

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES
Dissertação de Mestrado

PAOLLA DE SANTA ANNA MOURA

MEU CRESPO É DE RAINHA:

A performance estética da mulher negra na Geração Tombamento

NITERÓI

2019

PAOLLA DE SANTA ANNA MOURA

MEU CRESPO É DE RAINHA:

A performance estética da mulher negra na Geração Tombamento

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, Instituto de Artes e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Orientadora: Prof^a Dr^a Flávia Lages

Banca examinadora:

Orientadora Prof^a Dr^a Flávia Lages

Prof^a Dr^a Giovana Xavier (UFRJ)

Prof^a Dr^a Janaína Damaceno (UFF)

Prof^a Dr^a Ana Lucia Enne (UFF)

NITERÓI
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

M929m Moura, Paolla de Santa Anna
Meu crespo é de rainha: a performance estética da mulher
negra na Geração Tombamento / Paolla de Santa Anna Moura ;
Flávia Lages, orientador. Niterói, 2019.
145 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPCULT.2019.m.09975274714>

1. Mulher negra. 2. Performance estética. 3. Geração
tombamento. 4. Cabelos crespos. 5. Produção intelectual. I.
Lages, Flávia, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. III.
Título.

CDD -



À memória de Hélio Assunção Gouveia

AGRADECIMENTOS

À minha família. Minha mãe Eliane, a mulher guerreira que me forjou, que sempre me apoiou e fortaleceu os meus sonhos e tem o coração mais repleto de amor que eu já conheci. Minha irmã Amanda, que com sua alma artística, me ensina todos os dias novas formas de olhar o mundo, novas possibilidades de ser e o afeto amor em suas múltiplas possibilidades. Os meus mais saudosos agradecimentos ao meu pai de coração e de alma, Hélio Gouveia, que me acolheu em seus braços e em sua vida sempre me incentivando a seguir o caminho do meu coração. Muito obrigada a essa família que sempre acreditou em mim.

Aos coordenadores e participantes dos coletivos “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”, sem os quais a realização desta pesquisa não seria possível. Sou muito grata pelos diálogos e vivências com todos que contribuíram para realização deste trabalho. Especialmente, Luana Altina e Lipe Preto, que me receberam de braços abertos nos eventos do coletivo.

À minha orientadora Flávia Lages, pela parceria, pelo incentivo, pelos melhores comentários e por pegar em minhas mãos e dizer “vem comigo”, e me dar todo apoio e tempo necessário para que eu concluísse essa jornada. Sou muito grata pela experiência do estágio docência e pela confiança na paixão desta pesquisadora em construção.

Às professoras Ana Lucia Enne, Janaína Damaceno e Giovana Xavier, que aceitaram ler e avaliar as inquietações que deram forma a esta pesquisa e por contribuírem com todo carinho na minha banca de formação. Ao longo desses dois anos de mestrado, todas tiveram um papel especial neste trabalho. À Ana Enne, agradeço por ter dado asas aos grupos de pesquisas e estudos interseccionais Marielle Franco, cujo apoio foi fundamental para o florescimento do projeto.

Aos professores Marina Frydberg e João Domingues por me proporcionarem a experiência de participar do Programa de Tutoria acadêmica do Bacharelado em Produção Cultural. Oportunidade que me fez crescer profissionalmente e me encontrar na área de educação.

Agradeço imensamente as contribuições, leituras, provocações, risadas e parceria do amigo Renan Nazzos, cujo suporte intelectual e emocional foi essencial nesta jornada acadêmica.

À Viviane Laprovita, amiga e parceira de turma, de estágio docência, do núcleo de pesquisa e que me mostrou que resistência também se faz com poesia.

Aos amigos de turma do PPCULT, com os quais pude compartilhar meus sonhos e anseios, construir novos sentidos de universidade e, claro, novas amizades. Agradeço também todas as pessoas e amigos que encontrei nas disciplinas que cursei como ouvinte em outras universidades, principalmente, as mulheres pretas acadêmicas que me afetaram com amor e sabedoria ancestral.

À Vanessa Leite, amiga-irmã, obrigada por estar sempre ao meu lado nessa caminhada e por ser essa mulher maravilhosa que eu admiro demais.

À Marianna de Castro e Patrícia Lobato, mulheres guerreiras que inspiram o meu caminho.

À minha psicóloga Ana Benjó, cujo suporte psicológico e emocional foi essencial para que eu pudesse me olhar de frente, chorar e enxugar as lágrimas, crescer e continuar nessa minha eterna busca de mim mesma.

À Vânia Jacques, que desde quando eu era criança, lia as cartas que eu enviava à sua filha, Vanessa Leite, e incentivava a me aventurar no mundo da escrita.

Expresso meu agradecimento a todos os amigos e familiares que sempre me apoiaram e fazem parte deste projeto de realização pessoal. Obrigada pelos incentivos e por me proporcionarem um abraço amigo sempre.

A todos que atravessaram essa minha história e aos futuros leitores que serão atravessados por ela, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Com base na análise dos discursos, dos fazeres e das práticas sociais de mulheres negras participantes de coletivos que visam o fortalecimento da cultura negra, a presente pesquisa busca compreender, nos tempos atuais, de que forma a resignificação dos cabelos naturais pelas mulheres negras, estabelece novos processos de subjetivação e de aceitação de uma negritude antes estigmatizada à construtora de uma nova autoestima e pertencimento. Nesse contexto, este estudo tem como objetivo mais amplo, analisar como as performances estéticas da nomeada “Geração Tombamento”, concretiza-se como uma via político-identitária de resistência e (re)existências da juventude negra. Metodologicamente, esta investigação foi realizada a partir de uma abordagem (auto) biográfica ancorada no conceito de escrevivência, além de uma pesquisa etnográfica de observação associada a entrevistas, registros audiovisuais e netnografia em redes sociais. O embasamento teórico se ampara nos estudos feministas a partir de uma perspectiva interseccional, assim como em saberes de teóricos pós-estruturalistas à decoloniais.

Palavras-chave: mulher negra; performance estética; negritude; geração tombamento; cabelo crespo.

ABSTRACT

Based on the analysis of the discourses, activities and social practices of black women participating in collectives aiming at the strengthening of the black culture, the present research seeks to understand, in the present time, how the resignification of natural hair by black women establishes new processes of subjectivation and acceptance of a blackness previously stigmatized to builder of a new self-esteem and belonging. In this context, this study has as its broader objective to analyze how the aesthetic performances of the named “*Geração Tombamento*” materialize themselves as a political-identity route of resistance and (re)existences of the black youth. Methodologically, this investigation was carried out from an (auto)biographical approach anchored in the concept of *escrevivência*, in addition to an ethnographic observation research associated with interviews, audiovisual recordings and virtual ethnography in social networks. The theoretical basis is fundamented on feminist studies from an intersectional perspective, as well as on studies from poststructuralist to decolonial theorists.

Keywords: black woman; aesthetic performance; blackness; geração tombamento; curly hair.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Performance estética de Karol Konka em homenagem ao rapper Sabotage.....	51
Figura 02 – Imagem de Maria Firmina dos Reis vencedora do concurso promovido pela Flup, em 2018.....	60
Figura 03 – Arte do evento do Coletivo Empoderamento Crespo	69
Figura 04 – Luana Altina e Lipe Preto. Coordenadores do coletivo “Empoderamento Crespo”.....	71
Figura 05 – Páginas das redes sociais do Facebook e Instagram do coletivo Empoderamento Crespo	72
Figura 06 – Páginas das redes sociais do Facebook e Instagram do coletivo Empoderamento Crespo	72
Figura 07 – Performatividade estética 1: valorização da estética afro	74
Figura 08 – Grupo de dança “9Talents”.....	78
Figura 09 – Imagem do Evento do Afronta-RJ Coletivo	79
Figura 10 – Páginas do Facebook e Instagram do Afronta Coletivo.....	80
Figura 11 – Páginas do Facebook e Instagram do Afronta Coletivo.....	80
Figura 12 – Participantes do Afronta Coletivo	87
Figura 13 – Fotografia do evento “Empoderamento Crespo: This is Brazil”.....	87
Figura 14 – Performatividade estética 2: ensaio fotográfico do coletivo “Empoderamento Crespo”	89
Figura 15 – Performance “Outubro Rosa”	90
Figura 16 – Mural do evento	91
Figura 17 – Grupo reunido em frente ao Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN)	93
Figura 18 – Ensaio de técnicas de tranças e penteados pelas representantes da marca “Beleza Natural”	97
Figura 19 – Arte do evento “Empoderamento Crespo: Resistência”.....	101
Figura 20 – Exposição com frases dos poetas.....	106
Figura 21 - Exposição com frases dos poetas.....	106
Figura 22 - Participante escrevendo sua rima no cartaz.....	106
Figura 23 – Luana Altina apresentando seu certificado.....	109
Figura 24 – Copo brinde “Empoderamento Crespo – 2 anos”.....	112

Figura 25 – Participantes do evento “Empoderamento Crespo: Resistência”.....	115
Figura 26 – Arte do evento “Empoderamento Crespo: Fortalece”.....	115
Figura 27 – Participantes apresentando performances artísticas no palco.....	119
Figura 28 – Participantes apresentando performances artísticas no palco.....	119
Figura 29 – Poeta do <i>slam</i> “Nós da Rua”	122
Figura 30 – Performatividade estética 3: pente garfo nos cabelos.....	140
Figura 31 – Performatividade estética 4: comunicação identitária através da moda ...	140
Figura 32 – Performatividade estética 5: cabelos e vestuários.....	141
Figura 33 – Performatividade estética 6: cabelos e maquiagem.....	141
Figura 34 – Participantes do coletivo.....	142
Figura 35 – Participantes do coletivo.....	142
Figura 36 – Participantes do coletivo.....	142
Figura 37 – Participantes do coletivo.....	142
Figura 38 – Cabelos <i>black power</i>	143
Figura 39 – Performatividade estética 7.....	143
Figura 40 – Cabelos <i>black power</i>	144
Figura 41 - Cabelos <i>black power</i>	144
Figura 42 – Participante do coletivo.....	144
Figura 43 – Cabelos e estética.....	145
Figura 44 – Tranças.....	145

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT: Associação Brasileira de Normas Técnicas

FIOCRUZ: Fundação Oswaldo Cruz

FLUP – Festa Literária das Periferias

IACS – Instituto de Arte e Comunicação Social

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPN: Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos

LGBT - Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros

MNU: Movimento Negro Unificado

PNAD: Pesquisa Nacional de Amostras por Domicílio

PPCULT: Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades

PPRER-CEFET-RJ: Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca do Rio de Janeiro

PVPPP: Pré-Vestibular Popular Pedro Pomar

UFBA: Universidade Federal da Bahia

UFF: Universidade Federal Fluminense

UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
PARA RAINHA CONCEIÇÃO EVARISTO E SEUS CABELOS CRESPOS	26
1.1. Mulheres negras: mulheres-baobás	26
1.2. Rosas da Resistência: feminismo negro interseccional	37
CAPÍTULO 2	
TODAS ELZA SOARES: MULHERES DO FIM DO MUNDO	43
2.1. Da ancestral razão negra	43
2.2. Tempo de resistências: da identidade às diferenças	46
2.3 – “Se é pra tombar, tombei”: Performance estética da negritude e empoderamento na geração tombamento	50
CAPÍTULO 3	
PELAS MARIELLES FRANCO: NÃO SEREMOS INTERROMPIDAS	62
3.1. Revolução Crespa: aquilombar e resistir!	63
3.2. Empoderamento Crespo: “Arraiá do Empoderamento Crespo”	69
3.3. Afronta-RJ	79
3.4. Empoderamento Crespo: “This is Brazil”	87
3.5. Empoderamento Crespo: “Resistência”	101
3.6. Empoderamento Crespo: “Fortalece”	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	132
APÊNDICES	140

INTRODUÇÃO

*“Você pode substituir mulheres negras
como objetos de estudos por mulheres negras
contando a sua própria história”
(Frase da historiadora Giovana Xavier e
lema do Grupo de Estudos e Pesquisas
Intelectuais Negras – UFRJ)*

Das memórias ancestrais que pulsam em corpos afro-diaspóricos, começo este capítulo celebrando àquelas que me antecederam e trouxeram as narrativas negras ao centro. Um centro composto por intelectuais negras que falam de/por si numa perspectiva coletivista e, para reverenciá-las, faço alusão ao Baobá, que segundo a cosmogonia iorubá é a árvore que conecta o mundo sobrenatural ao material, sendo testemunha de tempos imemoriais.¹ Nesse sentido, mulheres-baobás são aquelas que realizam a comunicação entre os mundos, mensageiras de conhecimentos ancestrais e responsáveis por traduzi-los a partir de perspectivas plurais, contando a história que a história não conta. Mulheres-baobás fecundam possibilidades de existência aos corpos que gritam por visibilidade e são elas que escrevem nas trincheiras que nossos passos vêm de longe. Mulheres-baobás possuem a força da resiliência, o equilíbrio do coletivo e são portadoras das vozes silenciadas.

Sendo assim, nós, intelectuais negras, entendemos que para (re)territorializar nossos saberes é preciso fincar raízes – da tradição oral à escrita acadêmica; adubar o solo – rompendo com o silenciamento e apagamento de outras epistemologias (epistemicídio) às conquistas do nosso lugar de fala; e regar diariamente a consciência negra – através de uma educação transgressora até as estratégias de lutas e resistências, como vias de transformação a essa colonialidade de poder² imposta que além de oprimir

¹ Sobre o baobá e a tradição yorubá ver: <https://www.geledes.org.br/baoba-arvore-simbolo-fundamental-das-culturas-africanas-tradicionais/>. Acesso em 02 de junho de 2019.

² Segundo Aníbal Quijano (2000), a colonialidade do poder permeia a estrutura da modernidade, sendo a raça o instrumento de dominação principal para o desenvolvimento de uma hegemonia eurocêntrica. A

ossos corpos e subjetividades, nos exclui como agentes políticos-cidadãos. Desta forma, plantamos em cada uma de nós, a semente de um imponente Baobá.

Por isso, para dialogar sobre as políticas do corpo, especificamente da mulher negra, peço licença para trazer nesta dissertação, autoras e também autores, que já vêm plantando a semente desses saberes com suas pesquisas, mesmo antes das palavras “empoderamento” e “transição capilar” tornarem-se recorrentes em trabalhos acadêmicos que pensam os atravessamentos que constituem ser negro no Brasil. Logo, compartilhamos comumente das mesmas inquietações: como a relação dos afro-brasileiros com seu corpo e sua estética, reflete na negação ou o pertencimento da sua negritude e, conseqüentemente, na forma como esses corpos e subjetividades acabam sendo afetados pela estrutura de poder social na construção da própria imagem.

Assim, começo essa introdução apresentando a minha justificativa pessoal, porque esse trabalho representa quem eu sou: mulher, negra, feminista, militante e acadêmica. Uma multiplicidade de identidades que atravessam a minha singularidade, tornando-me única, um sujeito *per se*, em busca de um próprio *self* que não seja forjado pela representação mental de um fetiche da branquura.³

Nesse sentido, quando penso na minha escrita e como vou apresentá-la nessa dissertação, sou inspirada por duas escritoras que conheci durante o processo do mestrado, e agora, posso afirmar que são mulheres que contribuíram para forjar a minha visão de mundo. Conceição Evaristo e Glória Anzaldúa. A primeira, mulher negra, brasileira, escritora premiada, feminista, entre mil e uma qualificações que renderiam uma tese de doutorado, mas que a tomo pelo seu conceito de “escrivência”⁴. Deste

colonialidade do poder compreende desde o controle da economia, do trabalho, das subjetividades/conhecimento, dos gêneros e sexualidade, da autoridade e da natureza, sendo esta forma de poder o motor do capitalismo atual.

³ Segundo a psicanalista Neusa Santos Souza, o ego do negro é formado pelo fetiche da branquura que se assenta numa ideologia racial no qual a branquura é vista como um sinônimo de ideal, do que é bom, de progresso e desenvolvimento. Para a autora, calcado pelo fetiche da branquura o racismo esconde o seu verdadeiro rosto. “Pela representação ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, inventar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação a realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. Todo ideal identificatório do negro converte-se, desta maneira, num retorno ao passado, onde ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro, onde seu corpo e identidade negros deverão desaparecer.” (SOUZA, 1983, p. 5)

⁴ “... três elementos formadores da escrivência: corpo, condição e experiência. O primeiro elemento reporta à dimensão subjetiva do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos. A representação do corpo funciona como ato sintomático de resistência e arquivo de impressões que a vida confere. O segundo elemento, a condição, aponta para um processo enunciativo fraterno e compreensivo com as várias personagens que povoam a obra. A experiência, por sua vez, funciona tanto como recurso estético quanto de construção retórica, a fim de atribuir credibilidade e poder de persuasão à narrativa.” (OLIVEIRA, 2009, p. 622)

modo, a escrevivência me permite construir argumentos a partir das minhas experiências corporais e da minha condição no mundo, que é ser mulher negra no Brasil. Ou seja, o meu lugar de fala que permeia a construção de uma escrita de si.

A segunda, mulher chicana, lésbica, feminista, escritora decolonial e que nos propõe uma “consciência *mestiza*” como construção de uma estratégia de resistência e de luta feminista para desafiar o pensamento hegemônico ocidental. Em Anzaldúa, sinto-me especificamente inspirada pelo seu texto “Falando em línguas”, em que ela dedica-o, em forma de carta, para as mulheres escritoras do terceiro mundo. O que ambas tem em comum? A escrita como ferramenta para romper fronteiras e ressignificar o mundo. Assim como Evaristo e Anzaldúa, tomo à escrita como um ato político que busca refletir e transformar a realidade. A escrita como libertação.

Contudo, mesmo tendo começado esta introdução relatando a minha justificativa pessoal para a pertinência e importância desta pesquisa, parto da reflexão de que as justificativas acadêmicas e sociais, que apresentarei a seguir, são complementares e convergentes com o que já foi exposto, quiçá, um trinômio composto por termos conhecidos (justificativa pessoal + justificativa acadêmica + justificativa social) em busca da variável “X”, em que X representa a mulher negra. Logo, em se tratando de ciências humanas, que está bem longe da dureza e das certezas da matemática, esse “X = Mulher Negra” é composto de múltiplas possibilidades, não tem resposta única, não é binário e nem essencializante⁵. E como autora, pesquisadora e sujeito construtor da minha própria escrita, talvez, me atreva a dizer que uma das possíveis respostas que compõem X seja: (Re)existências Coletivas.

Nesse contexto, entendo o papel da escrita acadêmica como legitimadora de narrativas e fomentadora de discussões. Sendo assim, para falar com e sobre o meu sujeito de pesquisa, que é a mulher negra, tomo a pesquisa acadêmica como potencializadora e mediadora de produções que visam conferir visibilidade as narrativas negras. Uma vez que é na cultura que acontece a disputa dos sentidos e dos valores sociais, torna-se transgressor, numa sociedade estruturalmente desigual e racista, o negro tomar o lugar de narrador da própria história.

⁵ Tomo como essencialismo um conceito que universaliza e homogeneiza os sujeitos. Segundo Patricia Hill Collins, “... não existe um ponto de vista homogêneo sobre a mulher negra. Não existe uma mulher negra essencial ou arquetípica cujas experiências sejam “normais”, normativas e, portanto, autênticas. Um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo”. (COLLINS, 2012, p. 111).

Parto do pressuposto de que a minha pesquisa é uma representação parcial da realidade e, deste modo, elucido que a minha escrita está longe de querer construir uma história única. Sendo assim, entendo que a história é perpassada por vários discursos e que o que eu escrevo é uma visão própria sobre os meus sujeitos, corporificados pela mulher negra, a partir dos meus estudos. Por isso, mais uma vez, ratifico a importância de posicionar, no meu campo de estudo, o meu lugar de fala como mulher negra, acadêmica, feminista e ativista, pois entendo que o meu local de pesquisadora-participante faz toda diferença no modo como essa pesquisa vai se construir.

Portanto, entendo que a escrita militante é também a escrita acadêmica, e assim, considero a linguagem (verbal, escrita e estética) como um dos principais instrumentos capazes de conferir visibilidade a formas de conhecimentos não canônicos. A linguagem é um recurso político. Dessa maneira, a cultura negra pode ser encarada como potência de criação das novas subjetivações do sujeito negro e que, além disso, esse sujeito, ao se empoderar coletivamente, entende que ocupar espaços é uma das estratégias necessárias para mudar toda uma história de silenciamento dos negros, seja na sociedade ou nos espaços acadêmicos.

“Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos!” (ANZALDÚA, 2000, p.230). Essa frase-denúncia, lúcida e representativa, de Anzaldúa descortina a forma opressora de silenciamento e de anulação imposta às mulheres. Vivemos numa sociedade em que a hierarquização social com base na raça, classe e gênero já demarca nossos corpos como submissos e vulneráveis. Sendo assim, privar-nos da nossa escrita e da nossa voz é apagar a nossa identidade. A escrita afirma o nosso lugar no mundo e a nossa consciência política e, nessa sociedade hegemonicamente branca, heterossexual, machista e patriarcalista, exercer o domínio da fala e da escuta também é uma forma de marcar privilégios.

No que se refere às mulheres negras e suas representações, o fato é que estas mulheres quando têm acesso à universidade, suas ideias e escrevivências não se resumem somente a área acadêmica. As mulheres negras movem-se por vários espaços e classes sociais e, além de amparar seus amigos e familiares com medo de perdê-los

para o sistema carcerário e para a morte⁶, levam seus aprendizados para empoderar outras mulheres e conscientizá-las da luta.

O poder transgressor e mobilizador da luta feminista negra foi exaltado pela escritora negra, norte-americana e feminista Angela Davis, em seu discurso na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2017. “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras, muda-se a base do capitalismo”.⁷

Para os leitores desavisados e intelectuais acadêmicos que desconsideram narrativas escritas em primeira pessoa como uma pesquisa acadêmica, recorro em primeiro lugar à epígrafe desta introdução, lema do “Grupo de Estudos e Pesquisas Intelectuais Negras: escritas de si”, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), coordenado pela Prof^a. Dr^a. Giovana Xavier, do qual tive a possibilidade de participar da disciplina, que possui o mesmo nome do grupo, como aluna-ouvinte. O fato das mulheres negras sempre terem sido estudadas como objeto da história, vistas como o “Outro”, permitiu a criação de uma narrativa única sobre seus corpos e subjetividades.

Essa história única que nos é contada repetidamente ao longo da nossa trajetória escolar e reforçada nos discursos midiáticos reverberou no apagamento da intelectualidade negra, impedindo, assim, o reconhecimento do povo negro como sujeito produtor da História. A criação de uma única narrativa sobre pessoas e visão de mundo anula outras formas de ser e de saberes e, com isso, naturaliza-se uma única verdade vista como um axioma irrefutável que despreza e hierarquiza as diferenças.

Por isso, entendo a minha escrita e toda produção intelectual negra como potencializadoras de subjetividades oprimidas e de ressignificação da identidade negra e sua representação. Deste modo, ao tomarmos as rédeas na construção da nossa própria história, impulsionando a difusão de um saber e de uma crítica feminista, afirmaremos à escrita como um ato de resistência e de afirmação política. Nessa perspectiva, o posicionamento feminista na escrita também é uma crítica ao letramento canônico imposto pela epistemologia eurocêntrica.

Em segundo lugar, ainda com o intuito de afirmar as produções escritas em primeira pessoa, recorro à escritora feminista Donna Haraway (1995), que traz a

⁶ Tomo como referência além da questão racial a questão de classe, opressões interseccionais que no Brasil, atingem a maioria das mulheres negras.

⁷ Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2vYZ4IJtgD0>. Acesso em 01/04/2018

proposta de conhecimentos situados, considerando a localização e o contexto em que o conhecimento é produzido. À luz de Haraway, o pesquisador tem o privilégio da perspectiva parcial por estar inserido no local de conhecimento e produzir saberes sobre o mesmo. Logo, deve-se levar em conta a agência dos “objetos” estudados (idem, p.36) e as relações de interdependência entre ambos. Assim, o posicionamento crítico do pesquisador é a prática chave para contestar de maneira política e ética o pensamento filosófico e científico ocidental. (ibidem, p.27).

Não há maneira de "estar" simultaneamente em todas, ou inteiramente em uma, das posições privilegiadas (subjugadas) estruturadas por gênero, raça, nação e classe. E esta é uma lista resumida das posições críticas. A procura por uma tal posição "inteira" e total é a procura pelo objeto perfeito, fetichizado, da história oposicional, que às vezes aparece na teoria feminista como a essencializada Mulher do Terceiro Mundo (Mohanty, 1984). Sujeição não é base para uma ontologia; pode ser uma pista visual. A visão requer instrumentos de visão; uma ótica é uma política de posicionamentos. Instrumentos de visão mediam pontos de vista; não há visão imediata desde os pontos de vista do subjugado. Identidade, incluindo auto-identidade, não produz ciência; posicionamento crítico produz, isto é, objetividade. Apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são autoidênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentos, renascidos. (HARAWAY, 1995, p.26 e 27)

Deste modo, entendo como salutar e urgente, para que, de fato, haja a emergência e a afirmação de outras epistemologias nos espaços acadêmicos, a validação das narrativas que confrontem a ideia de história única. A validação de narrativas em que os sujeitos vistos como subalternos e marginalizados sejam produtores da própria história. Nesse sentido, ocupar espaços institucionais que a priori excluem nossos corpos não-normativos é uma das estratégias para repensar nosso lugar na sociedade e, por conseguinte, repensar novas formas de se fazer educação, política, cultura e democracia.

Além disso, reconheço que a luta para sair do lugar de confinamento e exclusão imposto pelo poder hegemônico está em criar estratégias que contribuam para uma mudança de estrutura cognitiva que desestruture a lógica colonial, como sugere o pensamento decolonial.

Nesse contexto, me ancoo no que a curadora Diane Lima (2018) propõe como perspectiva decolonial de mulheres negras. Lima faz essa proposta partindo da sua experiência em curadoria artística, contudo, acredito que a perspectiva decolonial de

mulheres negras se aplica ao meu trabalho, visto que proponho nesta pesquisa uma análise das performances estéticas das mulheres negras questionando os discursos e produções de saberes legitimados pela epistemologia eurocêntrica. Desse modo, “criar em perspectiva é falar do mundo a partir de si e não mais falar sobre si a partir do mundo”. (LIMA, 2018, p. 253).

“uma prática curatorial em perspectiva decolonial”, aquela que leva em consideração outras perspectivas de conhecimento, performando seu discurso no campo estético mas também instaurando uma ética nas estruturas institucionais. Uma vez que práticas científicas de saber no campo das artes legitimam padrões de beleza, quem merece e não merece ser visto, assim como noções de verdadeiro e falso, é importante entender e questionar quais corpos e geografias a história da arte ocidental contempla e a quais ela impõe limites e categorias. Este texto visa abrir uma reflexão tendo em vista a necessidade de pensarmos outros parâmetros estéticos e éticos para os corpos racializados, vulneráveis e dissidentes; e, dessa maneira, propor o que estamos chamando, a partir da nossa experiência, de uma prática curatorial na perspectiva das mulheres negras. (idem, p. 246)

Finalizando as justificativas desta pesquisa, anco-ro-me no conceito de *outsider within*⁸ da socióloga estadunidense Patricia Hill Collins, para reafirmar a importância do pensamento feminista negro na produção de saberes que questionem a lógica de pensamento eurocêntrica validada por uma academia que, a partir de “observações e interpretações sobre a sociedade humana influenciadas pelo homem branco *insider*⁹ – coloca a subjetividade do homem branco no centro da análise e arremessa a condição feminina de afro-americana a uma posição à margem.” (COLLINS, 2016, p. 118).

Segundo a autora, essa posição à margem relegada à mulher negra a coloca na condição de *outsider within* ao ocupar espaços de poder hostis as suas experiências pessoais e intelectuais. Sendo assim, valho-me do meu status de *outsider within* para conduzir esta pesquisa e trazer as vozes de mulheres negras para o centro da análise reafirmando a subjetividade e intencionalidade humanas, como propõe Collins.

A abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e

⁸ O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”. (n. da t.) (idem, p. 99)

⁹ “Em resumo, *insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o “pensar como de costume”.” (ibidem, p. 116)

culturais como fontes significativas de conhecimento. Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse status parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada. (ibid, p. 123)

Deste modo, a presente pesquisa busca compreender, nos tempos atuais, de que forma a ressignificação dos cabelos naturais pelas mulheres negras influenciam no resgate identitário de uma negritude renegada pelos padrões culturais e midiáticos de beleza. Dessa maneira, o resgate da identidade negra surge como um ato de resistência e, conseqüentemente, a aceitação dessa negritude antes camuflada pelas ideologias racistas estruturais e institucionais, desperta nessas mulheres uma consciência sócio-política por representatividade e valorização do sujeito negro.

Com base na análise dos discursos, dos fazeres e das práticas sociais de mulheres negras participantes de coletivos que visam o fortalecimento da cultura negra, investiga-se como se dão esses novos processos de subjetivação e de aceitação de uma negritude antes estigmatizada à construtora de uma nova auto-estima e pertencimento. Ademais, a mobilização destas mulheres em movimentos sociais configurou-se também como objeto de análise, pois, ao encontrarem nestes espaços um meio de afirmação e empoderamento racial, os coletivos se consumaram como expressões identitárias desse grupo.

Assim, fez-se necessário pesquisar como as manifestações estéticas da chamada “Geração Tombamento” concretiza-se como uma via político-identitária de (re)existências da juventude negra. Para tanto, a apreensão desses sujeitos deu-se através dos coletivos negros “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”¹⁰, e nas suas formas de atuação e ocupação do território como resgate cultural e de representatividade.

Diante do exposto, o objetivo geral desta pesquisa configura-se em compreender de que modo o empoderamento estético, simbolizado pelos cabelos crespos, ressignificou a identidade de mulheres negras que passaram pelo processo de transição

¹⁰ Desenvolverei sobre estes coletivos no terceiro capítulo desta dissertação.

capilar, despertando-as para uma nova consciência política e de mobilização social antirracista e feminista.

Para dar conta desses objetivos invisto numa abordagem metodológica que entre as ações iniciais, incluiu a realização de uma pesquisa bibliográfica de autoras negras com o intuito de trazer para a dissertação vozes feministas e invisibilizadas na academia. Além disso, o conhecimento dessas literaturas foi essencial para apropriar-me com mais segurança do tema e na aproximação dos meus sujeitos de pesquisa.

Para tanto, além das disciplinas cursadas no mestrado, assisti como ouvinte as seguintes disciplinas: “Intelectuais Negras: Escritas de Si”¹¹, no curso de graduação em Educação, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 2017.1; “Feminismos Negros a partir de uma perspectiva ao Sul, Descolonial e Anticolonial”¹², no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicorraciais (Pprrer-Cefet-Rj), em 2017.2; e a disciplina de inverno “Expressões do Racismo e Saúde”¹³ na Fiocruz, em 2018.1. A aproximação da epistemologia decolonial também foi de grande importância para a compreensão e construção desta pesquisa.

Porém, apesar do desejo de construir uma dissertação somente com autoras negras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento, não pude desprezar a contribuição que os trabalhos de autores como Frantz Fanon, Achille Mbembe, Stuart Hall trouxeram para a elaboração da mesma.

A minha trajetória ao longo dos dois anos de mestrado em Cultura e Territorialidades, no PPCULT/UFF, forneceu a base e os alicerces dessa minha jornada pessoal como pesquisadora acadêmica que teve a oportunidade de (re)existir intelectualmente e de se redescobrir na área da educação. Logo no primeiro ano de mestrado, em parceria com a amiga de turma Viviane Laprovita, desenvolvemos dois grupos de estudos com objetivo de tornar acessível ao corpo discente pautas negras invisibilizadas dentro da academia. De pronto, recebemos todo apoio da coordenação e dos professores do curso, o que foi essencial para a consumação dos trabalhos.

Através do Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas elaboramos uma proposta para a inserção de ações afirmativas no nosso curso de mestrado. Foram feitas pesquisas em editais de outros cursos de pós-graduação, convidamos alunos e técnicos que também participaram da inserção de políticas afirmativas em seus cursos para nos

¹¹ Ministrada pela Prof^ª. Dr^ª. Giovana Xavier

¹² Ministrada pela Prof^ª. Dr^ª. Fátima Lima

¹³ Ministrada pela Prof^ª. Dr^ª. Roberta Gondim

contar suas trajetórias e, assim, construímos em conjunto uma proposta para apresentar ao colegiado. Com muito sucesso, em 2018, o PPCULT, incluiu em seu edital, acesso aos estudantes negros e transsexuais, através da lei de ações afirmativas.

O Grupo de Trabalho Raça e Gênero nasceu da necessidade de acessar artigos, livros e textos de autoras e autores negros que geralmente não têm espaço nas bibliografias oficiais dos cursos de pós-graduação. A proposta era que a busca por esses autores não fosse mais um trabalho solitário para alunos que tinham em suas pesquisas temáticas perpassadas pelas relações étnico-raciais. E assim, discutimos Frantz Fanon, Sueli Carneiro, Neusa Santos Souza, entre outros teóricos da negritude.

O debate que teve maior repercussão foi sobre colorismo, que acabou por tornar-se um evento, pois vieram alunos de diversos cursos e, graças ao apoio da coordenação, conseguimos nos transferir para a maior sala do Instituto de Artes e Comunicação Social – IACS, da UFF, que ficou lotada. Apesar da grande realização pessoal com o resultado, percebo como é urgente e salutar popularizar as produções de autoras negras e promover debates visando à conscientização racial da população brasileira.

Após muito pensar em nomes para o nosso grupo de estudos, com a dica da Profª. Drª. Ana Enne, nosso GT foi nomeado como Grupo de Estudos e Pesquisas Interseccionais Marielle Franco¹⁴. Após algumas reflexões, pensamos que não foi por acaso que demoramos na escolha do nome. A homenagem a Marielle Franco traduz-se como uma extensão da construção dos nossos papéis como mulheres negras potentes e agentes num espaço acadêmico que, à priori, é hostil aos nossos saberes. Marielle Franco representa a intersecção desses saberes além da academia. Como mulher negra periférica, ela ocupou espaços de poder fazendo da pauta negra sua prática cotidiana. Hoje, dia 02 de agosto de 2019, enquanto escrevo esta introdução, completam-se 506 dias sem respostas da sua morte. Há 506 dias a população brasileira pergunta ao sistema jurídico e aos governantes, “quem mandou matar Marielle e Anderson?”.

Em 2018, tive a experiência de participar do Projeto de Tutoria Acadêmica para os alunos de graduação em Produção Cultural. Em parceria com o amigo de mestrado Renan Nazzos, elaboramos e ministramos oficinas de leitura e escrita, oficinas técnico-científicas e rodas de conversa sobre formação e profissão, nas quais eu tive a chance de

¹⁴ A vereadora Marielle Franco e seu motorista, Anderson Gomes, foram executados em 14 de março de 2018, no bairro do Estácio, no Rio de Janeiro. Para mais informações: https://brasil.elpais.com/tag/caso_marielle_franco. Acesso em 10 de julho de 2019.

trocar o papel de aluna para o papel de educadora. Agradeço imensamente aos Profs. Drs. Marina Frydberg e João Domingues pela oportunidade.

A segunda oportunidade de desenvolver-me como educadora foi no estágio docência, realizado com a minha orientadora Prof^a. Dr^a. Flávia Lages e, mais uma vez, em parceria com Viviane Laprovita. A experiência de lecionar uma disciplina e, ainda por cima, uma disciplina eletiva, nos deu toda a liberdade para criar um programa de estudos e realizar efetivamente a incursão das narrativas negras dentro da academia. Demos à disciplina o nome de “O eco das vozes negras: representações e disputas narrativas”.

Influenciadas pela proposta pedagógica de educação transgressora e libertária de bell hooks¹⁵ (1952), construímos um programa de aulas com abordagens, explorações e experimentações visando a construção de uma consciência crítica racial. O resultado, não poderia ter sido mais gratificante, os alunos apresentaram através de poesias, músicas, textos e até desenhos, o que hooks chama de uma visão de mundo contestadora.

Um movimento feminista libertador pretende transformar a sociedade erradicando o patriarcado, acabando com o machismo e a opressão sexista, desafiando as políticas de opressão em todas as frentes. A pedagogia feminista só pode ser libertadora se for verdadeiramente revolucionária, pois os mecanismos de apropriação dentro do patriarcado de supremacia branca e capitalista são capazes de cooptar com tremenda facilidade o que meramente parece radical e subsersivo. (hooks, 1952, p. 115 e 116)

Por isso, a importância desta minha pesquisa, da inserção de disciplinas e grupos de estudos que agregam outras epistemologias em seus programas educativos, senão, acabamos todos cooptados pelo sistema. A consciência crítica, a partir de uma pedagogia libertadora, desafia a dominação em sua própria essência. Desse modo, a educação desmente as narrativas produzidas pelo racismo. A educação como ferramenta de visibilidade mostra que nossa palavra tem potência.

Retomando as abordagens metodológicas, como trabalho de campo atuei como pesquisadora-participante nos eventos dos coletivos “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”. Os relatos que serão apresentados no terceiro capítulo, são de cinco

¹⁵ A escritora e feminista negra bell hooks assina seu nome em letras minúsculas e pede que assim também o façam. Para hooks, a atenção deve ser dada ao seu trabalho pela sua mensagem, e não apenas pela sua assinatura. Assim, manterei a grafia em letras minúsculas ao longo desta dissertação.

encontros no total: em 2017, os eventos do “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”, aconteceram nos dias 22 e 23 de julho, respectivamente, na Quinta da Boa Vista, parque municipal, localizado em São Cristóvão, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Do terceiro encontro em diante, minha pesquisa de campo seguiu-se somente com o coletivo “Empoderamento Crespo”, pois o coletivo “Afronta-RJ” não realizou mais eventos.

Logo, em 2018, os eventos do “Empoderamento Crespo” aconteceram no dia 21 de julho, no Museu da Escravidão e da Liberdade, localizado no bairro da Gambôa, Zona Portuária do Rio de Janeiro. No dia 24 de novembro, o coletivo retornou a Quinta da Boa Vista, realizando o quarto encontro. Por último, minha pesquisa de campo se encerrou em 2019, com a realização do “Empoderamento Crespo” pela primeira vez no Parque de Madureira, no dia 19 de maio.

Entretanto, ocorreu um contratempo com o primeiro trabalho de campo, nos eventos de 2017. Perdi todas as entrevistas gravadas porque tive o aparelho de celular furtado e ainda não tinha feito o *backup* do material. De qualquer modo, foi possível concretizar a pesquisa com o material anotado e observado, que resultou no artigo para a disciplina “Culturas Urbanas”, ministrada pela Prof^a. Dr^a. Rôssi Alves. Por isso, justifico aqui a escolha de colocar nomes fictícios nas entrevistadas dos coletivos.

Abro exceção para os nomes dos coordenadores de ambos coletivos, pois acredito ser importante não invisibiliza-los nessa dissertação, visto que a luta negra também é uma luta por visibilidade. Por isso, eticamente apresento seus nomes verdadeiros. A segunda exceção, que também diz respeito às entrevistas, é para a fala do coordenador do coletivo “Empoderamento Crespo”, Lipe Preto. Como essa dissertação tem como recorte de gênero, mulheres negras, não entrevistei nenhum homem durante as minhas pesquisas de campo. Porém, pelo fato de Lipe ser coordenador do coletivo não pude deixar de ouvi-lo e, portanto, também não vou silenciá-lo. Deixo aqui duas justificativas que se apresentam por uma questão ética e de comprometimento com as narrativas negras.

Nesses eventos, como pesquisadora-participante, realizei a abordagem etnográfica de observação e entrevistas previamente estruturadas. No total, foram entrevistadas 20 mulheres, na faixa dos 18 aos 30 anos, apresentando somente uma mulher na faixa dos 50 anos. A seleção das entrevistadas deu-se aleatoriamente, pois ao observar as práticas e discursos dos grupos pude perceber que todas atendiam os

critérios básicos da pesquisa que são mulheres negras que performam sua identidade negra esteticamente.

No decorrer dessa dissertação e, mais precisamente, no último capítulo, também apresento metodologicamente uma abordagem (auto) biográfica ancorada no conceito de escrevivência, no qual meu corpo é a condição ativa da minha experiência como pesquisadora e, portanto, conforme apresentado nas justificativas desta introdução, influenciou o modo de produção desta pesquisa.

Foi realizada uma pesquisa etnográfica digital de caráter exploratório nas redes sociais dos coletivos pesquisados, Facebook e Instagram, a fim de observar a postagem de eventos e fotos pelos administradores das páginas, além das *hashtags* compartilhadas por essas publicações. Durante os eventos, também foram feitos registros audiovisuais (fotos e vídeos) a fim de confirmar o caráter pedagógico e representativo para as mulheres negras, do qual os coletivos se propõem a fazer nos encontros.

Quanto à apresentação dos capítulos. No capítulo 1, apresento um balanço sobre as políticas do corpo e seus atravessamentos, como racismo, cabelos crespos e identidade da mulher negra. Para isso, busco articular, como esses atravessamentos validados pela cultura hegemônica afeta as subjetividades dessas mulheres lhes negando o papel de sujeitos plenos de cidadania. Dessa forma, finalizo o capítulo trazendo a importância do feminismo negro interseccional como catalisador para a conscientização identitária e empoderamento racial. Portanto, é um fator relevante para o protagonismo e (re)existências da mulher negra e, para a construção da auto-estima e da ressignificação do ser negra em nossa sociedade.

O capítulo 2 ancora-se na performatividade estética como enunciadora político-identitária da mulher negra da “Geração Tombamento”. Assim, percorro inicialmente o retorno do sentido de ser africano como libertação e criação de uma ontologia própria, alicerçada num devir-negro e no sentido de ancestralidade. Para isso, tomam-se os cabelos crespos como um demarcador sógnico, e ao mesmo tempo, simbólico dessa mutação que rompe com o padrão estético branco dominante. Nesse sentido, busca-se compreender a estética como estratégia de empoderamento feminista e da valorização dos traços negróides, trazendo mais uma vez, o corpo negro para a análise, porque é também através da corporificação estética que essas jovens comunicam os seus discursos.

Além disso, aponta-se para a compreensão desta performance estética como um dos fatores relevantes na reconstrução da auto-estima da mulher negra impulsionada pelas relações de afeto encontradas nas vivências dos coletivos. Por conseguinte, faz-se necessário contextualizar essa juventude que compõe a “Geração Tombamento” relacionando a forma de sociabilidade dessas jovens e seus cabelos crespos com a luta de empoderamento via estética (cabelos, moda, música e artes).

No terceiro e último capítulo, é discutido o envolvimento e a ação das mulheres negras em coletivos que visam o fortalecimento e a conscientização da identidade negra em nossa sociedade. Para isso, situa-se uma breve análise dos coletivos articulada com a trajetória de organização sócio-política dessas mulheres como estratégia de resistência através de movimentos sociais articulando com as práticas quilombistas. Além disso, apresento as vivências de cada trabalho de campo, além dos relatos de observação como pesquisadora-participante dos discursos, fazeres e práticas sociais das participantes dos coletivos.

Portanto, destacam-se também os discursos das mulheres entrevistadas durante os eventos. Desse modo, intenciona-se dar espaço para vozes silenciadas nos espaços acadêmicos visibilizando narrativas negras em primeira pessoa, e assim, concretizar a representatividade através do lugar de fala. Assim, propõe-se entender a partir das narrativas das entrevistadas, como elas ressignificam uma imagem estigmatizada dos cabelos crespos para um discurso político via estética que contrapõe valores hegemônicos. Busca-se apreender nas suas falas, como a afirmação da estética negra reflete nas relações sociais, familiares e de trabalho.

Entretanto, torna-se pertinente verificar até que ponto esta forma de empoderamento traduz-se em não vulnerabilidade dos seus corpos numa sociedade ainda construída por valores patriarcalistas, racistas, machistas e sexistas. Deste modo, trazer as vozes dessas mulheres torna-se fundamental para a conclusão desta pesquisa. Além disso, busca-se articular neste capítulo, o uso das redes sociais pelos coletivos como forma de interação e divulgação de eventos com os participantes. No mais, também é tensionada a ocupação da cidade pelos coletivos.

Em relação aos nomes dos capítulos, parto de uma escolha pessoal e representativa. Assim o fiz para homenagear mulheres negras que fazem parte e contam a nossa história, nossa dor, nossa identidade, nossas conquistas e nos representa. São vozes que estão me acompanhando durante a escrita desta dissertação e, além disso,

entoam a liberdade de poder narrar nossas próprias histórias. Ecoam nos gritos de mulheres guerreiras que vão as ruas para lutar por simplesmente existir, pelo direito aos seus corpos, por um lugar no mundo.

“Para Rainha Conceição Evaristo e seus Cabelos Crespo”, título do capítulo 1, é uma homenagem a quem me ensinou a potencialidade de narrar as minhas escrevivências. Assim, trazer uma mulher protagonista em nossa sociedade é afirmar, confirmar e enaltecer a identidade negra. Conceição Evaristo é rainha ao conter em si a majestosidade encontrada na sabedoria daquelas que nos antecederam, das mais velhas que muito viveram e continuando guiando nossas (re)existências.

No capítulo 2, trago Elza Soares para homenagear as mulheres que dão voz a minha pesquisa. Com o título “Todas Elza Soares: Mulheres do Fim do Mundo”, afirmo que todas elas são mulheres do fim do mundo porque são capazes de reinventar a própria história sempre. Mulheres do fim do mundo quebram narrativas pré-determinadas e reconhecem a força da ancestralidade. Trazer esse título é celebrar as histórias de vida de cada mulher negra que sorri uma para outra na rua, com cumplicidade e afeto, quando se reconhecem em seus cabelos crespos volumosos. Cada mulher negra que não se silencia mais ao vivenciar situações racistas. Cada mulher negra que tem oportunidade de fazer graduação, mestrado ou doutorado. Cada mulher negra. Mulheres do fim do mundo.

“Pelas Marielles Francos: não seremos interrompidas”, título do terceiro e último capítulo, vem homenagear todas as mulheres negras brasileiras que floresceram da luta e da execução da vereadora Marielle Franco. Vem do reconhecimento que vivemos cotidianamente uma luta em luto pelos nossos corpos negros descartáveis. Vem para questionar “Quem matou Marielle e Anderson?”. Vem para confirmar que Marielle Franco deixou um legado de luta contra as injustiças, impunidade e violência sobre os nossos corpos. Deste modo, a força de Marielle traz para a existência da mulher negra a consciência de que a partir dos nossos corpos reivindicamos a nossa visibilidade, a nossa existência, e ao mesmo tempo, sabemos que temos que contar com a nossa própria sorte.

CAPÍTULO 1 – PARA A RAINHA CONCEIÇÃO EVARISTO E SEUS CABELOS CRESPOS

1.1 – Mulheres negras: mulheres baobás

O Brasil é o país de maior população negra fora da África, e esse fato, que conta muito da nossa história, também conta muito de uma não história e/ou de uma história invisibilizada. No mais, por aqui também nos faltou uma elite negra intelectual e provedora de capital econômico para poder narrar sua história. Em consequência, o negro e sua cultura são falados, imaginados e representados a partir de uma ficção colonizadora que legitima a razão eurocêntrica como mito fundador do mundo como nós o conhecemos.

Um mundo concebido a partir de uma perspectiva evolucionista e unidirecional, que parte de um estado de natureza e culmina no homem branco, heterossexual e europeu. A partir desse mito, configurou-se uma ordem sócio-político-econômica de um modelo civilizatório racista e opressor, dividindo o mundo entre os colonizadores (Ocidente) e o resto da humanidade como colonizável.

Se as reminiscências de uma estrutura colonial nos fundaram como sociedade, foi a partir das hierarquias de gênero e raça que construímos uma ordem social calcada em desigualdades e privilégios. Hierarquias que garantem a superioridade dos brancos numa lógica de perpetuação de um simbólico estereotipado que reforça os discursos dominantes de desvalorização da negritude. Na sociedade brasileira, em que a cor da pele e a textura dos cabelos são classificatórias e hierarquizantes vivemos num jogo por ressignificações, uma vez que os enfrentamentos raciais refletem uma percepção estética e corpórea do Outro.

Um “Outro” visto como não sujeitos que ocupam espaços de não-ser. Fanon elucidava que esse “momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada.” (FANON, 2008, p.103). Deste modo, nesse processo de construção do Outro, o negro não faz parte do conceito de sujeito universal, pelo contrário, ele é concebido e nominado dentro de um contexto racial excludente.

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referências foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p.104).

Sendo assim, como construir sentidos de existências, de ser sujeito e não o Outro, numa sociedade que elimina a diferença? Dentro dessa conjuntura, ser e existir como negro na lógica da modernidade capitalista é operar a cultura e a identidade negra num embate contra a opressão dos seus corpos e das suas subjetividades. A resistência torna-se a realidade nas práticas sociais cotidianas do indivíduo negro. Portanto, resistir é (re)existir a partir de uma perspectiva transgressora da história. Ao confrontarmos a estrutura de poder propondo um revisionismo a partir dos nossos pontos de vista, criamos possibilidades de cura ao trauma colonial.

No intuito de compreender como opera a construção da questão racial na subjetividade e no cotidiano dos indivíduos negros é preciso analisar as implicações do seu corpo com a cultura. Pois, é através das fruições culturais que o simbólico se concretiza e os discursos dominantes refletem a voz de uma sociedade. Ao reproduzir um achatamento das diferenças ditando normas em relação ao corpo concebe-se uma cultura opressiva atravessada por raça, gênero e classe. Dessa maneira, faz-se necessário entender os sujeitos a partir das suas diferenças e singularidades, tendo em vista que para modificar o imagético é preciso reconfigurar as relações de poder.

Através de um panorama histórico, vemos a insurgência do corpo colonial desterritorializado ao corpo afro-diaspórico empoderado e ressignificado – sendo este o dispositivo e agente das estratégias de resistência, configurando-se na principal linguagem negra. Assim, o corpo negro é potência e como potência é o nosso meio de desarticulação de um mundo conceitual branco no qual fomos forjados.

Para a artista visual Grada Kilomba, o trauma do sujeito negro dá-se quando desenvolve uma relação consigo mesmo através da presença alienante do outro branco, e assim, nos é tomada a possibilidade de construção de um *self* ao nos tornarmos a representação mental daquilo com que o sujeito branco não quer parecer.

No mundo conceitual branco, o sujeito Negro é identificado como o objeto 'ruim', incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa. (KILOMBA, 2010, p. 174)

Diante deste trauma, como observa Fanon, o negro no mundo branco encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento de si é um conhecimento em terceira pessoa. (FANON, 2008, p. 104). Vivemos num sistema construído por um epidérmico racial, no qual a pele e sua experiência sensitiva demarcam o lugar do sujeito na sociedade, pois antes de ser sujeito, o negro é “o preto”, como aponta o autor: “O judeu só não é amado a partir do momento que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”. (idem, p. 108).

Neste sentido, o negro ao ser sobredeterminado pelo exterior tem na sua cor da pele e traços fenotípicos uma marca simbólica que representa a diferença. A diferença do que se considera ser humano universal, o branco. Sendo assim, numa sociedade em que a cor da pele consiste na dominação racial essas marcas simbólicas são estereotipadas e tomadas como *estigma*.¹⁶ Numa leitura racial sobre a estigmatização da pele negra, a pedagoga Vânia Bonfim aponta como o estigma funciona como “um regulador das relações desiguais entre os grupos, entrando sempre em concerto com as hierarquias de gênero”. (BONFIM, 2009, p.242)

Ora, aqueles traços fenotípicos que se anunciam mais visivelmente por se aproximarem mais daqueles do africano ocidental estão em condição de serem mais “desacreditados” (Goffman, 1988), pois são mais facilmente associados a inferioridade que aqueles tipos fenotípicos mais próximos do arquétipo branco-europeu. Os “desacreditados” – por exemplo, as mulheres pretas -, portanto, são alvos evidentes de julgamentos preconceituosos de seus valores e capacidade, assim como da atribuição arbitrária do lugar de subalternidade, no sentido de buscar confirmar o mito criado sobre o que falsamente significaria o seu fenótipo. Aqueles mais próximos do “modelo fenotípico” podem ser considerados “desacreditáveis”, pois, se suas “marcas”

¹⁶ O termo *estigma* como aponta o sociólogo norte-americano Erving Goffman (2004) surgiu na Grécia Antiga em referência a sinais corporais discriminatórios evidenciando algo de extraordinário ou ruim de quem os apresentava. Goffman desenvolveu a noção sobre estigma em nossa sociedade atual, verificando como ele funciona categorizando uma pessoa como um atributo de descrédito da própria, e assim, influenciando na sua identidade social real conferindo a normalidade a outrem, portanto, estereotipando-a. (GOFFMAN, 2004, p. 6)

não são imediatamente perceptíveis, eles se tornam *passíveis* de sofrer discriminação racial e rejeição fenotípica nas suas relações institucionais e interpessoais, segundo uma probabilidade mais frouxa – diferentemente dos “desacreditados”, evidentemente mais susceptíveis a serem *vistos* como diferentes da “norma”. (idem, p. 243)

O processo de construção de uma imagem negra animista foi corporificado através da sul-africana Sarah Baartman, que ficou conhecida como a Vênus Hotentote. A filósofa Janaina Damaceno (2008), em texto que discute as construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro, a partir do caso Vênus Hotentote, expõe como as teorias científicas eugenistas solidificaram o conceito de raça tomando o corpo de Sarah como a alteridade personificada.

Por possuir medidas de quadris consideradas exuberantes para os padrões corporais e universalizantes de mundo na época, Sarah era exposta em *freak shows*, uma espécie de circo dos horrores, tendo seu corpo servido como ícone de diferenciação e racialização do ser humano. Deste modo, a Vênus Hotentote tornou-se a representação de uma imagem da mulher negra objetificada, hipersexualizada e inferiorizada, que através da naturalização de estereótipos e fetichismos, se propaga nas relações sociais de exploração e dominação até os dias atuais.

A forma de conhecimento também foi racializada. A dicotomia entre sujeito e objeto através de um binarismo que opõe o sujeito que conhece ao objeto que é conhecido tornou-se um dos pilares da construção do estereótipo da mulher negra. Concepções de Sarah como natureza a ser conhecida e dos europeus como cultura que conhece, mantém uma representação calcada em oposições binárias que a essencializam e fixam o seu significado. Esse processo se deu e se dá através de sua objetificação. Ao se tornar um objeto de conhecimento lhe é interdito o poder de conhecer e nomear a si mesma e aos outros. (DAMACENO, 2008, p.3)

Damaceno salienta que ao ser reduzida ao seu corpo e estes aos seus órgãos sexuais, Sarah deixa de existir como “uma pessoa” para uma representação fetichista. “Ele (fetichismo) é marcado pela intervenção da fantasia na representação do que é essencial à noção de pessoa: sua integridade e autenticidade.” (Idem, p.4). Nesse sentido, o racismo científico firmou-se como uma ideologia revestida de verdade absoluta, levando o povo negro a odiar seu próprio corpo e características fenotípicas, além de não se reconhecer como sujeito produtor de subjetividades.

Diante deste cenário, o corpo branco portador de cabelos lisos e feições europeias, transformou-se num significado de beleza e perfeição, um padrão a ser

atingido por aqueles que pretendem ser aceitos socialmente, e até mesmo, ter possibilidade de ascensão social. Não podendo alterar seu epidérmico racial, no qual a pele e sua experiência sensitiva demarcam o lugar do sujeito na sociedade, como aponta Fanon (2008, p.105), o sujeito negro procurou adaptar-se a uma estética branca. Desde alterações comportamentais e gestuais, para ser visto como civilizado e bem-educado, até transformações e mutilações corporais, na esperança de encontrar refletido no espelho sua própria aceitação.

A fixação do negro brasileiro pela boa aparência e, conseqüentemente, a recusa a sua negritude, vem sendo analisada desde a década de 40, pela socióloga e psicanalista brasileira Virgínia Bicudo. Segundo a psicanalista, o desejo de se branquear leva o negro a criar consigo mesmo uma relação patológica e neurotizante por medo de uma possível rejeição do mundo exterior. Da mesma maneira, esse desejo neurótico eleva a negritude um conflito moral, pois ao se reconhecer nos estereótipos associados a sua raça mais uma vez ocorre a auto-rejeição.

“ser negro corresponde a ser “bêbado e ladrão”, podemos compreender porque para o negro a pior ofensa é ser chamado de negro, bem como o seu desejo de não ser negro e a tentativa de negar a sua cor, utilizando meios de defesa de como afastar-se do próprio negro, e “parecer branco”, assumindo as atitudes do branco, procurando mudar as características físicas pelo alisamento dos cabelos, ou ao contrário afastando-se do branco e unindo-se ao negro pelo ódio”. (BICUDO apud DAMACENO, 1955. p.278)

Logo, através de práticas autopunitivas o negro buscou moldar seu corpo e sua subjetividade a uma padronização impossível de ser alcançada até mesmo por pessoas brancas. Com isso, durante décadas celebrou-se uma identidade homogeneizada e pasteurizada de um povo brasileiro, que até hoje não se admite racista e que atribui às diferenças que demarcam as relações sociais somente a uma questão de classe.

Num país erguido sob o mito da democracia racial, a valorização da mestiçagem solidificou a aparência mulata como o retrato de um país livre de preconceitos, a celebrada “festa das raças”. Foi a partir das características fenotípicas da mulata, retratada pela mulher negra de pele clara, que se criou uma possibilidade de beleza negra. A “beleza cívica”, como aponta Xavier (2013) converteu-se num ideal de feminilidade e modernidade a ser alcançado pelas mulheres negras, sendo esta, mais uma expressão invisibilizadora do racismo.

As narrativas do mercado da beleza tiveram papel importante na reconstrução da feminilidade negra e também na criação de um sistema colorista que hierarquizava afro-americanos e negros brasileiros, em especial as mulheres, com base na aparência clara ou escura, no cabelo crespo ou liso, nas feições finas ou grossas. Isso tudo era feito dentro de um sistema de opressão que se manifestou em escala global e que disseminou um modelo de beleza eugênica, criado e alimentado pelo mundo negro. (XAVIER, 2013, p. 444)

Neste sentido, a antropóloga Lélia Gonzalez conceitua o racismo “à brasileira” como “racismo disfarçado ou racismo por denegação¹⁷”, no qual “prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da democracia racial” (GONZALEZ, 1988, p.72). Se constituindo assim, numa forma mais eficaz de alienação. Desse modo, ao denegarmos o nosso racismo, nos voltamos justamente contra os negros, pois ao negarmos que somos afetados pela existência de uma estrutura racista, impedimos a construção de diálogos e de políticas públicas de reparação histórico-social. O racismo por denegação também é eficiente ao corroborar com o apagamento de um passado de escravidão, porque ao nos livrarmos da memória também nos livramos da culpa.

No contexto de uma cultura escravagista, os negros africanos precisaram ressignificar seu corpo devido às experiências de violência e submissão. Porém, as estratégias de resistência e libertação também são legados de uma cultura em que o corpo se manifesta nas mais diversas expressões como: dança, capoeira, tranças e penteados, rituais religiosos e manipulações estéticas. Sendo assim, a herança desse passado escravocrata, cujo direito a imagem nos foi negado, torna a busca por uma (re)definição corpórea à inscrição de uma identidade negra no mundo.

Nessa perspectiva, os cabelos crespos surgem como um forte ícone identitário, sendo uma das principais expressões da estética negra e um símbolo de pertencimento a negritude. Além disso, os cabelos possuem um significado importante numa cultura de representações aliado ao sentimento de pertença a uma comunidade étnica.

Também é através dos cabelos que o racismo ataca de forma mais silenciosa nos corpos negros, sobretudo no da mulher negra, porque eles podem ser fisicamente domados, presos e disciplinados. Da mesma forma, os cabelos crespos são associados a resistência ao caracterizar um rompimento com uma imagem euro referenciada.

Ao analisar o corpo e os cabelos como símbolos da identidade negra, a pedagoga Nilma Lino Gomes argumenta que cabelo crespo e corpo negro são expressões da

¹⁷ Denegação (categoria Freudiana): “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua defender-se dele, negando que lhe pertença” (GONZALEZ, 1988, p.69)

negritude, e por isso, não podem ser pensados separadamente. Deste modo ela destaca que pegar no cabelo é tocar no corpo, logo, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária.

Porque o cabelo não é um elemento neutro no conjunto corporal. Ele é maleável, visível, possível de alterações e foi transformado, pela cultura, em uma marca de pertencimento étnico/racial. No caso dos negros, o cabelo crespo é visto como um sinal diacrítico que imprime a marca da negritude nos corpos. Ele é mais um elemento que compõe o complexo processo identitário. Dessa forma, podemos afirmar que a identidade negra, enquanto uma construção social, é materializada, corporificada. Nas múltiplas possibilidades de análise que o corpo negro nos oferece, o trato do cabelo é aquela que se apresenta como a síntese do complexo e fragmentado processo de construção da identidade negra. (GOMES, não datado, p.7)

Além disso, Gomes aponta que o cabelo compõe um estilo político, de moda e de vida sendo um veículo capaz de transmitir diferentes mensagens, por isso possibilita as mais diferentes leituras e interpretações. Classificá-los a partir de um sistema hierarquizante como “bom” ou “ruim”, “Bombril”, “pixaim”, entre outros adjetivos pejorativos, retira dos negros a possibilidade de construção de uma auto-estima valorativa, além de referenciá-los de forma estigmatizada.

Em consonância com Gomes, a socióloga Ângela Figueiredo observa que no Brasil essa escala hierarquizante vai servir de base para a definição de uma identidade negra. Sendo assim, a partir da cor da pele e da textura dos cabelos será definido o lugar racial do sujeito a ser ocupado no interior dessa escala classificatória.

Assim, por exemplo, morena é a pessoa mestiça e de cabelos lisos, o mulato é também mestiço, mas de cabelo crespo; o denominado sarará são as pessoas mestiças, de pele muito clara, mas de cabelo crespo. E os cabo-verdes são as pessoas de pele escura e cabelo lisos, considerados como muito bonitos no Brasil. O que leva a pensar que mais importante do que a cor da pele é a textura do cabelo. (FIGUEIREDO, 2002, p.6)

Os cabelos crespos como ato estético e político passou a ter representatividade com o movimento “Black Power”, que ganhou força durante a década de 60, nos Estados Unidos. O movimento surgiu como uma luta da libertação negra por seus direitos civis, tornando-se símbolo de resistência cultural à opressão racista, além de romper com o modelo de cabelos alisados que representavam um reflexo da mentalidade colonizada.

No Brasil, a ideologia “Black Power” chegou apropriada pela indústria musical, a *soul music* americana, trazendo à tona questões identitárias e de valorização do negro brasileiro. Deste modo, a insurgência do Movimento Negro Unificado (MNU) no nosso país, em 1974, impulsionou desde a construção de uma consciência racial ao protagonismo político-cultural da luta negra.

A imagem dos negros com cabelos *blacks* tornou-se sinônimo de representação e pertencimento. O crespo passou a personificar uma causa. Nesse sentido, o resgate da auto-estima foi essencial para trazer à tona a pauta do orgulho negro. Os cabelos, de um modo geral, são vistos como forma de expressão, além de ser um dos atributos mais visíveis da estética feminina. Sendo assim, são instrumentos mobilizadores do ego, no qual, auto-imagem e auto-estima estão sendo constantemente questionados.

Por isso, a questão política em torno dos cabelos, representa um conjunto de mulheres que percebem que nas suas particularidades há uma unidade, e que essa unidade é aclamada por um desejo em comum, e esse desejo em comum as une em um resgate identitário. Sendo assim, além do resgate da identidade, assumir os cabelos é uma forma de expressão e de posicionamento social através do qual o “sou negra” é afirmado.

De fato, a aceitação ou negação dos cabelos pelas mulheres negras se revela nas práticas cotidianas das relações sociais, que perpassam desde a função que ela poderá ocupar em um determinado trabalho ao relacionamento amoroso. Por conseguinte, modificações estéticas que visam disfarçar seus traços negróides¹⁸ mutilam suas identidades ao pré determinar e fixar as representações sobre o seu corpo. “Nesse contexto, o cabelo e a cor da pele podem sair do lugar da inferioridade e ocupar o lugar da beleza negra, assumindo uma significação política.” (GOMES, 2002, p.49)

Em seu estudo sobre a relação das mulheres negras brasileiras com seus cabelos, a autora afro-americana Kia Caldwell (2004) reconhece que estes exercem uma função importante ao despertá-las para uma consciência racial. Contudo, Caldwell destaca que com as mudanças no cenário político a identidade negra está sendo constantemente negociada, havendo sempre um embate de forças para conseguir estabilizar representações positivas sobre os corpos e cabelos negros.

¹⁸ Traços fenotípicos característicos da população negra.

Transformations in the political connotations of particular hairstyles can perhaps best be seen in relationship to the Afro as a style that affirmed Black pride and Black beauty during the 1970s, but decreased in popularity in later years. These changes suggest that, although hair is a permanent part of Afro-Brazilian women's embodied experiences, its significations are shaped by larger political struggles and transformations, within Brazil and across the African Diaspora. (CALDWELL, 2004, p.27)¹⁹

Desse modo, deve-se levar em consideração o contexto geracional, pois alicerçado as mudanças políticas estão às representações culturais. No mais, em terras tupiniquins, ao longo da história narrada como oficial nunca partimos de uma perspectiva auto referenciada. Até porque vivemos sob a égide de uma elite que se pensa branca e apaga da sua pele qualquer traço de brasilidade.

Nas décadas de 80 e 90, quando ainda vivíamos sob o véu de uma cultura que celebrava uma identidade racial folclorizada e propagada pela mídia hegemônica, o papel das mulheres representantes da morenidade e beleza brasileira, foi concedido a Sônia Braga, que eternizou no imaginário popular a Gabriela de Jorge Amado; a atriz e modelo Luiza Brunet, representante da nossa “herança indígena”; e a cantora Gretchen, que encantava a todos com seu rebolado. Todas, objetificadas em seus corpos cuja voluptuosidade condizia a um traço valorativo da estética negra, porém possuíam cabelos e rostos com perfis brancos, portanto, eram consideradas a “típica mulher brasileira”, dotadas de uma beleza exótica.

Sem contar o desserviço que o ideal de beleza padrão Xuxa²⁰ fez as subjetividades de muitas mulheres e crianças, principalmente as negras. Ser como a Xuxa significava ser bela, ter sucesso e ser amada por todos - além de ter uma nave espacial que possibilitava a fuga para outros planetas – logo, a Xuxa era mágica. Status que só poderia ser concedido à menina mais bonita da sala de aula que, na maioria das vezes, era branca com cabelos lisos loiros ou castanhos, e com olhos claros.²¹

¹⁹ Transformações no cenário político, particularmente em relação aos tipos de cabelos, talvez possam ser melhor vistas em relação ao afro como um estilo que afirmava o orgulho negro e a beleza negra durante a década de 1970, mas diminuiu em popularidade nos anos posteriores. Essas mudanças sugerem que, embora o cabelo seja parte permanente das experiências incorporadas das mulheres afro-brasileiras, suas significações são moldadas por maiores lutas e transformações políticas, no Brasil e em toda a diáspora africana. (tradução nossa)

²⁰ Xuxa Meneghel, durante a década de 80, foi apresentadora de programa infantil e referência de beleza. Mais informações: <http://memoriaglobo.globo.com/perfis/talentos/xuxa-meneghel/trajetoria.htm>

²¹ A nós, reles mortais, era dada uma possibilidade de acessar o reino da rainha dos baixinhos: podíamos ser Paquitas. “Paquitas” era o nome do time de meninas que compartilhava da intimidade da Xuxa, e que além de trabalhar como assistentes de palco dela, (não vou nem entrar na questão do trabalho infantil, mas não podia deixar de atentar para esse fato) brincavam todos os dias em seu reino mágico usufruindo de todos os privilégios. Logo, ser Paqueta foi o sonho de muitas crianças dessa geração. Porém,

Diante dos fatos, as implicações de ser sujeito desejante e desejado perpassam as representações que são feitas sobre o corpo negro. Segundo Souza (1983), um dos traços da violência racista traduz-se na desvalorização dos atributos físicos do corpo negro à construção de uma identidade branca que ele foi coagido a desejar, marcando no psiquismo negro a perseguição ao próprio corpo. Traduzindo-se, assim, na construção do auto-ódio. Para a psicanalista, ser negro é visto como impossibilidade de ascensão social, por isso, o auto-ódio se reflete no constante desejo de se embranquecer. Como tal, resulta na construção de uma identidade contraditória.

Numa sociedade de classes onde os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados por brancos, o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Essa identidade é contraditória; ao mesmo tempo em que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com a sua historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado, no que concerne à tradição e a culturas negras, e o presente, no que tange à experiência da discriminação racial. (SOUZA, 1983, p.73)

Conforme exposto, fica evidente a importância da representatividade e como o processo de valorização identitária, reproduz a ânsia de fortalecimento dos laços culturais e de solidariedade para a construção e visibilidade de uma nova linguagem sobre o negro na sociedade.

Todavia, para o teórico dos Estudos Culturais Stuart Hall (2003), é no campo da cultura que se estabelece a dialética da luta cultural, no qual por vezes, a construção de outro discurso sobre o negro acaba sendo cooptado pela cultura popular *mainstream*, que subordinada aos circuitos de poder e de capital contribui para a perpetuação de estereótipos e toma o controle de narrativas e representações sobre o próprio negro. Ainda assim, na visão de Hall, ocupar esses espaços com a cultura negra é importante para a introdução de um contra discurso nas relações hegemônicas de poder.

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e as comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por

coincidentalmente ou não, só faziam parte desse time as meninas mais bonitas da escola. Somente no fim dos anos 90, foi concedida a uma menina negra uma vaga nesse time dos sonhos. Fato que foi comemorado por muitos, mas ainda assim insuficiente para reparar uma longa história de invisibilidade. Pertencimento e acolhimento, parafraseando o slogan da rede que televisionava o “Xou da Xuxa”: a gente não vê por aqui.

detrás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação. (HALL, 2003, p. 342)

Nesse embate dicotômico de forças, a cultura negra pode ser pensada como uma prática cultural emergente que disputa sentidos e significados sociais dentro das relações hegemônicas de poder. Sendo assim, as práticas culturais emergentes até podem ser incorporadas, porém, dentro dos limites da manutenção do hegemônico, senão são extirpadas ou invisibilizadas.

Dessa maneira, o modo capitalista de produção eurocentrado e global reforça o sistema de dominação social. Assim, a cultura ocidental, aqui lida como branca e eurocêntrica, será valorizada na academia, nas artes e na literatura, porque além de produzir lucro, contribui para sustentar a ideologia hegemônica.

Já a cooptação da cultura negra; nas artes, literatura e no espaço acadêmico, aqui lida como contra-hegemônica, precisa atuar nas brechas do sistema para ser publicada e reconhecida. Por isso, a ascensão e autenticação da cultura negra, assim como suas produções antes consideradas marginais e/ou primitivas ainda fazem parte de um processo de luta e resistência. Visto que, muitas vezes, nesse jogo por ressignificações, o capital não explicita abertamente que é de oposição, permitindo até o contra-hegemônico ter representatividade, mas mantendo-o no seu lugar de confinamento e exclusão.

Logo, para haver uma transformação nessa relação corpo-cultura faz-se urgente a necessidade de produção de novas subjetivações que possibilitem a ascensão e validação de outras epistemologias. O afro-brasileiro constituiu-se a partir de uma subjetividade colonizada que, conforme exposto ao longo deste capítulo, castrou seus modos de ser e estar no mundo derivados da sua ancestralidade africana.

Tomo aqui por subjetividade “a produção de modos de ser, estar, sentir e perceber o mundo” da qual se refere o psicólogo Lucas Veiga (2018). Para Veiga, entre os inúmeros vetores que atravessam a constituição das subjetividades, o racismo nas subjetividades negras, é o catalisador a partir do qual toda uma configuração existencial é montada. (VEIGA, 2018, p.79)

O capital é uma face da colonização, seu prolongamento, sua consequência direta, sua sofisticação mercadológica. A preocupação dos capital-colonizadores contemporâneos está menos em explorar territórios geográficos e mais em colonizar territórios existenciais (VEIGA, 2015) que perpetuem a lógica que o sustenta e que retroalimentem as engrenagens que mantêm o modo de produção colonial-capitalista. Dentre essas engrenagens encontra-se o racismo. (idem, p.83)

A partir de um discurso ideológico que permeia nossa construção social e nossas subjetividades, o racismo se solidifica não somente nas práticas sociais cotidianas, como também nas nossas relações econômicas e culturais. Deste modo, descolonizar as subjetividades é uma das possíveis saídas para transcender a estrutura do sistema capitalista hegemônico que se sustenta cooptando nossas existências. A conscientização político-racial é uma ferramenta para a supressão das ideologias dominantes, unidirecionais e homogeneizantes.

1.2 – Rosas da Resistência: Feminismo Negro Interseccional

*“As rosas da resistência nascem no asfalto.
A gente recebe rosas,
mas vamos estar com o punho cerrado
falando de nossa existência contra os
mandos e desmandos que afetam nossas vidas”.*
(Marielle Franco – Vereadora)²²

O movimento feminista negro toma essa dimensão ao servir como possibilidade de humanização da mulher negra e descolonizar as suas subjetividades. Assim, o feminismo negro como ferramenta política devolve à mulher negra a condição de sujeito político autônomo que anuncia e enuncia seu lugar de fala, a partir das múltiplas experiências e especificidades que contemplam ser mulher negra em nossa sociedade.

²² Frase pronunciada em um discurso sobre o Dia Internacional da Mulher, na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro, em 8 de março de 2018. Discurso Marielle Franco: https://www.youtube.com/watch?v=G5sjJvK_Txs&t=5s. Frase pronunciada em 6'14". Acesso em 01 de julho de 2019.

Dessa maneira, ao articular a prática de vida com a prática teórica, o feminismo negro ressignifica a identidade racial elevando-a a um sentimento de orgulho e pertencimento. No cerne deste empoderamento está o papel da mulher negra que sempre esteve inserida na luta por melhores condições de existência.

O aspecto ativista dessa luta ganha relevância política e leva a existência de ser mulher e negra a um processo de resistência e de auto-afirmação identitária, em resposta a uma estrutura social que a desumaniza, a vulnerabiliza e produz lugares desiguais. Nesse contexto, insere-se a gênese do movimento feminista negro, caminhando no combate às várias formas de opressão sobre a mulher.

Num contexto histórico, o termo feminismo negro foi cunhado inicialmente pelas intelectuais negras norte-americanas, entre elas, Angela Davis e bell hooks, nascendo já com status de movimento coletivo ao problematizar a falta de representatividade das questões de raça e classe no movimento feminista hegemônico, ou seja, o movimento feminista de mulheres brancas.

Para as feministas negras, as feministas brancas foram complacentes com o racismo ao se negarem a pautá-lo na luta feminista, reduzindo a opressão sofrida pelas mulheres relacionada somente à igualdade de gênero. Como pontua bell hooks (2015), opressão é ausência de opções, refletindo de modo bem sucinto como essa é uma realidade da mulher negra:

Como grupo, as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estamos coletivamente na parte inferior da escala de trabalho, mas nossa condição social é inferior à de qualquer outro grupo. Ocupando essa posição, suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, no sentido de que não nos permitem ter qualquer “outro” não institucionalizado que possamos explorar ou oprimir. (hooks, 2015, p.207)

Com a falta de reconhecimento das feministas brancas das múltiplas opressões sofridas pelas mulheres negras, houve um racha entre ambos os movimentos, fazendo com que o movimento negro durante muito tempo fosse silenciado e tivesse suas reivindicações colocadas à margem da sociedade. Desse modo, o racismo cumpriu seu papel invisibilizador, levando a mulher negra a uma dupla negação, uma vez que invisibilizada, não era vista nem na categoria mulher e nem na categoria negra.

Angela Davis (2016) confirma essa negação já desde a campanha feminista pelo sufrágio universal, em que “a postura “neutra” das líderes brancas em relação à “questão de cor” na realidade encorajava a proliferação de ideias claramente racistas nas fileiras da campanha sufragista.” (DAVIS, 2016, p.120). Davis também aponta que uma das falhas das feministas brancas foi se fechar ao diálogo, negando a mulher negra o papel de protagonista. Assim, o feminismo branco reforçou os interesses da supremacia branca se afunilando cada vez mais na manutenção de privilégios ao fazer uma abstração universal da mulher.

A escritora feminista Avtar Brah (2006) reconhece no feminismo negro a potência de desafiar representações essencialistas, enfraquecer discursos neutros, além de evidenciar as especificidades das experiências das mulheres negras.

O feminismo negro escancarou discursos que afirmavam a primazia, digamos, da classe ou do gênero sobre os demais eixos de diferenciação, e interrogava as construções de tais significantes privilegiados enquanto núcleos autônomos unificados. A questão é que o feminismo negro não só representava um sério desafio aos racismos centrados na cor, mas sua significação ultrapassa esse desafio. O sujeito político do feminismo negro descentra o sujeito unitário e masculinista do discurso eurocêntrico, e também a versão masculinista do “negro” como cor política, ao mesmo em que perturba seriamente qualquer noção de “mulher” como categoria unitária. Isso quer dizer que, embora constituído em torno da problemática da “raça”, o feminismo negro desafia performativamente os limites de sua constituição. (BRAH, 2006, p. 357)

Deste modo, é nas dificuldades do dia a dia que as lutas feministas negras quebram dogmas e constroem novos caminhos para que estas mulheres encontrem meios de se fazer representar dentro de uma cultura predominantemente machista, sexista e racista. A questão identitária aparece como a afirmação da negritude através do reconhecimento das suas raízes africanas e da valorização do ser negra. O papel da identidade negra vai além das suas características fenotípicas, é um fazer político que desloca a mulher negra da subalternidade, conscientizando-a da realidade ao seu redor.

Num manifesto feminista negro, o Combahee River Collective²³ destaca a importância da afirmação identitária da mulher negra:

²³ O *Combahee River Collective* é um grupo feminista negro, em Boston, cujo nome vem da ação de guerrilha conceituada e liderada por Harriet Tubman, em 2 de junho de 1863, na região do Porto Real na Carolina do Sul. Esta ação libertou mais de 750 escravos e foi a única campanha militar na história americana planejada e liderada por uma mulher. (Combahee River Collective, 1978, p.210) (Tradução nossa)

This focusing upon our own oppression is embodied in the concept of identity politics. We believe that the most profound and potentially the most radical politics come directly out of our own identity, as proposed to working to end somebody else's oppression²⁴. (Combahee River Collective, 1978, p. 212)

De acordo com esse pensamento, a política de prática de lutas vem da identidade negra, e também parte das subjetividades de cada mulher inseridas em suas práticas culturais. Em consonância com esse pensamento, pensar a mulher negra a partir de uma perspectiva interseccional possibilita entender como raça, gênero e classe estão conectadas nos sistemas de dominação.

As implicações do termo interseccionalidade sempre estiveram presentes nas pautas dos coletivos de mulheres negras, pois desde o início, elas entendiam que a mulher negra é perpassada por múltiplos atravessamentos que vão além das desigualdades entre gêneros. Ao estudar as consequências das diferentes formas de opressão e discriminação vividas por mulheres marginalizadas, a teórica norte-americana, Kimberlé Crenshaw (2002), conceituou “interseccionalidade” destacando a como classe, gênero e raça estão interligados na estrutura de poder:

Ela [interseccionalidade] trata especificamente a forma pelo qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas das mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.177).

Para a autora, esses sistemas de dominação geralmente se inter cruzam, atingindo as mulheres racializadas que frequentemente estão em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Sendo assim, a teoria da interseccionalidade permite compreender as experiências e subjetividades das mulheres negras de acordo com as posições que elas ocupam na sociedade.

Deste modo, o racismo, o machismo, o sexismo e o patriarcalismo são variáveis estruturantes que atuam marginalizando as mulheres negras. Variáveis que podem ser observadas em nossa pirâmide social, visto que são elas que ganham os piores salários e

²⁴ Essa ênfase na nossa própria opressão está incorporada no conceito de política de identidade. Acreditamos que as políticas mais profundas e potencialmente as mais radicais vêm diretamente de nossa própria identidade, como se propusessem trabalhar para acabar com a opressão de outra pessoa. (tradução nossa)

se ocupam com os trabalhos improdutivos, além de serem hipersexualizadas e vistas como corpos não pensantes.

A falta de uma perspectiva interseccional impediu a construção de alianças entre mulheres brancas e negras, invisibilizando pautas que são representativas das feministas negras há anos e que atualmente fazem coro na nossa sociedade. Como exemplo, podemos tomar a crescente mobilização contra a ideologia do estupro que alicerçada no patriarcalismo concebe o corpo feminino como propriedade do homem. A partir do uso de *hashtags*²⁵ feministas em redes sociais, como a #meucorpominhasregras, as mulheres têm-se empoderado coletivamente e lutado contra essa cultura apoiada pela estrutura sócio-política e religiosa.

Na visão do feminismo negro, o lema “meu corpo, minhas regras” para as mulheres negras, vai além de quem pode ou não tocá-lo, é uma questão de poder viver. Numa linha do tempo de nossa sociedade, a mulher negra foi concebida a partir do uso recreativo de mucamas por seus senhores, que porventura se tornavam mães de seus filhos bastardos. Da casa grande ao quatinho de empregada continuou servindo como objeto de favores sexuais aos seus patrões e iniciando sexualmente os filhos deles.

E mesmo a partir de muitas lutas que geraram mudanças proporcionando algumas possibilidades de mobilidade social, o exotismo empregado a mulher negra continua objetificando seus corpos, colocando-as numa situação de extrema vulnerabilidade. Portanto, nossa regra é: deixe-nos viver.

Posto isto, bell hooks (1995) pontua que a atuação interseccional do sexismo e racismo perpetua uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de um corpo que está neste planeta para servir ao outro, portanto, um corpo que se pode violar.

A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as mulheres desregradas deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como símbolo sexual, os corpos femininos

²⁵ As *hashtags* são palavras-chave precedidas pelo símbolo da cerquilha (#), que as pessoas podem incluir em suas mensagens, fazendo com que o conteúdo publicado online seja acessível a todas as pessoas com interesses semelhantes. (GOMES *apud* DORNELLES, 2017, p.6)

negros são postos numa categoria, em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos, as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O status inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social por serem vistos em termos sexistas racistas e classistas como deficientes, incompetentes e inferiores. (hooks, 1995, p.469)

Contudo, a interseccionalidade aponta dentro do feminismo negro, o quanto as identidades são fluidas e politizadas, sendo a partir dessas diferenças que as mulheres se constituem e querem ser reconhecidas e representadas. São nessas identidades que integram a sua negritude – LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros) ou heterossexual, gorda ou magra, mãe solteira ou casada, crespas ou alisadas, classe baixa ou média, entre outras - que elas se unem coletivamente para criar forças e protagonizarem seus discursos.

Entretanto, será baseado nas diferenças que cada indivíduo porta em sua singularidade que o papel da interseccionalidade será representativo nos movimentos sociais. Há uma nova interpelação do que é o feminino e masculino, do que é considerado belo e do que é considerado feio. Conceitos esses, que antes eram dados como imutáveis dentro de uma visão dicotômica do mundo, passam a ser questionados. Esse movimento pede uma ressignificação dos valores sociais e de uma ética que contemplem as novas identidades.

CAPÍTULO 2 – TODAS ELZAS SOARES: MULHERES DO FIM DO MUNDO

2.1 – Da ancestral razão negra

Conforme as discussões do capítulo anterior, após deslindarmos os atravessamentos psíquico-culturais e estruturais que conceberam a visão de sujeito na modernidade, constatamos que o odioso empreendimento etnocidário – a colonização²⁶, operada pelo homem-branco-heterossexual-europeu converteu os povos colonizados em homens-máquina. Diante dessa lógica genocida, corpos negros foram projetados socialmente como corpos não-normativos confinados a experiências e subjetivações próprias da branquitude²⁷. Implicações estas, que nos excluíram do status de sujeitos dotados de agência política-cidadã, assim como, de pertencimento e consciência racial.

Perante a essa violência, o pensamento feminista negro aponta para a criação de estratégias que atuem nas fraturas do sistema colonial, permitindo ao negro reinventar o universo histórico-social para produzir novos significados com seu corpo. Deste modo, retomar uma visão de mundo a partir de perspectivas plurais nos possibilita recuperar a metáfora do descarrilhamento, apontada pelo psicólogo Wade W. Nobles (2009), para com isso, reconquistar o sentido de ser africano desmantelado na experiência da diáspora.

Nobles lança mão da metáfora do descarrilhamento para explicar o processo de descentramento ou desafricanização como constituidor da problemática psicológica-chave nos processos de subjetivações orquestrados pelas políticas de embranquecimento. Sendo assim, para o psicólogo afro-americano, a história do povo africano é como um trem que descarrilhou com a colonização, sendo a retomada do sentido de ser africano uma das possíveis vias de resignificação da identidade negra.

Os africanos que foram vendidos, raptados e/ou roubados e trazidos tinham de dar sentido ou significado à realidade de novos lugar, condição e povo. Apesar do descarrilhamento, o único "mapa mental" de que dispunham para navegar e dar sentido à nova condição de servidão e barbarismo era o mapa

²⁶ Conforme se refere Mario de Andrade ao prefaciá-lo a versão brasileira do livro “Discurso sobre o colonialismo” de Aimé Césaire. (1978, p.5)

²⁷ Tomo por branquitude as relações de poder de grupos que se intitularam hegemonicamente brancos e não apenas um marcador fenotípico sobre a pele. Definição dada pela Profª. Drª. Fátima Lima, na aula ministrada em 04 de setembro de 2017, na disciplina “Feminismos Negros ao Sul”.

mental de ser africanos. A concepção africana de ser humano definia como *emi* (espírito), *ori inu* (dono de um destino traçado por Deus), *ngolu* (ser um poder) e *na ezaleli* (ser inextricavelmente misturado com a própria essência). Essa essência ou “força espiritual” tornava alguém humano e proporcionava a cada pessoa uma relação duradoura com o universo total perceptível e ponderável. O mapa mental de ser africano serviu de filtro cultural da resistência à escravidão e ao colonialismo. A concepção do significado da pessoa como recipiente e instrumento de energia e relação divina tornava o africano, creio eu, inadaptado à escravidão, a menos que desafricanizado. (NOBLES, 2009, p. 284)

Deste modo, podemos inferir que o resgate da ancestralidade impulsionado pelo movimento negro diaspórico vai além de uma conotação estética ou mística. A retomada do sentido humano de ser africano visa reassumir o senso de valor negro em toda sua dimensão política. Se reapropriar de uma perspectiva afrocentrada nos conduz a possibilidade de construção de uma própria ontologia da qual tomamos o corpo negro como a nossa principal referência.

Essa ruptura nos conduz a abertura de horizontes pluriépistêmicos e ao aprendermos olhar com outros olhos deixamos ruir conceitos que não nos contemplam. Logo, o pensamento afrocentrado nos reconecta como agentes e protagonistas da história. Por afrocentricidade o filósofo afro-americano Molefi Kete Asante (2009) compreende “a conscientização sobre a agência dos os povos africanos²⁸”. Deste modo a agência é “a capacidade de dispor dos discursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”. (ASANTE, 2009, p.94). Sendo assim, a afrocentricidade nos direciona a uma recentralização para atuarmos em posição de destaque em situações coercivas e racistas e não mais como vítimas ou dependentes.

Nesse sentido, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) em “A crítica da razão negra” aponta para a necessidade de desconstrução do que ele chama de *consciência ocidental do negro*, da qual a razão negra foi construída a partir de narrativas e discursos oriundos de uma fabulação. Fábulas construídas a partir de um *juízo de identidade* no qual “tudo que não é idêntico a si é anormal”. (MBEMBE, 2018, p.62).

Portanto, ao reescrever a razão negra, Mbembe apresenta essa nova vertente como uma *declaração de identidade* que “busca assumir o mundo com

²⁸ Nas notas finais a organizadora explica que no livro “o termo “africano” se refere aos afrodescendentes no continente africano e na diáspora em todo o mundo” (2009, p. 110)

responsabilidade, proporcionando a si mesmo o seu próprio fundamento”. (Idem, p. 64). Da qual ele nomeia como *consciência negra do negro*.

Essa é, portanto, outra vertente da *razão negra* – na qual a escritura procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, atirar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno. (Ibidem, p. 65)

Assim, no anseio de reencontrar a verdade a partir de si e tomando novamente meus sujeitos de pesquisa que são as mulheres negras, considero fundamental colocar em prática o pensamento de fronteira proposto por Gloria Anzaldúa (2005), rompendo a matriz epistêmica monológica e universalizante da modernidade. A epistemologia de fronteira é uma crítica da modernidade baseada em experiências políticas que tem como estratégia de poder, a propagação da colonialidade. A partir dessa proposta de conhecimento que contrapõe o projeto eurocêntrico de modernidade, devemos repensar as representações puristas e essencialistas que se fazem das mulheres.

À luz do pensamento de Anzaldúa, a fronteira é o entrelugar que nos permite criar possibilidades de produção de novas subjetividades, é atuar nas fraturas do sistema, é o espaço de disputa com o hegemônico e de transcender o projeto colonial. Para isto, a autora propõe uma formação de uma nova consciência: a consciência mestiça. Uma consciência sem fronteiras. Essa consciência parte de um “contrapositionamento”, que seria uma reação e não uma ação, que refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante. Ademais, a consciência mestiça além de um manifesto para uma nova consciência identitária e política, também é um manifesto feminista de empoderamento das mulheres.

Esse passo representa uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões. Ela comunica essa ruptura, documenta a luta. Reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers. (ANZALDÚA, 2005, p. 709)

Sendo assim, é fundamental nos apropriarmos da consciência mestiça – em todas as formas de discurso - para deslocar as representações das mulheres que são dadas pelos parâmetros da modernidade. A consciência mestiça representa um processo de resistência que envolve negociações. É ir para o outro lado da margem e dialogar com o

hegemônico para que não sejamos totalmente invisibilizados por ele. “... a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpentes e águia” (idem, p. 705).

Portanto, a consciência mestiça aponta para a compreensão a partir das diferenças, deslocando o sentido fixo e duro apontado pelas filosofias de identidade - na qual o sujeito só pode ser idêntico a si mesmo ou diferente do outro - para uma compreensão da pluralidade da cultura e das múltiplas vozes em diálogo. Deste modo, a consciência mestiça nos permite criar espaços nas fraturas do sistema para desconstruir ideologias homogeneizantes, uma vez que ser e viver na fronteira, nos permite estar em movimento criativo contínuo.

2.2 – Tempos de resistências: Da identidade às diferenças

Entre os desafios das lutas políticas do povo negro, uma das ideias em torno da identidade buscava romper com uma visão da negritude apoiada em estereótipos que conferiam a corporalidade negra como desumanizada. De modo que, ainda hoje, lutamos para ressignificar a identidade da mulher negra deslocando-a de um imaginário coletivo no qual é representada como um corpo. Nesse sentido, a identidade é uma importante ferramenta política que visa fomentar a consciência racial e reivindicar nosso papel de protagonista, para que assim, possamos desarticular as representações negras que já estão dadas.

Conforme explicitado no capítulo anterior, a abordagem interseccional se faz crucial para reconhecer como o pertencimento identitário se faz através de múltiplos atravessamentos que compõem as singularidades de cada mulher negra. Sendo assim, é possível sair de uma versão dicotômica de sujeitos para compreender as identidades como fluidas, negociáveis e dinâmicas.

A partir de uma conjectura mundial impulsionada pela globalização, Hall (2015) analisa a fragmentação ou “pluralização” de identidades na modernidade tardia. Para o autor, entre os efeitos da globalização está a produção de novas identidades, tendo o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. “Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades

mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas”. (HALL, 2015, p.51)

Logo, as identidades são ressignificadas influenciadas pela esfera cultural e política. Na visão de Hall, a identidade se tornou politizada, porque além de mudar de acordo como o sujeito é interpelado ou representado - devido a compressão espaço-temporal causado pela globalização e o advento das novas tecnologias – ocorreu uma mudança de uma política de identidade para uma política de diferença. Como exemplo, ele destaca a homogeneização da representação da identidade “*black*” pela cultura dominante, mas que abarca em seu significado múltiplas diferenças.

Entretanto, apesar do fato de que esforços são feitos para dar a essa identidade “*black*” um conteúdo único ou unificado, ela continua a existir como uma identidade *ao longo de uma larga gama de outras diferenças*. Pessoas afro-caribenhas e indianas continuam a manter diferentes tradições culturais. O “*black*” é, assim, um exemplo não apenas do caráter *político* das novas identidades – isto é, de seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para todos os lugares específicos) – mas também do modo como a identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra. (idem, p.51)

Assim, a identidade tem a função de nos definir/identificar dentro de diferentes discursos, porém, está constantemente em processo. “A proclamação de uma identidade coletiva específica é um processo político por oposição à identidade como processo na e da subjetividade”. (BRAH, 2006, p.372). Portanto, Brah atenta que esse sujeito em processo é efeito de discursos e que ao experimentar a si mesmo como “eu”, ao depender de como estiver situado e investido, irá desempenhar diferentes posições, dando-lhes novamente significados.

O conceito de diferença, então, se refere à variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e resignificados. Algumas construções da diferença, como o racismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes. Outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável. Em outras palavras, a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão. Portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política. (idem, p. 374)

Na visão da teórica feminista, norte-americana, Judith Butler (2003), a identidade é performatizada. Porém, a manifestação da nossa identidade (de gênero, sexo e também racial) está fortemente cristalizada numa estrutura sócio-cultural que naturalizou a ideia de que a identidade é um núcleo inerente ao indivíduo.

Segundo seus pressupostos, não há uma essência que engesse a identidade, pelo contrário, a identidade é flutuante. De modo que, através da *performatividade dos atos*, conceito cunhado por Butler, a repetição dos atos estilizados ao longo do tempo faz com que a identidade apareça como uma substância natural do *self*. Sendo assim, não há identidades pré-existentes ao indivíduo, ela é construída discursivamente.

Considerando que a articulação de uma identidade nos termos culturais disponíveis instaura uma definição que exclui previamente o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas e por meio delas, a tática fundacionista não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidades existentes. Além disso, quando as identidades ou as estruturas dialógicas consensuais pelas quais as identidades já estabelecidas são comunicadas não constituem o tema ou objeto da política, isso significa que as identidades podem ganhar vida e se dissolver, dependendo das práticas concretas que as constituam. (BUTLER, 2003, p. 36 e 37)

Portanto, assim como pontuam Brah e Butler, o sujeito ao ocupar diferentes posições e constantemente dar-lhes novos significados, vive na e pela diferença. Para isso, ela precisa ser enunciada como algo que define a sua singularidade e o seu agir no mundo. Sendo assim, essas singularidades são manifestadas através de performances.

Diante do exposto, nesse contexto sócio-político as identidades fixas passam a ser questionadas e vistas em suas pluralidades. Assim, as teorias da diferença tomam corpo questionando as relações de poder que engessam os indivíduos em representações fixas dadas pelas políticas identitárias. Desse modo, a política das diferenças aponta para a compreensão dos sujeitos além de binarismos, tomando-os a partir das variadas posições e subjetivações que eles possam enunciar em múltiplas performances de “ser”.

Em vista disso, deslocar um conceito unidirecional para um conceito de diferença amplia as possibilidades de entender como as opressões se inter cruzam e, assim, subverter falácias meritocráticas fortemente validadas pelas relações de poder capitalistas. Discursos esses alicerçados por uma estrutura político-jurídica que encontra corô na atual onda conservadora, racista e xenofóbica em nosso país.

Desse modo, a ascensão de pautas que remetem ao respeito pela diversidade e pelo reconhecimento das desigualdades na inclusão de políticas públicas voltadas para

reparação da diáspora negra parte de uma interpelação por reconhecimento das diferenças como forma de inclusão. Pois, reconhecem que é na experiência de vida do sujeito que ele experimentará diferentes formas de opressões.

Sendo assim, a política das diferenças aposta nas formas de organizações baseadas nas diferenças, sendo estas a possibilidade de subverter os discursos totalizantes ratificados pela ideologia da modernidade.

Isto é, se as formas de representação racistas organizam o mundo em diferenças binárias fixas ou ontológicas – preto ou branco, black or british – o anti-racismo não pode se resumir a buscar a representar positivamente aquele que é representado como inferior nessas polaridades, é preciso desmontar o próprio sistema de representações. Tal implica reconhecer e assumir plenamente a heterogeneidade e o descentramento do sujeito, buscar a *différance* múltipla no interior da diferença binária (branco/preto) e recuperar as interseções entre raça, classe, gênero e etnias. É, precisamente, na articulação dessas diferenças – todas elas móveis, cambiantes, construídas no momento da sua manifestação discursiva – que o sujeito da resistência anti-racista se constitui, como nova “etnicidade”. (COSTA, 2002, p. 19 e 20)

Nesse sentido, a política das diferenças propõe uma nova interpelação dos sujeitos. Entendê-los a partir de um descentramento e como indivíduos performáticos aponta para uma indispensável mudança na estrutura cognitiva e político-social. Posto isto, afirmar-se como diferença no mundo é questionar as relações de poder, e para isso, é fundamental sair da margem, ocupar espaços de representatividade, mostrar que temos voz e que sim, nossa voz importa. Pois, conforme afirmou a então vereadora de Niterói, Talíria Petrone²⁹, durante um discurso na campanha eleitoral de 2018, na qual concorria ao cargo de deputada federal, “se é tempo de conservadorismo, também é tempo de resistência”.

Diante dos fatos, busco entender meus sujeitos de pesquisa a partir do conceito de devir ou como Mbembe (2018) nomina de *devir negro do mundo*. Nessa perspectiva, o autor aponta que o pensamento europeu nunca abordou a identidade em termos de pertencimento mútuo (copertencimento), mas sempre diante da sua manifestação no seu próprio espelho. Sendo assim, perante a essa autoficção, o negro e a raça no imaginário europeu passaram a significar a mesma coisa. (MBEMBE, 2018, p.11)

Logo, sendo o devir a constante possibilidade de transformação, será na construção da razão negra a partir de si que o devir negro apresenta-se como resposta a

²⁹ Sobre Talíria Petrone: <https://www.camara.leg.br/deputados/204464>. Acesso em 05 de julho de 2019.

política de alteridade. Nesse sentido, a alteridade é um conceito perverso e legitimador de um projeto social que elimina a diferença. Para a alteridade existir é preciso eliminar o outro. Deste modo, o conceito de *devir* aponta para as multiplicidades, logo, expressa as diferenças.

A partir da razão negra o sentido de *devir negro do mundo* revela uma diferença radical não balizada por uma diferença em relação ao branco, mas pensando na construção de uma nova biologia e de uma própria ontologia. Fazendo alusão a epistemologia africana, seria pensar a diferença a partir de uma cosmogonia.

Dito isso, só é possível falar de humanismo à medida do mundo na linguagem do que está por vir, daquilo que sempre se situará mais adiante de nós e que, como tal, sempre será privado de nome e memória, mas não de razão – aquilo que, como tal, sempre escapará a repetição porque sempre será radicalmente diferente. Assim, é preciso procurar a universalidade do nome “negro” não do lado da repetição, mas do lado da *diferença radical, sem a qual a declosão do mundo é impossível*. É em nome dessa *diferença radical* que é preciso reimaginar “o negro” como a figura daquele que está a caminho, que está pronto a se pôr a caminho, que experimenta o arrancamento e a estranheza. (idem, p.277)

Sendo assim, criar formas de transgredir o sistema cognitivo colonial passa também por demolir conceitos eurocêntricos universais e transformar a arquitetura de um corpo ruína em um corpo afro referenciado.

2.3 – “Se é pra tombar, tombei”: Performance estética da negritude e empoderamento na geração tombamento

A frase título deste subcapítulo “se é pra tombar, tombei” faz parte da música “Tombei”³⁰, da rapper curitibana Karol Conka³¹, ícone da performatividade estética enunciada pela Geração Tombamento. A rapper é conhecida pelas letras feministas que visam empoderar as mulheres a desafiar o machismo, o sexismo, a lgbtfobia e os

³⁰ Letra da música “Tombei”: <https://www.letras.mus.br/karol-conka/tombei/>. Videoclipe: <https://www.youtube.com/watch?v=LfL4H0e5-Js>. Acesso em 05 de julho de 2019.

³¹ Para um maior aprofundamento do protagonismo de Karol Conka no *hip hop* recomendo a leitura do artigo de Deborah Arco, “*Já que é pra tombar, tombei*”. *Protagonismo feminino e feminista no hip hop através da análise das letras da rapper Karol Conka*. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/programacao/v/apresentacao-em-grupos-de-trabalho-nos-14-eixos-tematicos/anais/>. Acesso em 05 de julho de 2019.

padrões estabelecidos pela sociedade. Geralmente, em suas músicas, a mulher ocupa um papel de protagonista consciente do seu lugar de fala e de como é afetada pela estrutura de poder que a invisibiliza. “Tombei”, por sua vez, é uma gíria proveniente da comunidade gay, popularizada entre os jovens e que significa “arrasar”, “brilhar”, “mandar bem”.

Através de um estilo estético ousado e provocativo que também é performado pelas cantoras negras americanas, de estilo *pop*, como Beyoncé e Rihanna, Karol Conka proclama que a negra brasileira também pode ousar, arrasar e tombar. No sentido denotativo³², tombar também pode significar “desabar”, “cair ao chão”, de modo que tombar por meio da performance estética significa afirmar que a negritude literalmente fez e está fazendo ruir as estruturas padronizadas da branquitude.

Figura 1 – Performance estética de Karol Conka em homenagem ao rapper Sabotage



Fonte: Site da Revista Cult³³

Segundo a pesquisadora e professora Susan de Oliveira (2016), a cultura *hip-hop* “tem sido a expressão dessa cultura de contestação e resistência manifestando se tanto como expansão de um programa estético e político diaspórico quanto como amplificação das narrativas locais produzidas em diferentes contextos de opressão”. (DE OLIVEIRA, 2016, p. 131).

³² Dicionário online da língua portuguesa: <https://www.dicio.com.br/tombar/>. Acessado em 05 de julho de 2019.

³³ Sobre Sabotage: <https://revistacult.uol.com.br/home/composicao-de-sabotage-ganha-versao-de-karol-conka/>. Acesso em 05 de julho de 2019.

Logo, a cultura negra de resistência aliada às causas do feminismo negro vem através da música, arte, dança, moda, entre outros aparelhos culturais, sendo os espaços de (re)existências para os corpos afro-diaspóricos. Esses artistas trazem a cultura de periferia pro centro, tornando-se símbolos dessa estética como discurso político que comunica a negritude buscando performar em seus corpos um belo afro-referenciado em contraponto a um belo universal.

Além disso, alguns artistas através da estética também fazem alusão a uma ostentação glamourizada no intuito de agenciar o negro como protagonista do seu próprio consumo, e assim, deslocar a imagem de que o indivíduo periférico não pode ter e/ou possuir bens materiais.

A estética como manifesto identitário permeia o sujeito a partir do orgulho e do pertencimento do que ele quer enunciar. No caso da mulher negra, a estética manifesta a valorização da sua negritude, dos seus traços negróides – cor, boca, nariz, cabelos – ressignificando-os numa cultura branca normatizada. Além disso, o empoderamento político estético também tem como crítica a representação de uma estética padronizada da mulher negra difundida no imaginário coletivo.

Através da estética, a mulher negra pretende comunicar sua experiência de ser negra aliada a uma narrativa corpórea performática, reconhecendo as suas diferenças nas suas multiplicidades. Assim, a valorização e a reafirmação da beleza negra encontram eco numa juventude que através do acolhimento das diferenças levantam a bandeira da pluralidade e subvertem valores hegemônicos a partir de seus corpos.

A partir dessas referências enegrecidas, os coletivos negros têm encontrado na voz da juventude a afirmação do seu ato político. Esses jovens estão assumindo um papel protagonista ao encontrarem na comunicação via estética uma ferramenta de empoderamento coletivo. Despertadas pela visão política apontada pela filosofia das diferenças, a geração atual vem sendo denominada de “Geração Tombamento” e através da estética da lacração³⁴ se autoafirmam e se autodefinem por seus próprios termos.

Dialogando com esse pensamento, Patricia Hill Collins (2016) argumenta que a autoavaliação e autodefinição são necessários para o empoderamento e sobrevivência da mulher negra.

³⁴ A gíria “lacrar” tem o mesmo significado que “tombar”, que é arrasar e mandar bem.

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p.103 e 104)

Posto isto, a estética como um ato político não pode ser silenciada, pois é uma expressão da autodefinição que possibilita mover as estruturas de poder. A autodefinição permite ressignificar a imagem da mulher negra no simbólico de uma sociedade, além de ressignificar as próprias subjetividades.

O termo “Geração Tombamento” circula pelas redes sociais desde 2010 e não possui uma autoria definida, mas já vem sendo reconhecido midiaticamente e culturalmente. A Geração Tombamento é representada pela juventude negra e periférica urbana que faz da cidade seu espaço de luta contra as opressões, encontrando nas diversas linguagens culturais seu ato de resistência. É a partir desses fatores que eles se reinventam e encontram um pertencimento social.

Para esses jovens transgredir os paradigmas sociais é um desafio constante. Seu corpo, assim como sua opção sexual, é o seu discurso. É uma geração notoriamente marcada por ultrapassar as questões de gênero e de deslocamento estético de um belo universal. A comunicação estética é um modo de construir relações e de auto-afirmação. Além disso, gírias e expressões que valorizam a negritude entrelaçadas com gírias e expressões LGBT espelham este grupo.

Apesar de boa parte da Geração Tombamento ser composta por mulheres e pela comunidade LGBT, os homens auto declarados heterossexuais não estão excluídos desta denominação. Muitos homens também encontram no ato estético um modo de se fazer ouvir, passando a valorizar suas raízes negras, participando de coletivos que empoderam os jovens dentro de uma lógica feminista, e geralmente, eles encontram seu espaço dentro da música e das artes, onde se afirmam enaltecendo o ser negro. Já não raspam mais os cabelos para escondê-los, a vaidade é um motivo de pertencimento e o

estilo *black power* ou o corte “na régua”³⁵, também instrumentalizam o posicionamento estético.³⁶

Na ressignificação do corpo negro aclamado pela juventude tombamento o empoderamento estético surge como um ato de resistência ao assumirem seus cabelos crespos/cacheados, tranças, turbantes e *dreadlocks*, afrontando valores racistas e sexistas. Por isso, os cabelos podem ter tamanhos e cores variados, os diferentes tipos de corpos são valorizados, as maquiagens são fortes com cores exuberantes e cílios postiços.

A moda carrega história nas roupas de estampas étnicas e/ou coloridas com diversos tipos de adereços como: turbantes, colares, brincos e pulseiras grandes. Além disso, a moda passa ser um espaço de representatividade e de valorização da história e cultura africana, que sempre foi invisibilizada como modelo estético ou vista como exótica pelo mercado de consumo. Desta forma, a moda marca a cultura no corpo e corporifica a cultura.

A moda como uma das ferramentas de influência estética e geradora de tendências da juventude tombamento, também é apontada por Paula Oliveira (2017), em sua dissertação de mestrado.

A moda é um dos agentes geradores e transmissores de desejos das estéticas, ela fornece apoio e embasamento social para nossa conduta. A moda reflete tendências e gostos que, por sua vez, são um reflexo do conjunto de crenças de cada região ou grupo. (OLIVEIRA, 2017, p.48)

A partir dessa perspectiva, é frequente nos discursos dos jovens dessa geração a palavra empoderamento. Mas o que vem a ser esse empoderamento e como ele se torna uma performance estética da negritude? Segundo, a arquiteta e urbanista Joice Berth (2019), autora do livro “Empoderamento”, a palavra empoderamento ao pé da letra significa dar poder ou capacitar (BERTH, 2019, p.29). Neste livro, a autora debate a teoria do empoderamento através de diversos teóricos.

³⁵ Expressão usada entre os jovens para um modo de estética capilar que valoriza os cabelos crespos, entre cortes com criações artísticas e pinturas de cabelos, que conferem um estilo personalizado. Indico o filme do cineasta Emílio Domingues “Deixa na Régua”, para a compreensão da estética como forma de empoderamento no universo masculino. Vídeo do *teaser* do filme: <https://www.youtube.com/watch?v=ct20sT9wYhg>. Acesso em 01 de julho de 2019.

³⁶ Como os homens também fazem parte da Geração Tombamento não poderia deixar de citá-los, mas explico que meu sujeitos de estudo são mulheres, uma vez que minha pesquisa tem recorte de gênero e suas relações de empoderamento estético atreladas ao feminismo negro.

Para fins de síntese, Berth traz a definição da professora feminista norte-americana Nelly Stromquist.

O empoderamento consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante, mas não suficiente por si própria, para levar as mulheres a atuarem em seu próprio benefício. São elas a dimensão 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). (STROMQUIST apud BERTH, 2019, p. 46 e 47)

O pensamento feminista foi fundamental para entender como as práticas de empoderamento se efetivam nos corpos, uma vez que esta prática consiste num desafio às relações de poder estruturadas e também uma busca pelo poder. Nesse escopo, o poder também é entendido como elemento atravessador das relações sociais. Deste modo, o empoderamento através do feminismo negro, calcado na perspectiva racial, visa superar a desigualdade das relações raciais.

Contudo, conforme vem sendo explanado ao longo dessa minha pesquisa, as desigualdades das relações sociais são atravessadas pelas desigualdades das relações raciais. Assim, no contexto brasileiro, a questão de classe é sim uma questão de raça, sendo a raça a espinha dorsal que afeta as relações sociais e de poder.

À luz de Foucault (1994), o empoderamento também uma estratégia de resistência, conforme explicam as teóricas feministas, Paloma Abelin e Hebe Gonçalves (2106).

Foucault (1994) elenca alguns princípios sobre as relações de poder que entendemos como valiosos para a presente discussão: o poder está em todos os lugares e não se localiza em um grupo determinado; o poder é imanente às relações entre sujeitos e grupos; as relações de poder expressam-se em correlação de forças múltiplas e não na oposição binária entre dominadores e dominados; onde há poder, há resistência. Depreende-se daí que o poder se enraíza nos sujeitos e nos grupos, sendo que nenhum deles o detém de forma exclusiva. Ou seja, a microfísica do poder de Foucault alerta tanto para a existência do exercício do poder nas relações quanto para a possibilidade de que ele seja exercido por qualquer sujeito, seja na forma de dominação, seja na forma de resistência. (ABELIN et GONÇALVES, 2016, p. 83)

O empoderamento a partir do prisma racial possibilita o desenvolvimento de estratégias que desloquem os indivíduos vitimados pelo sistema de opressão a um papel de sujeitos autônomos e agentes de transformações sociais. Para o povo negro, a invisibilidade de seus corpos e subjetividades anulava-os como sujeitos produtores de

possibilidades no mundo. Como o corpo negro sempre foi a principal forma de articulação com o mundo branco, foi preciso empoderá-lo para resgatar a autoconfiança e a autoestima que nos foi roubada pelo racismo.

Deste modo, o empoderamento estético não pode ser desprezado, pois ele é uma das ferramentas catalisadoras de uma nova visão do negro sobre si mesmo. A negritude já não é mais experimentada a partir de padrões brancos, ela se manifesta através da experimentação do indivíduo com as relações sociais que o cercam. Apontando assim, para a possibilidade do devir.³⁷

Berth recorda que a inferiorização da aparência e da estética negra em detrimento da branca sempre foi usada para justificar a opressão e exploração dos sujeitos para acúmulo de privilégios sociais. Posto isto, o empoderamento via estética também afeta o coletivo, logo, esvaziar o seu sentido é subestimar o potencial político de reconstrução da imagem negra.

Esvaziar conceitualmente o empoderamento pelo argumento falacioso da busca simplista pela estética perfeita seria reduzi-lo a uma simples exaltação caricata e fragilizada de uma beleza dissociada das raízes negras, da ancestralidade africana que carregamos e da herança que isso representa, iniciando, a partir desse entendimento, um movimento de valorização real e afetiva de cada elemento do nosso fenótipo que é ridicularizado e desvalorizado pelos sistemas de dominação que servem largamente da alienação de nossas características positivas e da distorção da nossa autoimagem. Isso é resultado de um fortalecimento gradual de nossa admiração por nós mesmos e não estará dissociado de uma carga mínima que seja de informação histórica. Esse fortalecimento também será pautado pela representatividade, pois à medida que nos vemos de maneira positiva nos espaços mais diversos é que podemos reconhecer e assimilar a possibilidade de nossa própria imagem de positiva também. Muitas são as formas de se trabalhar esses movimentos que são inerentes e se intercalam em intensidade, e o principal deles é o imagético. Precisamos nos ver de forma positiva, literalmente, pois essas imagens vão ressignificar o imaginário que será abalado e simultaneamente reconstruído. (BERTH, 2019, p. 124)

Sendo assim, a estética da lacração empodera os corpos negros partindo de um contra discurso que liberta o corpo antes metamorfoseado, de modo penoso e caricato por um ideal branco, a um significado de representatividade e consciência racial.

³⁷ O uso do termo/conceito empoderamento vem sendo discutido academicamente por muitos autores de diversas áreas. A crítica consiste na banalização do termo que vem sendo usado tanto por ideologias liberais que se apropriam do termo de uma forma mais individualizante, como por ideologias libertárias que se apropriam do termo de forma coletiva. Recomendo o texto "*O "Empoderamento" como prática política feminista: fundamentos históricos e ideológicos*", de Livia de Cássia Godoi Moraes, para compreensão dos embates referentes ao conceito.

Performar uma negritude que salta aos olhos esteticamente é criar novas linguagens e códigos de sociabilidade para recuperar um “eu” silenciado e oprimido e resgatar a autoestima que nos foi roubada.

Nesse sentido, como salienta bell hooks (2019), a linguagem é também um lugar de luta. Através da linguagem “o oprimido luta para ler a si mesmo – para reunir, reconciliar, renovar. Nossas palavras não são sem sentido. Elas estão em ação – resistência”. (hooks, 2019, p.74). Portanto, a linguagem que permite narrativas de si conduz o indivíduo ao que hooks define como processo de autorrecuperação. Será experimentando a autorrecuperação que se irá se criar o discurso oposto: a voz libertadora.

O mais importante do nosso trabalho – o trabalho da libertação – demanda que criemos uma nova linguagem, que criemos o discurso oposto: a voz libertadora. Fundamentalmente, a pessoa oprimida que se move de objeto para sujeito fala com a gente de um jeito novo. Esse discurso, essa voz libertadora só emerge quando o oprimido experimenta a autorrecuperação. Paulo Freire afirma, na *Pedagogia do oprimido*: “não podem comparecer à luta como quase ‘coisas’, para depois ser homens”. O ato de se tornar sujeito é ainda outra maneira de falar do processo de autorrecuperação. (idem, p.75)

Logo, tomo à estética do contra discurso que vem sendo declarada pela Geração Tombamento, como uma linguagem de autorrecuperação da autoestima da mulher negra. A autorrecuperação é uma etapa do processo de empoderamento, assim, é uma etapa em que o sujeito retoma o cuidado de si para se fortalecer e cuidar também do coletivo. Então, assim como as águas de um rio antes represadas, a partir do cuidado de si, da recuperação de um amor e valor próprio, o sentido coletivo de ser africano deságua como consciência crítica racial.

Desde a infância o racismo vai minando a construção da nossa autoestima e de um senso de valor próprio. Já nas relações escolares aprendemos a nos ver a partir de imagens estereotipadas ou simplesmente da ausência de imagens. Nesse sentido, a linguagem também é perversa e naturalizadora de representações, pois, nos é ensinado através de livros didáticos que somos descendentes de escravos e não de seres humanos que foram escravizados.

Essa violência epistêmica associada aos aparelhos ideológicos de dominação - os meios de comunicação – legitimaram a construção perversa do auto-ódio e a difusão de imagens que nada nos representavam. Deste modo, o discurso do empoderamento estético tendo os cabelos como sinal diacrítico contribuiu para o fortalecimento de uma

construção positiva da autoimagem e, assim, novas representações estão sendo pautadas pelo movimento negro.

Através da pesquisa censitária promovida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tendo como base os dados da PNAD (Pesquisa Nacional de Amostras por Domicílio), podemos perceber a mudança na percepção do brasileiro quanto a sua classificação racial. A pesquisa mostra que, entre 2012 e 2016, a participação percentual dos brancos na população do país caiu de 46,6% para 44,2%, enquanto a participação dos pardos aumentou de 45,3% para 46,7% e a dos pretos, de 7,4% para 8,2%.³⁸

A pedagoga Bruna de Paula (2017), em sua dissertação de mestrado, aponta que esse “escurecimento” da população se deu por conta de políticas públicas voltadas para a valorização da negritude afro-brasileira.

Ocorreu uma ressignificação do termo “negro” por meio de ações dos movimentos negros, que tinham a intenção de retirar a carga pejorativa incorporada ao termo. O sistema de autodeclaração usado pelo IBGE é a forma de quantificarmos quantos brasileiros se assumem como negros (a soma de pretos e pardos). A identidade negra é uma construção social e dinâmica, podendo sofrer influência do meio onde é experienciado. Assim, ela pode ser incorporada ao longo do tempo, ou seja, podemos observar uma adesão ou rejeição. Sabemos que ninguém nasce negro, nos tornamos negro quando aderimos a essa identidade. Aqueles que aderem a classificação de preto ou pardo, segundo os critérios de classificação de raça/cor do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), são considerados negros pelos ativistas dos movimentos negros. Cabe destacar que as categorias “afro-brasileiro” ou “afrodescendente” tem sido usadas como equivalentes a categoria “negro”. Ambas evocam a origem, a ancestralidade africana. (DE PAULA, 2017, p. 32 e 33)

Ao mesmo tempo, vivemos uma disputa longa na qual quem possui o controle da imagem e da informação na nossa sociedade, detêm a legitimidade para atribuir significados aos corpos não-normativos. Por isso, promover o enegrecimento do simbólico é uma das chaves para que as nossas representações sejam construídas a partir das nossas próprias referências.

Para tanto é preciso questionar o regime de representações atual no qual a imagem negra é forjada. Segundo o teórico da cultura visual Nicholas Mirzoeff (2016), por um regime de visibilidade baseado em um conjunto de classificações, separações e

³⁸ Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>. Acesso em 15 de julho de 2019.

estetizações que configuram uma dominação e controle do outro através da visão. Logo, a autoridade efetiva do regime de visualidade ao qual somos impostos, controla nossos corpos ao controlar também quem pauta o que pode ser visto.

Deste modo, Mirzoeff propõe o direito ao olhar a partir das perspectivas da diferença, como um contraponto a ideia de visualidade. “O direito a olhar é uma recusa a permitir que a autoridade suture sua interpretação do sensível para fins de dominação, primeiro como lei e, em seguida, como estética”. (MIRZOEFF, 2016, p.749). Sendo assim, na perspectiva do autor ao tomarmos para nós as construções das nossas próprias representações, estamos pautando também o direito à existência.

Logo, o direito olhar parte de uma contravisualidade como estratégia de reapropriação e reafirmação das nossas próprias imagens. Enfim, com o direito de ser visto.

O “realismo” da contravisualidade é o meio pelo qual se tenta dar sentido à irrealidade criada pela autoridade da visualidade enquanto, ao mesmo tempo, propõe uma alternativa real. Não se trata de modo algum de uma representação simples ou mimética da experiência vivida, mas de retratar realidades existentes e as contrapõe com um realismo diferente. (Idem, p.756 e 757)

Contudo, as experiências de imagem do povo negro sob o regime de visualidade foram controladas pelos que desejavam a sua exclusão ou a sua homogeneização perante o *status quo* dominante. Este fato pode ser observado na sociedade brasileira como, ao longo de nossa história, as figuras negras foram constantemente embranquecidas pelo regime de visualidade hegemônico, como as imagens do escritor Machado de Assis e do engenheiro André Rebouças.

Assim, precisamos nos agenciar constantemente para nos capacitar como produtores de tecnologia da informação, e deste modo, assumir o controle das nossas próprias representações. Essa invisibilidade a qual fomos submetidos apagou muito da nossa história, mas isso não quer dizer que estivemos ausentes e sim, só demonstra o quão forte é o poder do racismo.

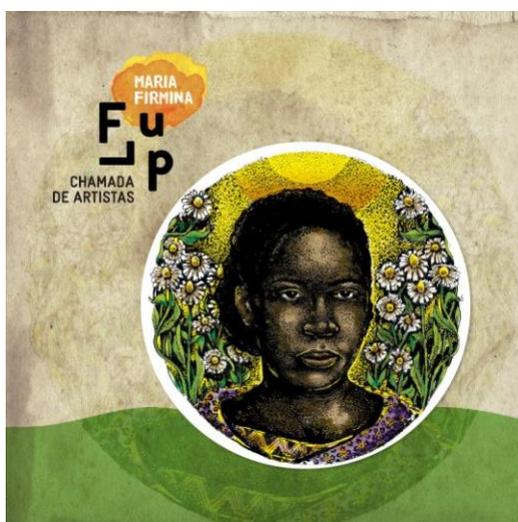
Como exemplo, tomo o caso de Maria Firmina dos Reis, a primeira escritora a publicar um romance na América Latina. O romance abolicionista “Ursulla”, de 1859, veio aos holofotes com a Flup – Festa Literária das Periferias³⁹, de 2018, após anos sem

³⁹ Flup em homenagem a Maria Firmina dos Reis: <http://www.flup.net.br/flup2018/>. Acesso em 06 de julho de 2019.

ser publicado. Assim como o seu romance, Maria Firmina dos Reis foi a autora homenageada do evento. Devido à falta de imagens que a retratassem de forma fidedigna, ou seja, como mulher negra, a Flup promoveu um concurso entre artistas negros para que recriassem o rosto de Maria Firmina.

Após votação popular pela Internet, a imagem vencedora foi a do artista João Gabriel dos Santos Araújo⁴⁰. Ao ilustrarmos esta história, podemos afirmar a importância da auto-representação e de reivindicarmos as autorias das nossas narrativas.

Figura 2 – Imagem de Maria Firmina dos Reis vencedora do concurso promovido pela Flup, em 2018.



Fonte: Facebook Flup.

Desta forma, resgatar nossas imagens é nos apropriarmos das nossas histórias e das nossas múltiplas vozes. O processo de empoderamento está nas constantes possibilidades de devires, ele não se encerra, não é uma auto-reflexão. O empoderamento também está na capacidade de afetar e se permitir ser afetado para construir possíveis saídas nas fraturas do sistema. O afeto se realiza na dimensão com o outro, logo, é preciso uma compreensão sobre si mesmo além da individualidade, reconhecendo a importância do coletivo.

Assim, apresento no próximo capítulo a dimensão do coletivo para os jovens da Geração Tombamento. Como, através das vivências e afetações, performam uma negritude como pertencimento e valorização. É também, a partir dos seus discursos e

⁴⁰ Publicação do resultado do concurso promovido pela Flup: <https://www.facebook.com/FlupRJ/posts/1986042214816919/>. Acesso em 06 de julho de 2019.

fazerem que tomam a cidade como o território representativo onde podem exprimir suas opiniões e desejos, além de ser um espaço de atuação e encontro de forças antes silenciadas pela opressão social. Ademais, é também nos encontros coletivos que o desejo em comum, despertado em cada um, traz uma nova noção de si mesmo, resultando na construção de um novo sentido de negritude.

CAPÍTULO 3 – PELAS MARIELLES FRANCO: NÃO SEREMOS INTERROMPIDAS

Enfim, chego ao capítulo da minha pesquisa de campo. Das dores e das delícias de ser pesquisadora-participante e, além disso, pertencente ao campo. Entre as observações e anotações houve risos e choros, entre as entrevistas e conversas em *off* houve abraços e novas amizades. Sendo assim, nas páginas que se seguem, transformo as vivências em escrevivências e, longe de construir discursos de verdade, uno a minha voz com as vozes negras que ecoam para comumente ocuparmos, resistirmos e (re)existirmos.

Tomando a mulher negra como meu (eu) sujeito de pesquisa, busco neste capítulo apresentar, através do relato de pesquisa de campo, como a participação em coletivos negros configurou-se como uma estratégia de (re)existência identitária para a geração tombamento. A análise dos coletivos recorre para a compreensão da importância dos afetos gerados mediante as vivências dos encontros, assim como, o processo reflexivo dos grupos sobre ser negro e periférico na cidade do Rio de Janeiro, as formas de violência que perpassam seus corpos, o empoderamento através do feminismo negro, além da questão estética como afirmação da negritude. Nesse sentido, a partir da observação dos seus discursos, seus fazeres e suas práticas sociais conduzo e tenciono meu problema de pesquisa: como a performance estética, simbolizada pelos cabelos crespos, ressignifica a identidade negra destas mulheres.

Desse modo, homenagear a vereadora Marielle Franco nomeando este capítulo não foi uma escolha aleatória. Marielle representa luta, coletividade, amor, união, pertencimento, afeto e história. A luta contra a injustiça, impunidade e violência que atravessam os corpos negros e pobres fazia parte da sua política diária. Antes mesmo da sua trágica morte, Marielle já era o símbolo de empoderamento da mulher negra. Através da sua fala, ela corporificava as vozes de resistências negras que co-habitam essa cidade partida.

Novamente, trago uma frase do célebre discurso da vereadora no Dia Internacional da Mulher, 08 de março de 2018, na Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro. Após ser interrompida por um homem que incitava com glórias a época da

ditadura militar brasileira⁴¹, Marielle declarou a pleno pulmões: “Não serei interrompida! Não aturo interrupção dos vereadores dessa casa, não aturarei de um cidadão que vem aqui e não sabe ouvir a posição de uma mulher eleita”.⁴²

Assim, o ressoar dessas palavras empoderam os discursos coletivos. Mulheres negras não aceitam mais serem interrompidas. Mulheres negras se aquilombam para cuidar de si e de todos com afeto e vida. Elas são as múltiplas vozes que encontrei na juventude negra que tira o racismo, os estereótipos e as diversas formas de opressões do trato individual para compartilhar e se fortalecer no coletivo. Logo, é a partir do enfrentamento desses lugares e não-lugares, da experiência de subalternização, que o modo de vida negro encontra em práticas coletivas e comunais a possibilidade de produzir vida na morte social.

3.1 – Revolução Crespa: aquilombar e resistir!

Assentada⁴³ na pedagogia das encruzilhadas, proposta por Luiz Rufino, que vem a ser um “exercício político/epistemológico/educativo que se atém aos combates as injustiças cognitiva/sociais e ao compromisso por uma educação anti-racista”, (RUFINO, 2015, *passim*) sendo as encruzilhadas “símbolo da diversidade de caminhos possíveis incide diretamente sobre o monologismo produzido pelo colonialismo” (idem, *passim*).

Proponho, a partir da noção de cruzo, o entendimento dos sujeitos descritos neste capítulo como atores que operam suas práticas de saber a partir da criatividade que desenvolvem nas relações cotidianas. Esses sujeitos têm que constantemente se reinventar frente aos problemas sociais e políticos, devido à ausência ou deficiência das instituições perante as suas dificuldades. Dessa forma, é através dos laços comunais que encontram respostas individuais num conjunto de dificuldades. Sendo assim,

A noção do cruzo versa acerca da diversidade de saberes e suas interações. O que é lançado na encruzilhada ou praticado a partir de suas lógicas será,

⁴¹ Sobre a ditadura militar no Brasil: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-era-a-vida-no-brasil-da-ditadura/>. Acesso em 10 de julho de 2019

⁴² Discurso Marielle Franco: https://www.youtube.com/watch?v=G5sjJvK_Txs&t=5s. Frase pronunciada em 7'47". Acesso em 01 de julho de 2019.

⁴³ A noção de assentamento propõe pensarmos as culturas afro-diáspóricas como práticas que vibram, encarnam e se imantam trançando uma esteira que se desenrola sobre um chão comum, que recebe calçamento a partir de condições e motivações próprias ao longo dos processos de invenção de territorialidades, saberes e identidades. (Ibidem, *passim*)

necessariamente, alterado. O cruzo revela as encruzilhadas como complexos interculturais mobilizados por saberes cosmopolitas. Na encruzilhada, tudo o que é lançado é também modificado; qualquer “verdade” logo se transforma em dúvida, potencializando assim a abertura de outros caminhos. (Ibid., *passim*).

Deste modo, é na abertura desses outros caminhos que esses sujeitos se reinventam, encontrando na auto-representação e na solidariedade as ferramentas para ressignificarem o território que também lhes pertence. As práticas de rasura do cruzo são suas práticas de resistência. “Os sujeitos que sobrevivem cruzando, traduzindo e ressignificando conhecimentos assentados em diferentes modos de racionalidades tecem uma rede intercultural, pluriepistêmica e poliracionalista”. (Ibid., *passim*). Logo, entendo que a possibilidade de narrar os encontros dos coletivos a partir das minhas vivências é também perceber o meu corpo negro praticando o cruzo.

Apesar da construção histórica da sociedade brasileira sob o mito da democracia racial e da mestiçagem como valor cultural, solidamente fundamentado por intelectuais abolicionistas, entre os quais se podem citar como exemplos, José Bonifácio e Louis Couty, e mais tarde, já num contexto pós-abolição, Gilberto Freyre e Nina Rodrigues⁴⁴, os cidadãos negros brasileiros sempre viveram em um cenário de exclusão.

Partindo dessa perspectiva e considerando que o corpo negro foi ressignificado de mercadoria para mão-de-obra barata na lógica capitalista atual, compreende-se que ser e existir como negro são um ato de luta e resistência. Desse modo, a organização dos negros em coletivos e movimentos sociais visando melhores condições de existência é uma resposta à experiência violenta de uma dinâmica social segregacionista, classicista e racista.

As diversas formas de opressões vividas pelo povo negro estão cristalizadas desde os nossos aparelhos institucionais até as nossas subjetividades e intersubjetividades. Por isso, as reivindicações das ações coletivas negras vão além da relação capital-trabalho, pois se entende que as relações sócio-culturais são parte do processo dialético na construção ideológica do indivíduo. A consciência da opressão, muitas vezes, parte de uma experiência de vida pautada por estratégias de resistência numa sociedade que inferioriza e invisibiliza o sujeito negro.

Ainda assim, a conscientização política da mulher negra é constantemente questionada, de modo a desvalorizar sua luta e seu modo de se fazer representar.

⁴⁴ Sobre os citados ver: SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

Desconsidera-se sua capacidade de mobilização, mesmo que em coletivos informais ou dentro de suas próprias comunidades, e desvaloriza-se o poder da solidariedade e dos afetos, negando sua capacidade de criticar a realidade. Entretanto, o choque com a violência da invisibilidade cotidiana transforma a experiência de vida negra em resistência, como relata hooks (2015):

As negras, assim como outro grupo de mulheres que vivem diariamente em situações de opressão, muitas vezes adquirem uma consciência sobre a política patriarcal a partir de sua experiência de vida, da mesma forma com que desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que não consigam resistir de forma sustentada e organizada). (hooks, 2015, p.203).

Por conseguinte, baseadas em suas diferenças dentro de um contexto social excludente elas incorporam argumentos universalizantes para lutar pelo comum que as une, e o comum que aproxima as mulheres negras são as diferentes formas de opressões que demarcam sua posição na sociedade capitalista e nas relações sociais. Sendo assim, se envolver em coletivos é uma estratégia de resistência da mulher negra como um meio de lutar pela sua cidadania.

Portanto, tomo como base para o entendimento de movimentos sociais a definição de Scherer-Warren (1993), que ao analisar movimentos sociais concluiu que “não existe entre os estudiosos uma concordância acerca do seu conceito, sendo toda ação coletiva de caráter reivindicatório ou de protesto tida como movimento social, independente do alcance ou do significado político ou cultural de luta.” (*apud* RAIMUNDO et al., 2016, p. 2). Sendo assim, “o movimento negro é uma organização política que cumpre o papel de explicitar a contradição no cenário social, político econômico.” (CUNHA *apud* RAIMUNDO et al., 2016, p. 2).

Dentro desse contexto, os coletivos, apesar de muitas vezes pertencerem a um movimento social, sob uma perspectiva política são considerados formas espontâneas de organização, portanto, organizações informais. Essa conceituação acaba levando-nos a perpetuar paradigmas pré-estabelecidos sobre os coletivos e desconsiderar seu cunho político e de resistência.

Conforme exposto anteriormente, devido às circunstâncias de vida do povo negro, na qual vários fatores para uma cidadania plena lhes são negados, os coletivos, em sua maioria, são dissidências de movimentos negros, que se formam nas relações sociais, possuem vínculos de solidariedade e de pertencimento, atuam nas brechas

deixadas pelo governo e pelos próprios movimentos sociais, cada qual pautando suas especificidades de luta.

A espontaneidade, uma das características fundantes da organização informal, não é desprovida de direção política, podendo ser vista como um esforço de organização e contendo, implícitos ou explícitos, ideais políticos. Por isso, ainda que pese toda a espontaneidade nessas ações, a grande questão que se coloca é a de uma alternativa político-organizatória. (MOISÉS *apud* RAIMUNDO et al., 2016, p.5)

Sob esta perspectiva, é notável a crescente demanda social entre os negros por ações políticas que englobem valores como identidade, representatividade, feminismo, racismo, entre outros, e que se articulem com a valorização à tradição cultural afrobrasileira. Nesse sentido, encontra-se a atuação dos coletivos que se propõem a discutir estas pautas em ações locais, mas com abrangência globais.

Além disso, o jogo da dinâmica social na qual está inserida a mulher negra a leva a encontrar nas ações coletivas uma forma de reivindicar politicamente cargos de poder em espaços que, à priori, as segregam e as excluem. A solidariedade produzida nos espaços comunais constrói a possibilidade de negociarem com o sistema agregando pautas coletivas a fim de contornar essa estrutura que responsabiliza o sujeito individualmente, e que conseqüentemente, resulta na punição e exclusão dos corpos negros indiscriminadamente.

A historiadora Beatriz Nascimento (2006), reflete através da sua experiência pessoal, sobre a capacidade transformadora do estar coletivamente entre os seus, de se sentir representado e de encontrar na cultura negra a solidariedade.

Eu acho que esse pessoal que está se movimentando em volta da música negra americana, num sentido é muito positivo em termos de convívio, de identidade, de conhecer o outro, de saber o outro, de apalpa o outro, de dançar com o outro. Eu sinto que esse pessoal jovem agora se organiza nesse movimento soul, eles vão ter menos problemas que eu tive, por exemplo, eu que sempre vivi alijada da comunidade branca e convivendo com ela e alijada da comunidade negra e vivendo com ela. Quer dizer, é possível inclusive [ter] laços mais fortes entre essas pessoas, de casamento. Menino [preto] vai namorar menina preta, não vai ter necessidade de arranjar a moça branca pra casar (...). Esse processo aí pode ser um processo na medida em que o soul é uma coisa moderna, atual, que está na televisão, no cinema, no jornal, que é de americanos. Quer dizer, que tem inclusive essa possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom. (1977b). (NASCIMENTO, 2006, p.67)

Envolver-se em coletivos como estratégia de resistência e sobrevivência sempre foi fundamental para o povo negro desde a época da escravidão brasileira. Os quilombos marcaram o início da resistência africana e como uma comunidade africana livre abarcam a historicidade cultural e política da luta negra no Brasil. “Durante um século (1595-1695), os quilombos reunidos na República de Palmares sob o lema "Quem vem por amor à liberdade fica" representaram a ideia de resistência e liberdade. Liberdade de ser africano e ser humano”. (NOBLES, 2009, p.286)

Eram nos quilombos que as vivências com a ancestralidade e o sentido africano de ser humano se reconectavam sem as ameaças da experiência colonial. Estar entre os seus e poder ser livre devolvia-lhes a possibilidade de expressar o auto-amor e resgatar o valor de ser negro. Segundo Beatriz Nascimento, é no final do século XIX que o quilombo deixa de ser somente uma instituição e recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão.

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida. (NASCIMENTO, 2006, p. 124)

Ademais, acrescenta a autora, os quilombos existiram como uma brecha no sistema e representam um instrumento para uma maior afirmação étnica e nacional. Sendo assim, se envolver em coletivos é se aquilombar de suas raízes retomando a consciência negra como possibilidade de reconstruir a própria história. Se aquilombar é agenciar suas potências a partir de uma produção social coletiva.

O quilombismo, conceito edificado pelo escritor Abdias Nascimento (2009), integra uma prática de libertação e exprime a vivência de cultura e *práxis* da coletividade negra. Assim, a prática ideológica quilombista também surge como possibilidade de descolonizar as nossas subjetividades e produzir uma nova ciência a partir de saberes plurais livre dos dogmas eurocentristas.

Precisamos e devemos codificar nossas experiências por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas, conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e da sua

respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa atual da geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo (NASCIMENTO, 2009, p. 204)

Assim, é a partir da minha prática do quilombismo em consonância com os quilombamentos dos coletivos negros analisados que apresento as vivências das pesquisas de campo com os coletivos “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”. Os relatos são de cinco encontros no total: em 2017, os eventos do “Empoderamento Crespo” e “Afronta-RJ”, aconteceram nos dias 22 e 23 de julho, respectivamente, na Quinta da Boa Vista, parque municipal, localizado em São Cristóvão, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Do terceiro encontro em diante, minha pesquisa de campo seguiu-se somente com o coletivo “Empoderamento Crespo”, pois o coletivo “Afronta-RJ” não realizou mais eventos.

Logo, em 2018, os eventos do “Empoderamento Crespo” aconteceram no dia 21 de julho, no Museu da Escravidão e da Liberdade, localizado no bairro da Gambôa, Zona Portuária do Rio de Janeiro. No dia 24 de novembro, o coletivo retornou a Quinta da Boa Vista, realizando o quarto encontro. Por último, minha pesquisa de campo se encerrou em 2019, com a realização do “Empoderamento Crespo” pela primeira vez no Parque de Madureira, no dia 19 de maio.

Deste modo, trago os relatos das mulheres porque somos diversas. É importante conhecer nossa multiplicidade, mas é também necessário reconhecer a singularidade de cada mulher negra a partir de suas subjetividades. Por isso, a relevância de transmitir as vozes das diferentes narrativas que, por vezes, convergem em questões identitárias e de representatividade, mas cada qual traz em sua memória a imanência de ser negra. E assim, resgatar o traço individual que compõe cada “eu” no coletivo, para não cairmos na mesma lógica do feminismo hegemônico que universaliza a mulher. Sendo assim, me ponho a saudar a diversidade legitimando cada diferença contida nesse amplo espectro de mulheridade.

3.2 - Empoderamento Crespo: “Arraiá do Empoderamento Crespo”

Figura 3- Arte do evento do Coletivo Empoderamento Crespo



Fonte: Facebook Empoderamento Crespo

Sábado, 22 de julho de 2017. Quinta da Boa Vista, parque municipal localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro. O coletivo negro “Empoderamento Crespo”, fundado e coordenado por Luana Altina e Felipe Faria (que prefere ser chamado de Lipe Preto) organizou uma festa julina para reunir e confraternizar com os membros do grupo. O evento chamava-se “Arraiá do Empoderamento Crespo”. Neste dia, compareceram cerca de 120 pessoas no evento⁴⁵.

Lipe e Luana se conheceram em 2015 através de um grupo de Whatsapp no qual já conversavam sobre questões raciais e, segundo Lipe, a ideia inicial deles foi se reunir com alguns amigos pra produzir algumas fotos que valorizassem a beleza da negritude. Então, a partir de alguns encontros e do fortalecimento da amizade se propuseram juntar mais pessoas para debater sobre formas de enfrentar o racismo. A maioria dos eventos deste grupo foi realizada na Quinta da Boa Vista. O primeiro evento do coletivo aconteceu em 2016.

A importância desses eventos é várias, né, mas a principal é que a gente está lidando com jovens, entendeu? Além de nós que somos organizadores, somos jovens lhe dando com jovens, conversando, e aí a gente vai vendo tudo o que acontece. A questão do empoderamento acadêmico, o empoderamento social, a gente vê como que é diferente a situação de todos os jovens. Tem uns que moram na Zona Sul, outros que moram na Zona Oeste, Baixada, cada um tem

⁴⁵ Dados estimados pelos organizadores.

um nível econômico, cada um pensa de uma forma e é complicado juntar isso tudo e conseguir discutir algumas coisas. Esse é o x da questão, isso é onde o empoderamento tá, né. Infelizmente, a maioria dos nossos jovens está sem estudar, sem trabalho e a princípio a intenção do evento é essa, é trabalho e se tiver estudo, programa social e econômico. É isso, nossa visão é essa. (Lipe Preto, Madureira, maio de 2019)⁴⁶

A gente começou muito por questões raciais, né. Muito racismo, aqui e ali, a gente começou nisso. E hoje a gente continua no mesmo intuito e agora a gente tá precisando mais ainda desse fortalecimento devido às coisas que tem acontecido. Acho que o intuito do Empoderamento Crespo é esse, fortalecer os jovens negros, mostrar outra visão de mundo pra eles, o que eles podem, até onde eles podem ir e até onde eles não podem. O que eles podem fazer e o que eles não podem fazer. É isso. (Luana Altina, Madureira, maio de 2019)⁴⁷

“O Empoderamento Crespo foi criado com o objetivo de juntar negros em lugares que não se sintam excluídos e sim à vontade entre seus iguais, como uma grande família”, contou Luana. Lemas como “Poder para o Povo Preto”, “Eu Tenho um Sonho”, “Nós por Nós”, conectados à filosofia africana Ubuntu⁴⁸, são parte da vivência do grupo. “O empoderamento devolve poder e dignidade a quem desejar o estatuto de cidadania, e principalmente, a liberdade de decidir e controlar seu próprio destino com responsabilidade e respeito ao outro”, estava escrito na chamada de um dos eventos.

Os dois concordavam que os espaços para reunir grupos de pessoas negras eram limitados, e que a intenção dos eventos que organizavam era de mostrar a todos que os pensamentos que compartilhavam sobre as dificuldades de ser negro poderiam se transformar em relações de amizade e de fortalecimento da identidade negra. Enquanto conversávamos, Lipe constantemente penteava seu cabelo black com um pente garfo, e contou que para ele era importante os homens também participarem do grupo, sem segregação de gênero, e que a proposta era de partilharem juntos não só as mazelas cotidianas, mas também estimular os relacionamentos afrocentrados.

⁴⁶ Todas as falas dos entrevistados nessa dissertação foram mantidas no formato original.

⁴⁷ Como eu perdi os áudios dos primeiros trabalhos de campo por ter tido o celular furtado, trouxe essas falas dos coordenadores concedidas na última entrevista do evento realizado no Parque de Madureira, para poder contextualizar como eles criaram o coletivo.

⁴⁸ Segundo o filósofo Renato Noguera: “Ubuntu pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”. A máxima zulu e *xhosa*, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. (NOGUERA, 2011, p. 148)

Figura 4 – Luana Altina e Lipe Preto. Coordenadores do coletivo “Empoderamento Crespo”



Fonte: Acervo da autora (2017)

O Coletivo possui uma página no Facebook⁴⁹ que, atualmente, conta com 42.363 curtidas e 42.594 seguidores, no qual postam fotos dos eventos, além de matérias e vídeos de fortalecimento da identidade negra. Quando comecei a pesquisar o coletivo, em 2017, a página do Facebook possuía 21.840 curtidas e 21.956 seguidores, logo, em dois anos, eles conseguiram duplicar o número de seguidores, e segundo Luana, o crescimento da página aconteceu de forma orgânica, isto é, não pagaram para ter mais seguidores.

Possuem também, um perfil no Instagram⁵⁰ com 3.741 seguidores⁵¹, no qual produzem fotos profissionais de seus membros valorizando a estética negra, além de repostarem imagens que gerem representatividade. Já o crescimento do perfil do

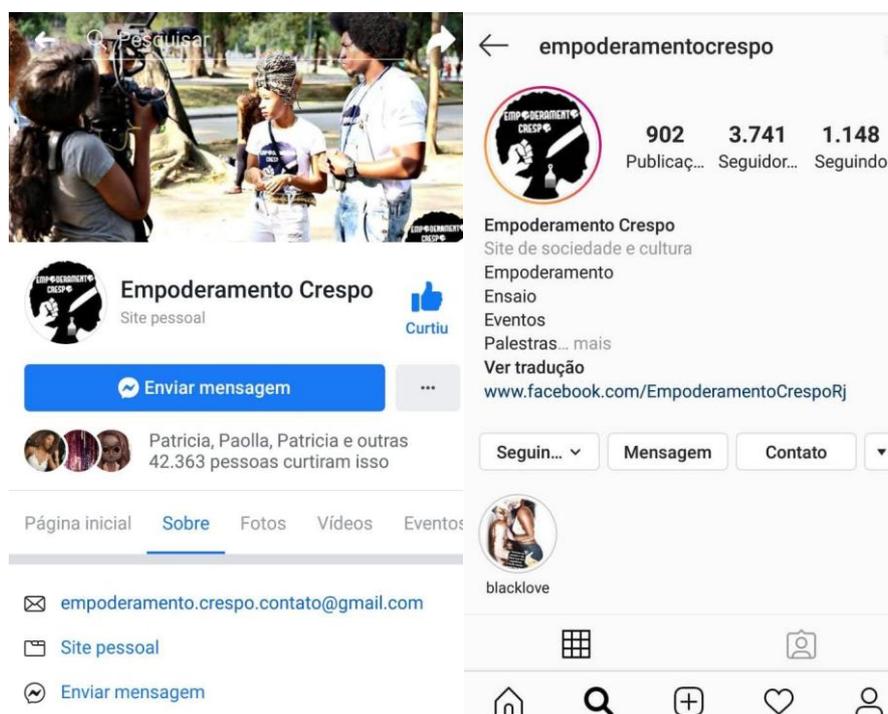
⁴⁹ Página do Facebook do Empoderamento Crespo: <https://www.facebook.com/empoderamentocrespo/> Acesso em 07 de julho de 2019.

⁵⁰ Página do Instagram do Empoderamento Crespo: <https://www.instagram.com/empoderamentocrespo/?hl=pt-br>. Acesso em 07 de julho de 2019.

⁵¹ Dados de ambas as redes sociais atualizados em 20 de julho de 2019.

Instagram não aconteceu da mesma forma, em 2017, a página contava com 3.448 seguidores, logo, não teve uma mudança tão significativa. Porém, Luana afirma que é no grupo de Whatsapp que o empoderamento virtual se faz mais forte, pois é através das trocas de mensagens diárias que eles se fortalecem para enfrentar a luta diária contra o racismo. De acordo com Luana, “hoje em dia como tem capacidade de 200 pessoas no Whatsapp, se estiver faltando três pessoas pra bater a meta é muito”.

Figuras 5 e 6 – Páginas das redes sociais Facebook e Instagram do coletivo Empoderamento Crespo.



Fonte: Captura de tela das páginas iniciais das redes sociais do coletivo

Numa tarde típica de inverno carioca, tempo seco e um sol convidando a um dia no parque, um grupo de dez pessoas organizava a festa. Bandeirinhas, caixa de som potente e dois microfones eram testados ao ritmo de músicas negras que ditariam o tom de um baile charme que aconteceria mais tarde. Biscoitos, bolos, sucos, doces e salgados eram colocados sobre uma grande toalha de mesa colocada sobre a grama, perto de uma frondosa árvore, que delimitava o espaço onde a festa seria realizada.

Ao redor, também se instalaram dois grupos de afro-empresendedores que consistiam em: produtos de maquiagem para pele negra, que montou uma pequena mesa

e oferecia desde bases com tons específicos para os mais variados tipos de pele negra até batons com as mais diversas cores, como azul, preto e cinza. A vendedora das maquiagens era uma representante de uma marca que já está se tornando conhecida no circuito afrocarioca; já a outra vendedora colocou seus produtos em diversas cangas espalhadas sobre a grama, e seu trabalho consistia em acessórios e turbantes artesanais. Além disso, ela oferecia uma oficina de turbantes para quem se interessasse, e ademais, seus brincos, pulseiras e cordões possuíam temas afros. A representatividade se fazia presente.

As pessoas chegavam em grupos grandes e vinham de várias regiões da cidade e da Baixada Fluminense⁵². Entre os participantes, a maioria era composta por jovens, entre 16 e 25 anos, com exceção de duas mães, na faixa dos 40 anos, que acompanhavam as filhas com um grupo de amigas. Havia também a presença de algumas crianças, com roupas de danças juninas, levadas por seus pais jovens. O clima era festivo, a maioria parecia já se conhecer de outras edições de eventos do coletivo.

Entre as mulheres, várias ostentavam cabelos crespos naturais nas mais diversas cores: azul, rosa, vermelho e roxo, e também havia aquelas com dreadlocks, tranças e turbantes de todos os tipos. O volume nos cabelos parecia ser valorizado pelas meninas e mesmo aquelas que estavam em fase de transição capilar⁵³ enalteciam seus cachos. Nos rostos, maquiagens chamativas que realçavam seus traços: olhos e sobrancelhas bem marcados, pele uniformizada e, na boca, cores fortes destacando os lábios. As unhas eram grandes e coloridas, e na maior parte postiças. Algumas mulheres estavam à caráter com o tema da festa, outras mesclavam com jeans, mas todas procuravam ressaltar seus corpos, fazendo amarrações nas blusas e com calças e saias justas. Corpos que expressavam através da estética o desejo de ver e ser visto na beleza das suas negritudes.

Já entre os homens, era notória a mudança no padrão de cabelos raspados que outrora escondia estética crespa negra, para o estilo *blackpower*. Poucos usavam tranças ou dreadlocks, mas procuravam performar com os cabelos, ora deixando o pente garfo na cabeça, ora com corte navalha “disfarçado”⁵⁴ com vários desenhos. Foi possível

⁵² Fato confirmado durante as entrevistas com Luana e Lipe, e também nas conversas informais e/ou entrevistas, com os participantes dos coletivos.

⁵³ “A “Transição Capilar” é caracterizada pela passagem dos cabelos quimicamente tratados para a textura natural, principalmente os cabelos cacheados e crespos”. (MATOS, 2016, p. 845)

⁵⁴ Expressão usada entre os jovens para um modo de estética capilar que valoriza os cabelos crespos, entre cortes com criações artísticas e pinturas de cabelos, que conferem um estilo personalizado.

observar também que alguns meninos tinham as sobrancelhas feitas e marcadas, e as unhas pintadas. Já no vestuário, os homens não aderiram tanto ao tema caipira, alguns vestiam camisa xadrez e chapéu de palha, mas a maioria usava um blusão grande com calças e bermudas largas, num estilo skatista e/ou rapper.

Figura 7 – Performatividade estética 1: valorização da estética afro.



Fonte: Acervo da autora (2017)

Logo que chegavam começavam a tirar fotos nos seus aparelhos celulares. Em grupos ou *selfies*, as fotos foram o destaque do início do encontro. No começo, alguns participantes ainda estavam tímidos, e os meninos se juntavam entre eles observando as meninas posarem para as fotos. As sessões de fotos só eram interrompidas quando se juntavam para dançar charme, e segundo Lipe e Luana, algumas coreografias já estavam combinadas, mas outras foram improvisadas na hora.

Em seguida, Lipe convocou todos para uma grande roda para debaterem sobre o caso Rafael Braga, que foi condenado a 11 anos de prisão, por tráfico e associação ao tráfico, por portar em um flagrante forjado de 0,6 gramas de maconha e 9,6 gramas de cocaína ⁵⁵. No mês do evento havia um engajamento com a *hashtag* #LibertemRafaelBraga nas redes sociais pela sua liberdade.

⁵⁵ Extraído da fonte: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/08/caso-rafael-braga-justica-nega-liberdade-de-catador-condenado-por-trafico.htm> . Acesso em 15 de julho de 2019.

No evento, o caso Rafael Braga foi o mote para que compartilhassem os diferentes tipos de discriminação que sofrem por serem negros. Primeiramente, um dos meninos, Jonas, explicou a situação do Rafael Braga, e pude observar que, muitos dos presentes já tinham ouvido falar da história, mas não sabiam o caso de fato. Enquanto explicava a situação, Jonas procurava conscientizar a todos sobre as diversas formas de racismo que sofrem no dia a dia e sobre o auto cuidado. “Ele foi preso porque é preto”. “A justiça é racista”, alertava Jonas. Neste momento, havia cerca de 60 pessoas presentes no evento, e aproximadamente umas 40 se interessaram pelo debate.

O caso Rafael Braga foi o mote para dialogarem sobre a criminalização do negro na nossa sociedade. Quando perguntaram quantos já foram parados pela polícia, cerca de 30 pessoas, entre os 40 homens e mulheres, levantaram as mãos. A partir desse momento, muitos se sentiram à vontade para compartilhar suas experiências de racismo, exclusão, medo e silenciamento. A consciência de que era preciso se fortalecer para não se tornar a próxima vítima do sistema se fazia presente. “Se a gente estudar, ninguém vai esculachar a gente”. “A gente é negão, vamos estudar! Se não tivermos estudos vamos sempre abaixar a cabeça e vão pisar na gente”. “O sistema já é contra a gente”, prevenia Evandro, outro participante.

Em seguida, deram dicas de como reagir e se proteger da polícia. “Até quando o negro vai ser o primeiro a ser parado e criminalizado? Você pode estar na “beca”, pode estar de terno e gravata que não vai mudar nada”. “Quem tem voz, o policial ou o preto da favela?”. “O policial quando sobe o morro já sabe quem é o alvo dele”. Era evidente como o compartilhamento das histórias pessoais fortalecia o grupo, fazendo com que reconhecessem suas potências como sujeitos de suas histórias e que a auto-proteção era importante, mas também uma estratégia de luta.

Trocaram experiências sobre o que acontece com as famílias, os primos que entraram para o tráfico ou foram presos injustamente, e do perigo de ser negro e andar à noite na rua. Finalizando o debate, Jonas contou sobre a experiência de andar sobre as ruas da Zona Sul da cidade, e como se sentiu humilhado quando uma mulher com um cachorro trocou de calçada por medo dele. “Eles te matam, matam a sua identidade, matam quem nós somos”. “A elite quer que os pretos se odeiem”. Criticaram também quem estava presente, mas não estava focado no debate. “O encontro é importante para unir e falar sobre a violência, mas muitos querem tirar foto e conversar”.

A vivência do debate foi um dos pontos do dia no qual puderam compartilhar um tema que afeta a todos que estavam presente, a denúncia do genocídio social dos corpos negros. Num país onde a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado⁵⁶, dialogar sobre auto-proteção entre os seus é mais do que disputar por espaços de representatividade, é manifestar o desejo de manter-se vivo.

Nessa perspectiva, Mbembe (2016) nos traz o conceito de necropolítica ampliando a nossa compreensão de como operam os Estados soberanos atuais. Num sistema onde a coerção se tornou produto de mercado, a soberania passou a ser a capacidade de definir quais corpos são “descartáveis” ou não. Nesse sentido, a questão racial sempre esteve implicada nas relações entre vida e morte.

Se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas. Como já vimos, o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais tardo-modernos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura. (MBEMBE, 2016, p. 146)

Portanto, as diversas formas de violência incididas sobre a população negra não são um agravante para o Estado que nega sua humanidade e que através da propagação do terror e da dor, submetem-nos as piores condições de vida. Segundo dados de 2017, a proporção de jovens negros mortos por arma de fogo na cidade do Rio de Janeiro é de 78,1%, enquanto a de jovens brancos é de 21,2%. Refletindo um aumento de 428% em 20 anos.⁵⁷ Diante desses dados exorbitantes, num sistema político-jurídico-econômico

⁵⁶ Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-11/onu-lanca-campanha-no-brasil-para-alertar-sobre-violencia-contr>. Acesso em 20 de julho de 2019.

⁵⁷ Disponível em: <http://g1.globo.com/globo-news/videos/v/mortes-de-jovens-negros-por-arma-de-fogo-crescem-428-em-20-anos/7543746/>. Acesso em 20 de julho de 2019.

permeado estruturalmente e institucionalmente por ideologias racistas, a resistência do povo negro se faz necessária como uma estratégia de sobrevivência.

Uma vez que o Estado pautado na necropolítica exerce o direito de matar para fazer valer o seu poder, a experiência do auto cuidado encontrado nos coletivos se faz como uma resposta a esses “mundos de morte” (Idem.) para a construção de uma vida em comum. A urgência em ocupar espaços de poder torna-se o desafio para que possamos apostar num futuro em que convertamos essa política de matabilidade da população negra.

Após o momento de reflexão gerado pelo debate, o clima tenso foi quebrado pelo anúncio do sorteio de brindes. Fizeram sorteios de produtos capilares do salão “Beleza Natural”⁵⁸ que, segundo Luana, não é um patrocínio, é um apoio que não é constante, mas que ajuda a impulsionar o evento. “A gente tem apoio da Beleza Natural, que às vezes comparece aos nossos eventos e leva produtos pra gente fazer sorteio, e oferece cursos também, é uma forma de ingressar na profissão caso alguém queira”.

Como a marca “Beleza Natural” é conhecida por oferecer um método de cuidado com os cabelos que consiste num tratamento com química que modifica a estrutura dos cabelos, técnica conhecida como relaxamento, perguntei a Luana se as propagandistas da empresa estimulavam os participantes a “relaxarem” seus cabelos. “De jeito nenhum!”, ela respondeu que o combinado visava somente incentivar o cuidado dos cabelos fortalecendo a autoestima de todos.

A partir dessa observação, retomo o pensamento da socióloga Ângela Figueiredo (2002) que em sua pesquisa, mostrou que a questão importante no discurso dos cabelos diz respeito à naturalidade. A naturalidade da aparência crespa não está associada diretamente com o emprego de técnicas e produtos que o modifiquem, mas ela pôde constatar que o cabelo tido como natural é aquele que não parece manipulado. (p. 03).

Dada a importância do cabelo na definição do lugar a ser ocupado na escala classificatória da cor, o movimento negro brasileiro toma o cabelo natural como símbolo de afirmação da identidade. O discurso proferido pelo movimento negro é o de estabelecer uma regra contrária à regra vigente, e se a regra é alisar o cabelo visando a dissimular a sua condição étnica racial, a contra-regra é afirmar os fenótipos, não alisar o cabelo (Cunha, 1991). Ao propor a afirmação do cabelo, o movimento negro não o isola de um conjunto de roupas e adereços que comporiam uma nova estética (Maués, 1991; Vieira, 1989). (FIGUEIREDO, 2002, p. 6)

⁵⁸ Sobre a marca “Beleza Natural”: <https://belezanatural.com.br/>. Acesso em 12 de julho de 2019.

Depois, dois grupos de dança se apresentaram, “Os22” e “9Talents”. Todos se reuniram para assistir com grande entusiasmo, estimulando os dançarinos com aplausos e gritos. “Os22” era composto por meninos e meninas que dançavam charme, funk e hip hop. Já os “9Talents” era formado somente por meninos que performavam com *breaks* e dança de rua. Logo após as apresentações, aconteceu um *workshop* do passinho com os dançarinos. Finalizando esta parte, se juntaram para dançar coreografias de charme e, num certo momento, gritavam todos juntos a palavra “empoderamento”.

Figura 8 – Grupo de dança “9Talents”



Fonte: Acervo da autora (2017)

Fazendo um paralelo do agir político dos coletivos com a reflexão que Milton Santos (2000) propõe de uma possibilidade de mudança político-social através dos pobres, entende-se que é nessa ruptura com as formas de políticas tradicionais que os coletivos negros tencionam e fazem agenciamento de novas visibilidades e possibilidades de existência social. Santos considera que a prontidão dos sentidos, que é a riqueza dos pobres, vem das situações de escassez em que vivem, levando-os assim a uma maior criatividade para que possam reverter seu modo de vida.

Se há as condições materiais para realizar as possibilidades sonhadas, então o otimismo não seria quanto aos materiais à nossa disposição, mas muito mais em relação à possibilidade da política, de uma outra política. Quer dizer, será que os homens vão reorganizar melhor o mundo do ponto de vista político a partir dessas condições materiais já presentes? Ou será que eles vão se aproveitar das condições materiais presentes para tornar a vida humana mais infernal do que fez a globalização? E é aí que há a necessidade de encontrar elementos de ruptura, que penso advirão do mundo pobre e dos homens pobres. (SANTOS, 2000, p.66)

Por conseguinte, é através da situação de escassez em que se encontra que esses grupos reivindicam o reconhecimento da sua história e da sua negritude, sendo o coletivo um meio de se reinventarem e um espaço de criação de estratégias políticas e identitárias. Deste modo, a prontidão dos sentidos nos coletivos reverbera como uma nova forma de se pensar a cidadania.

Antes da quadrilha julina, que seria o grande final, teve brincadeiras como “desfile”, “correio do amor” e “barraca do beijo”, nas quais não havia julgamento quanto à orientação sexual e todos participaram. Por fim, na grande roda do “arraiá”, cada um pegou seu par ao som de cantigas da roça. E mesmo nesse momento, a negritude era valorizada com frases como: “puxe sua pretinha pra dançar”, “Empoderamento Crespo na roça”, entre outras. O evento acabou por volta das 18h e, ao retornarem pra casa o sentido de coletividade não se encerrava com a festa, pois cada qual buscou formar seu grupo para que ninguém retornasse para casa sozinho.

3.3 – Afronta-RJ

Figura 9 – Imagem de evento do Afronta-RJ Coletivo



Fonte: Facebook do Afronta-RJ

Domingo, 23 de julho de 2017. Mais um grupo de valorização da cultura negra se apropriava do espaço da Quinta da Boa Vista para realizar um encontro. Dessa vez, o evento era do Afronta-RJ Coletivo, que tem origem paulistana, e realizava seu segundo encontro em terras cariocas. O Afronta surgiu a partir das redes sociais, através da paulista Monique Godoy, que teve a ideia de fazer um encontro em vários lugares do Brasil, no mesmo dia, com o nome de Dia do Afronta.

A página do Facebook⁵⁹, contava com 2.661 curtidas e 2.682 seguidores, em 2017, e em 2019, conta com 2.593 curtidas e 2.615 seguidores, na qual postam eventos direcionados à mulher negra, vagas profissionais, cuidados capilares e estéticos, vídeos e matérias que empoderem e conscientizem o papel das mulheres negras na sociedade. No Instagram⁶⁰, o @afrontacoletivo contava com 1.394 seguidores, em 2017, e em 2019, possui 1.274 seguidores⁶¹. As publicações seguem o mesmo conceito de enaltecimento das mulheres negras e suas pluralidades. O Whatsapp é o principal meio de comunicação do grupo no Rio de Janeiro, porém não foi informado o número de participantes.

Figura 10 e 11 – Páginas do Facebook e Instagram do Afronta Coletivo.



Fonte: captura de tela das páginas iniciais das redes sociais.

⁵⁹ Página do Facebook do Afronta Coletivo: <https://www.facebook.com/AFRONTAcoletivo/>. Acesso em 13 de julho de 2019.

⁶⁰ Página do Instagram do Afronta Coletivo: <https://www.instagram.com/afrontacoletivo/?hl=pt-br>. Acesso em 13 de julho de 2019.

⁶¹ Dados atualizados em 21 de julho de 2019. Como esse foi meu único trabalho de campo com o Afronta-RJ, porque não houve mais eventos realizados pelo coletivo, não tive mais contato com as coordenadoras.

No Rio, as representantes e coordenadoras do Afronta Coletivo são: Thaís Oliveira, 23 anos, engenheira e pós-graduanda em “Análises de Políticas para População Negra”, na Universidade Federal Fluminense (UFF); e Crislaine dos Santos, 24 anos, graduanda em “Ciências Sociais”, na Universidade Federal Fluminense (UFF), e coordenadora e professora de Sociologia no “Pré-vestibular Popular Pedro Pomar” (PvPPP), que funciona na faculdade de enfermagem da UFF. Sobre ser uma das organizadoras do Coletivo, Thaís diz:

Acredito no projeto por ser um meio onde nós mulheres pretas podemos nos unir e falar sobre nossas questões, sem que sejamos silenciadas como acontece diariamente. Além de ser um local de grande aprendizado para trocarmos conhecimentos. (Thaís Oliveira, São Cristóvão, julho de 2017)

Para Crislaine, participar do projeto significa:

Vi no Afronta uma oportunidade de pôr em prática o conhecimento adquirido ao longo desses anos e de aprender mais, dialogar sobre nossas pautas, e me dedicar a uma demanda tão específica, que é a mulher negra. Acredito nos espaços de troca de vivências para nossa formação político-social e, por isso, vejo nesse coletivo um lugar para nos dar visibilidade e nos permitir o protagonismo, já que temos menos ou nenhum acesso a essa parte tão importante de nossas vidas. (Crislaine dos Santos, São Cristóvão, julho de 2017)

Segundo Collins (2016), a mulher negra ao tomar consciência de si mesma e das estruturas de opressão ao seu redor, pode desenvolver esferas de influência e, estrategicamente, redefinir e ressignificar a natureza da cultura e política ao seu redor. Desse modo, o acesso a pautas feministas proporcionou em Thaís e Crislaine uma tomada de consciência reverberando num agir político através de práticas coletivas.

Em outras palavras, a consciência das mulheres negras – a sua perspectiva analítica, emocional e ética de si mesmas e do seu lugar na sociedade – torna-se uma parte crítica da relação entre o mecanismo da opressão e a ação das mulheres negras. Por fim, essa relação entre opressão, consciência e ação pode ser vista como relação dialética. Nesse modelo, estruturas opressivas criam padrões de escolha que são percebidos de formas variadas por mulheres negras. Dependendo de suas consciências de si mesmas e de suas relações com essas escolhas, mulheres negras podem ou não estruturar esferas de influência nas quais desenvolvem e legitimam o que será apropriado. O ativismo de mulheres negras, ao construir esferas de influência do feminino negro, por sua vez, afeta as percepções das escolhas políticas e econômicas que lhes são oferecidas pelas estruturas opressivas,

influencia ações de fato tomadas e, em última instância, altera a natureza da opressão vivenciada por elas. (COLLINS, 2016, p. 114 e 115)

Thaís contou que o primeiro encontro, no Dia do Afronta, 9 de abril de 2017, realizado também na Quinta da Boa Vista, além dela e da fotógrafa, apareceu somente uma mulher. Porém, o baixo quórum não foi motivo para desistir do projeto no Rio. Já para a realização do segundo evento, a participação do grupo do Whatsaap foi importante para decidir em conjunto, o local e a data da reunião. Thaís relatou que em alguns lugares como São Paulo, o Afronta está mais estruturado, enquanto que, no Rio de Janeiro, ainda está em formato de roda de conversa para trocas e aprendizado. O segundo encontro, do qual participei, contou com a presença de 10 mulheres, entre 16 e 25 anos.

O Afronta é direcionado somente às mulheres negras, e o propósito dos eventos é que as mulheres possam compartilhar suas experiências, inseguranças e medos, sem que se sintam julgadas. É um espaço de troca e de afetos que visa estimular o autoconhecimento de mulheres negras como produtoras da própria história e donas de suas lutas. As organizadoras disseram que homens até podem participar como ouvintes, mas receiam que as meninas se sintam desconfortáveis para expor suas vidas. Na opinião de Thaís, as participantes procuram no grupo “afeto e lugar de fala. Um lugar pra desabafar e para sentirem que não estão sozinhas, falar abertamente sobre suas dores e contarem suas experiências. Um lugar de troca e aprendizado mesmo”.

O Afronta Coletivo elaborou uma carta de apresentação junto às suas participantes, contando a história do projeto, seus valores e sua visão política de empoderamento da mulher negra.

CARTA DE APRESENTAÇÃO AFRONTA COLETIVO

No dia 09 de abril de 2017, nasceu o projeto Afronta Coletivo. O dia, denominado DIA DO AFRONTA, foi marcado pelo encontro concomitante de vários Estados que aceitaram o desafio de tirar as mulheres negras e periféricas das redes sociais para discutir pessoalmente sobre suas pautas.

A partir daí, surge a proposta de dar um formato a esses encontros por meio de um projeto sólido, nascendo então o Afronta Coletivo.

O nome faz referência ao poder AFRO que começa emergir a partir de uma outra perspectiva do empoderamento: a arte.

Afrontar, vai além de enfrentar. Afrontar é não aceitar e não ficar inerte frente a atual conjuntura politico-socio-economico-cultural que estamos passando.

O engajamento da MULHER NEGRA está em evidência, justamente porque estamos cansadas dos açoites sociais, violações de nossos corpos, interrompimento de nossas falas, entre tantos outros abusos que ocorrem frequentemente dentro e fora de nossas casas.

A formação é composta por MULHERES NEGRAS comprometidas com a ascensão de outras mulheres negras com atuação que começa nos centros urbanos, mas que se solidifica para retomar as periferias diluindo a distância higienista que a elite produz em relação a cultura.

Nascemos para mostrar que o nosso grito está mais forte do que nunca e que, paradoxalmente, os abusos continuam, por isso a importância do nosso grito continuar cada vez mais potente.

Assim, o Afronta Coletivo já promoveu Saraus, rodas de conversa e debates, exposições, workshops, feiras e brechós, mas está aberto para o desenvolvimento de outras atividades que vão ao encontro do Coletivo.

Já passaram pelo projeto cidades como: São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Londrina, Brasília, Belo Horizonte, Uberlândia e São Luís.

Em 2018 trabalharemos com base em quatro pilares: poesia, literatura, música e cinema. Isto porque, por meio da arte é possível estabelecer uma linguagem que questione o atual modelo social, tendo sempre como foco derrubar esse modelo vertical que, como resultado, torna a MULHER NEGRA invisível, razão pela qual entendemos que a arte tem o poder de quebrar paradigmas e criar uma onda positiva de fortalecimento.

Desta forma, por meio dessas quatro frentes, o Coletivo tem/terá como objetivo, além de questionar, fazer ações efetivas que visem dirimir os problemas cotidianos enfrentados pela MULHER NEGRA PERIFÉRICA, buscando ferramentas para dialogar com essa sociedade constituída, desde a sua formação, em privilégios.

Assim, por meio da promoção de eventos, rodas de conversas e Saraus, entre outras atividades que tenham como escopo horizontalizar as camadas sociais, não perdendo de vista a dificuldade que é enfrentar esse sistema, o AFRONTA COLETIVO continuará sólido trabalhando para deixar registrado o seu legado, acreditando numa sociedade mais justa, menos racista e sexista.⁶²

Diferentemente do dia anterior, no “Arraiá do Empoderamento Crespo”, no qual participei mais como pesquisadora-observadora do que como pesquisadora-observadora-participante, o espaço dedicado somente às mulheres do Afronta-RJ e a pouca quantidade de mulheres, me fez sentir mais à vontade para me posicionar como mulher negra e dialogar com as meninas. Éramos 10 pessoas, contando comigo.

⁶² Texto mantido no original. Disponível em: <https://www.facebook.com/AFRONTAcoletivo/>. Acesso em 21 de julho de 2019.

O encontro foi bem intimista e o clima era de sororidade, apesar de sentir que, no começo, quando me posicionei como pesquisadora, algumas mulheres ficaram desconfiadas. Porém, essa sensação não durou muito tempo, logo que Thaís e Crislaine começaram a compartilhar seus anseios e experiências, a troca foi imediata. Sentamos numa grande roda sobre cangas espalhadas na grama, e compartilhamos bolos, doces e salgados num piquenique ao final da conversa

Desse modo, compreendo que ao me permitir ser afetada pelas imprevisibilidades do campo e me tornar sujeito passível de conhecimento como mulher negra é também parte do processo de entendimento e captação dos sujeitos. Fato que não me causou estranheza, pois essa troca de diálogo com mulheres negras faz parte das minhas vivências quanto acadêmica e ativista. Como reconhece a antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005), “Em retórica, isso se chama oxímoro: observar participando, ou participar observando, é quase tão evidente como tomar um sorvete fervente” (p.13).

Algumas chegaram sozinhas, outras em duplas, e grande parte delas vinha de outros bairros da cidade ou das regiões metropolitanas, como: Nova Iguaçu, Bangu, Realengo, Ilha do Governador e São Gonçalo. Havia uma menina de Copacabana e outra de São Conrado⁶³. Quanto à estética, os cabelos eram o que mais chamava a atenção: dreadlocks, tranças, cabelos naturais grandes ou curtos, alisadas e uma com a cabeça raspada. Algumas usavam brincos grandes, a maquiagem já não era tão marcada e nem as roupas, cada uma tinha um estilo próprio.

Thaís começou o debate pontuando a questão do auto-reconhecimento como mulher negra. Por ser uma negra de pele clara e por questões pessoais e familiares, entender-se como negra foi parte de um processo de transformação identitária. “Minha primeira revolução foi estética. As condições sociais também influenciaram na minha transição capilar, até porque eu tinha pouco dinheiro para pagar o alisamento”. Em seguida, Thaís relatou a resistência que sofreu da família quando resolveu deixar os cabelos naturais.

Ao abordarem o assunto família, muitas meninas se manifestaram sobre situações racistas que se confrontam dentro da própria casa. A maioria, oriunda de famílias inter-raciais e de pais separados, relatou o preconceito que sofrem pela parte branca da família. “Minha mãe quando quer me atingir chama atenção para os meus

⁶³ Como esse grupo era menor, cada uma se apresentou e contou onde morava.

traços negros, me inferiorizando, diz que essa boca grande e essa bunda grande, eu só podia ter puxado do meu pai”, contou Diana.

Crislaine revelou que ao fazer sua transição capilar também sofreu muito com a falta de apoio da sua família. Certa vez, a mãe ameaçou drogá-la para alisar seu cabelo enquanto estivesse dormindo, e seu padrasto já chegou a oferecer quinhentos reais para que ela alisasse os cabelos. “É uma das nossas primeiras formas de resistência, porque até dentro de casa temos que resistir que somos negras. Ser negra dentro de casa também é um ato político, pois temos que respeitar a nossa família”.

Carla, outra integrante que também passou pelo processo de transição capilar, disse que o uso de turbantes e acessórios ajudou a levantar a auto-estima e a valorizar algumas características físicas que antes tentava esconder, e contou que já passou mais de uma semana sem se olhar no espelho porque não se achava bonita. “Minha mãe quando me viu com turbante pela primeira vez gritou: “sabia que aquele negócio tinha a ver com macumba” (sobre a transição)”, desabafou.

Era recorrente nos discursos como a aceitação ou rejeição da família sobre os seus cabelos afetavam a própria afirmação enquanto mulher negra e até mesmo na possibilidade de construir um discurso positivo sobre si mesmas. Gomes (2002) elucida que a relação com os cabelos nos toca na esfera mais íntima, pois atravessa as nossas subjetividades. A autora afirma que o papel da família é importante na construção de uma identidade negra positiva.

Em alguns casos, é o cuidado da mãe, a maneira como a criança é vista no meio familiar, que lhe possibilitam a construção de uma auto-representação positiva sobre o ser negro/a e a elaboração de alternativas particulares para lidar com o cabelo crespo. Diante disso, podemos inferir que saber lidar, manusear e tratar do cabelo crespo está intimamente associado a estratégias individuais de construção da identidade negra. (GOMES, 2002, p. 46)

Todas concordaram que se desconstruir dos padrões e valores impostos pela sociedade é dolorido e complexo, e que é importante levantar a própria auto-estima para influenciar outras mulheres. “Desde criança eu me sentia sozinha e odiava os meus cabelos. Eu tinha tranças e puxavam as minhas tranças na escola. Quando era adolescente tentei ter cabelos *blackpower*, mas eu molhava todos os dias, aí voltei a alisar”, lamentou Marina. Era nítida entre todas as meninas, a importância da representatividade na construção da auto-estima negra.

Em seguida, as organizadoras explicaram que o Afronta Coletivo era uma vertente do feminismo negro e quando perguntaram se as participantes conheciam o feminismo, a maioria disse que sabia o que era o feminismo pela experiência de vida. Baseadas nas respostas, houve uma conversa sobre o que é o feminismo e como surgiu, explicaram o que é interseccionalidade e apresentaram as estatísticas da violência contra a mulher negra em 2017.

Quando o assunto passou a ser relacionamento numa perspectiva afrocentrada, muitas meninas disseram que se sentiam objetificadas tanto por homens brancos como os negros, e criticaram que alguns coletivos não ouvem o que algumas mulheres têm a dizer sobre este tema por colocarem a questão do relacionamento afrocentrado como inquestionável. “O relacionamento não é necessariamente afrocentrado só porque as pessoas são negras. Muitos homens negros são machistas, racistas e não tem consciência política”, alertou Marina. O lamento do grupo era que se sentiam silenciadas mesmo pelos homens negros.

O fato é que a dominação patriarcalista e machista da nossa sociedade construiu uma masculinidade tóxica da qual todos pagam um preço alto por essa opressão. Todos. Sejam homens ou mulheres. Nossas subjetividades são construídas a partir de valores que subalternizam o lugar da mulher, conferindo ao homem o poder de mandar e desmandar no corpo coletivo. Juridicamente e biblicamente nossos corpos estão ao serviço dos homens. Sendo assim, o machismo se constitui numa força brutal de alienação mental e prisão corporal que se torna o ponto de cumplicidade entre os homens brancos e negros.

A partir da tomada de consciência racial enquanto homem negro oprimido abre-se também a possibilidade de enxergar a desumanização que o machismo confere as mulheres e a si próprio. Conforme aponta Veiga (2018), a lógica machista faz com que o homem negro reproduza as violências que sofre sobre as mulheres.

Esse masculinismo negro é tóxico, tanto para os homens negros heterossexuais quanto mais para as mulheres e LGBTs negros que, não bastasse sofrer as limitações e violências produzidas no seio da sociedade supremacista branca em que vivemos, sofrem também por parte de algumas pessoas do seu próprio povo com quem partilham opressões de raça, mas com quem não é possível contar e/ou confiar plenamente, porque a diferença de gênero e de orientação sexual faz com que o homem negro hétero, as vezes, se sinta numa posição superior em relação à mulher e aos LGBTs e, dessa posição, reproduza violências que sofre enquanto um corpo negro no mundo sobre os corpos negros que trazem outras marcas memorizadas além da negritude. (VEIGA, 2018, p. 81)

No final, teve sorteio de turbantes e brincos, sugeriram temas para um próximo encontro, e terminamos com uma sessão de fotos. Como éramos somente mulheres, houve a preocupação de todas caminharmos juntas para sair do parque até que cada uma tomasse o seu caminho.

Figura 12 – Participantes do coletivo Afronta-RJ



Fonte: Acervo da autora (2017)

3.4 - Empoderamento Crespo: “This is Brazil”

Figura 13 – Fotografia do evento “Empoderamento Crespo: This is Brazil”



Fonte: Facebook Empoderamento Crespo.

Sábado, 21 de julho de 2018. Esse ano, o evento do coletivo “Empoderamento Crespo” aconteceu num local representativo para a cultura afro-brasileira: o Museu da Escravidão e da Liberdade⁶⁴, na Gamboa, Zona Portuária do Rio de Janeiro. A ocupação desse espaço foi possível porque o coletivo passou a contar com o apoio cultural da prefeitura da cidade, através do programa “Cultura + diversidade”, da Secretaria Municipal de Cultura. Era a segunda vez que o grupo realizava um encontro no Museu, o primeiro foi no dia 14 de abril deste ano, intitulado “Nossa voz importa”, porém, não estive presente para realizar pesquisa de campo.

Nesta edição, o tema “This is Brazil” fazia alusão a música “This is America”⁶⁵, do *rapper* estadunidense Childish Gambino, pseudônimo do ator e roteirista Donald Glover que, em somente dois dias, alcançou 33 milhões de visitas na plataforma de vídeos YouTube. A música e seu videoclipe denunciam o racismo nos Estados Unidos, através de diversas referências históricas que se cruzam com as constantes violências policiais e segregacionistas do país. A partir desse mote, os integrantes produziram o evento para debater “o que é o Brasil para quem vive nele e o Brasil para quem visita ou assiste pela TV”⁶⁶ e, assim, pensar em coletivo o que podem construir para o país em que vivem agora e que almejam para o futuro.

A performatividade estética do coletivo pode ser percebida já na fotografia de chamada do evento, ilustrada acima, na qual alguns participantes apontam para um corpo de um jovem negro sem camisa, porém, amordaçado com a camisa da seleção brasileira de futebol – a Copa do Mundo 2018 tinha terminado na semana anterior - e com duas mãos vermelhas em seu busto com as palavras “This is Brazil”. Na foto abaixo, marcaram seus corpos com tinta a seguinte questão: é por ser pobre ou por ser preto?

⁶⁴ O Museu da Escravidão e da Liberdade foi inaugurado no dia 13 de maio de 2018. O Museu propõe entre seus decretos norteadores a ser um “local seguro para coletar, preservar e relembrar as memórias dolorosas do passado, com o objetivo de promover reconciliação e celebrar a indestrutibilidade do espírito humano e da agência pessoal. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/91277/4187002/NilcemarposseGT.pdf>. Acesso em: 08 de setembro de 2018.

⁶⁵ Informações sobre a música “This is America”: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/08/cultura/1525764736_166347.html. Acesso em 08 de setembro de 2018.

⁶⁶ Referência da descrição do evento na rede social Facebook: <https://www.facebook.com/events/450561042066704/>. Acesso em 02 de julho de 2019.

Figura 14 - Performatividade estética 2: Ensaio fotográfico do coletivo “Empoderamento Crespo”



Fonte: Captura de tela do Instagram do coletivo

Sendo assim, quais são as narrativas de “Brasis” que contemplam a população negra? E na narrativa atual, como somos representados? Os dedos que nos apontam, são para incluir ou excluir nossos corpos e subjetividades? Deste modo, ao longo do dia, através de diversas linguagens estéticas, várias questões foram lançadas aos participantes visando a conscientização dos lugares e/ou não lugares que ocupam os corpos e a cultura negra na nossa sociedade.

Quando indaguei porque produziam fotos pré-eventos com os participantes dos coletivos, os coordenadores me contaram que o objetivo de fazer um ensaio temático é gerar diálogo, colocando os prós e contra da história da população negra a partir de imagens. E que eles visam é sempre passar uma mensagem.

Então, a gente sempre bota uns temas dos ensaios, vamos supor, a gente fez um ensaio com o tema “Panteras Negras” e todo mundo foi de preto. E lá na página [das redes sociais] a gente coloca um texto falando um pouco da história e unindo com o que acontece hoje, as coisas que se ligam, entendeu? Como tá o empoderamento, como tá a mente dos jovens, como que era mente dos caras mais antigamente, entendeu? Que eles tinham em mente uma coisa mais armada e hoje a gente não tem em mente esse tipo de empoderamento. Realmente, nosso foco é o diálogo. A gente acha que isso vai fazer a gente andar mais do que simplesmente pegar uma arma, entendeu? Então, esses prós e contras a gente coloca nesses ensaios. (Lipe, Gamboa, 2018)

As fotos profissionais no Instagram não é um ensaio fotográfico, é uma passagem de mensagem. No Instagram é sempre só mensagem. A gente faz muito “Outubro Rosa”. A gente seleciona meninas que já tiveram pessoas que sofreram com a doença na família ou alguma das meninas que já passaram por isso também, e elas são as modelos. Por mais que não pareça porque todas estão sempre muito bem arrumadas, mas por trás tem uma mensagem. E elas se sentem bem. E isso é pra fortalecer elas. Aí a gente faz as fotos e as pessoas que vêm de fora recebem também a mensagem com aquelas meninas lindas, negras, todas montadas e não sabem o que elas passam. A gente também não pode sair falando porque muitas vezes elas não permitem, mas sempre tem uma mensagem. (Luana, Gamboa, 2018)

Figura 15 – Performance “Outubro Rosa”



Fonte: Captura de tela do Instagram do coletivo

A sala destinada à reunião do coletivo estava enfeitada com bolas verdes e amarelas, e um grande painel com frases como “Meu cabelo é lindo”, “Preta, você é capaz”, “Luto também é verbo”, “Meu crespo, minhas regras”, “Seja seu próprio padrão”, entre outras, estimulando a auto-estima, afeto e pertencimento das pessoas negras. Desde o início, o DJ tocava músicas com referência à cultura negra como: charme, funk e rap, e as pessoas que iam chegando demonstravam familiaridade e amizade entre si. Havia duas afro-empendedoras com vendas de acessórios artesanais e turbantes. Neste dia, também estava acontecendo um *casting* de uma agência de modelos negrxs, no mesmo local, pois quando cheguei e perguntei sobre a reunião do “Empoderamento Crespo” na recepção, me direcionaram para o evento de modelos. Mais tarde, alguns dos modelos foram participar do evento organizado pelo coletivo.

Rosa: Bom, que me ajudou realmente a fazer a transição foi a minha mãe. Eu comecei pelo *black*. Só que aí passou um tempo e ela faleceu, ou seja, aí eu fiquei meio assim porque era uma ajuda. Isso foi em 2012. Muita gente não usava. Hoje em dia tem uma ajudando à outra, tem produtos, hoje tem ajuda. Quando eu comecei não tinha ajuda e quem me ajudava eu tinha perdido. Aí depois eu voltei a relaxar, aí depois de um tempo, em 2014, eu falei, eu vou voltar. Aí eu voltei de vez. Foi a transição, foi trança, foi black e todo aquele processo. E hoje estou aqui careca, né. Risos. (Gamboa, julho de 2018)

Paolla: Então, raspar totalmente os cabelos dessa vez foi um ato estético ou um processo de autoconhecimento?

Rosa: Olha, eu fico muito dividida, porque tem gente que diz: “ah, mas eu não faria e tal”, mas assim, as vezes realmente é como se fosse um ato [estético], sabe? Tipo assim, você pode fazer também, não se limite. O cabelo cresce. Então assim, você é linda de qualquer jeito, então pra mim é realmente é um ato. (Gamboa, julho de 2018)

No que se referem ao vestuário, as roupas enunciavam uma estética provocativa e identitária comum aos jovens. As mulheres, independentemente da estrutura corporal, enunciavam seus corpos, algumas com roupas mais coladas, outras com calças largas, mas que mostrava um pedaço das calcinhas. O destaque dos homens eram os cabelos, os mais variados tipos de corte e de volume, e no vestuário, meias e roupas coloridas, diversos tipos de tênis, no geral, o estilo se assimilava aos *rappers* americano. Entre ambos os gêneros, cada qual procurava através de uma forte produção estética, que se complementava com os cabelos e a maquiagem, performar a sua negritude.

O evento, que estava marcado para às 11 horas, começou com a ida ao “Museu Memorial dos Pretos Novos”⁶⁷, localizado na mesma rua do outro museu, e contou com o acompanhamento de uma guia, uma mulher branca, que explicou a conexão da fundação do Instituto dos Pretos Novos com a descoberta do sítio arqueológico do cemitério destinado aos pretos novos, que teriam sido os escravos que morreram após a chegada ao porto do Rio ou depois do desembarque, antes de serem vendidos.

Ademais, foi apresentada a história da região do Valongo que recebia o povo negro escravizado, e o mapa do circuito histórico e arqueológico da celebração da herança africana que destaca vários locais representativos para a preservação da memória afro-brasileira. Após, seguiu-se a exibição dos corpos fossilizados encontrados

⁶⁷ “O Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN) foi criado em 13 de maio de 2005, com a missão de pesquisar, estudar, investigar e preservar o patrimônio material e imaterial africano e afro-brasileiro, cuja conservação e proteção seja de interesse público, com ênfase ao sítio histórico e arqueológico do Cemitério dos Pretos Novos, sobretudo com a finalidade de valorizar a memória e identidade cultural brasileira em Diáspora.” Disponível em: <http://pretosnovos.com.br/ipn/>. Acesso em 08 de setembro de 2018.

no cemitério e, por fim, houve a exibição de um vídeo institucional com informações adicionais. Antes de irem embora, todos se reuniram para uma grande foto em grupo.

Figura 17 – Grupo reunido em frente ao Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN)



Fonte: Acervo da autora (2018)

No retorno ao “Museu da Escravidão e da Liberdade”, abriu-se a roda para a apresentação dos poetas. A performatividade estética passou a ser enunciada em falas ritmadas, nas gíngas corporais e nos versos que gritavam por resistência e visibilidade. A organizadora, Luana Altina, antes de apresentar cada poeta fomentava o coro “Empoderamento Crespo” com o público, e em seguida, falava “abra o seu coração, (nome do poeta)”. Perguntei a Luana porque ela escolheu essa frase e como uma poeta, ela me respondeu: “Porque eu acho que é importante. Porque eu acredito que quando a gente fala algo bonito, a gente fala com o coração. A gente não fala com a mente em si. A mente produz, mas quem fala é o coração de verdade.”

Algumas pessoas recitaram suas poesias pela primeira vez, só que nesse dia a atração esperada era a presença de poetas periféricos que costumam participar de batalhas de rima, como o trio “Nós da Rua”. Todos os poetas participantes denunciavam em suas letras o racismo e todas as outras formas de opressão que perpassam seus corpos diariamente, como a falta de representatividade, a dificuldade do acesso ao

mercado de trabalho e os estereótipos que os conectam com a marginalidade. Mas também havia aqueles que exaltavam a beleza do corpo e da pele negra e estimulavam a resistência através de versos de amor e pertencimento.

Para a estudante Amora, de 22 anos, que também entrou na roda para apresentar suas rimas, a importância de participar de coletivos

É reforçar toda uma luta histórica que a gente vem passando por um conhecimento que nos é passado. Aqui, como eu falei com uma colega minha, a gente tenta desconstruir toda uma ideologia colonizada que a gente cresceu recebendo, então aqui é o lugar que a gente desconstrói isso. (Amora, Gamboa, julho de 2018)

Mesmo sendo mulher negra de pele retinta, a consciência sobre a sua negritude esteve aliada a um processo de autoconhecimento perpassado pela transição capilar, algo que Fernanda não conseguiu de primeira, mas o fato de se envolver em coletivos foi determinante para seguir com os cabelos naturais e recuperar sua auto-estima. “É autoconhecimento. É liberdade. É algo que a gente não tem noção do que a gente tem guardado dentro da gente. A gente é bonita do jeito que a gente é. Nosso cabelo é lindo, sendo que a gente cresceu ouvindo o inverso disso” (Amora, Gamboa, julho de 2018). Quando questionada sobre como se sente ao ocupar a cidade com seu corpo e cabelos, Amora foi enfática ao manifestar a necessidade dos corpos negros ocuparem espaços de poder:

“Agora eu fico mais solta. Agora eu vou, eu participo, eu me envolvo, mas antes eu tinha um pensamento que “não, não é pra mim”, “não, não pode”. Aí, frequentando o “Empoderamento Crespo” é uma coisa que a Luana (coordenadora do coletivo) sempre fala: “lugar de preto é onde ele quiser”, a gente tem que ocupar. Então a gente tem que ocupar a faculdade particular, a gente tem que ocupar a faculdade pública, a gente tem que ocupar altos cargos, a gente tem que ocupar todos os espaços no qual o branco tá, porque preto também pode”. (Amora, Gamboa, julho de 2018)

Desse modo, percebe-se que a experiência coletiva traduz-se em empoderamento político-racial permitindo que essas jovens criem um novo discurso sobre si e sobre seu lugar no mundo. Nesse sentido, a partir das ideias de Brah, tomo a experiência como o lugar de formação do sujeito e, assim, será nas experiências coletivas que serão atribuídos sentidos simbólicos e narrativos para performar a negritude. A resignificação permite uma reinterpretação e, por conseguinte, reformular a questão de agência.

“a experiência é sempre e uma interpretação e ao mesmo tempo, precisa de interpretação”. Pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” que agem não desaparecem, mas o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas. (BRAH, 2006, p. 361)

A tarde seguiu com baile charme e a distribuição de lanches: pão com mortadela e refrigerantes. Entre os presentes, a maioria seguia os passos coreografados das músicas. Quando questionados sobre como sabiam os passos, disseram que costumavam freqüentar o baile charme do viaduto de Madureira e, além disso, alguns eram professores de dança. Esse momento da vivência possibilitou uma socialização sem intermediação dos organizadores entre os participantes.

Ao mesmo tempo em que a dança permitia uma performatividade em grupo, cada corpo expressava singularidade à sua maneira, e eram os que se destacavam com performances diferentes que conquistavam mais atenção. A oportunidade de estar em um local e se sentir pertencida, ser quem se é sem constrangimento, é um dos fatores que levam os jovens a participarem de coletivos negros, como relata a estudante, Joyce, de 21 anos.

Eu chego aqui e me sinto muito em casa. Eu me sinto muito confortável, mais do que na faculdade. Na faculdade eu me sinto muito bem, lá na Rural não é tão elitizada, então eu me sinto bem mais tranqüila lá. Mas aqui é quando eu me sinto cem por cento em casa, eu posso ser eu, eu posso rir com o pessoal que ninguém vai ficar olhando pro meu cabelo diferente. As pessoas botam a mão aqui e é diferente de uma pessoa que não tem cabelo crespo botar a mão pra ver como é. Aqui eles botam pra dar um jeitinho que tá meio amassado e é super gratidão ter esse pessoal comigo. Eu amo essa galera. O Lipe (coordenador) que me apresentou o projeto e foi quando eu comecei. Tem dois anos que eu venho no “Empoderamento”. Eu fiquei uns três eventos sem vir, mas é uma coisa que eu não abro mais mão porque me faz muito bem. Quando eu não venho, eu fico sentindo essa falta daqui. Olhar praquilo ali e ver que eles são minha família é muito confortável. (Joyce, Gamboa, julho de 2018)

Para Joyce, a adequação aos padrões eugênicos de beleza ao longo da vida camuflou a sua identidade e, ao mesmo tempo, ela reconhece que aceitar seus cabelos naturais ajudou a elevar sua auto-estima e finalizar um processo de depressão. Essa

transição capilar, e também identitária, foi fundamental para compreender-se enquanto mulher negra.

Me reconheço enquanto mulher negra tem pouquíssimo tempo, deve ter uns quatro anos por aí, e que eu comecei a transição tem uns três, quase quatro. Então foi mais ou menos nessa época que eu comecei a pesquisar e ver. Também teve muita influência da minha prima que ela começou a transição, e aí, pesquisando as coisas eu fui vendo que eu não sabia quem eu era, não conhecia a minha identidade, não tinha percepção de mim mesma, né, não me conhecia muito. A transição fez eu me conhecer. Sei lá, eu não mudei meu jeito porque o jeito que você tem é sempre seu, né, mas se conhecer, eu mudei assim completamente. Eu achava que eu era uma coisa, mas eu sou completamente outra coisa, sabe. Aceitar o cabelo foi muito importante porque foi quando eu comecei a realmente a ficar feliz. Eu passei a minha infância tendo muita depressão, essas coisas, e tudo em função muito do cabelo. Porque todo mundo alisado e cabelo crespo alisado não fica legal, na minha percepção, e aí naquela, como posso dizer, não chegava no objetivo, né, alisava, alisava, fazia de tudo, mas não ficava como era considerado bonito. Ainda ficava esquisito, e aí sempre fiquei muito triste em relação a isso, sempre questioneei a minha mãe e tal, só que ela é cabeleireira, e ela tacava química. Eu alisava desde os três anos de idade. Eu fui conhecer o meu cabelo de verdade, a textura, tem três anos. Eu comecei a transição em 2015, 2014 pra 2015, foi em janeiro de 2015. Agora faz três anos em 2018, né, aí to aí com meu *black* crescendo. Eu sei lá, eu me descobri, sou outra pessoa com certeza. (Joyce, Gamboa, julho de 2018)

Após o lanche, os participantes foram convidados para uma sala anexa onde havia três promotoras de uma marca de salão de beleza, chamada “Beleza Natural”⁶⁸, para ensinar vários tipos de penteados e tranças para os cabelos crespos, dar dicas para o cuidado e manutenção diária, além de sortear *kits* com cosméticos capilares da marca. O interesse entre todos os participantes foi grande, tanto as mulheres quanto os homens queriam dicas e servir de modelos para os penteados e, entre as perguntas para as promotoras, as mais constantes eram as formas de ficar com os cabelos naturais e as dicas de como passar pela transição capilar.

⁶⁸ No trabalho de campo anterior essa marca também estava presente, mas só participaram com sorteio de brindes, dessa vez as promotoras interagiram com os participantes

Figura 18 – Ensino de técnicas de tranças e penteados pelas representantes da marca “Beleza Natural”



Fonte: Acervo da autora (2018)

Na sequência, foi realizado o debate que se propôs a abordar os temas: violência, colorismo, empoderamento e afrocentrismo. Porém, o último tema não foi debatido porque já estava ficando tarde e não iria dar tempo de realizar o desfile que acontece ao final de todos os eventos do coletivo. O debate começou com a exibição do vídeo “Empoderamento Crespo – This is Brazil”, criado pelo próprio coletivo, que denunciava o genocídio da população negra brasileira e a forma como era mostrada pela mídia. Foram exibidas as fotos que eles produziram sobre o tema desta edição também.

A primeira parte da conversa foi dividida com os temas: violência no Brasil; Femicídio; Homossexualidade, Estupro e Racismo. A apresentação feita pelo coletivo tinha o foco em apontar as opressões, desigualdades e preconceitos em torno dessas questões na nossa sociedade. Quando abriu para o debate muitos quiseram compartilhar suas histórias. O fato de estarem em um grupo de afetividade e acolhimento gera pertencimento, e dessa maneira, eles encontram nessa vivência uma oportunidade para compartilharem as experiências das opressões em comum.

Entre as mulheres, as denúncias foram sobre as violências sexuais que sofreram como o relato de uma delas de um quase estupro por um grupo de homens brancos, e de

outra, que sofreu assédio por parte do próprio pai. Entre os homens, os relatos, em sua maior parte, foram sobre os casos de agressões derivados da violência policial. O clima de tensão que fica após os desabafos é rapidamente substituído por abraços coletivos, aplausos, apertos de mãos e troca de olhares cúmplices que confirmam o compartilhamento das experiências de vida negra por todos que estão presentes.

Uma dos rapazes narrou um episódio de violência que sofreu por causa dos seus cabelos por parte da sua família. Ele queria fazer *dreadlocks* para ficar parecido com o personagem de desenho animado “*Super Shock*”, mas a sua mãe o pegou pelos braços e cortou seus cabelos à força. Enquanto sua mãe cortava as lágrimas corriam pelo seu rosto e, diante daquela situação, ele percebeu que não podia ser quem quisesse, e depois disso passou um bom tempo evitando o convívio social. Ao terminar de contar sua história, declarou que era muito importante fazer com que as crianças negras aprendessem a se amar e, assim, ajudar a acabar com o racismo.

Na segunda parte, o tema abordado foi o colorismo. Pegaram duas pessoas do público, um negro de pele escura e uma negra de pele clara, para compartilharem as experiências de cada um sobre a sua negritude. O debate foi caloroso por se tratar de um tema que aborda os tipos de privilégio entre cada um deles, mas constantemente apontava para o entendimento da maior opressão que o companheiro de pele retinta vai sofrer.

O tema colorismo gerou um grande compartilhamento das estratégias para embranquecer quando ainda não tinham consciência que o racismo atuava sobre eles mesmos. Entre as histórias, uma mulher relatou que dormia com pregador no nariz para afiná-lo e, com isso, sua bronquite foi agravada. Uma menina contou que passava protetor solar no corpo inteiro todos os dias para não ficar mais preta. Outra menina expôs uma situação que passava na infância com uma tia que é branca. Essa tia dizia que o “M” das palmas das mãos dela significava “M” de mucama e, por isso, seria a escrava da tia, mas por ela ser negra de pele clara seria a escrava da cozinha.

Ao conversar com mãe e filha que participam do coletivo, pude confirmar o fato de que a percepção dos danos do racismo sobre os nossos próprios corpos está mais latente na geração atual, que encontrou no empoderamento racial um modo de se colocar no mundo sem constrangimento. Para a funcionária pública Sônia, de 56 anos, a mãe, atentar-se para as questões de racismo e preconceito só aconteceu depois que ela

passou a freqüentar os coletivos acompanhada da filha, Lara, 19 anos e estudante de enfermagem.

É, eu como sou mais velha, sou da época do soul, sou da época da *black music*, então eu sempre tive cabelo *black*, sempre tive cabelo crespo, blackão, nunca pinteí, mas sempre tive. E assim, nunca tive esse pensamento de preto, preta, negro, não. Na minha época, a gente nascia e era pardo, então pra mim era pardo. Agora, depois de um tempo que eu comecei a compreender essa questão do preconceito, do racismo, do negro. Depois de certo tempo que eu comecei a prestar mais atenção nessas questões. É tanto movimento social que eu comecei a me atentar sobre isso. Essa questão de ser negro, eu só comecei a prestar atenção nisso a partir desses movimentos sociais que tem por aí. Eu nunca me preocupei com isso de ser pardo, de ser negra, de ter a necessidade de dizer que eu sou preta, que eu sou. Eu sou de família negra, então assim, eu não tenho esse problema de, eu sou e acabou. (Sônia, Gamboa, julho de 2018)

Quando a questioneei se estar participando dos coletivos a levou a perceber sua negritude como ato político, ela disse que não. Para ela, a sua autoconfiança não a faz problematizar a própria questão racial, mas que a ajuda a ter um entendimento melhor. Nisso, a sua filha fez questão de interromper a mãe e disse: “É, ela não problematiza o fato como eu problematizo. De correr atrás, de falar sim”. Deste modo, a postura de ambas ratificou o pressuposto do *gap* geracional de como a conscientização identitária negra reverbera no agir político. Lara encontra nos coletivos um meio de aprendizagem e de valorização da negritude.

É aprender mais sobre a cultura, sobre o modo de se impor na sociedade e tal, o modo de como agir em relação por conta de ser negra, eu não posso agir de uma forma que vá denegrir a minha imagem e tal. É mais pra conhecimento mesmo. Aprendizagem também de qualquer coisa, entre aspas boba, por exemplo, agora o negócio de cabelo, aprender a fazer esses penteados, enfim, mais pra aprendizagem. (Lara, Gamboa, julho de 2018)

Finalizando a vivência proposta para aquele encontro, Luana Altina chama todos para o grande desfile. Luana disse que todos os eventos do coletivo têm desfile e que é de total importância porque temos que fortalecer nossa auto-estima e mostrar para todos quanto os pretos são lindos. Assim, abriu-se uma passarela no meio do salão, e a maioria dos participantes se reuniu para desfilar. Ao som de muitos aplausos, gritos, brincadeiras e risos, foram selecionados os cinco melhores que desfilaram novamente e receberam alguns prêmios.

O momento do desfile consegue agregar todos de uma forma leve e descontraída, até mesmo os mais tímidos são incentivados a participar. Confesso que não participei desfilando na passarela, mas entre aplausos e gritos, sempre estive na torcida. Nesse sentido, o empoderamento estético da geração atual também ressignifica o conceito de beleza negra. Se nas revistas e televisão só “desfilavam” o padrão de beleza negra representado pela mulata tipo exportação, pude perceber que, entre meninas e meninos, ter o seu corpo negro celebrado mesmo que entre amigos é um fato que promove a auto-aceitação e a autoestima.

Lipe conta que a ideia de fazer os desfiles surgiu após relatos desgostosos de alguns participantes que não se viam nas fotos postadas nas redes sociais do coletivo após os eventos. A partir daí, o desfile virou uma marca dos eventos.

Então, a gente fazia os eventos e via que, às vezes, vinham fotógrafos terceiros que conheciam o evento e apareciam pra tirar fotos. Então, quando acabava o evento e a gente ia ver as fotos, eram só das meninas que tinham cabelos maiores, que eram mais magras e que eram mais claras, entendeu? Então, as pretas mais retintas, gordas, com traços mais negróides ficavam em segundo ou terceiro plano, às vezes, nem tinham fotos. Elas reclamavam com a gente e também estávamos tendo essa percepção. Então, a gente resolveu nos desfiles priorizar essas pessoas para que elas pudessem estar tendo sua autoestima levantada e enxergar que ela é linda. Então, a gente fala pro pessoal aplaudir todo mundo da mesma forma. A gente até botava primeiro, segundo e terceiro lugar, mas a gente sempre botou em evidência que o que vale ali é enaltecer a beleza da mulher negra. E ali essas meninas que eram preteridas desfilavam. Elas já são preteridas a vida toda, então até ali no nosso meio estava acontecendo isso, e a gente não quer e não queria isso. Então, a gente pedia pra aplaudir e gritar o nome da menina. Acabou que isso ficou muito legal e virou uma marca do evento. (Lipe, Gamboa, julho de 2018)

Conforme evidencia Xavier (2013) desde o pós-abolição fomentou-se uma hierarquia colorista que além de promover uma beleza negra padronizada, encontrou apoio nos concursos de beleza, no mercado de cosméticos e na imprensa. Assim, os anúncios de cosmético com seus discursos e imagens desempenhou uma produção de representação da beleza negra (p. 441). Representações que até hoje habitam no imaginário do exotismo, pois as mulheres negras que não se encaixam nesses modelos estão fora do jogo da visibilidade em nossa sociedade.

Desse modo, reinventar-se enquanto beleza e sujeito de possibilidades faz parte de uma estratégia do visível em que o povo negro se recria em resposta ao regime de visualidade hegemônico. “A dissimulação de significados foi uma estratégia presente

nas práticas culturais afro-brasileiras, construindo outros códigos e abrindo um canal de comunicação distinto do hegemônico”, observam Souza e Santos (2016, p.125)

Assim, terminou mais um evento do coletivo “Empoderamento Crespo”. O Museu da Escravidão e da Liberdade que guarda tantas histórias de lutas que sobraram de um passado não tão distante, desde esse dia, guarda também, memórias frescas de festas e de (re)existências do povo preto.

3.5 – Empoderamento Crespo: Resistência

Figura 19 – Arte do evento “Empoderamento Crespo: Resistência”



Fonte: Facebook do coletivo

Sábado. 24 de novembro de 2018. Sob o lema “Resistência”, o coletivo Empoderamento Crespo volta a se encontrar no parque municipal da Quinta da Boa Vista, onde tudo começou. Como seria o último encontro do ano, na chamada do evento⁶⁹, os organizadores convidavam os participantes a levarem alguma pessoa que também está envolvida na luta negra, mas que ainda não conhecia o coletivo. Assim, convocavam reis e rainhas para uma grande festa acompanhada do que eles chamaram de “*Bate Papo Black*”, além de roda de poesia, jogos de perguntas, entre outras atrações.

⁶⁹ Disponível em: <https://www.facebook.com/events/241336689896726/>. Acesso em 18 de julho de 2019.

Esse era o meu terceiro trabalho de campo com o coletivo, e confesso, que só de chegar ao parque já me sentia familiarizada com a festa que estava pra acontecer. Ao adentrar os portões da Quinta e caminhar até o local do evento, vi vários jovens performando a estética tombamento, era mútua a troca de olhares cúmplices de quem estava entre os seus. Quando cheguei o evento já tinha começado e, às 13h, tinha por volta de umas 60 pessoas no local. Até o final do dia, somaram-se umas 150 pessoas na confraternização.

Nesse dia, conheci Paula, 21 anos, estudante, que estava participando do evento pela primeira vez e, indaguei se ela estava lá também pela luta, coadunando com a chamada do evento na rede social.

Então, eu nunca tinha participado de tantos, agora eu comecei a participar de mais por conta do meu tempo, das coisas que eu faço no dia a dia. Sempre tem palestras, sempre tem projetos, é a primeira vez que eu venho no “Empoderamento Crespo” e eu estou muito feliz de estar aqui hoje. Eu vi coisas lindas, eu ouvi histórias muito importantes que me deram força pra eu continuar nessa luta de ter o meu o direito na sociedade como mulher negra. (Paula, São Cristovão, novembro de 2018)

Também conheci Jéssica, 23 anos, estudante, que estava pela segunda vez num evento do Empoderamento Crespo.

Eu nunca participei de coletivos. Esse é o meu segundo encontro no coletivo, então é tudo muito novo pra mim, diferente. É muito bom estar em contato com pessoas que são iguais a você. É um outro tipo de fortalecimento que a gente precisa. (Jéssica, São Cristovão, novembro de 2018)

Curiosa, perguntei a Luana Altina sobre o porquê o retorno ao parque, sendo que agora contavam com o apoio do Museu da Escravidão e da Liberdade para realizar os eventos. Ela contou que além da relação de afeto com o local, pois o primeiro encontro do coletivo foi na Quinta, a facilidade de transporte também ajuda muito.

Quinta da Boa Vista porque é mais acessível e a primeira edição foi lá. O primeiro encontro. “Ah, vamos fazer Empoderamento. Aonde? Na Quinta”. Todo mundo consegue ir rapidinho, é acessível, tem trem, tem metrô, tem ônibus que passa na porta, vamos. Primeira edição, começava às 10h e já eram 15h não tinha chegado nem vinte pessoas. Aí deu 16h, do nada, 200 pessoas. Primeira edição. E aí a gente achou legal, vamos continuar aqui. (Luana, São Cristovão, novembro de 2018)

A Quinta da Boa Vista, está localizada no bairro de São Cristóvão, na Zona Norte do Rio de Janeiro, possui cerca de 155 mil metros quadrados, sendo considerada um dos maiores parques urbanos da cidade. O local foi residência oficial da família real de 1808 até a Proclamação da República, em 1889. O Museu Nacional e o Jardim Zoológico da cidade são atrações do parque.⁷⁰ Por possuir uma extensa área verde com jardins e lagos, o local é freqüentado por famílias e diversos grupos, principalmente nos finais de semana. Nos dias que ocorreram os eventos do Empoderamento Crespo e do Afronta-RJ não foi diferente. Ao nosso redor e por todo parque vários grupos confraternizavam: famílias, grupos evangélicos, músicos, ensaios de dança e teatro, festas de aniversário, entre outros. O lugar convidava ao lazer e a multiplicidade.

Sobre a perspectiva de ocupação e apropriação do espaço público, Adriana Sansão (2012) traz o conceito de amabilidade urbana. Para a autora, a apropriação do espaço de forma temporária é uma intervenção reformatadora do lugar, sendo a amabilidade uma qualidade física e social ao mesmo tempo, trazendo a ideia de intimidade para os espaços urbanos.

Ao mesmo tempo em que a intervenção interage com as pessoas, faz também com que estas interajam entre si, aproximando-as, vitalizando os espaços e dando origem a um novo ciclo que se autoalimenta, uma vez que a amabilidade pode permitir novas intervenções, que vão gerar espaços cada vez mais amáveis, e assim sucessivamente. (SANSÃO, 2012, p.75)

Deste modo, a ocupação do parque pelos coletivos faz com que o espaço seja ressignificado, porque esse tipo de intervenção vai além do uso habitual do local para o lazer. Os grupos interagem com uma potência de fortalecimento da identidade e da cultura negra, criando vínculos, reagindo ao individualismo e tornando aquele local, mesmo que de forma temporária, um espaço de luta e união. Além disso, o fato do acesso ao parque ser gratuito contribui ainda mais para que o uso do espaço seja reformatado na relação entre os indivíduos.

A acessibilidade também foi um dos fatores importantes para a escolha do local pelos coletivos. O acesso à Quinta da Boa Vista pode ser feito de metrô ou trem, além de várias linhas de ônibus passarem pelo local. Sendo assim, à luz da teoria de Sansão, o espaço se configura como tangível para a realização dos encontros e para que a amabilidade tenha oportunidade de manifestar-se na cidade.

⁷⁰ Mais informações: http://visit.rio/que_fazer/quinta-da-boa-vista/. Acesso em 20 de janeiro de 2018.

Essa reconfiguração do espaço também permite que por algumas horas do dia esses jovens se sintam incluídos e ocupem um lugar social e territorial em que suas diferenças não sejam motivo de exclusão. Priscila, 18 anos, Jovem Aprendiz, relata que no dia a dia a cidade não é tão amigável assim com quem já é visto como diferente, sendo a performance estética mais uma forma de resistência ao racismo e padrões de belezas eugênicos.

Todos os dias. Principalmente quando eu to indo trabalhar. Eu acordo às seis e pouca e pego o trem umas sete horas. Toda vez que eu entro no trem a primeira coisa que as pessoas fazem é me olhar de baixo até em cima e param no meu cabelo. O olhar para nos meus cabelos ainda mais pelo meu corte. E é assim, eu vejo uma cara de nojo, de repugnação, de repressão, mas eu não ligo pra isso. Não posso me importar com isso porque eu sou foda, eu não posso deixar ninguém me oprimir dessa forma. (Priscila, São Cristovão, novembro de 2018)

A partir da fala de Priscila podemos apreender que a vivência do coletivo proporciona à essas mulheres a possibilidade de nomear a dor e, mesmo tendo consciência de que não podem deixar-se abalar com as opiniões da branquitude, o fato de permitirem afetar-se entre os seus, torna essa vivência uma forma de refúgio. bell hooks (2005), mostra como a branquitude através de seus julgamentos excludentes pode fazer com que rejeitemos as nossas raízes.

Aos olhos de muita gente branca e outras não negras, o *black* parece palha de aço ou um casco. As respostas aos estilos de penteado naturais usados por mulheres negras revelam comumente como o nosso cabelo é percebido na cultura branca: não só como feio, como também atemorizante. Nós tendemos a interiorizar esse medo. O grau em que nos sentimos cómodas com o nosso cabelo reflete os nossos sentimentos gerais sobre o nosso corpo. (hooks, 2005, não paginado)

Numa perspectiva sobre a ação dos coletivos nos territórios, a socióloga Ana Clara Torres Ribeiro (2005), expõe que a autonomização da economia, através da desregulamentação das atividades produtivas e da flexibilização dos direitos sociais, tem sido acompanhada, na América Latina, pela eclosão de movimentos sociais territorializados. E com isso, luta-se pela preservação de identidades culturais, que são também territoriais.

Para a autora, esses sujeitos ao ocuparem o território, conferem-lhe novos usos e práticas de resistências culturais e lutas políticas, interrompendo fluxos desejados pelas classes dominantes, elaborando novas territorialidades. Pois, o atual compromisso das classes dominantes com a produção do território alienado, relegou aos outros sujeitos sociais o apelo à defesa do território, e assim, proporcionou a afirmação na cena política desses sujeitos antes desconsiderados, submetidos a estereótipos e preconceitos.

Os sujeitos sociais e a ação política apresentam, agora, maior complexidade confrontando paradigmas que orientaram, até há pouco tempo, os projetos de transformação social. Esses sujeitos propõem novos híbridos institucionais, atuam em várias escalas, exigem a releitura do Estado, defendem diferentes sentidos de nação, rejuvenescem as tradições e impedem a sua completa absorção em instituições da modernidade. (RIBEIRO, 2005, p. 268)

Deste modo, para Ribeiro, é na aliança das identidades sócio-territoriais que se confrontam os agentes da ordem dominante e, além disso, é esta aliança “que constrói novas territorialidades e que conduz a ação solidária espontânea, resistindo aos comandos da globalização”. (idem, p. 271) Sendo assim, a ocupação dos territórios pelos coletivos ressignificam o espaço, conferindo-lhe um sentido extraterritorial, de afetos e afetações, que permitem a construção de uma nova via política e de representatividade, dadas nas práticas sociais do grupo ao ocupar o território. Com isso, as mulheres negras, baseadas em suas experiências de luta, ao ocuparem a cidade promovem também, a não alienação do território, fazendo dele um espaço fundamental de posicionamento e representatividade da cultura negra.

Nessa edição, nas árvores que delimitavam o espaço do evento, eles criaram uma exposição com cartazes colados com frases de poetas do *slam* e de outras intelectuais negras conhecidas do grande público. Frases que denunciavam o racismo, o machismo e o colorismo, como: “Afirmo que sou preto, mas por que de pele tão clara? Seria o efeito do cloro da miscigenação que nos conduz em acreditar que a nossa pele é parda?” Assinado por Da Costa.

Esta outra assinada pela Preta Poética: “Já que vocês acham que somos todos iguais, me responda o porquê você só vê preto nas mãos dos policiais e os brancos portando jaleco nos hospitais?”. Entre frases feministas e afirmações de pertença racial, também havia um grande cartaz para que os participantes também deixassem sua rima ou mensagem.

Figuras 20 e 21 – Exposição com frases dos poetas



Fonte: Acervo da autora (2018)

Figura 22 – Participante escrevendo sua rima no cartaz



Fonte: Acervo da autora (2018)

A primeira atividade do dia foi o “*Bate Papo Black*” que consistia numa roda de conversa sobre depressão, ansiedade e profissão. A organizadora Luana Altina convocou todos e lançou a pergunta “alguém aqui já passou por depressão?” A maioria na roda levantou a mão. O bate papo virou um momento de desabafo. A troca de experiências de vida fortalecia os que estavam ao redor. Alguns choravam enquanto contavam suas histórias e os discursos dos que já se sentiam recuperados, davam dicas de como enfrentar os piores momentos.

“Não dê presentes, dê presença”. “Usem a cor amarela. Amarelo é a cor que tira da depressão”. “Enfeitem seu quarto, arrumem os cabelos, escrevam o que estão sentindo”, recomendou uma poeta cuja própria poesia foi sua válvula de escape. Tiveram aqueles que tomaram coragem pra compartilhar tentativas de suicídio e criticaram que a maior parte da sociedade só dá atenção para a prevenção desse assunto, que ainda é um tabu, em setembro.⁷¹ Em vários momentos repetiam a frase: “Nunca desistam de vocês mesmos”.

Percebi que era constante nos depoimentos a relação opressora que tinham com a família, sendo esta a causadora de vários traumas. Muitos reclamavam da falta de apoio dentro de casa, fato que agravava ainda mais o quadro depressivo. Uma das meninas contou que foi chamada pra uma entrevista de emprego e não estava muito bem e, em vez de receber apoio da família, ela contou que a tia a criticou e falou: “desse jeito você acha que vai passar?” Após essa falta de incentivo, ela contou que desistiu de comparecer à entrevista e comentou: “foi pior do que um tapa na cara”.

Entre as mulheres, era comum o compartilhamento de histórias de relacionamento abusivo e de assédios que sofrem diariamente devido à reprodução massiva de seus corpos como objetificados e vulnerabilizados. A consciência do seu corpo negro faz com que elas percebam com mais frequência a força que o racismo, o machismo e o sexismo atravessavam a suas relações cotidianas, seja no trabalho ou nas relações pessoais. Nesse sentido, Collins (2012) afirma que a percepção das vulnerabilidades das mulheres negras às agressões no trabalho, na rua, em casa e nas representações dos meios de comunicação é um dos fatores que as impulsionam na luta coletiva. (COLLINS, 2012, p. 107).

⁷¹ Setembro é o mês da campanha nacional de prevenção ao suicídio “Setembro Amarelo”. Disponível em: <http://www.setembroamarelo.org.br/>. Acesso em 19 de julho de 2019.

Ao conversar com Filipa, 21 anos, estudante, ela me contou como o feminismo ajudou que saísse de uma bolha e enxergasse a violência do machismo.

O feminismo é mais uma irmandade que a gente tem pra acolher a gente mesmo, porque nós mulheres temos muitas forças contra a gente. E quando a gente teve a ideia do feminismo, quando a gente começou a pegar isso pra nossa vida, começamos a ver as coisas de fora como todo mundo já fazia, mas com outros olhos, com os olhares do que estava errado e do que a gente precisava fazer para mudar isso. Principalmente o machismo de homens que falam que a gente não pode ser as coisas que eles são, que é até é bizarro o que eu vou falar, desculpa. Porque assim, quando um homem pega várias mulheres, fica por isso mesmo. Eu vi até uma foto de uma menina lá na faculdade da UERJ e fui numa palestra dela. Gravei o que ela falou, “puta só é um adjetivo pra uma mulher que faz a mesma coisa que o homem faz”. (Filipa, São Cristovão, novembro de 2018)

Do mesmo modo, Tereza, 23 anos, afro-empREENDEDORA, contou que a questão do assédio ficou muito mais latente para ela quando tomou consciência da sua negritude. Seu corpo era alvo de “gracejos” machistas e sexistas não só por ser mulher, mas também sentia que era hipersexualizada por ser negra. Nesse sentido, Carneiro (2011) destaca que “na cultura nacional, a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada, e a violência sexual contra as mulheres foi convertida num romance”. (não paginado)

Daí a gente vai descobrindo o racismo, o preconceito, a solidão da mulher negra, o porquê eu não arrumei um namorado e algumas perguntas antes de se assumir negra, elas vão surgindo daí. Quando você se descobre, quando você sabe o que é. (Tereza, São Cristovão, novembro de 2018)

No caso da mulher negra, o racismo articulado com o sexismo lhe interpela o tempo todo de maneira violenta. Gonzales (1984) evidencia que o lugar que essa mulher ocupa irá determinar como será vista e aceita socialmente. Se ela tem a pele retinta e cabelo crespo naturais ao adentrar um restaurante na Zona Sul do Rio de Janeiro poderá ser sujeita tanto a discriminações explícitas quanto as sutilezas do racismo. Nesse caso, citei como exemplo somente duas características fenotípicas, não foi preciso ilustrar com o local de classe, nível educacional e nem com a idade dessa mulher. Não é difícil para nós reproduzir no imagético as prováveis discriminações.

Da mesma forma, esse fato se reproduz em portarias de prédio, filas de imigração, universidades, bancos e lojas. Se mudarmos o cenário, o machismo aliado a erotização racial também vai atravessar seu corpo numa roda de samba, baile charme e

outras festas, por mais que se configurem em locais mais acolhedores. Ou seja, o racismo não dá chance pra essa mulher.

Com os desdobramentos do debate, posso inferir que o coletivo se concretizou como um espaço de acolhimento e de representatividade. Representatividade que não se fez com uma única voz. Cada voz se fez importante e contou as singularidades que aproximavam seus corpos e suas histórias. O aquilombamento urbano, nesse dia, se consumou como uma forma de responder as opressões do sistema compartilhando abraços e também compartilhando a escuta.

Para a população negra, o racismo produz e reproduz o adoecimento de subjetividades e, conseqüentemente, histórias perpassadas por violência e abusos. Assim, se aquilombar possibilita experimentar a dimensão do “nós” através dos afetos e romper com a lógica castradora e excludente que os corpos negros encontram nas relações sociais.

Para mudar o clima tenso do evento, Luana Altina trouxe boas novas sobre o Empoderamento Crespo. Contou que foram convidados para fazer parte do “Conselho Consultivo Curatorial do Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira” e que também têm disponível um espaço fixo para se reunirem no Museu da Liberdade e da Escravidão. Orgulhosa e feliz, Luana levou o certificado que a empossava como membro do conselho para que todos pudessem ver.

Figura 23 – Luana Altina apresentando seu certificado



Fonte: Acervo da autora (2018)

A partir de agora, vou precisar abrir espaço para relatar uma situação que ocorreu nesse trabalho de campo e me pegou de forma desprevenida. O que, de fato, acabou afetando a minha relação com a pesquisa e rendeu muitas reflexões sobre o assunto posteriormente. Ao mesmo tempo em que aconteciam as apresentações dos poetas, resolvi dar uma volta pelo evento para entrevistar algumas meninas e experimentar novos olhares das situações que se desenrolavam no campo. Enquanto eu conversava com uma participante, chegou ao local Raquel, que eu já conhecia de outros eventos do coletivo. Quando ela veio me cumprimentar, soltou a seguinte frase: “Sempre tem branco em evento de preto, né?” E, simplesmente, saiu.

Olhei ao redor e não entendi o porquê dessa afirmação. A menina ao meu lado também não entendeu, já que nós duas estávamos destacadas de onde acontecia a roda de rima para que eu pudesse ouvi-la melhor durante a entrevista. Como a entrevistada tinha a pele mais retinta do que a minha, logo, nada estava fazendo sentido na minha cabeça. Passado alguns instantes, consegui entender a situação. Aquela frase foi pra mim. Eu só não entendia o porquê.

Foi a primeira vez na minha vida que fui vista como branca. Por mais que meus atravessamentos de vida como mulher negra tragam na minha história processos de embranquecimento, de rejeição ao meu corpo e a minha cor e, de auto-ódio, sempre fui a morena, a pretinha, aquela que “nem é tão preta assim”, a parda, a mulata, entre outros nomes que foram “abrandando” a minha existência, cada qual me permitindo circular por certos espaços e vivenciar situações neurotizantes apagando aos poucos quem eu era.

Minha estratégia de defesa, ao longo da vida, diante dessas situações sempre foi a de me encolher e sofrer sozinha e calada. Nunca soube bem lidar com essas situações. Até porque venho de uma família inter-racial, cuja parte negra nunca se viu como tal. Logo, nunca tive espaço para entender o racismo sem achar que a culpa da opressão que eu estava vivendo era minha. Afinal, eu era a diferente, na minha cabeça tinha que entender que essas situações eram “normais”.

Todo esse processo vem sendo desconstruído também com a minha transição capilar, com o meu empoderamento como mulher negra e a tomada de consciência racial. Não é a toa que eu faço essa pesquisa, não é toa que essas questões me atravessam, tudo isso diz muito a respeito de mim. O papel da mulher negra é o meu

papel, logo, construir possibilidades de existências nesse mundo para mim e para os meus iguais é a paixão que me move, o meu propósito de vida. Dessa forma, nesse dia, mesmo sem saber o que significava toda aquela situação, decidi que não poderia mais me encolher. Foi a primeira vez que o colorismo me negou um lugar entre os meus.

Saudei a mulher-baobá que habita dentro de mim e fui até a Raquel perguntar se o que ela disse tinha sido pra mim. Conforme eu imaginava, ela respondeu que sim. Respondi que ela não se preocupasse, pois eu tinha plena consciência do meu lugar como mulher negra. Nesse momento ela virou pra mim e falou: “Ah, vai dizer que você já sofreu racismo?” De imediato respondi que sim. Ela continuou retrucando, “ah, vai dizer que você já sofreu racismo que nem a gente?” De pronto, respondi: “que nem a gente é muita gente, eu não posso responder por todos, já que cada um aqui sofre racismo de um jeito diferente. Provavelmente, como você, eu nunca sofri”.

Nesse instante estávamos em volta de um grupo, tudo aconteceu tão rápido que não consigo me lembrar se eles estavam ouvindo a nossa conversa ou não. Lembro que uma menina chegou distribuindo fichas para participar de um sorteio e, por uns instantes, hesitei em pegar a ficha, mas aceitei porque senti que era um modo de não me esconder. Assim, concordei em fazer parte do jogo de novo, mesmo diante das novas regras excludentes. Percebendo que eu estava disposta a dialogar, Raquel sugeriu que deixássemos essa conversa para outro dia.

Confesso que coloquei os óculos escuros e chorei. Fui dar uma volta no parque. Pensei em ir embora de imediato, mas resisti e fiquei um pouco mais. Ainda era cedo e, além disso, não queria demonstrar para ela o quanto tinha ficado abalada com a situação. Então, chegou o momento do sorteio. E como nada acontece por acaso, a primeira sorteada fui eu. Não podia acreditar. Naquele momento o que eu mais queria era sumir e a vida chamando para me exhibir. Lembrei novamente que não podia mais me encolher, levantei a mão pro alto e gritei: “sou eu! Esse número é o meu!” E assim, ganhei o copo comemorativo de dois anos do Empoderamento Crespo.

Figura 24 – Copo brinde “Empoderamento Crespo – 2 anos”



Fonte: Acervo da autora (2019)

Após essa situação, a pesquisadora que chegou ao parque vivenciando uma familiaridade, sentiu que não fazia mais sentido continuar ali. Eu não tinha estrutura psicológica para continuar o trabalho de campo naquele dia. Minha cabeça ficava tentando entender a todo o momento o que aconteceu. Como as estratégias falaciosas de uma política colorista resultaram em violências e auto-ódio? Entre algumas possíveis respostas, concordo com o pensamento de Nobles (2009), “Evidentemente, cem anos de “embranquecimento” causaram mais danos psíquicos aos africanos do que quatrocentos anos de escravidão racista e dominação colonial. (p.287).

Conforme destaca Xavier (2015), “o sistema de segregação intrarracial baseado na tonalidade da pele (“colorismo”) trouxe como consequência a “pigmentocracia”. Ou seja, o privilégio da pele clara (*light skin*) em relação à escura (*dark skin*) no tocante às oportunidades de mobilidade social.” (p. 155). Portanto, o colorismo estimulado pelo eugenismo e pelos valores culturais e sociais da branquitude, faz parte da ideologia do embranquecimento. Configurando-se, assim, como mais uma das facetas do racismo.

A despeito desse cenário de mudanças a história aqui contada refere-se a um processo de racialização próprio dos negros. Mediante experiências e percepções diferenciadas acerca da cor, tais sujeitos construíram uma noção racializada de beleza assinalada pela valorização da aparência mulata (visualmente branca), jovem, urbana, moderna, bem-sucedida. Todavia, antes de incorrer em simplificações, juízos de valor ou decepções alimentadas pela ilusão romântica de uma solidariedade intrarracial genética ou do que Bayard Rustin chamou de “noção sentimental da solidariedade negra”, é pertinente

pensar que a prática do colorismo derivou-se de valores criados e reforçados pela supremacia branca. (XAVIER, 2015, p. 171)

Portanto, a assimilação de valores brancos se apresenta como um obstáculo de fortalecimento e pertencimento racial aos negros. Além de manter a discriminação no seio da comunidade afro-brasileira, ainda perpetua uma lógica classificadora e excludente. Através de aparelhos ideológicos culturais cuja função pedagógica introjeta repetidamente em nossas subjetividades que as potências de bondade, beleza, sucesso e criatividade estão associadas à brancura, como superar a violência do auto-ódio e não projetá-lo aos seus?

Veiga (2018) afirma que não existem negros racistas, uma vez que o racismo se configura num ódio por outra raça, e o que existe são negros vivendo processos de auto-ódio. “Esse medo da rejeição é uma introjeção do modo como a sociedade branca lida com pessoas negras: rejeitando-as.” (p.84).

O racismo é a expressão de ódio a uma outra raça e, assim sendo, é comum que aqueles que são alvos desse ataque permanente – por meio dos diversos dispositivos sócio-político-econômicos que essa sociedade supremacista branca produziu – acabem por introjetar esse ódio que vem do exterior e passem com isso a experimentar um doloroso afeto de auto-ódio. (VEIGA, 2018, p. 83)

Logo, não podemos tomar o coletivo por um sujeito. A vivência dos coletivos também se faz como espaço educativo, sendo um importante instrumento de luta e ressignificação da nossa autoimagem, da imagem do próximo e de transgressão dos valores sociais. O empoderamento não é dado somente pela estética, ela se constitui como um dos pilares do processo de empoderamento, como afirma Berth (2019), porém se não estiver associada a uma consciência crítica racial, os indivíduos negros podem “trazer a banalização das lutas antirracismo, pois reproduzirão e expressarão equívocos racistas que lhes foram ensinados e internalizados por toda a vida, tornando-se caricatura nas mãos da branquitude atenta a essas fragilidades da questão racial”. (p. 130).

Em outras palavras, o limite do fortalecimento da subjetividade de pessoas negras pela estética é a linha divisória que o coloca, de fato, em permanente autonomia diante da rejeição, da ridicularização e de todos os desestímulos que o posicionamento racista da branquitude é capaz de usar como arma de enfraquecimento e alienação para manter o sistema de dominação e opressão histórica de toda a população negra. É, sem sombra de dúvida, um trabalho

tão árduo quanto necessário, pois o primeiro contato que temos conosco mesmos se dá pela aparência, e esse é um dos campos de ataque racista mais comumente usados pela branquitude em seus movimentos quase silenciosos que visam concretizar sua falsa suposição de superioridade racial. (BERTH, 2019, p. 128 e 129)

Diante do exposto, se faz urgente pensarmos na construção e no compartilhamento de afetos de auto-amor e autoestima como resposta a essa lógica opressora que cada vez mais adoece nossas subjetividades e deturpa nossas vozes. No contexto da sociedade brasileira, debate sobre colorismo se faz urgente e salutar para que possamos reconhecer através das experiências das diferenças o que se faz ser mulher negra. O desentendimento sobre o colorismo homogeneizou as diferenças e, isso se reflete também na cultura negra que tem sua raiz apagada, tornando-se palatável aos padrões da branquitude.

Retomando o evento do coletivo “Empoderamento Crespo”, após essa história, continuei minha pesquisa de campo até o momento em que todos se reuniram para uma grande foto. A proposta era fazer uma foto de capa para a página do Facebook do coletivo. Prontifiquei-me a fotografar para eles. Assim, ao grito de “Empoderamento Crespo”, decretei meu *grand finale* deste dia de campo.

Como pesquisadora, identifiquei-me com a afirmação de Favret-Saada (2005) nessa minha busca por respostas, que “ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, sem contudo instruir-me sobre aquele dos meus parceiros” (p. 159). Por isso, é orgânico do campo, o afetar e ser afetado. Como mulher negra, entendo que o autoconhecimento é um processo e trago a sabedoria da minha ancestral, Azoilda Loretto da Trindade, “o amor é a emoção que funda o social. Sem a aceitação do outro na convivência, não há fenômeno social”. (2006, p. 106).

Figura 25 – Participantes do evento “Empoderamento Crespo – Resistência”



Fonte: Acervo da autora (2018)

3. 6 – Empoderamento Crespo: Fortalece

Figura 26 – Arte do evento “Empoderamento Crespo – Fortalece”



Fonte: Facebook do coletivo Empoderamento Crespo

Domingo, 19 de maio de 2019. Pela primeira vez, o coletivo Empoderamento Crespo, realizava um evento no Parque de Madureira. Com o tema “Fortalece”,

convocavam os participantes para mais um encontro “com o intuito de fortalecer os nossos, bater um papo, tirar dúvidas, mostrar arte, conhecer pessoas novas e saber como anda a força de vocês”.⁷² Na chamada do evento trouxeram também uma frase do abolicionista norte-americano Frederick Douglass⁷³, “é mais fácil construir crianças fortes do que consertar homens quebrados.”

12h45. Tomei o trem rumo a Madureira. Recordei-me da ida a Madureira em companhia dos amigos da turma de mestrado, em que fomos ciceroneados pelas Prof^{as}. Dr^{as}. Ana Lúcia Enne e Adriana Facina que, através da disciplina “Narrar o lugar – um curso volante, itinerante, rodante, girante”⁷⁴, nos conduziram a diversas andanças e itinerâncias pela cidade. Dessa vez, como eu me encontrava sozinha, as impressões e divagações foram contadas ao meu caderno de campo.

Mesmo sendo final de semana e com o trem vazio, havia muitos vendedores ambulantes com as mais criativas frases de efeito para promover seus produtos. Tentei ficar acordada, mas o balançar do trem embalou meus pensamentos. Por sorte, sentei ao lado de uma senhora muito prestativa e quando chegou a Madureira ela me acordou: “hei, minha filha, é aqui”. No trem, tomei somente essas anotações.

Domingo quente no Rio e o ar-condicionado desse trem tá congelando. Dia de muitas famílias saírem pra passear. Tem ambulante vendendo todos os tipos de bonecos de super heróis, “homem-aranha, homem de ferro, super-homem”, só não ouvi falar do herói de *Wakanda*, tá faltando o Pantera Negra⁷⁵. Cadê a representatividade? Deve ter jogo do Flamengo hoje, um monte de gente com camisa do time aqui no trem. A moça das empadas tá faturando, todo mundo quer a empada. Deve ser boa. Pena que acabei de almoçar. Esse cenário de fachadas pichadas das casas que a gente só vê no trem é muito nostálgico. Lembra a minha infância. (Caderno de campo, maio de 2019)

Dessa vez, o caminho até o Parque não teve muitas distrações. O bairro, conhecido por seu amplo comércio de rua, encontrava-se adormecido. Lojas fechadas, sem ambulantes, uma ou outra carrocinha de cachorro-quente. As ruas vazias de longe

⁷² Descrição do evento disponível em: <https://www.facebook.com/events/323721388495064/>. Acesso em 22 de julho de 2019

⁷³ Sobre Frederick Douglass: <https://www.geledes.org.br/frederick-douglass/>. Acesso em 22 de julho de 2019.

⁷⁴ Disciplina ministrada pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades – PPCult, no segundo semestre de 2017.

⁷⁵ Sobre os heróis da Marvel: <https://www.aficionados.com.br/personagens-criados-stan-lee-marvel/>. Acesso em 22 de julho de 2019

lembravam a Madureira que fez fama como capital do subúrbio. Simone Oliveira (2017), em sua dissertação de mestrado, conta-nos sobre o bairro.

Madureira não é apenas um bairro do subúrbio, ele representa a síntese de uma região e do modo de vida a ela atrelado, distingue-se dos demais bairros pelos serviços do comércio e transporte e por alcunhas que lhe conferem status: “Capital do subúrbio da Central”, “Coração da Zona Norte”, “Coração do subúrbio”, “Berço do Samba”. (OLIVEIRA, 2017, p. 149)

Dessa vez, minha ida ao evento tinha como meta principal, conseguir uma entrevista completa com a Luana e com o Lipe, uma vez que perdi todas as minhas entrevistas do meu primeiro trabalho de campo com o furto do meu celular, conforme relatei na introdução desta dissertação. Desde então, tentei marcar algumas entrevistas com eles, mas percebi que seria mais fácil conseguir entrevistá-los em algum dos eventos e essa era a minha última chance antes de finalizar minha pesquisa. Em uma das tentativas, pelo Whatsapp, Luana me contou que eles passaram a ser procurados para muitas pesquisas acadêmicas, e devido a alguns acontecimentos, estavam reelaborando se queriam participar ou não.

Nesse dia, durante a entrevista, ela relatou que descobriu que um grupo de pesquisadores apresentou um trabalho em que apresentavam o coletivo Empoderamento Crespo como se fosse deles. Pegaram o slogan, fotografaram o evento e não deram nenhum crédito aos coordenadores. Esse foi um dos fatores para que começassem a recusar participar de outros trabalhos acadêmicos. Assim, revelou que o fato de eu participar de todos os eventos e ficar até o final contou positivamente para eles não terem me excluído. Confesso aqui, que estas palavras me fizeram (re)experimentar o sentimento de inclusão no grupo.

Sobre realizar esta edição no Parque de Madureira, Luana admitiu que os participantes pediam para o coletivo realizar um evento no local há algum tempo, mas eles achavam que o Parque ainda não estava pronto por causa das rodas de debates e, também, pelo local ser mais atrativo para festas com a venda de bebidas alcoólicas e músicas nos quiosques. No entanto, nesse dia eles estavam realizando o evento em parceria com um quiosque, no qual tinham à disposição um palco que teria o microfone aberto para os participantes e os poetas apresentarem suas criações artísticas.

Para a estudante, Glória, 23 anos, a realização do evento no Parque de Madureira foi importante pela representatividade, pois é um espaço que ela costuma ir com mais

freqüência e, de fato, segundo ela, consegue ver gente preta por toda a parte. E também sente que participar de coletivos é importante para compartilhar experiências de vida.

Isso me dá mais força, né? Isso não é só importante para mim como para outras pessoas. É importante porque eu posso chegar e contar um pouco da minha experiência, e isso pode servir de exemplo pra quem tá ali, bem ali de fora, mas tá passando por isso. O que o outro vai falar, até um poema, um verso, isso incentiva muito, é um gatilho para a pessoa se sentir melhor. Eu acho muito importante esses eventos. Tem o JamaiCaxias que é uma festa jamaicana muito boa. Tem a Batekoo que é uma festa ótima, e uma das organizadoras lá de São Paulo, é uma amiga minha Renata Prado. Ela é muita referência de mulher negra pra mim, me inspiro muito nela. E fora as outras festas que tem, né. Tem o charme lá em Madureira que reúne muito preto, tem a FLUP que eu conheci esse ano. Fiquei emocionada com tantos pretos no mesmo espaço trocando influência e, fora outros eventos que tem aqui no Rio, mas às vezes tem muita gente que não conhece. Eu acho importante a gente divulgar isso porque o pessoal às vezes quer sair de casa, mas não sabe pra onde ir. Eu pelo menos eu sou assim. Pô, eu quero ir pra um evento, mas quero ir pra um evento de preto porque às vezes me sinto muito deslocada em outro espaço que eu veja que não é pra mim. Essa semana eu vi uma imagem no Mídia Ninja que diz assim: “você conta quantos negros tem no espaço que você frequenta?” Aí eu pensei “muito eu”, porque eu realmente eu conto, eu to lá e começo a contar. E quando eu vejo muitos pretos eu fico feliz, tipo “que bom, os meus estão aqui”. Eu sempre falo “os meus” porque a gente é irmão, né, mana. (Glória, Madureira, maio de 2019)

Compreender as práticas da juventude também é uma forma pertinente de analisar o modo de apropriação do espaço pelos coletivos negros. Neste sentido, Renato de Souza Almeida (2013) apresenta as formas de ocupação pela juventude como espaço de lazer e política. Segundo o autor, os coletivos juvenis constituem redes “interperiféricas” que dialogam com outros atores jovens da cidade. “Para os coletivos culturais juvenis, o lazer não se tornou apenas um direito, mas uma estratégia política. É a forma que encontraram para se comunicar com outros jovens da sociedade”. (ALMEIDA, 2013, p. 166).

Sendo assim, os eventos promovidos pelos grupos analisados ratificam suas estratégias políticas, pois essa é a forma que encontram para a conscientização dos participantes, de sujeitos negros como agentes transformadores pela sua cultura. Almeida também discute o pensamento da resistência pela cultura, o que dialoga com o movimento negro, por ser este um dos seus principais meios de ação.

Pensar a resistência pela cultura é compreender que a ação política adentrou o cotidiano e, por outro lado, que a cultura se faz presente neste cotidiano. E isto, nem de longe, quer concluir pela perda de sentido do público e nem pelo entendimento de que, agora em diante, a produção de subjetividades é que orienta toda e qualquer forma de resistência. Não é a ação em si que

determina sua eficácia política, mas o contexto na qual está inserida. (idem, p. 167)

Neste sentido, os coletivos negros dialogam ao ocupar o espaço como uma política de resistência, pois é dessa forma que encontram a possibilidade de construção de um “eu” próprio que quer ser legitimado e compreendido na sua cultura. A consciência da ação política no cotidiano e de como a cultura se faz presente são partes do reconhecimento identitário negro.

Nesse dia, o palco configurou-se como o local principal da festa. Alguns participantes já reconhecidos como músicos e poetas fizeram uma pré-apresentação dos seus trabalhos, mas o palco deu vez também a algumas pessoas que venceram a timidez apresentando canções e poesias rascunhadas em seus aparelhos celulares. Antes de abrir o microfone para as apresentações, Luana declarou: “o intuito aqui hoje é se fortalecer!”.

Figura 27 e 28 – Participantes apresentando performances artísticas no palco



Fonte: Acervo da autora (2019)

Quando questionei os coordenadores o porquê do mote “fortalece” para este evento, Luana desabafou que tem ouvido muito ultimamente que o povo preto está doente e que isso precisa ser debatido. Em sua opinião, a ajuda está em buscar conhecimento e, assim, podem se fortalecer. De acordo com o pensamento de Luana, a artista, Núbia, 25 anos, vê o coletivo como local de fortalecimento da negritude e que lá eles vêm que não estão sozinhos na luta.

Total. Porque eu acho que a partir do momento que você se vê como potência, você tem como incentivar o seu irmão a se ver como potência e, é junto mesmo que a gente cresce. Eu tenho um pensamento de que nós somos massacrados juntos, eu acho que nada mais justo do que nos reerguemos juntos. A gente tem que começar a se ver como povo mesmo pra partir daí a gente se reestruturar. (Núbia, Madureira, maio de 2019)

Após uma conversa com uma das afro-empREENDEDORAS, Rita, de 21 anos, pude apreender em sua fala como o confronto diário com o racismo se reflete diretamente na situação econômica da mulher negra. Para a população negra, muitas vezes, ser empreendedor de si mesmo parte de uma falta/negação de acesso ao mercado de trabalho, devido o papel subalternizador do racismo, do que uma real vocação. Rita me contou essa história para ilustrar uma das situações em que foi discriminada por usar cabelo no estilo *blackpower*.

Teve uma época bem distante, já faz um tempo, logo que eu cheguei aqui [no Rio de Janeiro]. Aí eu pintei meu cabelo de vermelho, né, e fui procurar emprego. Fui preencher a ficha e a menina chegou pra mim e falou “olha você tem todos os requisitos que a gente quer”, porque eu já trabalhava com venda, eu tenho a minha marca, então eu entendo um pouco, sei administrar essa parte. Ela disse, “é justamente isso que a gente precisa”. A menina que me atendeu era negra, foi super simpática e eu fiquei super feliz. Pensei, poxa, uma atendente negra talvez vá dar bom. E aí quando eu fui falar com o dono da empresa, mó brancão, altão. Assim que eu entrei, a pessoa se assusta, né. Uma mulher preta, altona, tipo 1,78m, com cabelo vermelhão, toda arrumada assim, a pessoa vai ter um impacto, e pode pensar “não é padronizado, não é o que eu to querendo”. Aí ele chegou e falou pra mim que eu não era o que ele tava procurando, o tipo que a empresa dele tava procurando. Eu travei. Eu fiquei mal, muito mal. Uma amiga minha que tinha ido comigo conversou comigo e me tirou de lá, mas eu fiquei muito mal. A partir daí eu falei, eu não vou mais procurar trabalho, eu não vou querer mais trabalhar pra ninguém e foi quando eu comecei a pegar mais pesado com a minha marca, investir mais. Eu disse, eu vou trabalhar com isso aqui mesmo e é o que eu to aí até hoje. Eu tô parada por conta da minha depressão, pelas

coisas que aconteceram anteriormente, mas é isso, seguir em frente e não deixar que essas coisas, esse preconceito te abale tanto. Porque assim como pode ter uma pessoa que não vai te dar uma oportunidade aqui, mas lá na frente pode ter. Ou se você tem um negócio e consegue fazer alguma coisa, vai lá e investe nisso, investe no teu sonho que é a melhor coisa. É bem melhor a gente ter o nosso negócio, a gente se auto-financiar, do que ficar esperando pelos outros, sabe? Porque a gente trabalha tanto pros outros e não tem um lucro, e às vezes a gente não tá bem. Isso porque a gente precisa de dinheiro pra pagar casa, pagar faculdade, pagar tudo, né? (Rita, Madureira, maio de 2019)

Da mesma forma, a estudante Roberta, 22 anos, relatou que a luta no mercado de trabalho para a mulher negra que não alisa os cabelos é triplicada devido ao sistema de opressões.

Então, a partir do momento que você começa a desistir do alisado é uma forma de resistência, é uma forma de mostrar que você se reconhece como pessoa negra e que você tá ali naquela sociedade custe o que custar. As pessoas vão olhar, as pessoas são chatas. Eu estagiei numa empresa de tintas que as pessoas enchiam meu saco demais em relação ao cabelo, botavam a mão, ficavam zoando. Imagina, né, só tinha eu e um mais outro negro no laboratório. Eu fiz técnico em química, aí eu fiz estágio disso. Aí no laboratório era só eu e mais um, e só eu com o cabelo black. O cara era careca, então também não tinha muito essa percepção de negro e tudo mais. E aí, nesse tempo que eu estagiei eu vi que realmente é pesado dentro dos empregos, dentro da indústria e tudo mais. Que realmente a gente tem que lutar cinco vezes mais, que é contra o machismo e contra o racismo, então, é uma luta meio que triplicada pra gente que é mulher e preta. (Roberta, Madureira, maio de 2019)

Diante das situações destas mulheres, o enfrentamento do racismo numa sociedade que reproduz em suas relações a lógica “Casa Grande e Senzala”⁷⁶, a consciência racial se torna uma ferramenta importante de resposta ao sistema que nega ao corpo negro a possibilidade de mobilidade social. Além do mais, a filósofa Sueli Carneiro (2011) aponta que devido ao avanço da ordem neoliberal se acentua o processo de feminização da pobreza, sendo a mulher negra, devido às opressões interseccionais, o elo mais atingido da cadeia produtiva.

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético

⁷⁶ Livro do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, publicado em 1933, que embasado por uma elite intelectual solidificou o mito da democracia racial brasileira.

de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: “Exige-se boa aparência”. (CARNEIRO, 2011, *passim*)

Após o momento de palco aberto, o coletivo teve que mudar seu evento para um local ao lado do quiosque, pois iriam se apresentar músicos contratados pelo dono do quiosque para aquele dia. Assim, sucederam-se apresentações de poetas do *slam* que costumam participar frequentemente dos eventos do coletivo. A performance artística do *slam* gera um momento de reflexão entre os participantes, pois os poetas procuram constantemente denunciar a violência social sobre os corpos negros. E desse modo, os jovens na roda de rima territorializam suas narrativas de existência em meio às adversidades. Segundo Souza e Santos (2016),

O corpo negro é o protagonista de uma estética instaurada no embate com uma cultura opressora. Na interação de linguagens são construídos processos afirmativos entendidos historicamente como formas de resistência. É no corpo e pelo corpo que são produzidas e transmitidas as práticas artístico-culturais do sujeito da diáspora africana. (SOUZA E SANTOS, 2016, p. 116)

Figura 29 – Poeta do *slam* “Nós da Rua”



Fonte: Acervo da autora (2019)

Nessa perspectiva, Eliane Costa e Jorge Barbosa (2016) trazem o conceito de estéticas de atitude para narrar a ocupação do território pelos jovens a partir de uma estética de visibilidade corpórea e simbólica que exclama seu direito à cidade. “É sob a égide destas novas condições de manifestação da existência que narrativas estéticas rompem clausuras e provocam fissuras, mobilizando sujeitos e atos em projetos de ser-no-mundo.” (COSTA E BARBOSA, 2016, *passim*)

Desse modo, as formas de relacionamento desses jovens mesmo perpassadas por novas tecnologias, encontram no território e na cultura possibilidades de afetividades. Assim, as redes sociais tornam-se um espaço favorável para o surgimento de identidades coletivas online, que se unem para dialogar sobre anseios em comum e trocar experiências.

Tomando como referência os coletivos negros online, esse espaço de interação, por muitas vezes, acaba agindo como um dispositivo de despertar da consciência. A consciência da opressão e/ou do pertencimento. A consciência de que não estão sozinhos nos seus questionamentos. A consciência do estar em comum. Sendo assim, a Internet funciona como um catalisador nesse processo de autoconhecimento, de empoderamento e de reconstrução da narrativa negra.

São diversas as causas em torno da negritude que mobilizam grupos nas redes sociais. Entre elas, pode-se citar: Feminismo Negro e suas demais vertentes; Cabelos Crespos; Intelectualidade Negra; Ancestralidade; Relacionamentos Afrocentrados; Grupos religiosos (desde o enaltecimento de religiões de matrizes africanas a grupos de negros evangélicos); Mulherismo Africana; Consumo Preto; Moda Negra; Arte Negra; Rap e Rodas de Rimas, entre outros. A valorização das raízes negras conectada ao reconhecimento identitário atuam como uma ferramenta política, uma vez que os aparelhos institucionais perpetuam o modelo hegemônico de uma política cultural homogeneizante e de achatamento das diferenças.

Assim, a Internet, de fato, atua como um primeiro passo para o agrupamento dessas identidades coletivas, servindo como possibilidade de expansão das vozes de grupos marginalizados. O mundo virtual é da ordem da comunicação, interação e de organização de nichos sociais, mas não da ordem da vinculação. Mesmo pautando novas formas de sociabilidade, as redes sociais são limitadoras e não produzem de fato uma mudança social.

No mais, além de perfis falsos e de *haters*⁷⁷, há todo um aparato algorítmico que nos prendem em uma bolha de informação e de consumo, limitando os nossos interesses a grupos e pessoas com quem interagimos com frequência. Mais uma vez, somos conduzidos à lógica homogeneizante do mercado de consumo globalizado. A utopia da democracia virtual não passa de uma ilusão.

Dessa maneira, a ocupação dos espaços urbanos pelos coletivos negros é uma forma de concretizar a resistência e de criar laços vinculativos além do mundo virtual. O deslocamento das redes sociais para o locus de sociabilidade leva a ocupação do território pelo movimento. Com isso, gera-se um processo de auto-ressignificação a partir das redes e dos encontros. A interação social fortalece as lutas e a expansão dos horizontes ao produzir pertencimento através da potência do lugar de fala. A vivência dos encontros gera cumplicidade ao compartilharem histórias e subjetividades.

À luz de Costa e Barbosa, a mediação tecnológica proporcionada pelas redes possibilita a emergência de novas tipologias de laços comunitários. Ao levar o diálogo do virtual para o território, o sujeito retoma para si a experiência e experimentações, promovendo a circulação interterritorial de narrativas desenhando um novo campo de ação cidadã. (*passim*).

As novas cartografias de práticas inventivas ganham nas ciberculturas um portal de afirmação e comunicação de sujeitos autônomos, mas que se fazem coletivos ao expressar suas territorialidades de encontro. Estamos diante de exercícios cotidianos de (com)viver, sob pressupostos de igualdade que incorporam as diferenças nos mapas das existências. Compartilhar é habitar uma mesma morada de múltiplos desejos. (COSTA E BARBOSA, 2016, *passim*)

Assim, a geração *tombamento* também faz da esfera virtual o local de compartilhamento e afirmação da sua performance estética. Através do compartilhamento de fotos, acreditam poder influenciar positivamente outras pessoas. Nesse sentido, Luana afirma que se sente orgulhosa por saber o quanto influencia outras meninas a se amarem do jeito que são e que o empoderamento estético é maravilhoso por ser uma via de fortalecimento pessoal.

Acho maravilhoso. Porque muitas das meninas sofrem de depressão e insegurança, e eu acho que o empoderamento traz essa questão de se vestir de

⁷⁷ *Haters* é uma palavra de origem inglesa que significa “os que odeiam”. O termo *hater* é bastante utilizado na internet para classificar algumas pessoas que praticam “*bullying virtual*” ou “*cyber bullying*”.

um jeito diferente, às vezes abusado mesmo. Isso fortalece elas. Tipo, caramba, se ela pode por que eu não posso? Caramba, por que ela se veste assim? Será que ela não tem medo? Por exemplo, eu sou um nojo pra me vestir (risos). Eu não tenho medo. Não tenho medo de causar. Então, elas vêem isso e acham incrível. Por exemplo, eu postei esses dias no meu Instagram uma seleção de coisas do que as pessoas acham de mim, sabe? Como elas me vêem. E a maioria foi “estilosa, maravilhosa, amo seu estilo, você é top, você é muito corajosa”. Foi isso. (Luana Altina, Madureira, maio de 2019)

Já para a estudante Lorena, 18 anos, o empoderamento estético teve uma grande influencia na aceitação dos seus cabelos, mas considera também que as questões que atravessam a negritude vão muito além da estética.

Apesar de que, tipo assim, eu hoje vejo que é muito importante o empoderamento estético, sabe. Mas eu fico pensando, e tá bom, eu me olho no espelho e falo que me amo, mas e depois, sabe? É óbvio que há um resgate de muita coisa envolvendo como a gente se veste e o ponto de vista do nosso cabelo. Mas eu acho que o nosso empoderamento vai muito além da estética. (Lorena, Madureira, maio de 2019)

O uso de *hashtags* feministas também é uma forma de marcar o empoderamento nas redes sociais. O grupo que compartilha uma *hashtag* nas redes sociais, busca confirmar um pensamento com base nas interações e, muitas vezes, o usuário a partir de diversos compartilhamentos, ressignifica a palavra usada na *hashtags* dada à relevância que ela adquire na rede social. Dependendo da *hashtag* a ser utilizada, a palavra provocará disputas de sentido e tensões conforme o contexto social.

Além disso, o uso de *hashtags* pode ressignificar o simbólico dado o poder de influência do espaço virtual sobre os grupos que a utilizam. Segundo o jornalista Wagner Dornelles (2017), além de um mecanismo de busca e indexação, a *hashtag* é validada a partir da sua profusão nas redes sociais.

De forma geral, o recurso é utilizado no contexto de frases que podem produzir efeitos distintos a partir da associação com diferentes figuras de linguagem, atendendo desde questões de afirmação ao tópico proposto pela *hashtag*, ou até mesmo tendo como efeito a refutação, desqualificação, dentre vários modos de uso decorrentes do processo de ressignificação. (DORNELLES, 2017, p. 6)

Logo, apresento algumas *hashtags* feministas e de empoderamento negro compartilhadas nas redes sociais.

#acasagrandesurtaquandoasenzalaaprendealer #movendoasestruturas
 #nossospassosvmdelonge #blackgirlsmagic #vidasnegrasimportam #ubuntu
 #mariellepresente #afrontosa #pretaeacademica #feminismonegro
 #empoderamentonegro #representatividadeimporta #resistencia
 #ancestralidade #amorpreto #sororidade #racistasnaopassarao
 #paremdenosmatar #fogonosracistas #cotanaoesmola #poderpreto
 #transicaocapilar #afrohair #crespoelindo #blackpower #crespasecacheadas
 #intelectuaisnegras

Finalizando as entrevistas, trago a experiência fora da esfera do simulacro, da museóloga Raíssa, 24 anos, que com o seu através do empoderamento estético percebeu que através da fala de uma criança seu corpo consumava a importância da representatividade.

Olha, teve uma coisa muito interessante que aconteceu esses dias. Eu faço parte de um museu, aí uma menina chegou pra mim, acho que ela tinha uns oito anos e falou: “tia, agora eu posso fazer faculdade. Eu tenho o cabelo igual ao seu.” Eu sem reação porque eu não estava lá pra falar disso. Aí, de repente, eu me vi ocupando uma área que eu precisava. A gente sempre vê uns olhares tortos assim pra gente, mas não me importo mais com essas outras pessoas. Essas crianças, sim, que eu acho que é importante. (Raíssa, Madureira, maio de 2019)

Entre rodas de rima e microfones abertos, o evento foi se dispersando ao cair da noite. Despedi-me de Luana e Lipe agradecendo pela parceria desses dois anos de pesquisa. Através de todos esses jovens potentes e empoderados que ecoam as vozes de resistência e afeto através do coletivo, pude observar, que o trabalho político de uma consciência crítica, seja performado pela estética corporal, artes ou literatura, precisa ser experienciado reconhecendo os sujeitos em sua multiplicidade. Como elucida hooks (2005), em uma cultura de dominação e antiintimidade, celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração. (p.8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como comecei a introdução desta dissertação falando do meu lugar de mulher negra, da minha conexão com a pesquisa e com meus sujeitos estudados, começo esta conclusão me reconectando com minha ancestralidade, com as mulheres-baobás. Mais especificamente, tomo a metáfora do “Ori”, proposta por Beatriz Nascimento (2006). Ori é “uma palavra Iorubá, língua utilizada na religião dos orixás, que significa cabeça ou centro e que é um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo espiritual”. (RATTS, 2006, p.64). No Brasil, a pessoa que se inicia no candomblé “faz a cabeça”, portanto, conecta o seu Ori com o mundo espiritual se abrindo para uma nova forma de vida.

Na acepção dada por Nascimento, o Ori está na relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, se estabelecendo enquanto rito para inserção num novo estágio de vida. Assim, os iniciados têm “possibilidades de reconstrução de si, como parte de uma coletividade”. (idem). Então, o Ori se projeta a partir das diferenças, se rompendo numa outra unidade e o seu rito de iniciação é um rito de passagem, de saberes, de poder atuar em coexistência com o outro. Por isso, eu concordo com esta afirmação tão potente da metáfora de Ori que permite repensar a ideia de um renascimento negro, do corpo negro como corpo coletivo, como um quilombo, como libertação.

Diante dos pressupostos, venho declarar que esta dissertação contempla a iniciação do meu Ori no mundo acadêmico. Após escrever estas páginas, me sinto uma iniciada e plena de poderes. O poder da mulher negra e escritora, o poder de me sentir parte de uma coletividade, o poder de reconhecer a minha ancestralidade e, além de tudo, o poder de ocupar e (re)existir.

Escrever esta dissertação foi parte de um processo de reconexão com as minhas raízes, mesmo com todas as angústias e dissabores que isto veio acarretar. Encarar o mundo sem o véu da ilusão é enfrentar um mundo branco acadêmico que diz que a sua pesquisa quer debater o óbvio, mas felizmente, a minha tomada de consciência crítica e racial trouxeram para esta jornada intelectual novos sentidos de apropriações do mundo e, por conseguinte, novas possibilidades de encarar o mundo das obviedades. Sobre a obviedade da identidade negra aprendi com Giovana Xavier que a “a obviedade é um

lugar de confinamento”⁷⁸ e com Neusa Santos Souza (1983) que o óbvio é aquela categoria que só aparece como tal, depois do trabalho de descortinar muitos véus.

Portanto, saber-se negra não é uma simples auto-reflexão. Conforme pude apreender nas falas das mulheres com as quais tive oportunidade de conversar para esta pesquisa, saber-se negra é reconhecer-se nos estereótipos que são afirmados dia a dia em nossa sociedade. Por isso, restabelecer o senso de pertencimento com a negritude é ressignificar narrativas opressoras a partir do orgulho e do autoamor e, desse modo, reconstruir-se em suas potencialidades para fazer ecoar as vozes de (re)existências.

Então, aqui estou, finalizando esta dissertação, iniciada em meu Ori acadêmico e me recriando em minhas potencialidades. Entretanto, ainda em referência ao Ori, foi a partir das cabeças que a minha pesquisa se constituiu. Primeiro, em minha cabeça surgiu à curiosidade de saber o que se passava nas cabeças das mulheres que performavam sua negritude através de um discurso estético nos coletivos negros. E, por conseguinte, foi a partir das cabeças que carregam suas coroas crespas como pertencimento e ancestralidade que fui a campo apreender seus discursos e corporalidades estéticas.

Portanto, penso que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa, apropriar-me da bibliografia de teóricas feministas e negras para poder articulá-las com as vivências do campo. Assim como, foi fundamental, me colocar como pesquisadora-participante, pois isso também facilitou a minha entrada no campo e a relação com os sujeitos pesquisados. Desse modo, a minha vivência nos coletivos também foi objeto de estudo desta pesquisa.

Em vista disso, procurei articular o capítulo 1 em torno das discussões que atravessam o corpo negro, tendo os cabelos crespas como sinal diacrítico para articular as questões. Logo, entender os processos de dominação e exclusão que perpassam os corpos negros se fez necessário para compreender como são construídos os nossos processos de subjetivações.

Para isso, me ancorei em autoras que já vêm observando as políticas em torno do corpo negro há muitas décadas. E foi a partir delas, que tomei o feminismo como reconstituítor da consciência crítica racial e de uma nova visão do negro sobre si mesmo. O feminismo negro além da teoria e como prática de vida, seguiu-se como possibilidade de reinvenção e mobilização da luta negra. Desse modo, este capítulo

⁷⁸ Frase dita durante uma aula magna na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, em 26 de março de 2018.

abriu espaço para compreender como se deu a ressignificação da negritude estigmatizada à dimensão da construção de uma própria ontologia que seria debatida no capítulo seguinte.

No capítulo 2, apropriando-me das ideias em torno da ancestralidade que fazem parte das narrativas que retomam a negritude como valor a partir de suas raízes, busquei desenvolver o sentido africano de ser humano como possibilidade de construção de novas subjetividades baseadas a partir das políticas de diferenças. Nesse sentido, o corpo negro ao não ter mais o corpo branco como padrão e referência, encontra refletido no espelho o seu próprio reflexo e toma-o para si como potência transformadora do seu lugar de sujeito no mundo. A consciência crítica racial autoriza que esse sujeito não se construa mais a partir de uma perspectiva de alteridade, mas sim de coexistência.

Assim, a geração que tomei como objeto de conhecimento, a Geração Tombamento, a partir de um discurso de negritude como pertencimento e consciente das diversas formas de opressões que lhes atingem estruturalmente, encontram no empoderamento estético uma das vias de atuar nas fraturas do sistema.

Para tanto, o capítulo 3 abriu-se como possibilidade de vivenciar as hipóteses levantadas a partir das discussões sobre a Geração Tombamento. Entender as práticas coletivas fez-se fundamental para tencionar como são agenciados os discursos de empoderamento, além de apreender como as mulheres negras enxergam seus corpos empoderados e de que maneira sentem que são percebidas socialmente.

Logo, a inserção das mulheres negras em coletivos faz parte do reconhecimento de que é necessária uma organização e mobilização para alcançar espaços na sociedade em que são invisibilizadas. As ações coletivas do povo negro buscam melhores condições de vida, acesso aos direitos civis, políticos e sociais básicos, como saúde, educação e moradia. Com isso, a luta da mulher negra, no que consiste as questões de raça e gênero, eleva o papel da identidade negra a uma forma de resistência política, dentro de um cenário de combates ideológicos que ainda sustentam uma visão de mundo binário, racista, classista, machista e patriarcalista.

Com isso, reconhecemos a urgência das pautas defendidas pelo movimento feminista negro, pois, ao tirarmos esses assuntos da marginalidade, confrontamos o lugar que é estabelecido à mulher negra na sociedade. Ao nos reconhecermos como produtoras do próprio discurso, nos tornamos capazes de combater a ideologia do embranquecimento e potencializamos a discussão interseccional sobre raça, gênero,

classe, e de todas as outras formas de opressões que recaem sobre nós, além de termos a oportunidade de reescrever a nossa história.

Como pesquisadora, pude observar que a consciência da negritude como transformação política ainda é uma lâmpada que pisca constantemente na cabeça desses jovens. Para alguns, ela já está acesa, e eles participam dos coletivos porque se entendem como protagonistas capazes de construir novas narrativas baseadas na própria cultura e nas suas experiências de vida. Para outros, a luz da lâmpada ainda oscila, mas acende o anseio de auto-aceitação, de pertencimento e da redescoberta que ressignificam as suas identidades.

Esses jovens buscam os coletivos primeiramente como lugar de afeto e de solidariedade, por ser um espaço em que não são racializados e silenciados. Todos esses jovens, ao ocuparem a cidade, apreendem-na como um espaço de batalha de narrativas, seja via estética ou através de manifestações artísticas, como a música, as rodas de rima e de poesia, o grafite, a dança, entendidos por eles como forma de resistência.

Isto posto, ancoro-me na ideia de que a resistência já está na imanência de ser negro dentro desse sistema opressor que a gente vive e o empoderamento pode nos proporcionar novas formas de (re)existências. E (re)existir é primeiro ter consciência da opressão e assim reivindicar e tomar o lugar de narradoras da nossa própria história. (Re)existir é acreditar nas múltiplas possibilidades de nos construir, e a partir daí, ocupar espaços de poder para mover as estruturas desse sistema racista. Raça, nesse sentido, surge como estratégia política de negociação por cidadania e por direito de existir.

Logo, confirmam-se os pressupostos de uma ressignificação da negritude como pertencimento e valor, refletindo assim, na construção de uma nova autoimagem positiva e numa consciência crítica racial. Assim, o discurso político através da estética é feito através da forma, do tangível, da auto-representação. Através dessa forma estética, performam-se linguagens e discursos que contrapõem o hegemônico. Os cabelos crespos, neste sentido, desafiam os sentidos de beleza universal. Não aceitam mais ser domados, presos e disciplinados.

Tombar, neste sentido, vai além da estética. Tombar é deixar cair por terra conceitos universalizantes eurocêntricos e conceitos individualizantes de ser humano. Tombar o corpo padrão branco, a heteronormatividade compulsória, o machismo falocêntrico e a objetificação dos nossos corpos. Tombar é partir das próprias estruturas,

das perspectivas de mundo a partir de si, das experiências coletivas e das visões de mundo plurais.

REFERÊNCIAS

ABELIN, Paloma Saldanha Marinho; Gonçalves, Hebe Signorini. **Práticas de empoderamento feminino na América Latina**. Rev.estud.soc. No. 56. abril-junho. Pp. 80-90. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7440/res56.2016.06>. Acesso em 08 de novembro de 2018.

ALMEIDA, Renato Souza de. **Juventude, direito à cidade e cidadania cultural na periferia de São Paulo**. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 56, p. 151-172, jun.2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i56p151-172>. Acesso em 07 de setembro de 2018.

ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229, jan. 2000. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em 10 de julho de 2018.

_____. **La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015. Acesso em 20 de julho de 2018.

ARCO, Deborah. “**Já que é pra tombar, tombei**”. **Protagonismo feminino e feminista no hip hop através da análise das letras da rapper Karol Konka**. Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. EDIÇÃO 2017 – XIII ENECULT v.1, 2017. ISSN 2318-4035. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/programacao/v/apresentacao-em-grupos-de-trabalho-nos-14-eixos-tematicos/anais/>. Acesso em 05 de julho de 2019.

ASANTE, M. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, Elisa (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro. 2009.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. – São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 184p. (Feminismos Plurais/ coordenação de Djamila Ribeiro)

BONFIM, Vânia Maria da Silva. **A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas**. In: NASCIMENTO, Elisa (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro. 2009.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu, Campinas, n.26, p. 329-376, Junho 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?>. Acesso em 10 de outubro de 2018.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução, Renato Aguiar – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDWELL, Kia. **"Look at her hair": The body politics of black womanhood in Brazil**. In: Transforming Anthropology, Vol. 11, Issue 2, pp. 18-29.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em 5 de abril de 2019.

CÉSAIRE, AIMÉ. **Discurso sobre o colonialismo**. Sá da Costa. 1978.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a *outsider within*. A significação sociológica do pensamento feminista negro**. In: Revista Sociedade e Estado [online], 2016, vol. 31, n. 1, pp.99-127. ISSN 0102-6992. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>. Acesso em: 08 de agosto de 2018.

_____ **Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro**. In: Feminismos Negros. Una Antología. FARBADO, Marecedes et al. 2012, PP. 99-131. Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em 01 de setembro de 2018.

COLLECTIVE, Combahee River. **A Black Feminist Statement**. In: Capitalist patriarchy and the Case for Socialist Feminism, ed. by Zillah Eisenstein, New York, Monthly Review Press, 1978.

COSTA, Eliane; BARBOSA, Sérgio Luiz. **Rolezinho: territórios e territorialidades em ciberculturas**. In: Revista Z Cultural. 2016. ISSN: 19809921. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/rolezinho-territorios-e-territorialidades-em-ciberculturas>. Acesso em 31 de julho de 2019.

COSTA, Sérgio. **Muito além da diferença: (im) possibilidades de uma teoria social pós colonial**. Mimeo, 28 p. Disponível em <http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf>. Acesso em 04 de dezembro de 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial e de gênero.** In: Revista Estudos Feministas, 1/2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf> Acesso em 5 de junho de 2018.

DAMACENO, Janaína. **Os segredos de Virgínia: os estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945 - 1955)**/ Janaína Damaceno GOMES; orientador Kabengele MUNANGA. - São Paulo, 2013. 180f.

_____. **O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: O caso da Vênus Hotentote.** In: In: FAZENDO GÊNERO, 8., 2008, Florianópolis. Anais... Florianópolis: UFSC, 2008. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/st69.html>. Acesso em 10 de outubro de 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DE JESUS, J. (2016). **A Máscara.** Cadernos De Literatura Em Tradução, (16). Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/ct/article/view/115286>. Acesso em 07 de maio de 2018.

DE OLIVEIRA, Susan A. **Africanidades nômades no rap: Sonoridades, conceitos e percepções.** Ipotesi – Revista de Estudos Literários. v. 20 n. 1 (2016): Literatura e Música. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/1982-0836.2016.v20.19370>. Acesso em 06 de julho de 2019.

DE PAULA, Bruna Macedo Nascimento Pereira. **Ativismo digital e educação: as vozes das redes ocupando espaços presenciais.** – 2017. 97f. Orientador: Maria Alice Rezende. Dissertação (mestrado). Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

DORNELLES, Wagner dos Santos. **Disputa na cabeça: Conversações sobre o uso de turbantes e apropriação cultural no Twitter.** In: Anais Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Disponível em: http://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/lista_area_DT5-CI.htm. Acesso em 12 de julho de 2019.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita.** In: Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. (org) Marcos Antônio Alexandre, Belo Horizonte, Mazza, 2007, p 16-21.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. – Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado**. Cadernos de Campo. N.. 13, 2005.

FIGUEIREDO, Ângela. “**Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada**”: **Identidade, Consumo e Manipulação da Aparência entre os Negros Brasileiros**. In: XXVI Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Caxambu, outubro de 2002. GT 17- Relações Raciais e Etnicidade.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução: Mathias Lambert. Data da Digitalização: 2004. Data Publicação Original: 1963. Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em: 03 de novembro de 2018.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: UFMG. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf>. Acesso em 02 de dezembro de 2018.

_____ **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?** Revista Brasileira de Educação, Campinas, n.21, p.40-51, set/out/nov./dez. 2002.

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

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

HALL, Stuart. **Notas sobre a desconstrução do popular**. In: HALL, S. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____ **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARAWAY, D. (2009). **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, (5), 7-41. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em 10 de dezembro de 2018.

hooks, bell. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608> Acesso em 16 de agosto de 2018.

_____ **Intelectuais Negras**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em 07 de abril de 2019.

_____. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Tradução Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Alisando nosso cabelo.** Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/62824535/Bell-Hooks-Alisando-Nosso-Cabelo>. Acesso em 13 de julho de 2019.

LIMA, Diane. **Não me aguarde na retina.** Revista Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos, 28 - v.15 n.28 • 245 - 257 | 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/nao-me-aguarde-na-retina/>. Acesso em 10 de maio de 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Traduzido por Sebastião Nascimento. – São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte.** In: Revista Arte e Ensaios. Revista do ppgav/eba/UFRJ, nº 32, Dezembro 2016: 123-151 - Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/viewFile/8993/7169>. Acesso em 08 de agosto de 2018.

MATOS, Lidia. **Transição capilar como movimento estético e político.** Anais do I Seminário Nacional de Sociologia da UFS. Programa de Pós Graduação em Sociologia – PPGS. Universidade Federal de Sergipe – UFS. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/snsufs/article/view/6082>. Acesso em: 17 de abril de 2019.

MIRZOEFF, Nicholas. **O direito a olhar.** In: Revista Educação Temática Digital. Campinas, SP v.18 n.4 p. 745-768 out./dez.2016 ISSN 1676-2592. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20396/etd.v18i4.8646472>. Acesso em 10 de dezembro de 2018.

MORAES, Livia de Cassia Godoi. **O “empoderamento” como prática feminista: fundamentos históricos e ideológicos.** In: IV Conferência Internacional Greves e Conflitos Sociais. Disponível em: http://www.iassc2018.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=10.

Acesso em 31 de julho de 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira.** In: NASCIMENTO, Elisa (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro. 2009.

NOBLES, W. **Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado**. In: NASCIMENTO, E. (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012. ISSN 2177-2770. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/358>. Acesso em 15 de junho de 2019.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. **“Escrevivência” em Becos da memória, de Conceição Evaristo**. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, nº 17(2): 344, maio-agosto/2009. P. 621-623. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v17n2/19.pdf>. Acesso em 10 de julho de 2018.

OLIVEIRA, Paula Beatriz de Carvalho e. **Ressignificações em torno de cabelos crespos e cacheados: Uma análise sobre performances corporais nas favelas Chapéu Mangueira e Babilônia/Rio de Janeiro**. Niterói, 2017. Dissertação de mestrado em Cultura e Territorialidades. Universidade Federal Fluminense.

OLIVEIRA, Simone Vicente Correia de. **Parque Madureira e os usos do “próprio” nas dinâmicas sociais**. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2017. Dissertação de mestrado em Cultura e Territorialidades.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>. Acesso em 13 de junho de 2019.

RATTS, A. **Eu sou atlântica: sobre trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa ..., 2006. ISBN 85-7060-359-2.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. **Outros territórios, outros mapas**. In: OSAL: Observatorio Social de América Latina. Ano 6 no. 16 (jun. 2005). Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16TRibeiro.pdf>. Acesso em 14 de agosto de 2018.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo.** VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação. 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/17491602/Exu_e_a_Pedagogia_das_Encruzilhadas_Sobre_c_onhecimentos_educa%C3%A7%C3%B5es_e_p%C3%B3s-colonialismo. Acesso em 08 de agosto de 2018.

SANSÃO, Adriana (2012). **Amabilidade urbana: marcas das intervenções temporárias na cidade contemporânea.** URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales, 1(2), 69-93. <http://www2.ual.es/urbs/index.php/urbs/article/view/fontes>. Acesso em 03 de agosto de 2018.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros.** São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Milton. **Os pobres e a ruptura.** In: Território e Sociedade: Entrevista com Milton Santos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SOUZA, Juliana Rosa de; SANTOS, Lau. **Experiências e estéticas afrodiaspóricas: o corpo, a dança e o canto como procedimento de criação de Ijo Alapini.** Revista Antropolítica, n. 40, Niterói, p.105-127, 1. sem. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2016.1i40.a434>. Acesso em 04 de maio de 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social.** [s.l.]: Graal, 1983.

TRINDADE, Azoilida Loretto da. **Fragmentos de um discurso sobre afetividade.** In: Saberes e fazeres, v.1 : modos de ver / coordenação do projeto Ana Paula Brandão. - Rio de Janeiro : Fundação Roberto Marinho, 2006. 116p. : il. color. - (A cor da cultura)

VEIGA, L. **As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil.** Revista Tabuleiro de Letras, Salvador, Vol. 12, Nº 1, P. 77-88, 2018a.

VJ Raimundo, V Gehlen, D Almeida. **Mulher negra: inserção nos movimentos sociais feminista e negro.** In: Caderno de Estudos Sociais, 2016. Disponível em: <http://fundaj.gov.br>. Acesso em 08 de agosto de 2018.

XAVIER, Giovana. **Segredos de penteadeira: conversas transnacionais sobre raça, beleza e cidadania na imprensa negra pós-abolição do Brasil e dos EUA.** *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.26, n.52, p. 429-450, jul/dez. 2013. Disponível em:

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/issue/view/1137>. Acesso em 15 de abril de 2019.

_____ **Os perigos dos Negros Brancos: cultura mulata, classe e beleza eugênica no pós-emancipação (EUA, 1900-1920)**. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 35, nº 69, p.155-176, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472015v35n69008>. Acesso em 12 de abril de 2018.

APÊNDICES

Arriaiá do Empoderamento Crespo – 22 de julho de 2017

Figura 30 - Performatividade estética 3: pente garfo nos cabelos (à esquerda).



Fonte: acervo da autora (2017)

Figura 31 – Performatividade estética 4: comunicação identitária através da moda



Fonte: acervo da autora (2017)

Figura 32 – Performatividade estética 5: cabelos e vestuário



Fonte: acervo da autora (2017)

Figura 33 – Performatividade estética 6: cabelos e maquiagem



Fonte: acervo da autora (2017)

Empoderamento Crespo: “This is Brazil” – 21 de julho de 2018

Figura 34 e 35 – Participantes do coletivo



Fonte: Acervo da autora (2108)

Figura 36 e 37 – Participantes do coletivo



Fonte: acervo da autora (2018)

Figura 38 – Cabelos *Black Power*



Fonte: acervo da autora (2018)

Empoderamento Crespo: “Resistência” – 24 de novembro de 2018

Figura 39 – Performatividade estética 7



Fonte: acervo da autora (2018)

Figura 40 e 41 – Cabelos *Black Power*



Fonte: acervo da autora (2018)

Empoderamento Crespo: “Fortalece” - 19 de maio de 2019

Figura 42 – Participantes do coletivo



Fonte: acervo da autora (2019)

Figura 43 – Cabelos e estética



Fonte: acervo da autora (2019)

Figura 44 – Tranças



Fonte: acervo da autora (2019)