado à narrativa da interseccionalidade enquanto método de desfazer a subalternização e visibilizar categorias diversas de mulheres – quanto ao sexo, gênero, sexualidade, nacionalidade, raça, religião etc. –, não apenas desmistifica a ideia universal da categoria mulher, mas age no sentido de “reestruturar as bases iniciais para o entendimento e aplicabilidade, bem como para a detecção das fissuras e distorções que necessitavam de atenção” (BERTH, 2018, p. 329, versão *kindle*).

Na visão de Berth (2018), é superficial a ideia de colar o empoderamento a uma perspectiva individualizada e autocentrada de poder. Esse olhar, que julgo ser embranquecido, descola a proposta do empoderamento anunciada pelas feministas do Sul Global e teria levado ao (equivocado) entendimento de que o “empoderamento feminino é a superação individual de certas opressões, mas sem romper de fato com as estruturas opressoras” (BERTH, p. 337, 2018, versão *kindle*). Ao contrário, em vez de empoderar-se individualmente, transcendendo as barreiras materiais e imateriais, o empoderamento investido nos movimentos feministas não-hegemônicos trata de “pensar conjuntos de estratégias necessariamente antirracista, antissexistas e anticapitalistas” (BERTH, p. 337, 2018, versão *kindle*).

Collins (2002) propõe, ao fundamentar o pensamento do feminismo negro, que tanto uma resistência individual quanto uma solidariedade de grupo são vias imprescindíveis, pelas quais se pode alcançar o empoderamento. Este empoderamento é alcançado quando dos dois lados, quer seja no nível da resistência individual da mulher negra, quer seja na solidariedade baseada no grupo de mulheres negras, há uma consciência “subjativa” e uma consciência “coletiva”. Em outras palavras, a autoconsciência dos processos de opressão, aliada a uma

consciência coletiva que se opõe a essa opressão, são as ferramentas de luta para viabilizar a resistência.

A inscrição da teoria do empoderamento, localizado nos feminismos negros, como sendo uma inclinação ao projeto neoliberal individualista de sujeito tem uma série de implicações epistêmicas, como também pressupõe uma visão universalista da pauta comum dos feminismos. Dito de outra maneira, muitas análises de teóricas feministas – especialmente as mais próximas a correntes marxistas (FRASER, 2001; 2006; 2009) – tendem a categorizar como neoliberais ou lutas meramente identitárias, os movimentos que não pareçam trazer como bandeira principal a crítica sistêmica anticapitalista. Se o movimento dito feminista não estiver concretado em primeiro questionar as bases estruturais (sistêmicas e políticas), as demais reivindicações e agendas identitárias estariam fadadas a se tornar “políticas de identidade”.

Assim, questionam-se sobre os possíveis efeitos de tomar o combate à opressão contra a mulher negra pela via do *empoderamento*, o qual se efetivaria à medida que se valoriza e se aumenta a autoestima, quando, ao afirmar-se como “negra” e reconhecer-se enquanto tal, seu reconhecimento passasse necessariamente pelo agenciamento do *eu* no mundo. Ainda nessa mesma perspectiva, não é inverdade dizer, todavia, que a despeito dos usos do *empoderamento* como discurso contemporâneo, muitas instâncias sociais (como a publicidade, o cinema, a moda, as redes sociais, a indústria do entretenimento de forma geral) utilizam-no como forma de veicular estratégias de marca e de comunicação para cooptá-los como nichos de mercado. Assim,

Esses discursos tiram o foco sobre o sofrimento causado por pressões externas – sejam outros indivíduos ou a própria sociedade –, valorizando os benefícios decorrentes da construção de uma autoimagem positiva. Este trabalho individual seria capaz de provocar emoções capazes de suplantar quaisquer efeitos causados por outrem. A promoção de subjetividades conformadas segundo esse ideal é perfeitamente harmônica com a racionalidade política neoliberal e com as expressões culturais do individualismo contemporâneo. Não o contexto social e o Estado, mas o próprio indivíduo é responsabilizado por seu sucesso (LEAL, 2015, p. 47).

Essa é a razão pela qual Nancy Fraser (2006; 2009) acredita que as releituras do feminismo, ligadas aos ideais neoliberais e individualistas, transformaram o movimento numa variante de “política de identidade”, ao estender a crítica à cultura enquanto subestimavam as lutas socioeconômicas. Nas palavras da autora, “a tendência era subordinar as lutas

socioeconômicas a lutas para o reconhecimento, enquanto na academia, a teoria cultural feminista começou a obscurecer a teoria social feminista” (FRASER, 2009, p. 23). Na leitura da filósofa crítica americana, a virada para o *reconhecimento* no movimento feminista encaixou-se na lógica neoliberal em ascensão e objetivava coibir toda a memória de igualitarismo social.

Antes que se fale em como algumas correntes dos feminismos negros “sucumbiram” ao projeto neoliberal de individuação dos problemas históricos e estruturais, é preciso dar relevo às invisibilidades históricas que cercaram a mulher negra. Enquanto o feminismo branco, desde seu princípio, luta por uma equanimidade entre os gêneros, exigindo uma redistribuição social do trabalho e direitos-cidadão, a mão de obra feminina negra sequer era reconhecida – graças à herança colonial e escravista a que estão submetidas (COLLINS, 2002; VELASCO, 2012). E mais: a mulher negra, na sua condição de negra, ainda tinha de lutar contra a discriminação racial (DAVIS, 2016). Dessa maneira, tanto gênero quanto raça, são instâncias que atravessam a história da mulher negra de forma indissociável e constituem-se como estruturas organizadoras das relações econômicas e políticas.

A mulher negra, tanto por sua condição de gênero quanto por sua condição de raça, sofreu ao longo de sua história um duplo processo de opressão. Os feminismos negros da década de 80 projetaram seus esforços na articulação de identidades com uma consciência coletiva que as fortalecesse (VELASCO, 2012) – atravessadas por um *empoderamento*. Não me parece equivocado afirmar que as identidades, à medida que se reconhecem pela opressão, levam a uma hierarquização das opressões, enfatizando uma acumulação de identidades oprimidas (VELASCO, 2012), que ao invés de incluir, redistribuir e reconhecer, corrobora para uma integração dos oprimidos.

Enquanto para o feminismo hegemônico (branco) as “pautas identitárias” distraem a agenda comum do que “realmente deveria” atravessar a luta das mulheres – a agenda anticapitalista –, os feminismos negros já carregavam este debate. O problema era a falta de visibilidade que suas reivindicações tinham. Logo, essa tensão “já evidencia um grande dilema que o feminismo hegemônico viria a enfrentar: a universalização da categoria mulher” (RIBEIRO, 2017, p. 14). A *interseccionalidade*, que tem se tornado um conceito muito cara aos

estudos feministas, já era colocada em prática pelos movimentos feministas negros do sul global. Nas palavras da filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2017),

A feminista negra reconhecia a importância do feminismo como teoria e prática no combate às desigualdades, no enfrentamento ao capitalismo patriarcal e desenvolvendo buscas de novas formas de ser mulher. Entretanto, Gonzalez afirmava que somente basear as análises no capitalismo patriarcal não dava conta de responder às situações de mulheres negras e indígenas da América Latina, pois, para a autora, faltava incluir outro tipo de discriminação tão grave quanto as outras citadas: a opressão de caráter racial (RIBEIRO, 2017, p. 16).

Logo, uma leitura apressada da teoria do empoderamento nos feminismos negros conduz à conclusão de que as “identidades” de mulheres negras que se reconheciam umas nas outras, por sua exclusão e opressão, perderiam sua potência política ao abrir portas a “experiências subjetivas autênticas”. Em outras palavras, a liberdade mirada pelos movimentos feministas pós-80, cada vez mais, tem a ver com *estar empoderada*. Não é estranho, tanto na seara política quanto nos estudos feministas, escutar as ativistas negras serem rotuladas de “identitárias”. A esse respeito, a filósofa panamenha Linda Alcoff nos escreve que:

Nossos argumentos poderão receber críticas de que mais uma vez estamos voltando à política identitária, que somos metafisicamente não sofisticados e politicamente retrógrados, uma crítica que também tem sido brandida da metrópole para as periferias da academia global. A crítica da política identitária tem mantido muitos “escravos” da acusação de um essencialismo político grosseiro e de falta de sofisticação teórica. Acredito que a inclinação anti-identidade tão prevalente na teoria social hoje é outro obstáculo para o projeto de *decolonização do conhecimento*, uma vez que isso debilita nossa habilidade de articular o que está errado com a hegemonia teórica do Norte global. Além disso, muitas pessoas envolvidas em movimentos sociais por justiça têm aceitado a ideia de que a política identitária é algo diverso da luta de classes. Movimentos políticos baseados na identidade são por definição inclusivos em termos de classe, porém, mais do que isso, são vistos como sectários de uma agenda baseada em classes, como identidades propensas ao fetichismo, que apresentam identidades de um modo essencialista e a-histórico, obscurecendo o fato de as identidades serem produtos históricos e capazes de mudanças dinâmicas. Tais críticas à identidade são feitas pela direita, pelos liberais, pela esquerda, todos unidos na argumentação de que a política identitária fratura o corpo político, isto é, enfatiza as diferenças às custas das comunalidades e que seu foco sobre identidades só oferece uma política reducionista, que reduziria ou substituiria uma avaliação de uma visão política da pessoa por uma avaliação de sua identidade. Teóricos esquerdistas importantes – como Zizek e Badiou – têm recentemente se juntado àqueles que acreditam que, ao se propor a revolução social genuína, uma organização política baseada nas identidades deve ser minimizada. O problema que os teóricos esquerdistas apresentam em relação à política identitária, entretanto, não é somente em relação ao processo de como realizaremos a revolução, mas também sobre aquilo pelo que lutamos. Alguns imaginam que novas comunidades idealizadas darão muito menos ênfase a diferenças étnicas e raciais, diferenças que veem como resultantes inteiramente ou quase inteiramente de

estruturas de opressão tais como o escravismo e o colonialismo. O colonialismo cria e reifica identidades como meio de administrar povos e estabelecer hierarquias entre eles. Por isso muitos acreditam que devemos postular como objetivo um futuro no qual as identidades criadas pelo colonialismo possam dissolver-se (ALCOFF, 2016, p. 137, grifo meu).

O que essa matriz de pensamento desconsidera é que a questão racial, a despeito do que possa parecer, é tão sistêmica e política quanto a pauta anticapitalista. Nesse sentido, o olhar interseccional ajuda-me a não simplesmente aglutinar as categorias gênero e raça como sendo variáveis de um sistema maior, o capitalismo. Ao contrário, se pensarmos o sistema capitalista como uma forma de exploração e alienação dos corpos por sua força de trabalho, pensemos quais corpos foram explorados, alienados e oprimidos. Existe uma indissociável relação entre o capitalismo e as opressões de raça e gênero; não que um funcione como causa ou consequência do outro, mas são como tentáculos de um mesmo “monstro”.

Recordemos que a filósofa americana Angela Davis, ao debruçar-se sobre os efeitos do capitalismo na produção das subjetividades contemporâneas, concebe-o como “capitalismo racial”. Para Davis, “o capitalismo sempre foi racial. O capitalismo não seria a instituição econômica global que é hoje se não fosse pela escravidão, se não fosse pela colonização. E, de alguma forma, pensamos que são coisas separadas, mas não são” (DAVIS, 2017, n. p.).

## 5 “DO OUTRO LADO DO ESPELHO”: O QUE ESTÁ POR TRÁS DO CABELO?

Para cada uma de nós, passar o pente quente é um ritual importante. Não é um símbolo de nosso anseio em tornar-nos branca. Não existe branco no nosso mundo íntimo. É um símbolo e nosso de desejo de sermos mulheres. É um gesto que mostra que estamos nos aproximando da condição de mulher [...] (HOOKS, 2005, s.n.).

Figura 16 - A participante que foi contemplada com o *big chop*, durante o encontro presencial da etapa participativa



Fonte: Tamara Lopes, 2019.

Antes de iniciar a discussão, é necessário desfazer a psicologização da escolha de alisar quimicamente o cabelo e reconhecemos o fenômeno que envolve a lida capilar como uma prática cultural, a qual envolve muitos signos e ritos. Uma vez que o cabelo é um produto biológico fabricado pelo nosso corpo, ele é visto como um resultado “natural”, algo que diz sobre nossa “natureza” e sobre quem somos. Todavia, embora instalado no corpo, o cabelo é historicamente um artefato a ser aparado, hidratado, penteado, trançado e trabalhado pelas mãos humanas (MERCER, 2000). Esses ritos que envolvem o cabelo transformaram-no, ao

longo do tempo, em um signo repleto de codificações e de leituras que o transpõem na fronteira entre o individual e o social. Em outras palavras, o cabelo, sobretudo nas culturas africanas, dificilmente é um traço apenas físico ou biológico, estando constantemente atravessado de práticas culturais, as quais o investem de muitos significados e valores.

Nas civilizações africanas a oeste, desde o século XV, o cabelo funcionava como uma tela carregada de mensagens, compondo um complexo sistema linguístico (BYRD; THARPS, 2002). Dentro dessa rede semântica, serviam para indicar o *status* marital, a idade, a religião, a identidade étnica, a classe social, a hierarquia ocupada dentro da comunidade, entre outros aspectos. As mulheres ocupavam um lugar de destaque, nesse jogo de significados; elas podiam ser reconhecidas pelo tipo de cabelo, fosse um penteado, um corte ou até mesmo pela ausência dele. Em algumas culturas, o raspado do cabelo indicava indisponibilidade para o casamento; as viúvas, por sua vez, cessavam os cuidados aos cabelos para indicar luto e para não parecerem belas e disponíveis a outros homens; e até o tipo de contrato nupcial estabelecido por um casal podia ser explicitado pelo tipo de cabelo que se tinha. Nesse sentido, os aspectos sociais e culturais do cabelo são indistinguíveis de sua estética, estabelecendo uma relação de importância equivalente (BYRD; THARPS, 2002).

A manipulação dos fios era algo tão precioso para as civilizações africanas que, em algumas comunidades, o papel do que hoje entendemos como “cabeleireiro” só podia ser desempenhado por pessoas da mais alta confiança, uma vez que no cabelo repousavam, também, a conexão com o divino e as espiritualidades. Já em outras culturas, esse papel de cuidado era restrito a membros da família, uma vez que, dada a sua grande importância, só cabia ser desempenhado por pessoas que possuíssem laços familiares, portanto, duradouros e confiáveis. Outro aspecto interessante é a relação do cabelo com a sexualidade: em comunidades ganenses e senegalesas, mulheres não poderiam manipular cabelos masculinos e vice-versa, devido a um tabu que restringia a interação dos corpos entre os sexos opostos (BYRD; THARPS, 2002).

O caráter extra comunal atribuído ao cabelo não era exclusividade das civilizações africanas. Todavia, a forma com que o cabelo era tratado e a importância que lhe era atribuído na maior parte das civilizações africanas a oeste (*West Africa*) foi motivo de espanto para os europeus que começaram a entrar em contato com estas culturas, já no início do século XV. Foi

nesse contexto de choque cultural – e de muita invasão, expropriação e exploração, cabe enfatizar – que o cabelo crespo e cacheado em diáspora começou a ganhar novos contornos. Uma das primeiras coisas que os traficantes de africanos escravizados faziam, ao adquiri-los como mão-de-obra, era raspar seus cabelos. Para aquelas civilizações africanas, sobretudo as do centro-oeste e do oeste africano, de onde a maior parte dos escravizados foi retirada em primeira instância, ter os cabelos raspados era um crime sem proporções; era uma ferida à dignidade humana; era o equivalente a roupar a identidade de alguém (BYRD; THARPS, 2002).

Raspar seus cabelos foi um dos primeiros passos que os europeus deram na direção de apagar a cultura dos sujeitos escravizados e alterar sua relação com o cabelo. Separá-los das famílias e das comunidades de onde foram arrancados dentro dos navios negreiros, durante a diáspora, agigantou a alienação de tudo o que conheciam. A chegada ao novo mundo sem a assinatura do penteado transformou os povos Mandingos, Fulanis, Ibos e Ashantis em mercadorias anônimas, como foi planejado pelos europeus. (BYRD; THARPS, 2002; tradução minha).

Tendo em vista que a raça se projeta em nossa sociedade como uma estrutura que aparta os corpos em termos das relações de poder, o cabelo crespo e cacheado ganha novos contornos e apropriações dentro do cenário colonialista brasileiro. Ao concordamos que o racismo, enquanto sistema, concebe as desigualdades instaladas na sociedade como resultado das diferenças instaladas no corpo dos indivíduos, investindo-os de significados e valores sociais, o cabelo emerge como um atributo carregado de conotações negativas.

Quando falamos de cabelo, não nos referimos tão simplesmente ao trato cosmético que dedicamos aos fios. Estamos falando, ainda que muito sutilmente, sobre os múltiplos processos de diminuição e de subordinação colonial a que foram acometidas as culturas africanas. Por isso, a delicadeza do tema. A lida com o cabelo crespo alisado e seus múltiplos desafios só faz sentido, portanto, dentro de um contexto de colonização e de embate racial. Não esqueçamos que o processo de transformação capilar, no contexto dos países afro-latino-americanos, é unidirecional. Ou seja, os fios que sofrem o ataque da química transformam-se em lisos para “melhor domá-los”, nunca para se tornarem crespos. Quais são as inferências que fazemos? Que o “selvagem”, o “indomável”, o “difícil de lidar” são sempre aqueles que possuem as características e os traços afrodescendentes.

## 5.1 A percepção da raça no Brasil

*Quando me reconheci como uma mulher negra, diante da sociedade, me vi na necessidade de aceitar meu cabelo natural e me sentir completa, pela primeira vez na minha vida (Respondente 274, grupo “pretas/negras”, 2019).*

*Durante muitos anos alisando o cabelo, eu comecei a me sentir sem identidade, me sentia aprisionada a algo que afetava a minha autoestima. Eu também estava me descobrindo, me descobrindo como mulher negra, e abandonar a química era como se eu me reconectasse a alguém que tinha morrido em mim, como se eu renascesse (Respondente 272, grupo “pretas/negras”, 2019).*

O mito da democracia racial e a crise de pertencimento étnico são duas forças *tão* atuantes no processo de subjetivação da “identidade brasileira”, que é possível passar boa parte da vida sem ver-se ou reconhecer-se enquanto negra(o). No Brasil, muitas pessoas *descobrem-se* negras. Desavisadas(os), aquelas(es) que decidem entregar-se à transição capilar, boa parte das vezes, sequer percebem que estão prestes a adentrar um campo de tensões e de questionamentos de caráter étnico-racial. Sem que seja a intenção inicial, muitas das mulheres que atravessam corajosamente a transição veem-se tendo de lidar com situações de constrangimento, por algum indício de racismo ou discriminação racial advindos da assunção dos fios crespos, até o ponto em que se percebem discutindo sobre temas raciais e pondo em xeque a identidade étnica pressuposta durante toda a sua vida.

As teorias e concepções de raça, reforçadas no Brasil entre os séculos XVIII e XIX, serviram à manutenção da subjetivação colonial e embranquecedora dominante, criando sistemas simbólicos de diferenciação a partir do binarismo *negro/branco* (MERCER, 2000; SCHWARCZ, 2012), estando reservada ao primeiro a inferioridade, a exotização, o ar de contra-hegemônico; e, ao segundo, estaria reservada a superioridade, a beleza, o “padrão” que estabeleceriam como norma. Essa negação dos traços afros – internalizada como “gosto pessoal” – constitui uma tentativa secular de apagamento dos valores culturais, estéticos e políticos da cultura de origem africana, como tentativa de esconder a “real” raiz ou de adequar-se ao padrão hegemônico caucasiano, por meio do alisamento químico dos fios crespos.

Uma vez que a determinação racial, da forma como ocorreu no Brasil e em muitos países com forte contingente populacional afrodescendente (MERCER, 2000; GOMES, 2007, versão *kindle*; CARNEIRO, 2011), inscreve-se nos corpos como um determinismo biológico – em que a cor da pele e toda e qualquer característica fenotípica são, por si, só designações

raciais –, o cabelo crespo é politizado, à medida em que acolhe um grande espectro de significados sociais negativos, tornados pejorativos. Desse modo, desafiar o padrão hegemonicamente caucasiano e eurocentrado de beleza é, em última instância, romper com um sistema ético-estético racista, ressignificando os sentidos e significados culturais, tanto pessoais quanto políticos, atribuídos ao cabelo crespo e à beleza negra, de forma geral.

Nesse sentido, entendo o cabelo crespo não apenas como um signo em reconstrução, mas também como um veículo através do qual podemos nos aprofundar no debate étnico e desenvolver um entendimento sobre a construção racial no Brasil. Os relatos das mulheres, que serão costurados nesse grande tecido a que chamo de tese, revelam, na concretude de suas experiências pessoais, o debate que ensaio aqui: de que forma o processo de transição capilar fez com que mulheres negras desbravassem a pantanosa descoberta do “ser negra”, e como o *empoderamento* pode funcionar como recurso discursivo para a atualização e a ressignificação de suas identidades.

Tal descoberta exige mais que uma disposição pessoal em ver sua textura capilar sendo transformada, uma vez que o processo de descobrir-se negra descortina uma série de percepções e de afetos com os quais, até determinado momento da trajetória pessoal, as mulheres recém-descobertas-negras não estavam acostumadas a enfrentar.

## **5.2 Alisando nosso cabelo: políticas de embranquecimento e a economia da beleza**

Compreendendo que o cabelo das mulheres negras congrega muitas questões que o revelam como um *significante étnico*, a escolha de usá-lo natural (sem a química alisante) é, muitas vezes, lida pela cultura dominante como uma subversão. O cabelo da mulher negra, portanto, é ao mesmo tempo território e texto: é *território*, pois acolhe as disputas em seu entorno, as quais ora se inclinam à resistência, ora à submissão à cultura dominante, ancorando questões de ordem econômica, social e, sobretudo, política (JOHNSON, 2016); e é *texto*, pois entendendo-o como um signo permeado de muitos sentidos e valores sociais, exige um letramento e uma gramática própria para que possa se inscrever dentro de práticas culturais, letramento esse que, dada a história da colonização, traduz o cabelo crespo diaspórico como negativo, sempre suscetível a ser domado.

Destarte, ao tratar a beleza e a estética negra como economia, reivindico não apenas o caráter financeiro atrelado à indústria cosmética, mas os dispositivos discursivos e semióticos que circunscrevem o cabelo crespo dentro do político e do econômico. Isso quer dizer que a disputa por uma gramática própria da beleza e da estética negra que não esteja centrada nos padrões eurocêntricos é, em última instância, uma luta contra o racismo estrutural e sistêmico que desumaniza e subjuga os corpos não-brancos, considerados contra-hegemônicos. Mercer (2000, p. 35), a esse respeito, enfatiza que “as distinções do valor estético, “belo/feio”, sempre foram centrais para a maneira com que o racismo divide binariamente o mundo em seu julgamento de valor humano”. Johnson (2016, n.p.) conclui que:

Ao analisar as origens sociais, o desenvolvimento da cultura da beleza e os padrões de cabelo das mulheres negras, somos levados a concluir que as desigualdades de raça, classe e gênero são fatores-chave nas escolhas de como usar o cabelo. Esteticistas, anunciantes, artistas e outros envolvidos na indústria da beleza têm um papel em sugerir como as mulheres negras devem modelar seus cabelos. Padrões de beleza da cultura americana dominante nem sempre coincidem com as escolhas dos estilos de cabelo e de beleza das mulheres negras e isso é, em parte, devido a fatores econômicos na manutenção de certos tipos de cabelo. Existem conexões entre a beleza negra, a identidade racial e a consciência negra. Finalmente, as empresas tentam excluir a expressão da identidade racial não-eurocêntrica, como um meio de sustentar o padrão estabelecido pela cultura dominante (JOHNSON, 2016, s. p., tradução minha).

Não é à toa que existe, no mercado cosmético, uma grande desproporção entre o número de mulheres negras e não-negras que consomem relaxantes químicos e produtos para a manutenção do cabelo. Essa desproporção tem uma escura conexão com os padrões de beleza hegemônicos, que favorecem ou não a autoaceitação dessas mulheres. Não se trata, apenas, de querer parecer-se ou de querer tornar-se uma mulher branca, mas de beneficiar-se dos privilégios da aceitação social e racial que os traços da *branquitude* concedem (JOHNSON, 2016).

O que muitas das mulheres negras enfrentam é uma resistência de portar seu cabelo crespo natural, em diversos ambientes: familiar, conjugal, profissional etc. Elas são, a todo instante, constrangidas não só pela “política da empresa”, que considera seu cabelo “antiprofissional”, mas também pelos padrões estéticos vigentes, pelas telenovelas, pela publicidade, pela indústria cosmética, levando-as a encarar seu cabelo crespo como ruim, indomado e inaceitável. É impossível não pensar, então, no caráter político e econômico da maneira com que as mulheres decidem usar seus cabelos, uma vez que essa decisão vai incidir

diretamente na sua aprovação ou desaprovação social, bem como nos circuitos que lhes serão permitidos entrar ou dos quais sua participação será excluída. Em última instância, é uma condição de reconhecimento que pode lhes ser dada ou negada.

O processo de alisamento químico<sup>13</sup> vivenciado pelas mulheres negras entrevistadas, as quais passaram pela transição capilar nos últimos anos, ancora muitas outras vivências e contingenciamentos materiais e imateriais. Ao narrarem que seu processo de alisamento, conforme relatado, durou em média 9 anos (entre alisamentos mais agressivos e “progressivas” para diminuir o volume), muitas delas convocaram as lembranças da infância e da relação com a mãe, atravessando a experiência da lida com o cabelo, como apresento a seguir:

*Quando criança, sempre ouvia piadas sobre meu cabelo e o volume dele. Um dia eu estava com ele solto, andando de bicicleta e falei pra minha mãe o quanto eu estava achando meu cabelo bonito naquela noite. Um tempo depois uma família passou e ouvi vários comentários em relação ao meu cabelo, o quanto ele era alto, piadas sobre ele, então minha mãe disse para prendê-lo. Eu entendo que ela tentou me proteger, mas a mensagem que eu recebi enquanto criança e que levei pra minha adolescência e vida adulta foi de baixar a cabeça e tentar adaptar meu cabelo, tentar me encaixar aos padrões dos que se espantavam com o volume dele. Hoje eu tenho mais confiança, mas ainda não consigo andar com ele totalmente armado, ainda hoje escuto piadas, observo olhares e comentários em relação a mim, principalmente se os cachos não estiverem perfeitos, como acham que deve ser. Um dia, estava indo a uma consulta e passei em frente a um hospital com o cabelo solto, na volta, por causa do calor, tinha prendido o cabelo, o segurança do hospital então disse "agora sim, é bem mais bonito assim, preso". Me deixou chateada, apesar de não ter ficado surpresa, a facilidade com que as pessoas acham que podem te podar, te diminuir, opinar sobre algo que não diz respeito a elas. (Respondente 99, grupo “morenas/pardas”, 2019).*

O alisamento capilar vivenciado por elas foi iniciado, em sua esmagadora maioria, sob os cuidados da própria mãe. Dos 279 relatos colhidos no questionário online, 96 (34,4%) deles traziam a figura materna como central nesse processo. Esses ritos de iniciação pretendiam não apenas livrar suas “crias” da rejeição do mundo, camuflando-as contra os ataques racistas ao alisar seus fios, mas também iniciá-las no universo entendido como feminino, no qual, às custas de dor e sofrimento, abrimos mão de sustentar nossa “real”<sup>14</sup> beleza, em nome da aceitação e da adequação a que os corpos feminizados estão submetidos.

<sup>13</sup> É importante destacar a palavra *químico*, uma vez que, diferente do alisamento físico, tem um caráter permanente, que visa a ser duradouro.

<sup>14</sup> Em muitos momentos, irei referir-me aos adjetivos “real”, “natural”, “verdadeiro” e similares não no sentido de advogar por uma essência do que quer que signifique “realidade”, “natureza” ou “verdade”. Ao contrário, trago-os

Os atributos fenotípicos ligados a uma identificação racial serviam para escalonar, também, o grau de “mulheridade”<sup>15</sup> atribuído a nossos corpos feminizados. Para muitas mulheres, o alisamento capilar não dizia respeito somente a uma questão *racial*, num movimento de evidenciar traços étnicos ou de camuflá-los, mas também a uma questão de *gênero*. Assim como outros marcadores sociais (como orientação sexual, classe etc.) as localizam num espectro mais ou menos próximo ao que se entende por “mulher de verdade”, a textura do cabelo era um dos atributos a ser negociado dentro do jogo de reconhecimento dessa “mulheridade”.

Essas imagens estereotipadas das mulheres negras baseavam-se na ideologia “o culto à verdadeira feminilidade” do século XIX, no qual as mulheres brancas nos Estados Unidos definiam sua identidade com base em quem elas não eram, e não em quem elas eram. Além disso, “as normas de gênero continuam a reforçar e perpetuar as hierarquias coloniais de gênero, raça e classe, construindo as identidades sociais das mulheres brancas como o padrão de feminilidade e beleza feminina, e o social”. (CALDWELL, p. 21, 2004 apud CHAPMAN, p. 10, 2007; tradução minha).

A questão do cabelo alisado, entretanto, não deve nem pode ser absolutizada. Argumentar que o processo de alisamento capilar é, por si, uma submissão ao projeto colonizante da *branquitude*, é reduzir a processualidade histórica e geográfica desse fenômeno. É importante localizar a fala de bell hooks (2005). O contexto em que se insere – e do qual parte para compreender o fenômeno do alisamento – é o norte-americano, o qual historicamente possui uma construção histórica das raças, sobremodo distinta ao cenário brasileiro. Por muito tempo, “fazer chapinha era um ritual da cultura das mulheres negras, um ritual de intimidade” (hooks, p. 1, 2005). Nas palavras da autora:

esse processo de alisar o cabelo das mulheres negras com pente quente (inventado por Madame C. J. Walker) não estava associado na minha mente ao esforço de parecermos brancas, de colocar em prática os padrões de beleza estabelecidos pela supremacia branca. Estava associado somente ao rito de iniciação de *minha condição de mulher*. (...) É um gesto que mostra que estamos nos aproximando da condição de mulher. (hooks, 2005, p. 2, grifo meu).

---

no sentido de utilizar expressões que elas próprias narraram, tentando pensar seus significantes e de que forma essas categorias operam em suas narrativas e histórias de vida. E mais: me interessou compreender o que elas diziam sobre o que entendemos por *identidade* e as condições materiais e imateriais com que essas identidades são *reconhecidas*.

<sup>15</sup> Do inglês, “womanness” ou “womanhood”.

Contudo, percebendo o mercado em potencial, as indústrias americanas cosmética e do entretenimento investiram pesado na veiculação de produtos que prometiam alisar e “domar” os fios rebeldes de forma mais permanente que o “pente quente”. No primeiro instante, não era consenso que o processo de alisamento químico em si participasse de um projeto maior de apagamento e inferiorização da beleza negra. Ainda resistiam os ritos de intimidade, de partilha e de construção do “feminino” em salões de beleza e nas casas de mulheres negras. Essas realidades, por algum tempo, existiam concomitantemente às posturas reativas e às implicações negativas do processo de alisamento, apontado principalmente pelos grupos ativistas da população negra (hooks, 2005).

Quando a escova permanente surge como um estilo, na década de 1920, e ganha popularidade entre as estrelas do entretenimento americano, ela foi efusivamente rechaçada por muitos membros da comunidade negra, acreditando que esse procedimento estético era carregado de uma inferioridade internalizada (DASH, 2006). O movimento negro unido que nascia no contexto americano tinha como uma de suas bandeiras a recusa ao alisamento capilar como forma de protestar às políticas embranquecedoras, como podemos ver:

Dentro do patriarcado capitalista – o contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisarmos os nossos cabelos –, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa autoestima (bell hooks, p. 2, 2005).

Já nos anos 1960, havia muitas(os) ativistas em prol do rompimento dessa obsessão com o processo de alisamento químico dos fios, entendendo-o como um reflexo da mentalidade colonizadora (hooks, 2005; DASH, 2006). Abraçavam, através da assunção dos fios naturais (onde o “black power” consolidou-se), o legado africano que as/os mantinha conectadas/os com sua ancestralidade e seu passado através do cabelo, e até pregavam que não alterassem a textura de seus cabelos, e sim sua mentalidade embranquecida (DASH, 2006; BYRD, THARPS, 2002).

Porém, uma coisa que é importante de registrar é que, embora a indústria americana do alisamento químico tenha sido alvo de críticas por parte da militância negra, por perpetuar o processo de apagamento étnico, os fios alisados eram insuficientes para negar sua identidade e negritude. Dito de outra forma, o alisamento químico não era um fenômeno que fizesse com

que os afrodescendentes se desidentificassem como negros, nos EUA. Ter ou não cabelos lisos não era indicador de “maior” ou “menor” conexão com sua africanidade, tampouco sua tonalidade da pele. Dado seu histórico segregacionista, os EUA sempre demarcaram bastante as diferenças e os espaços em que eram inscritas. Mas e, no Brasil? Como a indústria do alisamento químico foi percebida e quais os efeitos para as políticas raciais, no cenário nacional?

### 5.3 Colorismo: o passaporte para a branquitude e para a autoaceitação

*Primeira vez que meu tio me viu pós Big Chop<sup>16</sup> (BC), ele falou “Está a cara daquela vereadora que morreu (Marielle Franco)”. Sendo que eu não tenho características físicas de rosto que nem a dela, não sou vista na sociedade como negra, nem tenho cabelo afro como o dela. Apenas por ter o cabelo curto cacheado. A tia do meu namorado também pós BC a primeira coisa que disse foi “vixe! Nega maluca, nega maluca, doida, doida.” (música). A personagem antiga “Nega Maluca” nada tem a ver comigo. Novamente, não tenho cabelo afro, nem sou negra – nesse caso, a personagem é retratada como negra de pele bem escura, tendo bem menos a ver. Apenas tenho cabelo curto e cacheado. Fora minha sogra ter dito “então quer dizer que meu netinho vai nascer com esse cabelo?” em tom de riso. Além de “parece o rabo de porquinho”. Ninguém associa cabelo liso a nada para fazer brincadeiras. Sem contar nas vezes aleatórias onde numa conversa é falado sobre “cabelo bom” em qualquer situação (Participante 100, grupo “morenas/pardas”, 2019).*

Entendendo que o Brasil vive à sombra do mito da democracia racial e da harmonia entre as mais diferentes etnias e tonalidades de pele, é difícil conseguirmos reconhecer alguém como “negra mesmo”. Primeiro porque graças à existência de nomenclaturas como “pardo”, “moreno” e vários outros adjetivos apropriados pela população brasileira para descrever-se racialmente, é árduo, o exercício de delimitar quais são os atributos que definem a identidade étnica de alguém. Gomes destaca que:

*essa situação é tão séria que a base multidimensional da percepção de condição racial sugere a possibilidade de que um indivíduo que tenha experimentado algum tipo de ascensão social e se classificado como preto ou pardo em algum momento da sua vida como no censo demográfico, possa identificar-se como pardo ou branco, posteriormente (GOMES, p. 128, 2007; versão *kindle*).*

---

<sup>16</sup> O big chop (sem tradução para o português) é o corte químico realizado pelas mulheres em transição capilar. Este corte químico delimita o término do período de transição, pois ao realizá-lo, a mulher está livrando-se de todo o cabelo que ainda tem química, permanecendo apenas com os fios em textura natural.

Além da “subjatividade” que é definir alguém racialmente com base em alguma paleta de cores imaginária, existem outras questões envolvidas no jogo do reconhecimento racial: a classe social de um indivíduo, os espaços de poder ou de subalternidade que ocupa, a educação que acessou, a região da cidade em que habita, os bens a que tem acesso, entre outros fatores. São inúmeras as contingências que podem levar alguém a embranquecer-se ou enegrecer-se, no Brasil.

Nesse sentido, o debate sobre o *colorismo* é fundamental para adentrarmos na arena da política racial brasileira e esmiuçarmos seus entraves. Para a cientista social Bianca Santana (2018), a genealogia do termo “pardo” pode ser útil para compreendermos o fenômeno do colorismo, aqui. O termo ganhou inúmeras significados ao longo da historiografia brasileira e revela muito do contexto civilizatório *sui generis* tupiniquim:

No século 17, era utilizado em São Paulo para designar indígenas escravizados ilegalmente. Já no Nordeste açucareiro do mesmo período, onde africanos eram a maior parte da população, tendia a ser sinônimo de mestiçagem, ou do fruto da união entre europeus, africanos e indígenas. Mais tarde, no Sudeste, o termo aparece não só como referência à mestiçagem, mas também como sinônimo de pessoa livre, independentemente da cor de pele. O termo pardo no Brasil Colônia, portanto, indicava, além da cor de pele, o status social de pessoas não brancas livres, em um universo escravista (SANTANA, 2018, s. p.).

É mais delicado, portanto, identificar como o racismo se estrutura por políticas institucionais de governabilidade, quando não existe uma clara compreensão, por parte da população, de sua identificação racial. Isso se revela, por exemplo, nos censos demográficos realizados em território brasileiro. Enquanto, no final dos anos 1800, só existiam três categorizações raciais, a saber branca, preta e mestiça – que diziam respeito à condição de escravizado ou de liberto –, o censo do IBGE de 1950 distribuiu a população brasileira entre as categorias branco, preto, amarelo e pardo, deixando os povos indígenas de fora (SANTANA, 2018).

Quando em 1976, o IBGE decide deixar a pergunta da identificação racial aberta, outorgando ao entrevistado a tarefa de se definir racialmente, 136 adjetivos diferentes foram registrados para dar conta de como os entrevistados pelo censo se autoidentificavam (PETRUCCELLI; SABOIA, 2013; SANTANA, 2018). Em relação a essa categorização, as análises levantadas por Petrucelli e Saboia (2013) nos trazem inferências de que a categoria “branco” é muito mais equivalente e homogênea entre os critérios de autoclassificação e

heteroclassificação<sup>17</sup> do que as categorias “pardo” e “moreno”, estando a última “desprovida de significado étnico-racial e remetendo apenas a uma caracterização neutra de aparência cromática na qual podem se ver incluídas pessoas portadoras de variadas identidades” (PETRUCCELLI; SABOIA, p. 33, 2013).

A partir disso, entendemos que enquanto a categoria “branco” parece não ser muito questionada quanto à sua multiplicidade e à diversidade de tons que a compõe, permanecendo muitas vezes inquestionada, não acontece o mesmo para as categorias que apontam na direção de um enegrecimento: “pardos” e “morenos”. Sueli Carneiro (2011), ao falar sobre a “dor da cor”, assinala que o termo “pardo” acolhe “todos os que não se consideram brancos, negros, amarelos ou indígenas. Todos os que não se desejam negros, amarelos ou indígenas encontram uma zona cinzenta onde possam se abrigar, se esconder e se esquecer da origem renegada” (CARNEIRO, 2011, p. 64).

Em outras palavras, o termo pardo materializa muito bem a história da “democracia racial” e a fábula da mestiçagem, que colorem nossos livros de história e de literatura. Ainda a esse respeito, Carneiro (2011, p. 64) aponta que:

Vem dos tempos da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal estético humano; acreditava-se que todo negro de pele escura deveria perseguir diferentes mecanismos de embranquecimento. Aqui, aprendemos a não saber o que somos e, sobretudo, o que devemos querer ser. Temos sido ensinados a usar a miscigenação ou a mestiçagem como carta de alforria do estigma da negritude: um tom de pele mais claro, cabelos mais lisos ou um par de olhos verdes herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros se sentir pardo ou branco, ou ser “promovido” socialmente a essas categorias.

Enquanto em outros países da diáspora africana, como os EUA, “uma gota de sangue negro” ainda faz com que aquele indivíduo se identificasse racialmente como “negro”, a

---

<sup>17</sup> A *autoclassificação*, no censo do IBGE, diz respeito a como o entrevistado se identifica, enquadrando-se ou não nas categorizações previamente levantadas pelos censos anteriores. Por outro lado, a *heteroclassificação* diz respeito à identificação racial atribuída pelo entrevistador. Um dos cruzamentos analisados no relatório “Características Étnico-raciais da População: Classificações e identidades” é o grau de concordância entre os percentuais de autoclassificação e de heteroclassificação, dissecando as “áreas cinzentas” que ocupam essas diferenças.

despeito de sua tonalidade de pele<sup>18</sup>, no Brasil, ocorre o contrário: “uma gota de sangue branco” é o suficiente para ascender à brancura, e nada mais apropriado para renegar a herança africana do que uma categoria racial que imuniza os sujeitos de sua identificação negra. A essa distinção “genética” é que intelectuais debatedores do *colorismo* apontam como “regra da gota única”.

O *colorismo*, conhecido também como *pigmentocracia*, é a hierarquização dos sujeitos de acordo com a tonalidade da pele, favorecendo de privilégios as pessoas de pele mais clara em relação ao preto retinto. Todavia, essa diferenciação só faz sentido dentro do cenário brasileiro, quando atribuímos à pele e a outros atributos fenotípicos a “verdade” da identificação racial. Qual a relevância disso, então?

Primeiro, precisamos compreender que a diversidade de tons de pele a que nos referimos jamais é a da *branquitude*, uma vez que se trata de uma classe hegemônica, quase nunca percebida como sujeitos “de cor”, marcados pela raça. Essa hierarquização pigmentocrática, além de dispor os sujeitos em posições inferiores ou superiores, é acentuada pela indeterminabilidade da classificação racial. O “pardo” e o “moreno” entram nessa rede semântica dos jogos de reconhecimento racial, não apenas gramaticalmente mas, sobretudo, para “dar o benefício da dúvida” aos corpos cuja pele “não é tão escura” para ser considerada negra e que, tampouco, é branca “o suficiente”. Mas como a pressuposição é sempre “branca”, como nos lembra Carneiro (2011), é mais conveniente e estratégico criar inúmeras outras categorizações raciais que afastem essas peles mestiças da negritude.

A morena é a figura negra que, devido à pacífica miscigenação do nosso país, se parece mais com a figura dominante tanto estética quanto intelectualmente. Ela é o resultado de uma tentativa de embranquecimento fracassada que persiste em carregar seus traços, herança e sua origem através de sua própria existência. Ela é excluída e privilegiada ao mesmo tempo (SOUSA, 2018, online).

Essa assertiva é interessante para pensarmos nos corpos marcados por uma tonalidade de pele específica ou por outros marcadores sociais da diferença, não como absolutos,

---

<sup>18</sup> Não à toa, o processo de alisamento capilar, por parte da comunidade afro-americana, embora estivesse, sim, alinhado às políticas de embranquecimento e ao etnocentrismo, não fazia com que as pessoas fossem interpretadas como “menos negras”. No Brasil, entretanto, o alisamento provoca uma espécie de camuflagem: dá a seus adeptos o passaporte para a brancura, uma vez que, na trama brasileira, cor de pele é ainda um dos atributos que mais contribuem para a autoclassificação étnica, estando sujeita a ser percebida de distintas formas, a depender da posição social que aquele corpo embranquecido/enegrecido ocupa.

engessados em uma hierarquia. A identificação racial – bem como os privilégios e prejuízos acarretados – é, antes de tudo, relacional e contingencial. Não há nada de absoluto e totalizado na experiência da cor, que estabilize o sujeito em apenas uma posição social. Assim, é-me mais útil pensar nessas categorias de “branco” e “negro” não como estáticas ou essencialistas, que estariam definidas aprioristicamente a partir da tonalidade da pele e de outros atributos físicos determinados.

Ao contrário, é-me mais estratégico pensar na *branquitude* e na *negritude* como sistemas que regulam e disciplinam os corpos, bem como nos processos que tornam alguém “mais branco” ou “mais negro”. Prefiro pensá-los como *políticas de embranquecimento* e de *enegrecimento*. Destarte, o cabelo emerge como mais um território de disputa ideológica e política do tensionamento racial brasileiro.

*Me sinto como se nunca tivesse alisado ou se o momento que alisei tivesse passado como um piscar de olhos. Como uma escova, depois que fiz o BC, parece que 8 anos se passaram em 8 minutos que ela levou pra cortar, sem mágoas ou ressentimentos. Eu realmente gostava da química, mas chegou um ponto que cansei. Me sinto também menos atraente, e me sinto também mais negra. Pois antes ninguém fazia brincadeira sobre minha cor ou traços. Mas depois que fiquei cacheada novamente, era como se tivesse valorizado meus traços genéticos, neta de avó negra. Sinto as vezes que preciso me arrumar mais para ficar tão bonita quanto as outras meninas. Ao mesmo tempo sinto que diariamente, até em lugares desconhecidos, mais gente me para a fim de dizer “que cabelo lindo” ou “você me lembra uma pessoa muito querida pelo cabelo”, as vezes me sinto bem mais valorizada. E me sinto mais como descendente da minha família pois estou a cara da minha avó. Estou a cara de mim mesma quando criança, com o cabelo natural (Respondente 100, grupo “morenas/pardas, 2019).*

Como a visão das mulheres negras sobre seus cabelos estão pautadas na cosmovisão colonialista e embranquecedora de beleza, os adjetivos pejorativos que lhes foram atribuídos ao cabelo afro não são nada além de uma projeção negativa, um reflexo abjeto, uma imagem virtual “aterrorizante”, cuja referência é o padrão caucasiano. É interessante pensar que esse temor não se localiza apenas nas pessoas brancas e não-negras, que veem as mulheres negras como ameaça iminente ao sistema de padronização e dominação dos corpos racializados, mas costuma ser interiorizado pelas mulheres negras.

A animalização – ideia de “tornar primitivo” – a que o corpo feminino negro foi acometido provoca todas essas sensações, de que qualquer traço que remeta a uma negra seja visto como feio. É claro que, em uma sociedade que não acredita em racismo e se vangloria de seu “DNA miscigenado”, não é tão obvio assim que a rejeição que muitas mulheres sintam em relação a

seus cabelos esteja enraizada no racismo e na desumanização que o corpo negro feminino sofreu. “Gostar” do cabelo liso ou “preferi-lo” não é apenas uma forma de expressar uma preferência pessoal; é, também, uma forma de revelar como foi construída a representação social da mulher negra no Brasil e quais são os efeitos, até hoje, de tal representação.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido até o fim desta tese foi, sem dúvidas, cheio de espinhos. No esforço de entender as novas construções em torno das narrativas do *eu* de mulheres negras em seus aspectos biográficos e políticos, discuti aqui junto às participantes nossos modos de os modos de ser e de entender-se como “mulher negra”, terreno este ainda pouco desbravado nas minhas trajetórias pessoal e acadêmica.

O que esteve em debate aqui é como a vivência (ou a experiência) de mulheres que passam pela transição capilar (abandono da química de alisamento) e suas manifestações e autoexpressões nos sites de redes sociais diz sobre o que é a identidade negra e principalmente essa experiência da raça e do gênero atravessados. As trocas que pude ter com estas mulheres me ajudaram a entender que cabelo “desenrola” muitas pistas para entendermos a história de nossa construção racial e de gênero, que aqui tomamos como indissociáveis.

Aqui, nos debruçamos juntas sobre como as nossas vivências falam de muitas de nossas dores e cicatrizes, porque o racismo enquanto sistema marca nossos corpos e, sobretudo, nosso emocional e psicológico. Essa tese proporcionou que discutíssemos como, na construção racial brasileira, a questão do embranquecimento através do alisamento foi fundamental para endossar o projeto de aniquilamento da identidade negra. Em um país em que mais de 50% da população brasileira é negra e parda, é muito sintomático que pessoas negras não consigam (nem tenham recursos simbólicos) para identificarem-se como negras.

O mesmo não se passa nos EUA, em que menos de 1/4 da população é negra. Os afrodescendentes sabem e identificam-se como negros lá. A construção histórica americana da raça é qualitativamente distinta do Brasil. Lá, é possível sim uma americana alisar os cabelos ou usar peruca e isso não colocar em xeque, em momento algum, sua identidade racial. Já no Brasil, o mesmo não é possível. Isto prova-se quando muitas mulheres negras, ao abandonarem a química capilar, passam então – e somente a partir daí – a identificarem-se como negras. A descobrirem-se negra. Essa foi a maior contribuição da tese: no nosso país, o processo de pertencimento racial é uma (re)descoberta, e o cabelo atua como um importante significante dentro deste campo simbólico, o da raça.

Uma das coisas mais marcantes sobre a confecção da tese é que seus pontos mais fortes nasceram quando eu não a estava escrevendo. Posso arriscar dizer que, em minha experiência, o maior desafio de uma tese foi convencer-me de que ela era possível. Como eu tinha uma preocupação inicial enorme em buscar uma validação do que eu produzia enquanto pesquisadora do tema, eu perdia mais tempo duvidando se eu tinha “lugar de fala” para dizer tudo o que pretendia dizer e para quem eu queria dizer, do que de fato “dizendo”. Foi catártico, entender que minha escrita não deveria provar ou comprovar que eu estava fazendo a pesquisa da “maneira correta”, escrevendo coisas “corretas”. Desloquei-me, então, a pensar não mais sobre certo ou errado, mas sobre quais implicações teóricas, éticas e políticas minha tese desdobraria.

Antes, quando eu discordava do pensamento de alguma intelectual ou de alguma ativista negra, pensava que isso me fazia menos negra porque como elas eram “mais negras” e há “mais tempo” que eu, o fato de eu não concordar com algumas de suas posturas me fazia duvidar do meu lugar de autorização enquanto negra. Eu entendia estas contraposições, como visões de mundo opostas das quais eu não partilhava e, por isso, sentia-me menos negra e menos autorizada. Hoje, eu entendo que essas visões não estão em oposição, mas são múltiplas, diversas e nem sempre convergentes. E está tudo bem, eu pensar e sentir diferente de outras negras. Não é isso que me faz ser “mais” ou “menos” negra que elas. Compreendi que meu lugar de fala é apenas distinto do de outras mulheres negras e, portanto, minha experiência é distinta.

Esse lugar de fala que por tanto tempo busquei alcançar estava, o tempo todo, exatamente aqui, onde me encontro, uma vez que jamais me encontrarei deslocada dele. Minha situacionalidade – as contingências materiais e imateriais que marcam este lugar – jamais estarão apartadas de quem sou. Entendi que reconhecer um lugar de fala é, antes de mais nada, reconhecer de onde se fala, pois sempre falamos a partir de algum lugar. Por fim, a discordância não nos faz “mais” ou “menos” legítimas; as diferenças não me tornam “mais” ou “menos” negra. Nós, população negra, não somos uma massa homogênea que pensa toda igual. Existem discordâncias. E é isso que torna a experiência rica, real.

Estas postulações, inquietações aparentemente apenas pessoais, na verdade, conjugam questões que estão muito além de mim, embora me atravessem todo o tempo, como a

concepção das categorias raça e gênero em contexto brasileiro, pensando-as sociológica e filosoficamente, a partir das epistemologias afrocentradas que as fundamentam. A temática do cabelo de mulheres negras que estão passando por processo de transição capilar, todavia, não simplesmente chegou ao meu colo. Por ser uma mulher negra de pele clara que sempre enfrentou dificuldades em saber a melhor maneira de lidar com o próprio cabelo, garimpei, no meu universo pessoal, um tema que me parecia dizer muito mais do que “só” sobre cabelo.

Nos grupos virtuais dos quais faço parte até hoje, achei muito instigante a forma como as mulheres que ali se relacionavam – trocando fotos, receitas, truques e experiências sobre o dificultoso período da transição – tematizavam questões que transcendiam o debate unicamente capilar: casos de discriminação racial, baixa autoestima, dificuldades em se relacionar amorosamente, sentimento de solidão, auto-ódio, mas também muito encorajamento mútuo, empoderamento, libertação e acolhimento. Muitas são as forças que atravessam a experiência da transição, fazendo com que muitas delas desistissem durante o caminho por temerem não aguentar tamanha pressão. Enquanto isso, outras, ao concluírem toda a transição “a trancos e barrancos”, sentiam-se extremamente orgulhosas, livres e empoderadas.

O que eu quero, com tudo isso, é entender como a experiência (ou a vivência) de mulheres que passam pela transição capilar – ou seja, abandono da química de alisamento – e suas manifestações e autoexpressões nos sites de redes sociais diz sobre a formação da identidade feminina negra no Brasil, principalmente no atravessamento entre raça e gênero dessa experiência. Dito de outra forma, minha questão é sobre como a identidade e a diáspora negra podem ser construídas desde a assunção de um cabelo natural, algo que aparentemente é pessoal ou individual em seus aspectos biográficos, mas acaba perpassando a ideia de sujeito, razão e ciência.

Não é, simplesmente, sobre como o cabelo funciona como instrumento político e expressão de uma identidade, mas à diáspora negra afro-brasileira que emergiu amparada em uma construção colonialista de sujeito e de política, e da incidência direta dessa construção na subjetivação da “mulher negra”, tecendo o que entendemos ser as categorias gênero e raça. Debrucei-me sobre estas e muitas outras questões circunscritas neste texto, no intuito deslocar as perguntas e não de encontrar respostas definitivas, fazendo com que desbravem novos caminhos de reflexão. Finalizo esta tese como a iniciei: em constante transformação.

## REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**. Brasília, n. 1, v. 31, jan./abr., 2016. Disponível em: <https://goo.gl/bKi4Pu>. Acesso em: 01 out. 2018.

ALLOA, Emanuel (org.) **Pensar a imagem**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. **Comunicação**, v. 1, n. 6, 2014.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**. Dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ARRAES, Jarid. Cabelos crespos como ferramenta política. **Revista Fórum Digital** (online). 2016. Disponível em <http://www.revistaforum.com.br/digital/166/cabelos-crespos-sao-ferramenta-politica/>. Acesso em: 03 maio. 2016.

ASSIS, Érico Gonçalves. **Táticas lúdico-midiáticas no ativismo político contemporâneo**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Unisinos, São Leopoldo RS, 2006. Disponível em: <http://pontomidia.com.br/erico/rodape/ericoassis-dissertacao.pdf> . Acesso em: 02 jul. 2016.

BAQUERO, Rute Vivian Angelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? Uma discussão conceitual. **Revista debates**, v. 6, n. 1, 2012.

BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs: journal of women and society**, Chicago, n. 3, p. 801-832, 2003.

BATISTA, Robin. Estética negra empodera, sim. Porque não dá para enfrentar o racismo quando você ainda se odeia. **Guerrilha [GRR]** (online), 2016. Disponível em: <http://guerrilhagr.com.br/esteticanegraempoderasimporquenaodaparaenfrentaroracismoquandovoceaindaseodeia/> . Acesso em: 02 jun. 2016.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. 162p.

BRUNER, Jerome S. **Atos de significação**. Tradução de S. Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BYRD, Ayana D.; THARPS, Lori L. **Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America**. New York: St. Martin's Press, 2002.

CARNEIRO, Gustavo Marchetti Corrêa. **Corporeidade, consumo e identidades políticas: estratégias de empoderamento feminino negro realizadas pelo coletivo das pretas na cidade de**

Vitória/ES. 2017. 131 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação Física e Desportos, 2017.

CARNEIRO, Jéssica de Souza. **Fotografia e memória autobiográfica no Facebook: narrativas de si mediadas pela imagem.** Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2016.

CARNEIRO, JESSICA; LIMA, A. F. Mulheres negras empoderadas: uma análise crítica sobre representatividade e consumo no recorte de gênero e raça. In: BARROS, Chalini Torquato Gonçalves de; CARRERA, Fernanda Ariane Silva (org.) **Mídia e Diversidade**. 1. ed. João Pessoa: Editora Xeroca!, 2018, v. 1, p. 167-190.

CARNEIRO, J. S.; BATISTA, K. S. A. Angela Davis, feminismo(s) negro(s) e crítica social: contribuições para repensar as interseccionalidades de gênero, raça e classe. In: COSTA, Jussara Carneiro; OLIVEIRA, Arlandson Matheus Silva; SILVA, Victor Rafael Limeira da; RIBEIRO, Jéssyka Kaline Augusto (org.) **Com a diferença tecer a resistência: 3º seminário desfazendo gênero**. 1. ed. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2017, v. 1, p. 447-451.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil: consciência em debate.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CHAPMAN, Yolanda Michele. **“I am Not my Hair! Or am I?”: Black Women's Transformative Experience in their Self Perceptions of Abroad and at Home.** Thesis, Georgia State University, 2007. Disponível em: [http://scholarworks.gsu.edu/anthro\\_theses/23](http://scholarworks.gsu.edu/anthro_theses/23) . Acesso em: 02 jul. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Tradução de Juliana de Castro Galvão. Revisão de Joaze Bernardino-Costa.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment.** Londres: Routledge, 2002.

COMSCORE. **Brazil Digital Future in Focus**, 2015. Disponível em: <https://www.comscore.com/por/Imprensa-e-eventos/Apresentacoes-e-documentos/2015/2015-Brazil-Digital-Future-in-Focus>. Acesso em: 02 set. 2015.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador: a visão e modernidade no século XIX.** Tradução Verrah Chamma. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DASH, Paul. Black hair culture, politics and change. **International Journal of Inclusive Education**, v. 10, n. 1, p. 27-37, 2006. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1080/13603110500173183>

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução: Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela; BUTLER, Judith. On inequality: uma conversa com Angela Davis e Judith Butler. Entrevista no **Ssex Bbox**, São Paulo, julho de 2017. Publicações. Disponível em:

<http://www.ssexbbox.com/2017/07/uma-conversa-com-angela-davis-e-judith-butler>. Acesso em: 11 jul. 2017.

DE LARA, Bruna. et al. **#Meuamigosecreto** - Feminismo Além Das Redes - Coletivo Não Me Kahlo. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction**. Indiana University Press, 1987.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. Tradução: Iran Ferreira de Melo. **Linha d'Água**, v. 25, n. 2, p. 307-329, 2012.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, v. 17, n. 18, p. 9-79, 2001.

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

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? **Theory, Culture & Society**, v. 18, p. 21-42, 2001.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

GABRIELLI, Cassiana P. Análise Crítica do Discurso e teoria feminista – diálogos frutíferos. **Seminário Internacional Mulher e Literatura**, v. 3, n. 2007, p. 1-7, 2007.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

GONÇALVES, Osmar. Estética da Fotografia: um diálogo entre Benjamin e Flusser. **Revista Flusser Studies**, n. 14, 2013. Disponível em: <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/osmargoncalves-a-estetica.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2016.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARAWAY, Donna. **Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science**. New York: Routledge, 1989.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), 1995. pp. 07-41.

HOOKS, bell. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. 2. ed. New York: Routledge, 2014.

HOOKS, bell. Alisando o nosso cabelo. **Revista Gazeta de Cuba** - Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução de Lia Maria dos Santos. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/> Acesso em: 11 out. 2018.

JOHNSON, Elizabeth. **Resistance and Empowerment in Black Women's Hair Styling**. New York: Routledge, 2016.

JUNIOR, Norval Baitello. A sociedade das imagens em série ea cultura do eco. **F@ro: revista teórica**. Departamento de Ciencias de la Comunicación, n. 1, p. 411-426, 2005.

KOZINETS, Robert. V. **On netnography: Initial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture**. Evanston: Illinois, 1997.

LEAL, Tatiane. **A mulher poderosa: construções da vida bem-sucedida feminina no jornalismo brasileiro**. 139 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação – ECO, 2015. Disponível em [http://www.pos.eco.ufrj.br/site/download.php?arquivo=upload/disserta\\_tclcosta\\_2015.pdf](http://www.pos.eco.ufrj.br/site/download.php?arquivo=upload/disserta_tclcosta_2015.pdf) . Acesso em: 15 jul. 2016.

LEON, Madalena. El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género. **Revista Estudos de gênero: La ventana**, Espanha, v. 2, n. 13, p. 97, 2001.

LIMA, Aluísio Ferreira de; CIAMPA, Antonio da Costa. “Sem pedras o arco não existe”: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. **Psicologia & Sociedade**, v. 29, 2017.

MALINI, Fábio; ANTOUN, Henrique. **A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

MANGUEL, A. **Lendo imagens: uma história de amor e ódio**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 13, n. 3, p. 483-505, 2005.

MATOS, M. Movimento e a Teoria Feminista em sua Nova Onda: entre encontros e confrontos, seria possível reconstruir a Teoria Feminista a partir do Sul Global? **Revista de Sociologia e Política (UFPR. Impreso)**, v. 18, p. 67-92, 2010.

MATTOS, Ivanilde Guedes de. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. **Pontos de Interrogação** - Número temático: Leituras e identidades negras: narrativas, histórias, memórias, v. 5, n. 2, 2015.

MELO, Iran Ferreira de. Análise do discurso e análise crítica do discurso: desdobramentos e intersecções. **Revista Eletrônica de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Lingüística e Literatura**, v. 5, n.11, p. 1-18, 2009. Disponível em <http://bit.ly/2DP2sV1> . Acesso em: 02 jun. 2016.

MERCER, Kobena. Black hair/style politics. **Black British culture and society: A text reader**, p. 111-121, 2000.

MOURA, Claudia Peixoto de.; FERRARI, Maria Aparecida (Orgs). **Comunicação, Interculturalidade e Organizações: faces e dimensões da contemporaneidade**. Porto Alegre: ediPUCRS, 2015.

NOVAES, A. A imagem e o espetáculo. **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, p. 9-15, 2005.

PERKINS, Douglas D. Speaking truth to power: empowerment ideology as social intervention and policy. **American Journal of Community Psychology**, New York, v. 23, n. 5, p. 765-794, 1995.

PLANELLA RIBERA, Jordi. **Corpo, cultura e educação**. Tradução de Maria José Vicentini Jorente, Natalia Nakano, Lais Alpi Landim. – Marília: Oficina Universitária. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

PRECIADO, Paul Beatriz. Tecnologias do sexo. *In*: PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PUAR, Jasbir. “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Meritum**, v. 8, n 2, 2013. p. 343-370.

RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**.1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, Paula et al. Acerca do debate metodológico na investigação feminista. **Revista Portuguesa de Ciências do Desporto**, v. 5, n. 3, p. 358-370, 2005. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rpcd/v5n3/v5n3a11.pdf> . Acesso em: 01 jul. 2016.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

TRAPP, Rafael Petry. **Movimento negro, “raça” e transnacionalidade: apontamentos sobre o pensamento antirracista brasileiro**. *In*: XII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. Disponível em: <https://goo.gl/6UH7WA> . Rio Grande do Sul: FURG, pp. 905-914, 2012.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Apuntes para una genealogía del pensamiento feminista negro. **Revista Pueblos** (online), 2013. Disponível em: <http://www.revistapueblos.org/?p=14081>. Acesso em: 03 ago. 2016.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. **Feminismos negros: Una antología**. Madrid: Traficantes de sueños–mapas, p. 27-56, 2012.

ZANINI, Débora. Etnografia em Mídias Sociais, p. 163-185. *In*: SILVA, Tarcízio; STABILE, Max (org.) **Monitoramento e pesquisa em mídias sociais**: metodologias, aplicações e inovações. São Paulo: Uva Limão, 2016. 364p

## ANEXO I – Questionário



### Pesquisa "Cabelos, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar"

Se você é Mulher (cis ou trans) negra ou parda, de qualquer idade, passou ou está passando pela transição capilar, você está sendo convidada a participar da pesquisa "Cabelo, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar", que busca entender os novos modos de ser e entender-se enquanto mulher e negra e parda a partir da experiência do processo de transição capilar.

Este levantamento faz parte da pesquisa de Doutorado em Psicologia da Ms. Jéssica de Souza Carneiro, da Universidade Federal do Ceará, sob a orientação do Prof. Dr Aluísio Ferreira de Lima, e procura investigar os novos agenciamentos das narrativas do eu em seus aspectos biográficos e políticos, frente às novas formas de ativismo e de manifestação de mulheres negras e pardas online e offline, discutindo os modos de ser e de entender-se como "mulher negra ou parda" a partir do tensionamento do conceito de "empoderamento". Nesse sentido, buscamos saber sua opinião pessoal frente a este assunto.

A pesquisa funcionará em 3 etapas, independentes, e caso aceite participar, elas consistirão em:

- 1) responder o questionário completo.
- 2) participar das Oficinas fotonarrativas com mulheres em transição, cuja data e horário serão de comum acordo, mantendo o seu conforto e sua integridade.
- 3) participar de uma entrevista presencial, cuja data e horário serão de comum acordo, mantendo o seu conforto e sua integridade.

Você não é obrigada a participar das etapas 2 e 3 para responder este questionário, pois elas acontecem de forma independente.

Tudo OK? Abaixo, você iniciará a primeira parte da pesquisa. Você pode abandonar a pesquisa a qualquer momento. Fique à vontade para responder da forma como compreender as perguntas. Desde já, agradecemos a sua participação. Vamos começar?

ATENÇÃO! Leia o "Termo de Consentimento Livre e Esclarecido" (<http://bit.ly/TCLedoutorado>) e abaixo confirme sua ciência e autorização de todos os itens do termo, que garantirá o sigilo de suas informações pessoais e o uso de suas respostas para fins estritamente acadêmicos.

**\*Obrigatório**

Aceite em participar da Pesquisa \*

Para ler atentamente aos termos de pesquisa, clique aqui.

- Declaro ter 18 anos ou mais de idade e aceito participar da pesquisa, tendo ciência de todos os termos estabelecidos.

Próxima

Página 1 de 6

**Pesquisa "Cabelos, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar"**

**Descrição:** Se você é Mulher (cis ou trans) negra ou parda, de qualquer idade, passou ou está passando pela transição capilar, você está sendo convidada a participar da pesquisa “Cabelo, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar”, que busca entender os novos modos de ser e entender-se enquanto mulher e negra e parda a partir da experiência do processo de transição capilar.

Este levantamento faz parte da pesquisa de Doutorado em Psicologia da Ms. Jéssica de Souza Carneiro, da Universidade Federal do Ceará, sob a orientação do Prof. Dr Aluísio Ferreira de Lima, e procura investigar os novos agenciamentos das narrativas do eu em seus aspectos biográficos e políticos, frente às novas formas de ativismo e de manifestação de mulheres negras e pardas online e offline, discutindo os modos de ser e de entender-se como “mulher negra ou parda” a partir do tensionamento do conceito de “empoderamento”. Nesse sentido, buscamos saber sua opinião pessoal frente a este assunto.

A pesquisa funcionará em 3 etapas, independentes, e caso aceite participar, elas consistirão em:

- 1) responder o questionário completo.
- 2) participar das Oficinas fotonarrativas com mulheres em transição, cuja data e horário serão de comum acordo, mantendo o seu conforto e sua integridade.
- 3) participar de uma entrevista presencial, cuja data e horário serão de comum acordo, mantendo o seu conforto e sua integridade.

Você não é obrigada a participar das etapas 2 e 3 para responder este questionário, pois elas acontecem de forma independente.

Tudo OK? Abaixo, você iniciará a primeira parte da pesquisa. Você pode abandonar a pesquisa a qualquer momento. Fique à vontade para responder da forma como compreender as perguntas. Desde já, agradecemos a sua participação. Vamos começar?

**ATENÇÃO!** Leia o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” (<http://bit.ly/TCLEdoutorado>) e abaixo confirme sua ciência e autorização de todos os itens do termo, que garantirá o sigilo de suas informações pessoais e o uso de suas respostas para fins estritamente acadêmicos.

1. Aceite em participar da pesquisa  
 Declaro ter 18 anos ou mais de idade e aceito participar da pesquisa, tendo ciência de todos os termos estabelecidos.
2. Você está passando/já passou pela transição capilar? Entendemos como transição capilar o abandono, por escolha, da química de alisamento (progressivas, relaxamentos etc).  
 Sim.
3. Qual sua idade?

---

## 4. Orientação Sexual

- Heterossexual
- Homossexual
- Bissexual
- Pansexual
- Outro: \_\_\_\_\_.

## 5. Com qual etnia/raça você se identifica?

- Amarela/Asiática
- Branca/Caucasiana
- Preta/Negra
- Parda/Morena
- Indígena

## 6. Escolaridade/Formação

- Lê e escreve.
- Ensino Fundamental incompleto
- Ensino Fundamental completo
- Ensino Médio incompleto
- Ensino Médio completo
- Superior incompleto
- Superior completo
- Pós-graduação

## 7. Profissão

\_\_\_\_\_.

## 8. Qual seu status de emprego atualmente?

- Servidora pública
- Funcionária de empresa privada
- Empresária/Autônoma

- Freelancer
- Desempregada
- Estudante
- Aposentada

9. Qual sua renda domiciliar mensal atualmente?

- Até R\$ 1.356,00
- De R\$ 1.356,00 a R\$ 2.034
- De R\$ 2.034 a R\$ 3.390
- De R\$ 3.390 a R\$ 6.780
- Superior a R\$ 6.790,00.

10. Com quem vive atualmente?

- Sozinha.
- Com a família.
- Com cônjuge.
- Com amigas(os).

11. Estado civil

- Solteira
- Casada
- Divorciada
- Viúva
- Outro: \_\_\_\_\_.

12. Onde reside?

\_\_\_\_\_.

13. Por quanto tempo você usou química alisante?

\_\_\_\_\_.

14. Quando você decidiu iniciar a transição (e abandonar a química alisante)? \* Insira uma data aproximada, não precisa ser precisa.

dd/mm/aaaa.

15. O que levou você a usar química alisante no cabelo? \* Aqui, esperamos que possa contar o(s) principal(is) motivo(s) que te levaram a alisar o cabelo, seja relaxamento, progressiva, escova etc.

---

16. Por que você decidiu abandonar a química alisante e iniciar a transição? \* Aqui, espero que você possa contar mais sobre o que te impulsionou, em que momento da sua vida largou a química; SE houve algum episódio específico que te ajudou nesta decisão. Fique à vontade para compartilhar o que sentir vontade.

---

17. Hoje, como você se sente em relação a seu cabelo? \* Espero que possa partilhar um pouco mais sobre como tem sido sua relação com seu cabelo e como isso te faz sentir.

---

18. Você vivenciou alguma situação de constrangimento com seu cabelo? \*

1- Nenhuma vez. 2- Pouco frequentemente. 3- Frequentemente. 4- Muito frequentemente.

	1	2	3	4	
Nenhuma vez	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Com muita frequência

19. Em caso afirmativo, compartilhe uma ou mais de uma das situações. Fique à vontade para responder apenas o que for confortável para você.

---

20. Deixe aqui seus dados pessoais.

Agora pra gente terminar, preciso só dos seus dados para eu conseguir te contatar depois. Estes dados serão mantidos em sigilo, em conformidade com o TCLE apresentado no início do questionário. Obrigada!

20.1.Nome

20.2.E-mail

20.3.Telefone com DDD.

**ANEXO II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PSICOLOGIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE**

**PESQUISA: Cabelo, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar**

**Nº do Projeto na Plataforma Brasil: CAAE 53338416.0.0000.5054**

**Data da aprovação no Comitê de Ética: 18/03/2016.**

**Responsável: Jéssica de Souza Carneiro**

**Prezada colaboradora,**

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “**Cabelo, Raiz e Identidade - Mulheres em Transição Capilar**”, que busca entender os novos modos de ser e entender-se enquanto mulher e negra e parda a partir da experiência do processo de transição capilar.

Este levantamento faz parte de uma pesquisa de Doutorado em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, sob a orientação do Prof. Dr Aluísio Ferreira de Lima, e procura investigar as novas construções das narrativas do *eu* em seus aspectos biográficos e políticos, frente às novas formas de ativismo e de manifestação de mulheres negras e pardas online e offline, discutindo os modos de ser e de entender-se como “mulher negra” a partir do tensionamento do conceito de “empoderamento”. Nesse sentido, buscamos saber sua opinião pessoal frente a este assunto.

A pesquisa funcionará em 3 etapas, independentes, e caso aceite participar, elas consistirão em:

- 1) responder o questionário completo.
- 2) participar das Oficinas “Mulheres em Transição”, cuja data e horário serão de comum acordo, mantendo o seu conforto e sua integridade.

Lembramos que os dados gerados por este levantamento serão analisados respeitando todas as normas de recomendações relacionadas à pesquisa com seres humanos, de acordo com os princípios éticos

contidos na Resolução N °466/2012 com as Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisas envolvendo Seres Humanos do Conselho Nacional de Saúde.

Garantimos o sigilo de suas informações pessoais e o uso de suas respostas para fins estritamente acadêmicos.

Você não deve participar contra a sua vontade. Leia atentamente as informações abaixo e faça qualquer pergunta que desejar, para que todos os procedimentos desta pesquisa sejam esclarecidos. Fique à vontade para responder da forma como compreender as perguntas. Desde já, agradecemos a sua participação.

**1. PARTICIPANTES DA PESQUISA:** Mulheres (cis ou trans) negras e pardas, de qualquer idade, que tenham tido a experiência ou que estejam passando pela transição capilar. Participarão da pesquisa somente as voluntárias que, convidadas a colaborar, concordem.

**2. ENVOLVIMENTO NA PESQUISA:** Na condição de mulher negra ou parda, cis ou trans, que tenha passado ou que esteja passando pela transição capilar, você deve: 1) responder ao questionário online completo; 2) caso concorde em participar da etapa seguinte, que é independente da primeira, você se compromete a participar da oficina com mulheres negras e pardas em transição capilar. Espera-se que possa nos contar como tem se dado/se deu o seu processo único de transição e quais experiências você absorveu dele. Lembramos que você tem a liberdade de se recusar a participar e pode ainda deixar de responder em qualquer momento da pesquisa, sem nenhum prejuízo. Além disso, ainda tem o direito de ficar com uma das vias do termo de consentimento, o qual pode ser impresso. Sempre que quiser você poderá pedir mais informações sobre a pesquisa. Para isso, poderá entrar em contato com o coordenador da pesquisa, cujos dados estão disponíveis mais abaixo.

**3. RISCOS E DESCONFORTOS:** A participação nesta pesquisa não traz complicações, talvez, apenas, algum constrangimento que você possa sentir quando estão fornecendo informações sobre si mesmas. Caso se sinta, em algum momento, desconfortável pode solicitar a interrupção da entrevista ou até mesmo, o encerramento de sua participação na pesquisa. Os procedimentos utilizados nesta pesquisa seguem as normas estabelecidas pela Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, e não oferecem risco a sua integridade física, psíquica e moral. Nenhum dos procedimentos utilizados oferece riscos a sua dignidade.

**4. CONFIDENCIALIDADE DA PESQUISA:** Todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais. Seu nome não será mencionado em nenhum momento e os locais citados substituídos por outros, garantindo o anonimato de sua identidade. Os resultados poderão ser utilizados em eventos e publicações científicas.

**5. BENEFÍCIOS:** Ao participar desta pesquisa você não deverá ter nenhum benefício direto. Entretanto, espera-se que a mesma nos forneça dados importantes acerca de: a) como o uso dos sites de redes sociais afetam a produção de fotografia, repercutindo nas nossas lembranças do passado; b) como as pessoas, a partir dessas lembranças do passado, contam quem elas são.

**6. PAGAMENTO:** Você não terá nenhum tipo de despesa por participar desta pesquisa. E nenhum valor será pago por sua participação. Entretanto, se você desejar, poderá ter acesso a cópias dos

relatórios da pesquisa contendo os resultados do estudo. Para tanto, entre em contato com o pesquisador responsável no endereço abaixo.

**Nome: Jéssica de Souza Carneiro**

**Instituição: Universidade Federal do Ceará – Depto. de Psicologia**

**Endereço: Av. da Universidade 2762 – Benfica – Fortaleza - CE**

**Telefones p/contato: (85) 98964-3474**

**ATENÇÃO:** Se você tiver alguma consideração ou dúvida, sobre a sua participação na pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFC – Rua Coronel Nunes de Melo, 1000 - Rodolfo Teófilo, fone: (85) 3366-8344.

-----

## ANEXO III – E-mail enviado às participantes que sinalizaram interesse na etapa presencial



JÉSSICA DE SOUZA CARNEIRO alu.ufc.br <jessicarneiro@alu.ufc.br>

### Convite - Pesquisa sobre Transição Capilar (segunda etapa)

3 mensagens

JÉSSICA DE SOUZA CARNEIRO alu.ufc.br <jessicarneiro@alu.ufc.br>

5 de março de 2019 13:24



## Pesquisa “Cabelos, Raiz e Identidade – Mulheres em Transição”

Querida participante,

Ainda não tive a oportunidade de agradecer apropriadamente sua participação e interesse nesta pesquisa. Fiquei muito satisfeita com suas respostas no questionário e agora **gostaria de contar com você para a segunda etapa desta pesquisa**, a acontecer dia

**18 de março de 2019** (segunda-feira), das **16h às 18h**, na Rua Crisanto Moreira da Rocha, 1141 - Cambé, Fortaleza – CE.

A segunda etapa será um **encontro presencial**, no qual teremos um momento em grupo, em que participarão você e outras respondentes da pesquisa, e nós iremos aprofundar algumas questões trabalhadas no questionário. A ideia é que seja um espaço e um momento de troca sobre o processo da transição capilar e outras temáticas que atravessam essa experiência.

Além disso, teremos ao final do encontro uma degustação de produtos para cabelos cacheados e dicas de profissionais especialistas em crespos e cacheados.

Para isso, **gostaria da confirmação de sua presença até 48h após o recebimento deste e-mail**. Caso não seja possível responder em tempo hábil, entenderei que você está indisponível para participar, convidando, assim, outra participante.

Este convite é individual e, por questões logísticas, poderemos receber um número limitado de participantes.

De toda forma, agradeço sua disponibilidade até aqui.

Espero vê-la em breve.

Um abraço cordial,

**Jéssica de S. Carneiro**

Doutoranda em Psicologia (Universidade Federal do Ceará)

Comunicóloga e Mestre em Psicologia (Universidade Federal do Ceará)

[Meu CV Lattes](#)

[Meu LinkedIn](#)



