

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARLI MADALENA ESTRELA PAIXÃO



**UMA ROSA PARA MEUS CABELOS CRESPOS:
experiência estética e política da imagem**

São Luís
2008

MARLI MADALENA ESTRELA PAIXÃO

UMA ROSA PARA MEUS CABELOS CRESPOS:

experiência estética e política da imagem

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade federal do Maranhão, para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Benedito Souza Filho

São Luís

2008

Paixão, Marli Madalena Estrela

Uma Rosa para meus cabelos crespos: experiência estética e política da imagem / Marli Madalena Estrela Paixão. – São Luís, 2008.

155f. il.

Orientador: Prof. Dr. Benedito Sousa Filho

Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, 2008.

1. Relações sociais – Identidade 2. Estética negra – Política da imagem I. Título

CDU 323.12

MARLI MADALENA ESTRELA PAIXÃO

UMA ROSA PARA MEUS CABELOS CRESPOS:

experiência estética e política da imagem

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Benedito Souza Filho – Orientador
Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Maranhão - PPGCS

Prof. Dr. Álvaro Roberto Pires
Dr. em Ciências Sociais (Antropologia)
Universidade Federal do Maranhão - PPGCS

Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira
Dr. em História Social
Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Ao Deus todo poderoso, pela autoridade suprema.

À minha mãe, Maria de Jesus Estrela e ao meu pai, Valdemar Paixão, que juntos me ajudaram a ser quem sou.

Ao Prof Dr. Benedito Souza Filho, por sua compreensão e orientação constante.

A Lucas Serra, pelo companheirismo e apoio.

Aos professores doutores Álvaro Roberto Pires e Carlos Benedito Rodrigues da Silva, por contribuírem com enriquecedoras sugestões durante a banca de qualificação, decisivas para a realização da presente dissertação.

À Dona Santa, Dona Dagmar, Adinalva, Hercília, Ilda, Aldivan e Antônio Carlos, pelas entrevistas concedidas, indispensáveis à realização do presente trabalho.

À Rosalina, de forma especial, por permitir a realização de parte considerável do trabalho de campo no Salão ‘Afro Zindze’, de sua propriedade.

A observação participante, realizada neste espaço, foi fundamental para a compreensão dos múltiplos significados relacionados com a estetização dos cabelos de negros e negras. As conversas mantidas, que permitiram o acesso aos elementos discursivos e práticos, foram decisivas à realização da presente dissertação.

Aos companheiros de turma (Paulo Sérgio, Paulo Câmara, Paulo Eduardo, Raimunda, Raquel, Rosângela, Tânia, Emanuel, Rogério, Renata, Leonardo, Igor e Letícia), pela cumplicidade e amizade construídas ao longo da realização do mestrado.

“A essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”.

Karl Marx

RESUMO

A presente dissertação é resultado de uma pesquisa etnográfica desenvolvida no salão de beleza Afro Zíndze, situado no centro histórico da cidade de São Luís-Ma. O trabalho procura dar conta dos significados (simbólico, cultural, político e religioso) concernentes à estetização dos cabelos de negros e negras. Procura ressaltar que a experiência estética vivenciada pelos sujeitos está relacionada com uma política da imagem inserida num contexto de resistência identitária. Nessa perspectiva, o cabelo adquire múltiplas significações quando pensado no interior do sistema das relações raciais. O cabelo, portanto, nos ajuda a refletir sobre os diferentes aspectos atinentes à identidade negra. O salão Afro Zíndze revela-se, nesse caso, como espaço privilegiado que permite pensar não somente os conflitos relativos à imagem de negros e negras, mas também os aspectos relacionados com a valorização identitária e resistência a partir da estetização dos cabelos. Em decorrência disso, o cabelo crespo, socialmente visto sob a ótica do estigma, não sem contradições, é ressignificado e convertido em símbolo de afirmação identitária e de valorização de auto-estima.

Palavras-chave: Relações raciais. Identidade. Estética negra. Política da imagem. Cabelo crespo

ABSTRACT

This scientific paper is based on an ethnographic research developed in Afro Zíndze Beauty Salon, located in Historical Center in Sao Luís-Ma. This paper tries to understand symbolic, cultural, political and religious representations concerned to black men and women's hair. This research emphasizes that individual aesthetics has a relation to an image politics that is inside an identity resistance context. In this sense, hair study acquires several meanings when is related to racial relation system. Therefore, hair study can help us to think about different aspects belong to black identity. Afro Zíndze Beauty Salon is an exceptional place to this kind of investigation. In general, the curly hair even stigmatized, it has a resignification which is transformed in identity and self-esteem symbol.

Keywords: Racial relations. Identity. Black aesthetics. Image. Curly hair.

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO.....	8
	INTRODUÇÃO.....	14
	PRIMEIRO CAPÍTULO.....	30
1	O TRAJETO PERCORRIDO.....	31
	SEGUNDO CAPÍTULO.....	40
2	O AFRO ZÍNDZE: lugar de múltiplas representações.....	41
2.1	O Salão e seus símbolos.....	41
2.2	Perto da diversidade e dos embates políticos.....	54
2.3	Ser afro ou ser étnico?.....	60
2.4	Os usuários do salão.....	64
2.5	A equipe e suas relações.....	66
2.6	A estética como ação política de afirmação identitária.....	71
	TERCEIRO CAPÍTULO.....	74
3	ROSALINA E AS BASES DE UMA POLÍTICA DA IMAGEM.....	75
3.1	“A fase do Patinho-feio”: cabelo - estigma, racismo, auto-estima.....	80
3.2	A política da identidade e as zonas de tensão e conflito.....	87
3.2.1	“Movimento Negro São Benedito”.....	90
3.2.2	Dara Lewá, Salão Afro (Belo, bom e bonito).....	96
	QUARTO CAPÍTULO.....	105
4	FAZENDO AS CABEÇAS.....	106
4.1	Fazendo o cabelo e a cabeça: as estratégias de construção identitária – Anamnese.....	116
4.2	Experiências sensoriais.....	124
4.3	Noção de Beleza.....	129
4.4	Concepção energética de “pessoa”.....	132
4.5	Lidando com a diversidade religiosa.....	143
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
	REFERÊNCIAS.....	152

APRESENTAÇÃO



Sem desconsiderar as formas como a ideologia racista atinge as subjetividades humanas, concordamos com Gomes (2006) em não privilegiar a negação como categoria de análise. Embora reconheçamos que não pode ser estendida aos processos de construção identitária no Brasil, Gomes (2006, p. 141) afirma que a relação estabelecida pelos sujeitos com seus corpos e sua identidade consiste em um conflito de “rejeição/aceitação”. Diferentemente da negação que pressupõe a coisificação da subjetividade, o conflito de rejeição/aceitação é construído socialmente e caracteriza-se por uma tensão, um sentimento ambíguo que, ao mesmo tempo em que rejeita o corpo, a identidade também os aceita.

A formulação de um olhar desencontrado do negro em relação a si mesmo [...] invade os espaços sociais frequentados por esses sujeitos, o que implica, muitas vezes, para negros e negras, uma aceitação parcial do conteúdo da proposição racista e a rejeição [...] de elementos de seu corpo [...]desses, os principais são a cor da pele e o cabelo (GOMES, 2006, p. 146-147)

Para Gomes (2006, p. 20), a identidade é entendida como um processo construído historicamente, no contato com o outro, na troca, na negociação e no conflito. Nesse sentido, entende a identidade negra como uma construção, como um movimento que não começa com o olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas a partir do olhar do outro, ou seja, a autora defende que o conflito identitário é construído socialmente (GOMES, 2006, p. 20).

Nessa perspectiva de construção, o corpo, mais que representante de um fator ameaçador de identidade, é concebido como um elemento de mediação e ressignificação dos conflitos de rejeição/aceitação e mediador da afirmação identitária.

No universo dos salões étnicos pesquisados, a construção identitária é mediada pela experiência estética do corpo e do cabelo. Estes “não são pensados simplesmente como dados biológicos”, são colocados dentro das relações de sentido (GOMES, 2006, p. 20).

Segundo Munanga (*apud* GOMES, 2006, p. 16), o cabelo é pensado, não apenas como parte do corpo individual e biológico, mas, sobretudo, como corpo social e linguagem, como veículo de expressão e símbolo de resistência cultural.

Neste sentido, os salões étnicos são entendidos como espaços políticos, por excelência, por contribuírem para a afirmação identitária, decorrente de diferentes propostas estéticas. Em função da dimensão política, os salões étnicos “não escapam da tensão vivida por negros/as com relação a seus corpos, cabelos” (GOMES, 2006, p.171), identidades e subjetividades.

Apesar de apontar os seus limites na construção da sua proposta estética e política, Gomes (2006, p. 240) afirma que os salões étnicos são espaços onde muitos sujeitos, através da estética, começam a participar de um processo de ressignificação do ser negro. De modo que, por meio do uso freqüente dos mesmos,

[...] alguns negros e negras têm a oportunidade de retrabalhar a identidade negra em conflito possibilitando, mesmo que de maneira inconsciente, uma retomada de si mesmo enquanto sujeitos políticos e construir um olhar positivo sobre a sua auto-imagem e de seu grupo étnico/racial. (GOMES 2006, p. 240).

Assim, ao se referir à função política desenvolvida pelos salões étnicos, Gomes (2006, p. 32) defende que, “mesmo que não queiramos cobrar uma eficácia política nos moldes tradicionais da militância, uma vez que são estabelecimentos comerciais e não entidades do movimento negro, o fato de [...] se apregoarem como divulgadores de uma auto-imagem positiva do negro em uma sociedade racista, eles se colocam no cerne de uma luta política e ideológica.” Ou seja, alterar, ressignificar, positivar imagens de negros/as, em uma sociedade que insiste em negá-la, é um ato político e de resistência.

O trabalho, ora apresentado, insere-se na temática da “estética negra”, compreendida nos termos de Gomes (2006, p 20), como uma “construção social, cultural, política e ideológica” que toma o cabelo como suporte e expressão da identidade negra.

Sendo assim, no presente trabalho, proponho-me a compreender o processo de construção identitária em um salão afro, o Afro Zíndze, a partir da prática da estetização dos cabelos crespos e seus múltiplos significados.

Tomando o tripé rejeição/aceitação/ressignificação como eixo balizador do trabalho, procurarei refletir sobre os processos de afirmação identitária que se dão no âmbito do salão Afro Zíndze.

O salão Afro Zíndze é classificado por sua proprietária como um salão “afro”. A categoria “afro” é referida no contexto da pesquisa para designar a especificidade étnico/racial do público prioritariamente atendido, isto é, negros e negras. Em decorrência disso, verifica-se uma especificidade dos serviços oferecidos relativa aos cuidados com os cabelos crespos e a proposta de estetização desenvolvida pelo salão para os mesmos sujeitos. Em função da prioridade de atendimento nesse espaço de embelezamento, a proprietária prefere designá-lo de Afro em vez de étnico, como veremos adiante.

Segundo Gomes (2006, p. 25-26), o termo “afro” foi adotado para classificar espaços de embelezamentos nas décadas de 70 e 80 do século XX, sendo substituído, posteriormente, pelo termo “étnico”. Este, por sua vez, vem sendo empregado nos espaços dos

salões como uma forma “eufemística de se referir aos salões afros” e, também, como “sinônimo de negro”. Para a autora, a oscilação entre os termos étnico e afro pode ser interpretada, no universo dos salões pesquisados, como uma tentativa de conciliação das marcas identitárias com as mudanças no campo das relações raciais e a necessidade de atingir maior clientela e de se manter comercialmente no mercado (GOMES 2006, p. 67).

A distinção do Afro Zíndze em relação à categoria de salões autodenominados étnicos está no direcionamento prioritário de seus serviços a negros e negras. Sem que isso represente ambigüidade, essa opção política não exclui o atendimento de outros clientes não negros. A opção, como veremos, diz respeito a uma proposta política e ideológica desenvolvida naquele espaço. Reside aqui, a primeira diferença entre esta pesquisa e a realizada por Gomes (2006).

À sua maneira, o salão “Afro Zíndze” constitui-se como um espaço coletivo onde são desenvolvidas estratégias de resistência identitária. O que implica reconhecer que o seu trabalho estético está intimamente relacionado com uma proposta político-ideológica de sua proprietária. Este passa pela escolha do próprio nome do salão, pela construção de um discurso afirmativo que busca reverter as representações negativas ligadas a imagem de negros e negras e principalmente pela intervenção estética nos cabelos crespos como ferramenta de construção identitária.

Nessa perspectiva, podemos compreender que, assim como fez Gomes (2006), tomo o cabelo como objeto de reflexão. O cabelo, além de seu aspecto físico, enquanto produto da cultura, frequentemente assume significado estético, religioso, social e político.

Contudo, além de ser concebido e vivido em suas dimensões social e política, o cabelo ganha relevância neste trabalho a partir de sua dimensão religiosa ou espiritual. Pois, como afirma a proprietária do Afro Zíndze, é na dupla cabeça e cabelo que reside toda a “energia, toda força do ser humano”.

Essa concepção energética de cabelo fundamenta-se no complexo universo simbólico das religiões afro-brasileiras¹, que como veremos adiante, sustenta uma concepção

¹ Prandi (1996, p.58-59), defende que apesar da multiplicidade de variantes entre as matrizes, as religiões afro-brasileiras têm em comum princípios fundamentais, a saber: o politeísmo e a concepção de que os deuses são privativos de indivíduos e grupos, os deuses como mediação das forças da natureza, o contato com a divindade através do transe, a decifração do destino pelo oráculo, o culto à ancestralidade e o favorecimento dos deuses pelo sacrifício. Acrescenta que a religião dos orixás foi denominada, originalmente, de candomblé na Bahia, xangô no Recife e Alagoas, tambor de mina nagô no Maranhão e Pará, batuque no Rio grande do Sul. A partir dos anos 60, o termo Candomblé generalizou-se. Segundo Augras (1985, p. 28), na região norte e nordeste do Brasil, onde predominava o culto aos espíritos dos caboclos e dos encantados, as religiões negras concorreram para a mistura de crenças dando origem ao candomblé de caboclo; já no sudeste, onde o elemento banto predominou, desenvolveram-se o candomblé do Congo e a Umbanda, esta surgida na primeira metade do século XX, congrega elementos africanos, indígenas, católicos, espírita e ocultista.

de “pessoa”, baseada na convivência de duplos (AUGRAS, 1983). Ou seja, a idéia de que cada indivíduo, além da sua dimensão humana, possui uma parte divina localizada na cabeça, sede da integração de toda energia divina que há no ser humano.

Essa representação espiritual do cabelo como fonte de energia, compartilhada por Rosalina e muitos usuários do salão, associada à proposta ideológica inerente a produção estética, compõem a complexa prática política do Afro Zíndze.

A política de afirmação da imagem e a correlata construção identitária, no “Afro Zíndze” têm por base a estetização, propriamente dita dos cabelos, envolvendo uma série de experiências de sentido que toma o corpo como referência. Passa por uma noção de “beleza interna” relacionada à auto-valorização e por aquilo que estou denominando de concepção energética de cabelo e de “pessoa”.

Demonstrar como as dimensões étnica, estética e religiosa encontram-se imbricadas na prática política do salão, constitui o desafio deste trabalho, bem como a sua contribuição junto à produção acadêmica que toma a dupla cabelo e identidade como objeto de reflexão.

Tendo em vista o tratamento das questões acima apresentadas, a presente dissertação, além da sua introdução e das considerações finais, está organizada em quatro capítulos. No primeiro, descrevo as experiências vividas no contexto do trabalho de campo, tais como a inserção no contexto da pesquisa, as primeiras decisões sobre questões relevantes; a interação com os meus interlocutores; o critério de seleção de informantes; o redirecionamento do objeto e do espaço de investigação. Ainda nesse capítulo, explico os procedimentos metodológicos utilizados e a pertinência da observação participante e das entrevistas no sentido de facilitar minha aproximação dos códigos, visões de mundo e representações dos sujeitos da pesquisa.

No segundo capítulo, faço a descrição detalhada e analítica do espaço pesquisado; destaco a trajetória do salão; sua localização atual; os embates político-ideológicos que enfrenta; as representações inerentes a seus símbolos, destacando como os aspectos políticos e religiosos encontram-se imbricados no trabalho estético do salão. Demonstro a razão pela qual é considerado um espaço *afro* e não *ético*; o perfil de seus usuários, a equipe de trabalho e suas relações, assim como, o trabalho de positivação de imagens de negros/as, desenvolvido por Rosalina junto às comunidades quilombolas do Maranhão.

No terceiro, apresento alguns aspectos da trajetória de vida da proprietária do “Afro Zíndze” por compreender que a política da imagem, desenvolvida no salão e fora dele,

tem relação com algumas experiências relacionadas ao processo de sua afirmação identitária e formação política.

Uma questão que se destacou no depoimento da cabeleireira foi a presença de um conflito com seus atributos físicos, principalmente com o cabelo. Neste capítulo, demonstro que tal conflito é construído socialmente, destaco as estratégias (individuais e coletivas) de enfrentamento do mesmo, e a relação de tais estratégias com uma política de afirmação da imagem de negros/as. Essa dimensão conflitiva da identidade e sua relação com a imagem dos sujeitos da pesquisa, bem como as estratégias de resignificação, serão retomadas no capítulo seguinte.

O quarto capítulo caracteriza o salão. Assim, neste capítulo, veremos que as estratégias de afirmação identitária do salão passam por uma experiência estética que toma o cabelo como referência de posituação, orientada por uma noção particular de beleza, relacionada com a auto-valorização, com uma concepção energética de “pessoa” e de cabelo que, por sua vez, está relacionada com o simbolismo das religiões afro-brasileiras.

INTRODUÇÃO



Quando exponho o interesse em estudar o redesenho de imagens de negros e negras a partir da estetização de seus cabelos em um “salão afro”², sou questionada pelos meus interlocutores: “Por que você quer estudar cabelo de negro?”

“Reconhecer claramente” o porquê do interesse pelo “objeto que me interessa”, como já afirma Bourdieu, (2005, p.30), é algo muito difícil, porém, mais difícil ainda, é não perceber o conteúdo implícito no questionamento. Ou percebê-lo, e ainda assim, não ter motivos para questionar.

Situações de desqualificação de negros³ e negras são recorrentes e atravessam nossas relações sociais cotidianamente. Representações associadas à feiúra, à inferioridade permeiam o nosso imaginário social e podem explicar a reação de certos indivíduos que, ao pensarem na relação de negros e negras com seus cabelos, não admitem a possibilidade de uma “experiência estética”, a qual, como afirma Duarte Júnior (1998, p. 08), não é uma qualidade intrínseca dos seres, mas reside na relação estabelecidas pelos sujeitos com o mundo, relação em que homens e mulheres buscam sentidos “para a dimensão da vida na qual experienciam a beleza”.

Quando me deparo com tais representações que pressupõem ser “a beleza” ou a experiência estética uma exclusividade de certos tipos humanos⁴, sou inclinada a pensar que seria oportuno relativizar ditas representações, ao mesmo tempo em que reflito sobre as motivações pessoais da pesquisa apresentada.

Longe de ser uma qualidade essencializada, o exercício da dúvida é antes uma prática que se aprende com a instigação. Nesse sentido, a formação no curso de História, foi fundamental para me ajudar a perceber o mundo, as relações sociais, os valores, as representações, da forma como as percebo hoje: como construções culturais, normalmente articuladas, por sua vez, a relações de poder. E é no âmbito das relações raciais verificadas na vida social que se situa o conflito em torno da negação ou afirmação da imagem de negros e negras.

Assim, refletindo sobre o sentido de viver em sociedade e produzir cultura, podemos dizer que o homem vive sob a dominação de uma lógica simbólica e que o mesmo age, muitas vezes, segundo as exigências dessa lógica. Esse estado de coisas nos leva a inferir

² Categoria que indica espaço direcionado, prioritariamente, para negros e negras e especializado nos cuidados dos cabelos crespos.

³ De acordo com os critérios utilizados pelo censo demográfico brasileiro, são consideradas como pertencentes ao segmento negro, neste trabalho, as pessoas classificadas como “pretas” e “pardas”. Vale destacar, também, que todos os sujeitos da pesquisa se autoclassificaram como negros.

⁴ Convém ressaltar, contudo, que a idéia de um tipo, como resultado da combinação de traços característicos, como destacou Souza Filho (2004, p. 41), é fruto de uma abstração e não uma derivação de uma seleção biológica.

que a vida coletiva faz-se de representações construídas historicamente, num processo de interação entre indivíduos e grupos; interação esta regulada pelas representações humanas.

As representações, as classificações, as reciprocidades são consideradas como aspectos universais da cultura. Ou seja, como grandes semelhanças entre os homens, aquilo que os identifica como humanos e sujeitos culturais. Porém, em que pese a importância dessa universalidade, não se pode esquecer das particularidades humanas, *locus* de algumas revelações instrutivas a respeito do que significa ser, genericamente, humano. (GEERTZ, 1989, p. 55).

Partindo-se desses pressupostos e das novas contribuições da Genética e da Biologia, defende-se que “negros” e “brancos” são geneticamente iguais e que suas diferenças são construções histórico-culturais, num esforço de classificação do humano.

Essas diferenças, no contexto da escravidão, do racismo e das relações sociais foram e vêm sendo transformadas em formas de hierarquizar, inferiorizar indivíduos, grupos e povos, num processo cultural de transformação de propriedades biológicas em desigualdades sociais.

Mas se os homens partilham semelhanças entre si, o que os torna diferentes? Concordando com Cuche (1999), as diferenças culturais são geradas pelas escolhas, as formas como cada grupo cultural inventa soluções originais para os problemas que lhes são colocados pela vida em sociedade e ao longo do processo histórico. Essas escolhas não são simplesmente mecânicas ou empíricas. Elas estão relacionadas às disputas de poder entre grupos e povos. Nessas disputas as diferenças são inventadas e através delas nos aproximamos de uns e tornamos outros inimigos, inferiores ou “violentos”.

As diferenças – mesmo aquelas mais visíveis – são construídas historicamente, pois a cultura atribui significados à natureza. E é nesse campo simbólico que se situam, por exemplo, as diferenças étnico-raciais - entendendo-se aqui o conceito de raça em sua conotação sócio-política -, relevantes para entendermos os lugares ocupados por “negros” e “brancos” em nossa sociedade.

Em se tratando de cultura, não há uma essência. O que existe é um processo dinâmico de construção, de modo que a “cultura negra” só pode ser entendida na relação com as outras culturas existentes no país. E nessa relação não há nenhuma pureza, homogeneidade; antes existe um processo contínuo de troca bilateral, de mudança, de criação e recriação de significados e ressignificações.

Nesse sentido, Hall (2003, p. 19) defende que a “hibridização” ou impureza cultural é a “forma como o novo entra no mundo”. Nesse sentido, enfoca o jogo da *différance*, no sentido que os significados estão em aberto,

uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas que são também places de passage e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize, sendo a diferença essencial ao significado e o significado, por sua vez, crucial à cultura. E num movimento contra intuitivo, à lingüística pós Soussuriana, insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Há sempre o ‘deslize’ inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura. (HALL, 2003, p. 33).

Segundo o autor supracitado, esse processo aberto e fluido dos significados e da construção dos sentidos a partir da “tradução”, foi descrito por Kobena Mercer como uma estética da diáspora, que, por sua vez, pressupõe dinâmica sincrética, subversiva, hibridizante: reelaboração simbólica e ressignificação da cultura dominante.

Sendo assim, penso ser necessária uma análise que avalie, de forma não essencializada, a riqueza e a fecundidade da recriação “cultural negra” construída no Brasil, tão presentes na experiência estética e na corporeidade que, a despeito de sua dinamicidade, buscam suas fontes de inspiração no vasto repertório simbólico dos africanos e das africanas na diáspora.

Defendemos que nem a “África”, nem o Brasil são homogêneos, não podemos afirmar a idéia de uma cultura afro-brasileira única ou mesmo “pura”. Em se tratando de cultura, não há uma essência, já se disse, o que existe é um processo dinâmico de construção.

Da segunda metade do século XX até os dias atuais, vemos movimentos culturais, principalmente no campo das artes visuais⁵, da literatura, da música e expressão estética que incorporam referências africanas, mas também outras afro-descendentes, como aquelas que emergem no Caribe e nas Américas.

Um dos exemplos a destacar é o da cultura *hip hop*, que envolve elementos como o *rap* (a música), o *break* (a dança), os *MCs* e *DJs* (cantores e músicos eletrônicos) e o grafite (a arte visual). Considerado um estilo estrangeiro, o hip hop cada vez mais cresce no Brasil e muitos de seus artistas buscam referências africanas, afro-americanas e especialmente afro-brasileiras, a exemplo de Rappin’ Hood com Leci Brandão, em *Sou Negro*⁶; Marcelo D2 nas faixas *Samba de Primeira e Batucada*⁷; e Racionais MC’s, em *Júri Racional*:

⁵ MUNANGA, Kabengele (Org.) Arte afro-brasileira. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

⁶ Rappin’ Hood (2001) CD *Sujeito Homem*. São Paulo, Trama.

⁷ Marcelo D2 (1998) Eu tiro é onda. Brasil, Sony Music Entertainment.

Gosto de Nelson Mandela, admiro Spike Lee. Zumbi, um grande herói, o maior daqui. São importantes pra mim, mas você ri e dá as costas. (...)
Porém, não quero, não vou, sou negro, não posso, não vou admitir! De que valem roupas caras, se não tem atitude? E o que vale a negritude, se não pô-la em prática? A principal tática, herança de nossa mãe África. A única coisa que não puderam roubar!

Esse movimento cultural ganha força, também, a partir da enunciação de uma “estética negra”, expressão político-ideológica aglutinadora de traços que reforçam uma imagem positivada de “negros e negras”. A partir dela, aspectos do corpo como o cabelo, por exemplo, são apropriados como elementos de expressão de identidade e/ou resistência étnico-racial. Entendendo-se identidade como *“um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto e não uma essência ou substância a ser examinada”* (HALL, 2003, p. 16-17)

Nesse movimento, o corpo extrapola o aspecto biológico do indivíduo e simboliza identidades sociais. De acordo com Rodrigues (1986, p. 97), ele é sempre uma representação da sociedade, não havendo um processo exclusivamente biológico no comportamento humano.

O homem é o único animal que, voluntariamente, imprime transformações ao seu corpo. Essas transformações são dinâmicas e variam de acordo com as culturas e características específicas de cada grupo ou segmentos sociais desses grupos.

O corpo apresenta a dupla capacidade de ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito da natureza e da cultura. Essa dupla capacidade é trabalhada pioneiramente na Antropologia por Mauss (2003); segundo o referido autor, o corpo expressa os universais - como entidade biológica perecível - e as particularidades da cultura - diferentes formas, técnicas de utilização do mesmo.

Logo, se considerarmos que as idéias formuladas sobre o corpo e suas técnicas são “montadas”, construídas pela cultura, isso indica que essas mesmas idéias e práticas podem ser desconstruídas.

Nesse sentido, uma experiência estética que vem sendo adjetivada de “negra” (somente por falta de terminologias, posto que saibamos que ambas categorias não existem em si mesmas) não poderia estar apontando para uma ressemantização, desconstrução de uma imagem historicamente ligada à feiúra e atributos negativos?

Se concordarmos que o corpo carrega muitas e diferentes mensagens, podemos concluir também que o entendimento de sua simbologia, como os sentidos da manipulação de suas diferentes partes, entre elas o cabelo, pode ser um dos caminhos para a compreensão dos possíveis sentidos do *ser negro* em nossa sociedade.

Cabelo como linguagem

O cabelo é um dos elementos mais visíveis e destacados do corpo, em toda e qualquer cultura ele apresenta características como visibilidade, crescimento, diferentes cores e texturas, diferentes técnicas de manipulação. Assim também como diferem de cultura para cultura, ou ainda de pessoa para pessoa, a forma como o cabelo é tratado e manipulado e os significados atribuídos a essas práticas.

A escritora Ayana D. Byrd e a jornalista Lori L. Tharps registram que, no início do século XV, o cabelo funcionava como um condutor de mensagens na maioria das sociedades africanas ocidentais. Muitos membros dessas sociedades foram escravizados e trazidos para o Novo Mundo. Entre os *Wolof*, *Mende*, *Mandingo* e *Iorubás*, o cabelo era parte integrante de um complexo sistema de linguagem e, desde o surgimento da civilização africana, o estilo do cabelo tem sido usado para indicar o estado civil, a origem geográfica, a idade, a religião, a identidade étnica, a riqueza, a posição social e o sobrenome das pessoas. Não podemos deixar de atentar para o fato de que em algumas culturas, cada clã tenha tido seu próprio modo de trabalhar o cabelo. (BYRD e THARPS *apud* GOMES, 2002, p. 411)

No mesmo contexto, Gomes (2002, p. 411) afirma que para os Mende, em Serra Leoa, “uma cabeça grande e com muito cabelo eram qualidades que as mulheres africanas queriam ter”. Mas, para serem consideradas bonitas, era preciso ter mais que uma quantidade abundante de cabelo. Este deveria ser limpo, penteado com um determinado estilo, geralmente um estilo específico de trança, conforme a tradição de cada grupo étnico. Já, senegaleses e nigerianos tinham a prática cultural de não deixarem os cabelos desarrumados e desleixados, pois isto poderia ser compreendido como sinal de demência, insanidade ou imoralidade, ou luto e depressão.

Byrd e Tharps (2001, p. 4-5), baseadas nos estudos do senegalês e professor da Universidade de Columbia, Mohamed Mbodj, enfatizam o poder espiritual do cabelo para seus conterrâneos. Segundo o professor Mbodj, os cabelos mantêm uma indicação de poder por se encontrarem no ponto mais alto do corpo, mais próximo dos céus, possibilitando assim uma comunicação mais eficaz com os deuses e espíritos. De modo que o cabelo, literalmente, representava um fio condutor para a alma. Através dele, um encanto poderia ser retirado ou trazido para uma outra pessoa. (BYRD e THARPS *apud* GOMES, 2002, p. 412).

Representações acerca do cabelo, alusivas a certas características ou atributos espirituais, por exemplo, encontram-se presentes no universo da nossa pesquisa:

Quando uma pessoa olha teu cabelo e admira, a gente sente. Existem pessoas que têm energias positivas ou negativas acumuladas demais. Eu acredito que ao tocar o cabelo de alguém, elas descarregam essas energias. E como o cabelo é sensível, absorve aquela energia e deixa um mal estar na outra pessoa. (Rosalina, cabeleireira afro)

Segundo Gomes (2002, p. 414), na tradição Iorubá todas as mulheres eram ensinadas a trançar e qualquer menina que demonstrasse talento para essa prática poderia tornar-se mestra diante de toda a comunidade de cabeleireiras. A mesma autora destaca também a relação entre cabelo e parentesco. Entre os Iorubás, a mestra, antes de seu falecimento e em uma cerimônia religiosa, costumava passar sua caixa de ferramentas para alguém da família que a substituiria. Entre os Wolof, quando uma criança nascia, herdava por toda a vida um cabeleireiro ou cabeleireira. De modo que tal acordo era firmado nas relações de parentesco.

A convivência com os sujeitos da pesquisa demonstra que a relação entre cabelo e parentesco é algo presente em suas trajetórias, como bem demonstram Rosalina e sua mãe, Santa:

Sou trancista de casa. Minha vó começou a fazer as tranças de raiz na minha cabeça [...] Vovó fazia, eu ia aprendendo. Minha irmã Meri, aprendeu também. Aí nós começamos a fazer as trancinhas em casa. No início, eu não me interessava muito, mas a minha Vó sempre ensinou a gente.

(Rosalina)

Aí a mamãe com essas trancinhas, fazia as trancinhas na cabeça da Rosa, aí ela ficava olhando e depois ela ia fazer na cabeça da Meri. Compoca, Rosa começou a fazer trancinhas. A Meri, minha outra filha, não era de fazer essas tranças não. Agora essa menina aí...(se referindo à Rosalina) Ela começou fazendo essas tranças aí, depois ensinou pra Cerijane, a outra prima. E depois, pra racinha⁸ todinha que vai nascendo.

(Dona Santa)

Como demonstram os relatos, o aprendizado das tranças é algo que vem atravessando gerações e as mulheres da família desempenham um papel decisivo na transmissão desse saber prático. Contudo, pude observar que o sentido do ato de trançar cabelos, bem como a relação que as mulheres estabeleceram com as tranças, vêm sofrendo modificações. Aspectos que pretendo desenvolver em outro capítulo e que corroboram com o argumento de que o cabelo, enquanto produto cultural, dependendo do contexto, pode ser apropriado e significado de maneiras diversificadas.

⁸ Uma forma carinhosa que Dona Santa tem de se referir aos seus parentes, não implicando qualquer desqualificação. É muito comum entre os sujeitos da pesquisa expressões plenas de positividade, como: “Meu preto lindo”, “nega”, “neguinha”, negona, “minha preta”, “que preto estiloso!”.

A título de exemplificação da importância cultural do cabelo, Gomes (2002, p. 420) afirma que, no Brasil, durante o processo de escravização, o primeiro ato praticado visando a humilhar, abalar a auto-estima de um escravizado, era raspar suas cabeças e raspar suas barbas. Naquele contexto, dada a relevância social e simbólica do cabelo para africanos/as, pode-se compreender que raspar suas cabeças funcionava como um atentado contra a condição humana do escravizado.

Assim, podemos depreender que o cabelo é fonte de muitas significações e pode permitir, a partir da dinâmica das relações sociais, distintas representações associadas à idéia de feio e bonito, de limpo ou sujo, poder espiritual, energia, entre outras interpretações. Além de elemento biológico, enquanto produto da cultura, o cabelo frequentemente adquire significado estético, social, espiritual, político. É por constatar essa riqueza de possibilidades que o tomo como objeto de estudo, buscando apreender as negociações, afirmações e conflitos concernentes à sua estetização e à construção identitária.

Em consonância com a abordagem do cabelo como elemento cultural, defendo que padrões de beleza ou estéticos são historicamente construídos à maneira de cada grupo cultural, articulados a contextos específicos; defendo ainda que a categoria beleza, como qualquer outra categoria social, não existe em si mesma. Para utilizar Bachelard (1996), diria que a beleza não tem uma substância intrínseca.

Concordando, portanto, com Duarte Junior (2003, p. 45), defendemos que “a beleza não é um atributo objetivo (...) também não nasce e nem vive em nossa consciência por si própria”, não se encontrando nem no objeto, nem isoladamente nos sujeitos humanos: “a beleza habita na relação”, entre sujeito e objeto de admiração.

Ou seja, apesar de a noção de beleza, muitas vezes, ser tomada como uma categoria naturalizada, ela é socialmente construída e se modifica de acordo com contextos históricos e culturais, sendo, portanto, relacional. Para citar Lenoir (1996, p.68) ao analisar a categoria “velhice”, diria que a mesma “não pode ser tomada como uma característica independente do contexto do qual ela toma sentido.”

Dessa forma, entendemos que a noção de beleza ou seu oposto (noção de feiúra) são categorias relacionais e históricas e isso me remete a Bourdieu (2001), que, ao defender uma sociologia reflexiva, convida-nos a pensar que as relações sociais, as categorias são produzidas pelos agentes sociais em certos contextos de relações de força, não sendo trans-históricas, tampouco verdades absolutas. Sendo elas construções sociais, relacionais e históricas, precisam ser compreendidas no contexto em que são produzidas.

Construção de um imaginário social

Assim, caberia perguntar: Que tipos sociais são considerados bonitos ou feios em nossa sociedade? Por que normalmente a imagem dos negros está relacionada, em nossas representações coletivas, à noção de não belo? E em que contextos sócio-histórico-políticos essas noções vieram sendo produzidas e naturalizadas? Por quais motivações?

Entendo que os conceitos são gelatinosos, históricos e, como sugere Bourdieu (2001), o meu papel enquanto pesquisadora não me isenta ou me põe além do ponto de vista, pelo contrário, as minhas possíveis interpretações sobre o “real”, também serão mais uma versão entre tantas outras possíveis. Sabemos que o mundo social já está pré-construído, assim como a noção de “família”, “velhice”, “infância”, as noções de “beleza”, “feiúra” são categorias, também, internalizadas no “sujeito da objetivação” como idéias “pré-formatadas”.

Contudo, podemos, enquanto agente social, ressemantizar as categorias culturalmente naturalizadas e, à medida que enunciamos outras visões ou interpretações, contribuímos para criar novas representações sobre a “realidade” e -por que não dizer- outras verdades.

Compreendo os padrões estéticos como historicamente construídos à maneira de cada grupo cultural, pois como afirma Munanga (1988, p. 17), “o belo é subjetivo e se fixa no olhar do contemplador”. Porém, apesar de concordar com a idéia de que a beleza é uma categoria relacional e subjetiva, observo, à maneira de Guattari (1986, p. 33), que tais subjetividades são historicamente produzidas, de modo que estas estão

em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares. O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação na qual o indivíduo se apropria dos componentes da subjetividade produzindo um processo que eu chamaria de singularização.

Por conta disso, é imprescindível investigar em que contextos sociais, ou condições históricas, subjetivamente, vieram sendo forjadas imagens de negros e negras ligadas à feiúra, inferioridade. Outro dado importante para o alcance dos nossos objetivos é saber como essas imagens persistem até hoje traduzidas em piadas, letras de músicas e mesmo na falta de um contraponto em produtos de mídia que se propõem veicular a beleza brasileira,

como é o caso, por exemplo, da revista “Estética Brazil⁹”. Um movimento de resistência a essa ideologia da inferioridade, também, não é possível de ser apreendido?

Tentando entender tal quadro, podemos afirmar que, no decorrer do processo histórico, principalmente a partir do século XV, construiu-se um padrão hegemônico de beleza e proporcionalidade baseado na Europa colonial. Tentar compreendê-lo, buscando sua articulação com as representações negativas de negros e negras que povoam nosso imaginário social, ainda hoje, pressupõe lançar um olhar sobre a história, pois esta, pode explicar como certos processos culturais, certas subjetividades e mentalidades foram construídas e vêm se reproduzindo em certos contextos. Nesse sentido, a experiência da escravidão e suas implicações em termos de construção de um imaginário coletivo é uma referência obrigatória.

Santos (2005, p. 28) em concordância com Quijano, (2005) afirma que o processo de colonização, tanto política quanto epistemológica, pressupôs

a criação de um outro constituído como um ser intrinsecamente desqualificado um repositório de características inferiores (...) e por isso disponível para ser usado e apropriado. De modo que essa produção da alteridade colonial assumiu várias formas de inferiorização inclusive a criação do conceito de raça. (SANTOS, 2005, p. 28)

Segundo o mesmo autor, a esse outro “inferior” e exterior (no sentido de não ser reconhecido como igual ao colonizador) é delegada uma condição de natureza selvagem, de modo que “a natureza, transformada em recurso, não tem outra lógica senão a de ser explorada até a exaustão”. (SANTOS, 2005, p. 29).

Nesse sentido, o autor supracitado afirma que os povos colonizados, incluindo os africanos, foram inventados, com o respaldo do conhecimento científico, como raças inferiores. De modo que esse acidentado processo implicou, a longo prazo, numa colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo, em suma da cultura.

Para Quijano (2005, p. 229-230), na América, a formação de relações sociais fundadas na idéia de raça forjou identidades até então inexistentes:

⁹ Publicada no Brasil trimestralmente pela Duetto Editorial, Estética Brazil é uma revista líder mundial no segmento de salões de beleza (diga-se convencionais) e foi lançada pela primeira vez na Itália em 1946. A Duetto Editorial é resultado da associação de duas editoras, a Ediouro Publicações, do Rio de Janeiro, e a Editora Segmento, de São Paulo. Tem como diretor geral: Alfredo Nastari. Como afirma a nota, no site da referida revista, “**Estética Brazil** é uma revista que não segue a moda, mas antecipa o que é vanguarda em moda-cabelo. Mais do que refletir idéias, Estética Brasil lança conceitos. Em suas páginas desfilam as criações dos melhores cabeleireiros europeus, americanos e asiáticos”. Ao folhear as páginas da revista Estética Brazil, que de brasileira não tem nem o nome, percebo que a intencionalidade é, a partir da disseminação de símbolos, imagens, discursos, construir um padrão estético brasileiro baseado nos referenciais de beleza “branca” e européia. Pois como reconhecem: “Mais que um estilo, o cabelo é uma linguagem de eficaz comunicação”.

Índios, negros, mestiços e redefiniu outras como espanhol e português e mais tarde europeu que até então indicavam procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também em relação às novas identidades uma conotação racial.

Dentro de tal quadro, a Europa era a “Id-entidade” entre as identidades. Por isso - ainda afirma o autor- os povos conquistados, dominados, escravizados, foram postos “numa situação natural de inferioridade e conseqüentemente também seus traços fenotípicos bem como suas descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p.229-230)

Boa contribuição sobre a vida do homem africano em terras brasileiras em princípios da colonização nos fornece Bastide (1975)¹⁰, quando defende que os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões do continente africano. As religiões dos diferentes povos tinham traços comuns: estavam ligadas a certas formas de família ou organização clânica, a meios biogeográficos especiais, florestas tropicais ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. No entanto, ao chegar ao Brasil, submetidos a uma organização social, baseada no trabalho escravo e patriarcal, e impedidos de praticarem suas crenças, os negros tiveram que reinventá-las, adequando-as à nova realidade, surgindo, então, as religiões denominadas Afro-brasileiras¹¹, que, como veremos adiante, falam de tentativas de dominação e resistência.

É vasta a literatura que descreve a forma como o escravismo enquanto sistema de exploração (desumanizador que tentou ser), atingia as construções culturais do homem e da mulher africanos: O corpo é apenas um entre outros elementos culturais: a prisão na África, a travessia do Atlântico nos porões dos navios negreiros, a exposição nos “mercados de escravos”, o trabalho forçado nas fazendas e nas “casas grandes”, as condições subumanas das senzalas e cafuas, os instrumentos de suplício e os açoites, na obrigação de andar descalço, explicitam tentativas de desumanização e dominação.

Rodrigues (1986, p. 45) defende que, ao extrapolar os contornos do indivíduo, o corpo pode simbolizar identidades sociais, tornando-se sempre uma representação da sociedade. Assim afirma:

O corpo [...] é o mais social que individual, pois expressa metaforicamente os princípios estruturais da vida coletiva [...] Há, no organismo, forças que forças controladas e forças que ignoram ao controle social e o ameaçam: o corpo simboliza também aquilo que uma sociedade não quer ser (RODRIGUES, 1986, p. 159).

Poder-se-ia aqui levantar outra questão: O que aquela sociedade escravocrata desejava ser ou negar enquanto organização social?

¹⁰ BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

¹¹ Entre estas, destaca o Candomblé, a Umbanda, a Macumba e a Quimbanda.

Para os colonizadores europeus e “eurodescendentes”, os africanos e as africanas deveriam afastar-se cada vez mais dos seus referenciais de identidade, de grupo e de territorialidade. A exploração, a imposição de outros padrões estéticos tidos como superiores, a imposição de uma nova relação com o corpo, cumpriam articuladamente a estratégia de negação da condição humana, além de funcionar como instrumento de controle social.

A historiadora Sueli Robles Queiroz (1990) destaca que “um dos pilares para a sustentação do escravismo foi a identidade negada”, pois a legislação do período, inspirada no Direito romano classificava o escravizado como ‘coisa’, ‘peça’, ‘mercadoria’ e, assim sendo, passível de sofrer todas as ações comerciais decorrentes do direito de propriedade, como por exemplo, ser alugado, vendido, emprestado, hipotecado.

Esse sistema de coisificação decorrente do escravismo, além de impor a submissão de escravizados e escravizadas a trabalho compulsório necessário à reprodução do capital investido na empresa escravista, tentava anular a individualidade de homens e mulheres através da redução à condição de coisas destituídas de vontade (QUEIROZ *apud* GOMES, 2002, p. 189).

A questão da auto-representação de negros e negras durante o período escravista suscita diferentes interpretações. Fernando Henrique Cardoso é um dos defensores da idéia de que os escravizados sofreram um processo de coisificação subjetiva, a ponto de suas lutas serem interpretadas como pertencentes às paginas dramáticas da história dos que não têm história possível (GOMES, 2002, p. 189).

Outras leituras, porém, são possíveis. Gomes (2002, p 189), em concordância com o historiador Jacob Gorender, adverte que a coisificação social se chocava com a pessoa do escravo (pessoa = subjetividade humana). Esta, apesar de ferida e humilhada, não deixava de existir, exceto em casos de patologias. Essa auto-representação dupla, por sua vez, gerava uma tensão que acompanhava escravos e escravas por toda a sua existência: o reconhecimento de ser escravo e humano. Tensão que alimentava, freqüentemente, movimentos de reação à dominação.

Para a mesma autora, concomitante a ordem escravista desenvolveu-se, também, um imaginário coletivo que atribuía a negros, negras e seus descendentes idéias e valores estereotipados. Representações que, mesmo com o fim da escravidão, persistem em nosso imaginário social sob formas refinadas e sutis. Estas, com o decorrer do tempo foram modificando-se e fazem parte, de uma “ideologia da escravidão” que, a despeito do momento que foi criado, tem uma força duradoura. Assim é que podemos presenciar atributos que

oscilam, historicamente, “de incapacidade moral à incapacidade física e intelectual; de sexualidade exacerbada ao mito da mulata sensual” (GOMES, 2002, p. 192).

Embora não estejamos sob a égide da escravidão nem da empresa colonial, persistem representações negativas que permeiam nosso imaginário social e que acabam se constituindo em uma outra ideologia cujas unidades básicas do plano hierarquizador são o corpo e a cor.

Para Queiroz (1990 apud GOMES, 2002, p. 193), essa “ideologia da escravidão” configurava-se

como um conjunto sistemático de idéias, crenças e valores desenvolvidos em princípios racionais que se transformaram em representações coletivas e universais. Ou seja, tais idéias atendem apenas às aspirações de um grupo social, mas popularizaram-se e são aceitas como se fossem do interesse de toda a sociedade.

No Brasil, o conteúdo da ideologia escravista pode ser mais facilmente observado, segundo a mesma autora, durante o século XIX, quando a instituição da escravidão sofreu ataques que levariam à sua extinção. Nesse momento, toda justificativa era usada para mantê-la, acrescentando às crenças e princípios já existentes uma nova série de racionalizações. Se já não se justificava afirmar que o africano padecia de uma impureza de alma, pois não se libertara do pecado original, formulou-se a justificativa de que ele e seus descendentes sofreriam de uma impureza de sangue. A questão, agora, não girava mais em torno de padrões morais, mas biológicos, físicos.

A complexidade das relações raciais na sociedade brasileira foi construída com base no processo de escravização do negro. Isto foi o que criou, ao longo de séculos de história, tanto no escravizado quanto no escravocrata, representações sociais e experiências de subalternidade que são, do ponto de vista individual, de uma fundura simbólica imensa, e que produzem, do ponto de vista social, um engessamento de lugares e de hegemonia.

No Brasil, não foi uma observação espontânea de um certo gradiente de cor de pele que deu origem às denominações “branco” e “negro”. A nossa experiência, particular, de classificação está vinculada à subalternidade da escravidão, que tem sido utilizada para nomear e demarcar lugares sociais. Esta origem da classificação por cor é carregada de um conteúdo discriminatório, e normalmente associada a conceitos, opiniões e certezas que informaram, ao longo da nossa história, o lugar de cada um – brancos e negros – no imaginário social.

Os bantos, nagôs, minas, gêges que foram escravizados e trazidos em grandes contingentes para o Brasil, aqui se tornaram “africanos”, ganhando, junto com o termo

“africano” para sua identificação, outros dois, o de “negro”, identificador da sua condição racial, e o de “escravo”, descrevendo sua condição social. Isto acabou por produzir uma fusão de significados entre os termos, todos referentes a uma condição percebida como de inferioridade.

A ambigüidade das relações escravocratas, no caso brasileiro, permitiu ao negro africano um jogo sutil entre ser *objeto* no modo de produção e aos poucos ir negociando lugares de *sujeito* nas relações sociais e culturais.

No entanto, em que pese a habilidade do negro africano em tornar-se sujeito social, a marca do preconceito e da discriminação racial ainda é percebida na desigualdade de acesso às posições sociais e nos baixos índices sócio-econômicos, o que nos mostra a necessidade de ampliar o entendimento de como o preconceito opera na nossa sociedade.

Um grande e fundamental passo para entender esse processo foi dado por Oracy Nogueira¹² quando, dentro das “relações raciais”, ele escolheu estudar “o estado atual das relações entre os componentes brancos e de cor da população brasileira”, o que lhe permitiu colocar o preconceito racial como aspecto central do estudo das “relações raciais” no Brasil.

O seu estudo toma como base uma análise comparativa, na década de cinquenta, de como se explicitam as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos.

A distinção apresentada por Nogueira entre *preconceito racial de marca e de origem* é fundamental. No caso brasileiro, é o preconceito racial *de marca* – isto é, está vinculado à aparência física, manifestações gestuais, entre outras – que permite, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, decidir a sua inclusão ou exclusão na categoria de *negro*. Esta possibilidade é inviável nos Estados Unidos, haja vista que o preconceito racial vivido por eles é *de origem*, segundo o qual a definição étnica é dada pela hereditariedade, independente do fato de o indivíduo trazer ou não traços do fenótipo negro.

Preconceito racial à moda brasileira, ou a “ideologia do corpo”, segundo Gomes (2002), são equivalentes que têm no corpo e na cor as unidades de hierarquização social. Estes operam fundamentalmente em três dimensões: a *moral*, a *intelectual* e a *estética*. As atribuições, as piadas e as brincadeiras que reforçam o preconceito racial, quase sempre revelam conteúdos racistas relacionados a essas três dimensões. Assim, é conhecido o “quando não suja na entrada, suja na saída”, “é preto, mas é inteligente” “é preto, mas é bonitinho”, “macumba é coisa de preto”, “negro de cabelo ruim” ou ainda a pergunta: “Por que estudar cabelo de nego?”, quase sempre acompanhada de risos.

¹² NOGUEIRA, Oracy. **Tanto Preto Quanto Branco**: estudo de relações raciais. São Paulo: T.A.Queiroz, Editor, 1985.

Dessa forma podemos compreender que a aplicação de certas noções pejorativas à imagem (física, moral, intelectual) de negros e negras faz parte de um processo rígido de classificação e hierarquização social, vinculadas a relações de poder, atualizadas em maior ou menor grau, por nossos posicionamentos, preconceitos, piadas, representações que, em última análise, cumprem o papel de ligar negros e negras à condição de inferioridade.

Por outro lado, o movimento dialético da história não nos deixa esquecer que tentativas de dominação são normalmente acompanhadas de luta e resistência. Se por um lado, o corpo de negros e negras veio constituindo-se, como o lócus do controle social, por outro, nunca deixou de ser espaço de resistência, muito presente na experiência estética.

É errôneo afirmar que a despersonalização dos escravizados deu-se como fato totalmente consumado. Apesar de inicialmente ser proibido adornar e esculpir majestosamente seus cabelos, Jean-Baptiste Debret, pintor francês, captou em suas imagens do século XVI, “*o corpo do escravizado como espaço de manifestação estética*” (LODY, 2004, p. 50). Mais que isso, em seu livro “*Voyage pittoresque et Historique au Brésil*” descreve a arte dos cortes dos cabelos, habilidades em trançar formas pitorescas que, com relevos diferenciados às mechas, davam formas e harmonia às cabeças.

Apesar dos limites impostos pela escravidão, a reprodução de formas de trançar ou cortar o cabelo e adornar a cabeça permaneceram como forma de resistência e manutenção da identidade e humanidade. É inegável que, apesar da submissão e exploração ao qual estavam submetidos, os escravos, através de sua capacidade criativa, construíram, a partir da manipulação de seus cabelos, um espaço de liberdade, um princípio de humanização e valorização pessoal, já que tais preferências não eram definidas pelos seus senhores, mas por eles mesmos.

Gomes (2002, p. 421) afirma que a prática de manipular e adornar as cabeças, durante da escravidão, foi sendo gradualmente ressignificada, de modo “que os africanos não perderam o seu objetivo de enfeitar os cabelos e fazer deles uma assinatura”. Alerta-nos ainda para o fato de que, no decorrer dos anos, no Novo Mundo, o contato com povos de culturas diferentes possibilitou maneiras diferenciadas de lidar com o cabelo, constituindo uma longa história de transformação.

Sob a égide da escravidão, escravizados e seus descendentes nascidos na América viram-se em contraste com outras representações estéticas impostas como autênticas e belas, de modo que tal situação, não poderia deixar de gerar situação de conflito interior. De tal maneira que isso pode explicar a forma negativa como alguns negros e negras passaram a se relacionar com seus cabelos. Mas, mesmo que de forma paradoxal essa situação que poderia

ser entendida, aprioristicamente, como negação de identidade, ainda assim denuncia, mesmo que de uma forma clandestina, a centralidade do cabelo como elemento estético. Por outro lado, a rejeição ao ato de alisar os cabelos, que normalmente é interpretado como sinônimo da introjeção e reprodução da ideologia do branqueamento (o que não deixa de ser uma possibilidade), não poderia indicar uma tendência em negar a negros e negras as possibilidades culturais de manipular partes de seus corpos como o fazem tantos outros povos e pessoas?

Para Gomes (2002, p. 426)

apesar da ruptura na estrutura social causada pela transplantação dos africanos para o Novo Mundo, pelo processo de despersonalização e de fragmentação da identidade, as formas de recriação cultural através da manipulação do cabelo, continuam impregnadas de africanidade. Podemos dizer, então, que a manipulação do cabelo do negro não nos fala apenas da modernidade, das técnicas modernas de alisamento e relaxamento, da estilização de penteados, da reprodução da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial, mas também de processos de resistência.

Hoje, mais do que nunca, estamos diante de diferentes lógicas de manipulação dos cabelos. O processo de estetização de cabelos no Brasil, e particularmente em São Luís, sofre influências não só devido à experiência da diáspora, mas também, da conjuntura global que não deixa de ser também diaspórica, na perspectiva de Stuart Hall, na medida em que transplanta e dissemina significados que podem ser apropriados das mais diversas maneiras pelos sujeitos.

É diante dessa riqueza de lógicas e possibilidades de interpretações que, a partir da etnografia realizada em um “salão afro”, me proponho a compreender, como resultado de uma experiência estética, as motivações e significados da estetização dos cabelos por parte de negros e negras, observando em que medida se constituem em ações de resistência, afirmação de identidade e contraposição ideológica a formas de desqualificação e inferiorização. Nesse sentido, pretendo, a partir do diálogo com os sujeitos da pesquisa, demonstrar que as dimensões étnica, estética e religiosa fazem parte da prática política do salão pesquisado.

PRIMEIRO CAPÍTULO



1 O TRAJETO PERCORRIDO

O começo do trabalho de campo se deu em meados de dezembro de 2006. Inicialmente, pretendia desenvolvê-lo em no mínimo dois salões étnicos¹³ e em uma casa de *trançadeira da capital*. Como desconhecia esses espaços de embelezamento, num primeiro momento, busquei informação sobre eles com professores, amigos e conhecidos que fazem uso dos serviços oferecidos nesses locais. Depois de alguma pesquisa, descobri que, em São Luís, são poucos os salões que têm um trabalho direcionado para o cuidado com os cabelos crespos. Entre os mais conhecidos, estão o salão UTI da Beleza (Rua Jansen Muller) e o Afro Zindze,¹⁴ que fica na travessa Catarina Mina, no Centro Histórico de São Luís.

O primeiro contato que tive com os integrantes do salão UTI da Beleza foi no final do mês de dezembro daquele ano, quando tive conhecimento de que a então estudante do curso de Ciências Sociais, Cláudia Nunes da Silva vinha desenvolvendo um trabalho de pesquisa naquele espaço, também sobre a estetização de cabelos crespos para fins de elaboração de sua monografia¹⁵ de conclusão de curso de graduação.

Voltei outras vezes para continuar a observação do cotidiano desse espaço, procurando consolidar laços de amizade que pudessem ajudar na minha inserção nesse universo, que até então era pouco conhecido por mim. Através de conversas informais com cabeleireiras do UTI, descobri que algumas delas também são *trançadeiras* e executam as atividades em suas próprias casas.

Pude acompanhar o movimento do salão no período do carnaval e a demanda, principalmente pelas *trancinhas rasteiras* e seus acabamentos coloridos. Inclusive me permiti experimentá-las, no mesmo período, o que também, serviu para me aproximar de algumas pessoas que trabalham ali.

¹³ Segundo Gomes (2006), essa classificação é usada para destacar a especificidade racial da clientela prioritariamente atendida por esses estabelecimentos, a saber, negros e mestiços. Às vezes o termo é usado pelos sujeitos da pesquisa e pelo mercado do cosmético como sinônimo de negro.

¹⁴ Afro, segundo os informantes, designa especificidade de estar direcionado, prioritariamente para negros e negras. Zindze é um nome de uma filha de Nelson Mandela. A proprietária colocou o mesmo nome no salão porque “queria fazer uma homenagem a um dos maiores líderes negros da História que dedicou sua vida ao combate à segregação racial”. O que já nos adianta a respeito da proposta de trabalho desenvolvida pelo salão que está relacionada às questões políticas.

¹⁵ Intitulado, “O teu cabelo não nega! Estética, simbolismo e afirmação de identidade”, este trabalho é “um desdobramento do projeto **“A cabeça Feita como ação afirmativa: estética, simbolismo e afirmação de identidade”** e representa um dos trabalhos pioneiros na temática da “estética negra” em São Luís. A pesquisa foi realizada em dois “espaços de embelezamento”, a saber, um salão étnico e uma casa de trançadeira; foi orientada pelo prof. Dr. Benedito Souza Filho, co-orientada pelo prof. Dr. Álvaro Roberto Pires; apresentada ao curso de Ciências Sociais da UFMA e aprovada em março de 2007.

Em decorrência de um problema de saúde, precisei interromper as observações nesse salão e, somente no dia 09 de abril de 2007, depois de um mês e meio, pude retomar as atividades de trabalho de campo.

Ainda sem muita referência que pudesse facilitar a minha entrada no outro salão, o Afro Zindze, tomei a iniciativa de procurá-lo. Não foi difícil encontrá-lo porque a proprietária, Rosalina, em função da profissão que desempenha e de sua comunicação expressiva, é extremamente conhecida no Centro Histórico de São Luís.

O contato com Rosalina e com a dinâmica do salão Afro Zindze, assim como uma maior compreensão do universo empírico, fez-me repensar a delimitação, até então estabelecida, acerca dos espaços de investigação.

Após algum tempo de observação e interação com os sujeitos da pesquisa, percebi que no Afro Zindze processava-se uma dinâmica própria de utilização daquele espaço, bem como a circulação de idéias acerca da imagem de negros e negras com contornos, até então, inexplorados na literatura especializada. Pensando em oferecer maior atenção e aprofundamento a tais nuances no tratamento do objeto de estudo, decidi exercer a flexibilidade que pressupõe a pesquisa sócio-antropológica, pois, como afirma Bourdieu (2005, p. 26)

A construção do objeto [...] não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de ato inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efetua não é um plano que se desenhe antecipadamente à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos. (Bourdieu, 2005, p. 27)

A decisão em pesquisar um salão “afro”, em detrimento de um “étnico” não pressupõe reconhecer que um espaço, apresenta uma atuação política maior que o outro. A etnografia de Cláudia Nunes da Silva¹⁶, nos possibilita afirmar que o fazer estético do UTI da beleza, “*especializado em tratamentos étnicos*”, também nos fala de resistência identitária. (SILVA, 2007, p. 17). Assim afirma:

‘Fazer a cabeça’, como resultado de uma experiência estética, representa um importante instrumento de luta porque, além de contribuir para a consolidação de um projeto corporal que valorize o corpo de negros e negras, representa também a tomada de consciência política que reforça a negritude e afirma identidades. (SILVA, 2007, p. 10)

¹⁶ SILVA, Cláudia Nunes. **O teu cabelo não nega!** Estética, simbolismo e afirmação de identidade. São Luís UFMA. 2007

Assim, a opção pelo salão Afro Zindze, diz respeito à forma como a sua política da imagem se encontra imbricada, além de um conteúdo ideológico, com uma dimensão espiritual do cabelo, contextualizada no complexo simbolismo das religiões afro-brasileiras.

A consideração sobre as formas como essas religiões, historicamente, vêm sofrendo tentativas de dominação e desqualificação e o reconhecimento do modo como o salão se reapropria desse simbolismo, motivou-me a elegê-lo como universo empírico para realização da pesquisa, no afã de compreender como a ação política se processa a partir dessa dupla resistência: a religião e a estética.

Entre os meses de abril e agosto deste ano, permaneci intensivamente no campo. Frequentei o salão em média quatro vezes por semana, perfazendo um total de 128 horas de atividade. Isso se deveu principalmente à forma como fui bem recebida no salão, à urgência dos prazos a cumprir na construção da dissertação, e às exigências próprias do trabalho etnográfico.

Assim, partindo do entendimento de que a atividade de pesquisa faz parte de um constante processo de reformulação, construção e interação humana, boa parte do trabalho de campo foi dedicado à observação, ao registro (fotográfico e escrito), mas principalmente, à interação com os sujeitos da pesquisa, à vivência da rotina do salão, no estreitamento de laços pessoais, ao conhecimento dos códigos partilhados pelo grupo.

Além de acompanhar o cotidiano do trabalho no salão, o trabalho de campo contemplou outras atividades externas. Entre as quais podemos citar a participação no Seminário Municipal de Direitos Humanos e Políticas de Ações Afirmativas; visitas às casas dos informantes; viagem à comunidade quilombola de Damásio-MA; além do acompanhamento de alguns itinerários dos usuários do salão, principalmente no Centro Histórico de São Luís, ponto de encontro de muitos deles.

Essas atividades representaram mais que simples atividades práticas exigidas pelo trabalho de campo. A experiência de campo vem demonstrando que todas as atividades que compõem a pesquisa fazem parte de um processo dinâmico, de uma interação constante entre pesquisador e seus interlocutores, no sentido de elucidar questões demandadas pelo objeto de estudo. Nas palavras de Geertz (1989, p. 10), configurava-se como um processo de situar-se no mundo dos significados, das representações dos demais sujeitos, o que pressupõe a busca “parcialmente bem-sucedida”, do estabelecimento de um diálogo.

A consequência dessa relação dialógica que a pesquisa pressupõe é a construção compartilhada do objeto de estudo. Como uma das protagonistas do processo de construção do conhecimento, eu me alio aos demais sujeitos de pesquisa que, por sua vez, interferem no

processo de construção do objeto, na medida em que interagem, respondem a certas hipóteses, sugerem a reformulação de outras, apresentam novas demandas ao pesquisador, de modo a tornar dinâmico e dialético o processo de construção do objeto.

Na perspectiva do diálogo, da interação e trocas estabelecidas no convívio com os sujeitos da pesquisa, pude perceber, como um fotógrafo que espera os primeiros traços da imagem no papel, algumas temáticas ganhando formas e tornando-se recorrentes no espaço da pesquisa. Foi em função delas que pude montar roteiros para as futuras entrevistas, assim como proceder à seleção de informantes. Esse trabalho de eleger os principais interlocutores foi feito em conjunto com Rosalina, a proprietária do salão, respeitando outros critérios, a saber: de gênero, idade, tempo que os (as) usuários (as) freqüentavam o salão, pertencimento religioso e a disponibilidade em participar do estudo.

Entre os diferentes interlocutores, sete foram eleitos como principais: quatro mulheres e três homens. Em termos geracionais, são pessoas situadas na faixa etária entre 26 e 71 anos. Entre estes, cinco são clientes, uma é proprietária do salão e a outra é a sua mãe.

Exceto Rosalina que, na sua adolescência, participou do Movimento Negro, as demais pessoas nunca haviam participado da militância institucional. Isso não significa dizer que entre os clientes do salão não haja militantes do Movimento. A intenção era tê-los representados nesta pesquisa. Inclusive estava certo que uma militante participaria. Chegamos a marcar a data da entrevista, porém, em função de um problema de saúde, a mesma ficou impossibilitada de participar. Em decorrência do cumprimento do calendário da pesquisa, tal imprevisto tornou inviável a possibilidade de incluir uma outra pessoa.

Os interlocutores principais eleitos moram em bairros considerados populares da cidade de São Luís: João Paulo, Liberdade, Cidade Operária, Forquilha, Cohatrac e conjunto habitacional Zumbi dos Palmares, este último localizado no município vizinho de Paço do Lumiar. Nenhum possui nível de escolaridade superior e em termos socioeconômicos localizam-se na classe média (baixa), com exceção de um informante, que se considera de classe média.

Do ponto de vista do pertencimento religioso, um é evangélico pentecostal, dois são católicos, uma ex-evangélica e três são integrantes de religiões afro-brasileiras. Entre estas, duas também se consideram católicas, confessando-se, portanto, praticantes dos dois credos.

É minha intenção compreender como essas pessoas, que apresentam um perfil particular, pensam a questão da estética corporal; como se relacionam com suas imagens. Vivem suas identidades. Isso porque as formas como os sujeitos apropriam, significam seus

corpos, constroem suas representações, dão sentido a suas práticas, têm estreita relação com o contexto histórico, cultural, político em que se eles encontram inseridos.

Nessa perspectiva, já adiantamos que os resultados do presente trabalho, pensados em termos de construção e interpretação, dizem respeito à especificidade do contexto da pesquisa e seus sujeitos. Na perspectiva da produção do conhecimento, concordamos com Bourdieu (2001, p. 172) quando afirma que

é preciso, então, associar uma visão construtivista da ciência a uma visão construtivista do objeto científico: os fatos sociais são socialmente construídos e todo agente social, como o cientista, os constrói, visando impor com mais ou menos força sua visão singular da realidade, seu ponto de vista¹⁷.

Boaventura Santos (2005, p. 42) também defende que a noção de construção é indispensável para caracterizar o processo de produção do conhecimento, afirmando que não faz sentido a oposição entre o real e o construído, tantas vezes evocada para atacar os estudos sociais e culturais da ciência. O que existe, defende o autor, existe porque é construído. A distinção pertinente não é entre o real e o construído, mas entre aquilo que é bem construído, que resiste às situações em que sua consistência, solidez são postas à prova e aquilo que é mal construído, vulnerável à crítica ou à erosão. “É esta a diferença que permite distinguir entre fatos (bem construídos) e artefatos (mal construídos)” (SANTOS, 2005, p. 42).

A observação participante foi uma das principais técnicas utilizadas para a realização do trabalho de campo. A observação foi de extrema importância para me aproximar dos sujeitos, dos seus códigos, suas visões de mundo, de suas representações, dos sentidos que atribuem à suas experiências estéticas e dos sentidos com que, em dados contextos, assumem a “estética negra”.

Fazia aproximadamente dois meses que eu realizava a pesquisa e a relação com Rosalina já estava mais estreita. Talvez, por conta disso, ela se ofereceu para fazer em mim umas *trancinhas*. Eu prontamente aceitei. Como adiou o momento de fazê-las, eu a cobrei, ou melhor, demonstrei interesse em fazer o que ela havia sugerido. Depois que ela terminou de trançar meus cabelos, me pôs diante do espelho e me fez ver como ficaram lindas.

Decidi ficar mais uns dias com as tranças para perceber a reação das pessoas. Na verdade eu também estava adorando o visual. Precisei ir até o centro comercial de São Luís e desde a saída do portão da minha casa, comecei a perceber os olhares. No ônibus, de volta para casa, havia duas jovens brancas, com cabelos pintados de loiro, soltos e escovados. Estavam sentadas juntas. Assim que entrei no ônibus, elas olharam entre si, olharam para

¹⁷ Este trecho foi traduzido da obra “Porquoi les Sciences Sociales doivent se prendre pour objet”.

minhas *trancinhas* e começaram rir. Passei pela catraca, olhei diretamente para ambas com muita indignação por manifestarem uma atitude de deboche. No fundo, pelo desconforto, senti vontade de agir de modo mais agressivo em relação àquela situação.

Tal experiência foi muito significativa. Compreendi que aquelas jovens não estavam rindo de mim, mas estavam desaprovando o penteado que eu utilizava, porque socialmente as *trancinhas* são um símbolo relacionado a negros e negras. Estavam criticando a atitude minha de assumir, publicamente, um padrão estético, em suas lentes racistas, desqualificado. Essa experiência foi fundamental para que eu entendesse que o processo de construção do conhecimento que implica, entre outras coisas, “olhar as dimensões simbólicas da ação social” não pressupõe “afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas” (GEERTZ, 1989, p. 21)

Sendo considerada fenotipicamente como não negra, nunca havia antes experimentado essa sensação de ser desrespeitada. Porque foi assim que eu me senti. Do ponto de vista da pesquisadora, esse exercício de deslocamento serviu para me aproximar do universo de significação dos demais sujeitos da pesquisa, pois não raro, os mesmo nos informam sobre as tentativas de desqualificação estética e moral oriundas de um imaginário racista.

Além da observação participante, as entrevistas representaram outra ferramenta importante no desenvolvimento da pesquisa. Elas foram realizadas levando-se em consideração as questões suscitadas no contexto da pesquisa, pelo objeto de estudo e também a certas particularidades dos interlocutores. Com a proprietária do salão, por exemplo, a entrevista foi formulada a partir de uma idéia de trajetória pessoal, relevante para compreendermos como certas experiências vividas se articulam com as representações que a mesma possui acerca do seu trabalho profissional e político.

Por meio das entrevistas realizadas pude me aproximar ainda mais das representações que os sujeitos possuem sobre o espaço do salão, de suas motivações em adotar o *estilo afro*, produzir suas imagens, das tensões em relação à identidade. Por meio das entrevistas pude ter acesso a alguns aspectos fundamentais na constituição de suas visões de mundo.

As entrevistas foram realizadas em lugares escolhidos pelos sujeitos: em restaurantes, locais de trabalho, no salão, na minha residência e nas de alguns informantes. Esses momentos foram muito significativos. Aconteceram numa atmosfera de muita interação e troca. Normalmente as pessoas começavam me entrevistando. Queriam saber o motivo da

pesquisa, como havia surgido a idéia e normalmente elogiavam a iniciativa do estudo. Sempre se mostraram muito solícitas.

A empatia conseguida com os sujeitos da pesquisa deveu-se em grande parte à forma como Rosalina me apresentava a eles: “esta é a minha amiga Marli ...”, sempre começava assim. Considerando-se a relação de confiança estabelecida entre cabeleireira e clientes, o adjetivo “amiga”, representava um verdadeiro passaporte para o entrosamento.

Contudo, houve situação -quando a relação entre estética e religião estava em questão- em que o “capital simbólico”¹⁸ de Rosalina precisou ser reforçado com empenho pessoal da pesquisadora. Tais situações exigiam de mim tato, sensibilidade, pois para lidarmos com aspectos de natureza religiosa relativos à manipulação dos cabelos e da cabeça, precisamos conhecer e respeitar suas regras. E a primeira delas é entender, aceitar até onde se pode perguntar, até onde os sujeitos podem ir ou o que podem dizer.

Assim, Dona Dagmar, apesar da preocupação com a sua divindade (que, pelo que seu comportamento corporal indicava, devia estar muito próxima), pôde me falar das preferências estéticas da “dona de sua cabeça”. Ou seja, me fez compreender, na prática, o sentido de ser uno e duplo, de ter uma identidade religiosa; “singularmente complexa cuja dinâmica se fundamenta na dialética entre alteridade e identidade” (AUGRAS, 1983¹⁹)

Houve outros casos ainda que me fizeram perceber que não existem regras pré-estabelecidas a serem seguidas, porque estar no campo pressupõe realizar o exercício da alteridade, tentar ver as coisas pelas lentes de cada interlocutor. E uma dessas lentes pode ser aquela que permite ter acesso às representações religiosas, como relata Rosalina:

Eu sou muito comunicativa, muito aberta, mas não é pra todo mundo que eu falo minhas coisas... Com a Marli é porque eu simpatizei na hora que ela entrou naquele salão. Mas se eu tivesse cismado com Marli, ia ser só aquele dia e eu não me abria. Ela tem muita energia positiva com ela. A energia dela é muito interessante e isso a gente percebe.

O que significa para alguém escutar essas palavras animadoras a respeito da sua pessoa? Ter energia positiva a ponto de parecer simpática e ser aceita. Certamente, mexe com a auto-estima, faz-nos sentir valorizados. E, em termos comparativos, causa uma sensação extremamente oposta àquela gerada pelo olhar discriminador das duas jovens do ônibus.

Ter ou não ter “energia positiva” era o que menos importava. O importante é que Rosalina “percebia” assim; fazia essa leitura da minha imagem. Para além de uma explicação mística, a abertura possibilitada por Rosalina sinalizava para a consolidação de laços de

¹⁸ BOURDIEU (2005)

¹⁹ Nota de capa.

amizade e confiança, indispensáveis à realização do trabalho de pesquisa. Essa via aberta cria as condições para a fusão de horizontes (do eu e do outro), fundamental à construção dos vínculos e da produção do conhecimento.

Esse talvez seja o principal desafio aos que realizam atividades de pesquisa na qual essa perspectiva dialógica se imponha como tarefa primordial. Tal aspecto é fundamental porque se colocava a tarefa de tentar apreender sentidos, traduzir significados culturalmente construídos pelos sujeitos; atentando para o fluxo dos seus discursos, os silêncios, os gestos, as ações e as coisas ditas nas entrelinhas.

A fotografia constitui-se em um outro recurso metodológico importante. Foi por essa via que pude captar um conjunto de imagens que puderam ser apropriadas como textos, pois tradutoras de significados cuja expressão não é alcançada pela palavra.

A imagem, o visual é onde se fundamenta a política identitária do salão. Como defende Gomes (2006, p. 40): “a descrição sem o registro do visual não seria suficiente para captar o potencial expressivo do trabalho das cabeleireiras e as modificações que estes/as fazem nas aparências dos clientes”.

Por conta disso, em nossa pesquisa, a fotografia é utilizada como um tipo particular de texto que, em virtude de seu caráter polissêmico, pode incorporar informação que a descrição etnográfica, por mais rica, não pode oferecer.

De acordo com Barthes (1984), a fotografia “repete mecanicamente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente, sendo assim, quando uma foto é escolhida, avaliada, apreciada e reunida em um álbum ou revistas, significa que ela passou pelo filtro da cultura.” (BARTHES *apud* GOMES 2006, p. 40). É nessa perspectiva cultural e interpretativa que as utilizo neste trabalho.

Além da fotografia, o diário de campo também foi utilizado como importante ferramenta na construção da narrativa. Este pode ser subdividido em duas modalidades: Um diário de campo convencional, onde registrei as impressões, sentimentos suscitados durante o trabalho; e um outro que convencionei de “diário de campo digital”, porque os registros foram feitos numa mídia (MP4), durante interação com os sujeitos da pesquisa. Isso me permitiu registrar muitos diálogos, situações, brincadeiras, vividas no universo da pesquisa.

As vivências ocorridas durante a realização da pesquisa ultrapassam os limites do texto, da escrita. Compete ao pesquisador, diante de tamanha complexidade da experiência humana vivida no campo, interpretar, selecionar, analisar, narrar, publicar, escrever, refletir. Sendo assim, busco, dentro dos limites da escrita, mostrar no presente trabalho parte

significativa dessas experiências, sublinhando que o conhecimento resultante é sempre provisório e passível de ser questionado e/ou reconstruído.

SEGUNDO CAPÍTULO



2 O AFRO ZÍNDZE: lugar de múltiplas representações

2.1 O Salão e seus símbolos

O salão “Afro Zíndze” fica localizado no Beco Catarina Mina, no Centro Histórico de São Luís. Funciona numa pequena sala alugada próximo a prédios históricos que hoje abrigam repartições públicas, restaurantes, pousadas, lojas e moradias. Na realidade, o Beco Catarina Mina é uma pequena Travessa, cortada por uma escadaria, que liga a Rua Portugal à Rua de Nazaré, duas importantes vias do Centro Histórico. Essa escadaria funciona como um corredor popular, com intensa circulação de pessoas dos mais diferentes cantos da cidade, de funcionários das repartições públicas que funcionam por ali, a trabalhadores informais, clientes das lojas, além de um grande número de turistas.

Olhando de longe a fachada do prédio onde se localiza o “Afro Zíndze”, dificilmente se pode imaginar que naquele espaço funcione um salão de beleza, pois não há nenhuma referência ou símbolo que identifique o espaço como tal. Contudo, essa impressão é desfeita e outras são suscitadas quando nos aproximamos da porta de entrada do salão. Pode-se ver, em um dos seus lados, um cartaz com três mulheres que têm seus cabelos trançados: duas negras e uma branca. Abaixo do cartaz, pode-se ler: *“Inspire-se na arte africana de trançar cabelos. Na negra, trancinhas que parece dread-lock. Na loira, o legítimo estilo nagô”*.



À esquerda, foto do cartaz da entrada do salão. À direita, detalhe de outro cartaz

O outro lado da porta funciona como uma espécie de vitrine que expõe, para o público, cartazes publicitários ligados ao combate ao racismo, festas populares, eventos

promovidos por Entidades do Movimento Negro, como por exemplo, a ACONERUQ-MA²⁰, que é a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão.

Símbolos que, de antemão, revelam, para os mais atentos, um pouco da proposta desse salão e a especialidade de seu trabalho que está, segundo a proprietária, “prioritariamente direcionado para um público negro”.

Uma proposta de trabalho que, de acordo com os símbolos da porta, não se restringe exclusivamente aos cuidados com o que está na parte exterior da cabeça (os cabelos), mas também com o que se encontra dentro dela: a consciência política. Tal intencionalidade pode ser lida em outro cartaz ali exposto, que informa: “Não guarde seu racismo na cabeça, jogue fora”.

Outra frase que merece destaque é a seguinte: “Inspire-se na arte africana de trançar cabelos. Na Negra, trancinhas que parece dread-lock. Na loira, **o legítimo estilo nagô**” (grifo nosso). Tal alusão nos faz pensar na dinâmica das recriações culturais e, entre elas, a experiência estética que, a despeito de seu caráter político, busca suas fontes de inspiração no vasto repertório simbólico dos africanos e das africanas na diáspora, ressignificando-o, em função das questões que enfrenta, notadamente aquelas marcadas pelo preconceito. Um exemplo elucidativo é a forma como as *tranças em estilo nagô*, referidas no cartaz, no contexto da pesquisa, são usualmente denominadas de *rasteiras*, *de raiz*, ou ainda de *tranças de modelo*.

O sentido de reapropriação política pode ser estendido aos motivos tribais africanos que emolduram o nome do salão, com predominância das cores verde, preta, vermelha e amarela. No contexto da pesquisa, este conjunto de cores é simbolicamente relacionado à África, ao rastafarismo, ao reggae e, conseqüentemente, a Bob Marley.

Segundo Gomes (2006, p. 225), o Rastafarismo “é uma doutrina espiritual que ao adotar o estilo de cabelo dreadlocks, expressa uma interpretação de ordem religiosa e bíblica que proíbe o corte de cabelo entre os membros do Hinduísmo” e tornou-se muito popular “entre a militância do reggae.” Situação que torna compreensível a referência ao jamaicano Bob Marley; adepto dessa doutrina e ícone do Reggae, bastante apreciado em São Luís do Maranhão, principalmente por negros e negras.

Stuart Hall (2003, p. 43), ao estudar a questão da identidade caribenha no “pós-colonial”, defende que o Rastafarismo, enquanto movimento de contestação à exploração e

²⁰ “Os cartazes fazem referência ao festejo de São Benedito e ao tambor de crioula da comunidade do Frechal, Mirinzal, ao Consórcio Social da juventude quilombola de Alcântara – MA e ao projeto ‘Arewá’ e à primeira oficina das comunidades quilombolas rurais de Itapecuru-Mirim (Santa Luzia, Olho d’água do Raposo, Santa Maria dos Pinheiros)

racialização na Jamaica, destinava-se a um espaço politizado mais amplo de onde poderia falar pelos “despossuídos da independência.” Como os demais movimentos ideológicos da década de 60, que tomaram a “África” como referência de construção identitária na diáspora, representou um movimento de “retorno”. (HALL, 2003, p. 43). O trecho da música *África United*, de Bob Marley, apresentada a seguir, é bastante ilustrativo disso:

África Una-te²¹/ Porque estamos saindo da Babilônia/ E estamos indo para a terra de
nosso pai. Que bom e que agradável seria/ Diante de deus e do homem ver a
unificação de todos os africanos/ e como já foi dito/ que seja feita/ Eu lhe digo que
somos os filhos do Rastaman/ Nós somos os filhos do Altíssimo/ África une-te.

Contudo, para Hall (2003, p. 43), o retorno idealizado pelo Rastafarismo refere-se a um retorno político, identitário. Ao fazê-lo, produziria novamente uma “África” na diáspora. Para o autor, a relevância do movimento se fundava na prática de ler a bíblia subversivamente a partir dos seus apócrifos, voltando o seu conteúdo contra si mesma.

Assim, a Babilônia referida na letra de Bob Marley, da qual se falava, onde as pessoas ainda sofriam, não era o Egito, afirma Hall, mas Kingston e, posteriormente, a conotação foi estendida à “polícia metropolitana”.

De modo que o Rastafarismo exerceu um papel decisivo no “movimento moderno que pela primeira vez e, irremediavelmente, ‘tornou negras’ a Jamaica e outras sociedades caribenhas”. Numa tradução ulterior, principalmente em cidades britânicas da década de 60 e 70, Hall defende que “essa doutrina e discurso estranhos ‘salvaram’ as jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos”, dando-lhes orgulho e autoconhecimento. (Hall 2003, p. 43)

É essa perspectiva da tradução, reapropriação simbólica e política de sentidos que permite a Hall (2003) afirmar que a África passa bem na diáspora. Por meu turno, percebo que a África também passa bem no contexto do “Afro Zindze”. Não que seu projeto identitário pressuponha um retorno idílico à África, mas por ela representar uma construção simbólica, discursiva de onde os sujeitos se posicionam politicamente para se contrapor às formas contemporâneas de dominação, exploração que interferem tanto em suas condições materiais de existência, como na construção de suas subjetividades; na maneira como se vêem a si mesmos e se relacionam com sua cultura e sua estética.

A “África,” traduzida politicamente no contexto do salão, tem servido, nos termos de Marley, para “emancipar mentes” de maneira criativa; com ritmo, com reggae, pois, como

²¹ *África United*. Bob Marley. DVD. *On love*. The Bob Marley all-star tribute. Faixa 16

informou um dos sujeitos da pesquisa “uma coisa da música é que quando ela atinge, você não sente dor²².”

As impressões acerca das características do salão e da proposta estética e política, a partir das imagens existentes na entrada, são ampliadas pelos símbolos dispersos no interior daquela pequena sala, alegre, acolhedora e, às vezes, tensa.

Entrando no salão, a primeira visão que se tem é da pintura do rosto de uma das cabeleireiras negras que trabalha lá, chamada A.²³ É um grande painel pintado que toma quase toda a extensão da parede central: Nela, A. está de perfil, com uma “argola africana” na orelha, cabelo trançado e um olhar fixo. Ao seu lado e com menor relevo, pode-se avistar a metade do rosto de um homem negro que usa tranças compridas. Entre as duas figuras da parede, em sentido vertical, está escrito o nome do Salão, Zíndze. A pintura é emoldurada por motivos tribais africanos com a predominância das cores verde, preto, vermelho e amarelo. Segundo Rosalina, a proprietária do salão, esse painel, assim como tantos outros objetos dispersos naquele espaço, “foi presente de um amigo muito querido”.



Painel com rosto de A, *transista* afro.

A centralidade que ele ocupa dentro do espaço e a forma como Rosalina o utiliza para afirmar a auto-estima da modelo retratada, que “se sente feia”, já demonstra que o salão é mais que um espaço meramente comercial. É um espaço de construção de subjetividades, de afirmação de identidade e que contribui para ação de reivindicação de direitos socialmente negados a negros e negras. Frequentemente, A, assim como o painel que a retrata, são alvos das investidas de Rosalina no sentido de positivar a imagem da modelo retratada, reafirmando a sua identidade.

As cores vivas dos desenhos e molduras do painel convivem com tons mais austeros como a terracota, que se repetem também em alguns arranjos e peças decorativas que

²² Trenchtown rock. Bob Marley. DVD. On love. The Bob Marley all-star tribute.

²³ A seu pedido nome da *transista* será resguardado. Porém os demais sujeitos terão seus nomes revelados.

são, predominantemente, de madeira, barro e fibras vegetais. Os arranjos são presentes de artesãos que vivem em algumas comunidades negras do interior do Maranhão, nas quais ele desenvolve algumas oficinas de tranças.

Em frente à parede principal, existe um caixote de madeira, retangular, pintado em tons de verdes claro e escuro em cima do qual se encontra um arranjo de flores desidratadas e um cesto feito com fibras vegetais, onde Rosalina guarda fibras de cabelos.

Na parede lateral, chama atenção a quantidade reduzida de espelho. Existe apenas um, com aproximadamente um metro quadrado de tamanho, com traçado de cola colorida nas bordas e um adesivo colado no canto esquerdo, estampado com uma mão de uma pessoa negra com um sinal que indica proibido. Abaixo dela, está escrito: “Racismo é crime, denuncie! (61) 429 -3873.” O código de área do número telefônico sinaliza que o adesivo veio de Brasília. O símbolo, nos fala das experiências de Rosalina em um salão Afro em Brasília, o “Dara Léwa” (que, segundo Rosalina, significa Belo, Bom e Bonito) que muito interferiu na forma como ela conduz o seu trabalho no salão: associando o trabalho estético ao fazer político, muito bem explicitados na frase: “Racismo é crime, denuncie!”

Abaixo desse espelho fica um *puf* multiuso, assento forrado com uma esteira feita de fibras de carnaúba, que vem servindo como suporte para as revistas existentes no salão, em sua maioria dirigidas ao público negro, como a Revista Raça e, em menor número, a revista Cabelo e companhia. Sobre o mesmo, é comum encontrar álbuns de penteados.

Em um dos cantos da sala, há uma garrafa térmica que diariamente é reabastecida com água e gelo, utilizados por todos que freqüentam o salão. Atrás dessa garrafa, de uma forma bem discreta, uma plantinha artificial construída com dentes de alho. Pela forma como estava disposto, parecia algo utilizado para proteger, espiritualmente, o ambiente. Depois, conversando com Rosalina, ela me explicou que em um ambiente que lida com cabelos e com pessoas com energias tão diferentes é preciso que o profissional tome certos cuidados para se proteger. Concluí, então, que se tratava de uma forma de proteção espiritual.

Amuletos de proteção, como o visto no Afro Zíndze, fazem parte de uma concepção energética do mundo e das pessoas. O que sugere esse conjunto de elementos presentes no ambiente do salão? Uma digressão sobre alguns aspectos de natureza religiosa é imperativa para que tenhamos acesso a elementos que norteiam o universo simbólico e religioso de alguns dos nossos interlocutores.

Augras (1983), apoiada em uma pesquisa de campo realizada em comunidades de Candomblé do Rio de Janeiro e Bahia, buscou compreender como as tradições religiosas atuam na construção da identidade mítica dos indivíduos e na formatação de seu sistema

simbólico. Visando compreender a dinâmica da integração entre o indivíduo e a transcendência dentro do complexo sistema da religião nagô, “reinterpretado no solo brasileiro”, a autora oferece importante contribuição acerca do jogo das forças que animam o sistema, da estrutura da personalidade, do microcosmo e dos modelos míticos que constituem as religiões de matriz africana (AUGRAS: 1983, p. 10). Esses aspectos sublinhados pela autora são visíveis nas representações de alguns sujeitos da pesquisa.

Para a autora, nas comunidades de candomblé pesquisadas, o universo é, simultaneamente, concreto e sagrado. Em outras palavras, ele é composto por um mundo sobrenatural (*orum*), e outro físico (*aiê*). A vida de todos os seres que povoam a terra encontra-se no *aiê*, a “terra” ou “vida terrestre”. O *orum*, por sua vez, compreende todo o resto, o mundo sobrenatural, que envolve a terra e pode ser traduzido como “além” ou “outro mundo”. (AUGRAS: 1983, p. 55-56)

A relação entre *aiê* e *orum*, para ainda utilizar a mesma autora, é dinâmica e repleta de trocas. De modo que a terra e o além “são mais que espaços, são dimensões da existência que se completam e se interpenetram” (AUGRAS: 1983, p. 57). Tudo que existe no mundo concreto existe também no além, sendo um a manifestação do outro. Assim, “os deuses participam da vida na terra, os sacrifícios levam-lhe os pedidos dos homens. Os mortos são filhos da terra, mas se transformam em manes e voltam para aconselhar os seus descendentes.” (AUGRAS 1983, p. 56-57).

Para Augras (1983, p. 57), todos os ritos e celebrações no Candomblé buscam manter, transferir e ampliar a comunicação entre os dois mundos, estabelecer a troca de mensagens e energias entre os mundos e os seres. Enfim, “instaurar e desenvolver o numinoso [...] que se faz pela condensação e distribuição de energia, da força sagrada presente em todos os seres (*Axé*).” (AUGRAS, 1983, p. 57)

Apontando para o mesmo sentido, Prandi (1996, p. 05) compartilha com a autora a concepção de que *Axé* é uma força sagrada, uma energia vital e dinâmica existente em todos os seres com intensidade variável:

Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada, dos orixás. *Axé* é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. *Axé* é benção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de amém. *Axé* é poder. *Axé* é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para ser cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. *Axé* é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senhoria. ***Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula.*** *Axé* é origem, é a raiz que vem dos antepassados, é a comunidade do terreiro. Os grandes portadores de *axé*, que são os veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir *axé* [...] ***Axé se ganha e se perde.*** (grifo nosso)

De acordo com Augras (1983, p. 58), somente os deuses possuem todos os poderes. Assim, como a etimologia do seu nome já indica, Olorun (o dono do outro mundo) é também o senhor da existência (iwá), da força sagrada (axé) e da permanência (abá). Dizendo ao modo do cantor Moraes Moreira, significaria traduzir: “para tudo ser tem que ter iwá, para vir a ser tem que ter axé, para o sempre ser tem que ter abá.” (AUGRAS, 1983, p. 58).

Nessa perspectiva, em relação aos homens, deuses e deusas desempenham um papel de criadores divinos de cada indivíduo e por isso são chamados de “minha mãe” (Iyá mi) ou “meu pai” (Baba mi). Com efeito, cada “filho” humano tem a mesma identidade que seus pais/mães divinos, pois “uma parte de cada ser humano provém da mesma substância de que são feitos os deuses” (axé). Para a autora em tela, essa parte divina está situada dentro da cabeça (ori), a parte mais importante da pessoa, o próprio *locus* da individualidade, sua síntese que, por sua vez, “existe também em nível transcendente, pois no outro mundo, lhe corresponde um duplo espiritual”. (AUGRAS, (1983, p. 61).

A substância de origem divina (ipori) torna manifesta a filiação a um deus específico, o Eledá, por isso chamado o “dono da cabeça”. A cabeça representa, portanto, o ponto de interseção; onde se dá a junção do individual e do coletivo; onde se “concentram as forças sagradas e as possibilidades de realização pessoal.” (AUGRAS, 1983, p. 58). Como ressalta Rosalina: “A força da gente está na cabeça. Tá no cabelo. [...] Tudo é na cabeça”.

As representações simbólicas de alguns sujeitos da pesquisa encontram-se nesse contexto do simbolismo religioso, fundamentado em uma concepção energética do mundo cujo ponto focal é a cabeça, para onde e por onde se canalizam a força sagrada e do indivíduo.

Quando Rosalina defende que em **“um ambiente que lida com cabelos e com pessoas com energias tão diferentes é preciso que o profissional tome certos cuidados para se proteger”**, está deixando claro que compartilha dessa concepção energética de pessoa, presente no simbolismo das religiões de matriz africana. Está subjacente a idéia de que as pessoas que freqüentam seu salão (inclusive ela) são portadoras de axé (energias). A esse respeito, ela assim se manifesta:

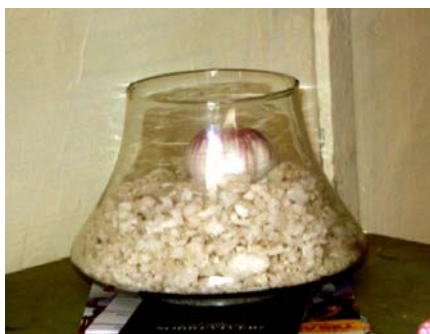
Tem pessoas que têm energias positivas ou negativas, acumuladas demais. Eu acredito que ao tocar ela descarrega as energias e como o cabelo é sensível, absorve aquela energia e deixa um mal estar (ROSALINA).

Ela parte do princípio de que, como o seu trabalho profissional está diretamente relacionado com os cabelos, fontes de axé, emanadas da parte divina de cada indivíduo (a

cabeça), são necessárias algumas estratégias para proteger seu axé individual, pois, como vimos, este pode ser perdido.

Tinha uma cliente no salão que toda vez que minha sobrinha ia fazer o cabelo dela, a minha sobrinha não agüentava. Ela bocejava horrores e terrores e não conseguia porque ela absorvia a energia dessa pessoa. Aí eu começava a observar e não deixava e eu sempre fazia o cabelo dela. Comigo nada acontecia. Ela demorava demais pra fazer uma trança e eu comecei a achar aquilo muito estranho porque elas não levam nem duas horas pra fazer uma trança e essa menina começava a fazer e de repente começava a perder as forças dela. (ROSALINA)

Nessa perspectiva, a plantinha artificial feita à base de dentes de alho²⁴, situado detrás da garrafa de água, à qual me reportei anteriormente, funciona como um talismã, uma medida de proteção pessoal²⁵ e do ambiente de trabalho, não permitindo intervenções nefastas na comunicação entre o *orum* e o *aiê*.



Recipiente com sal grosso e alho

Diante da idéia de proteção coerente com a profissão de quem lida com cabelos e cabeças, devo dizer que dificilmente o “santo” de Rosalina não cruza com os “santos” de seus clientes, para usar o jargão religioso. As estratégias de proteção espiritual utilizadas no espaço do salão, como veremos adiante, pareceram-me mais direcionadas para os de fora, à concorrência, aos “invejosos”, aos/às que desqualificam o seu trabalho.

Feita a nossa premente e utilíssima digressão, voltemos a descrever o espaço Afro Zindze, mas sem perder de vista o elemento religioso. No lado oposto ao espelho, há um quadro imponente no centro de uma parede. Foi doado a Rosalina por um amigo soteropolitano. Trata-se de uma peça que retrata a imagem de “Iansã”, orixá do Candomblé: Com uma mão, segura um facão e com a outra, um emblema composto de pêlos, conhecido como *eruexim* (rabo de cavalo).

²⁴ Considerando a forma como estava disposto e a sua localização, no início do trabalho de campo, entendi ser conveniente não fazer maiores indagações sobre a composição do mesmo, tampouco fazer registros fotográficos.

²⁵ A partir do mês de outubro, outro amuleto de proteção passou a ser exposto, explicitamente, sobre um balcão-vitrine que existe no salão. Por essa razão e em decorrência da maior proximidade com os sujeitos da pesquisa, pude fazer o registro fotográfico.



Imagem de Iansã

O que a imagem de Iansã representa no universo da pesquisa? Qual o simbolismo inerente à sua representação?

Augras, (1983, p. 58) ao se reportar às divindades (no Brasil conhecidas, indistintamente, como orixás), defende que, apesar de muitas vezes elas serem reduzidas a dezesseis grandes deuses²⁶, “é difícil fazer um levantamento correto do panteão atual”, sendo mais prudente “falar dos orixás de cada comunidade”.

De acordo com Augras (1983), Iansã ou Oyá (como é chamada em África), dentro das comunidades religiosas pesquisadas, assume “a dupla origem de água e de fogo que a torna símbolo da união das forças opostas”. Ela é sucessivamente esposa das florestas (Oxossi, Ogun) e do fogo (Xangô), é livre e violenta como a tempestade que ela comanda. Seu emblema é o Eruexim (rabo de cavalo), que é semelhante ao Erukerê, símbolo da realeza. (AUGRAS 1983, p. 150).

Segundo Santos (1976), o erukerê é feito dos pelos do rabo de boi, presos em bainha de couro, enfeitados às vezes por contas azuis. É o emblema da realeza em vários países da África, e o rei de Keto ainda usa-o nos dias atuais. Além de tal simbologia, possui virtudes mágicas, conferindo o domínio dos espíritos da floresta. Os pêlos representam a multiplicidade dos espíritos dos antepassados, dos animais, das matas. Para tanto:

²⁶ Augras descreve as características dos orixás que se manifestaram com mais frequência nos terreiros pesquisados, a saber: Exu, aquele que não se pode fazer nada sem citá-lo em primeiro lugar [...] Ogun, o ferreiro; Oxossi, o caçador da floresta; Ossaim, o dono da flora sagrada e medicinal; Obalauê, senhor das epidemias; Oxumaré, a serpente arco-íris; Nana, a terra dos grãos e dos mistérios; Xangô, o rei do trovão; Iansã, rainha dos mortos e das tempestades; Oxum, fecunda rainha da água doce; Iemanjá, Senhora de todas as águas do mundo; e Oxalá, o pai criador de todos os seres. (AUGRAS, 1983, p. 94-95)

‘As raízes dos Pêlos devem durante algum tempo ser imersas num pote com uma combinação de elementos que constituem um asê especial, que lhe permitirá adquirir poderes necessários à sua finalidade’ (SANTOS, 1976 *apud* AUGRAS 1983, p. 111)

De maneira análoga ao *erukerê*, os pelos do *eruexim* correspondem, de acordo com Augras (1983, p.158), ao símbolo do coletivo, à multidão dos espíritos dos mortos. Sendo, Iansã, portanto, a mãe dos espíritos.

Quando dança, ela chama os espíritos à sua volta, para depois afastá-los, braços estendidos em movimento gracioso [...] pode movimentar-se suavemente e, de repente, girar em turbilhão como vento da tempestade. É comum empunhar a espada, desafiando Ogun em duelo.

Importante observar como as representações acerca da divindade descrita pela autora se fazem presente nas qualidades da Iansã retratada pelo artista soteropolitano. No quadro, ao mesmo tempo em que Oyá dança graciosamente em meio a uma tempestade e labaredas de fogo - seus elementos - luta com uma espada em punho e o Eruexim em outra mão.

O artista também retrata outras características da Iansã brasileira, também conhecida como “corisco”: Sua preferência pelo vermelho vivo, presente em sua roupa, e o uso de diadema e de “objetos de cobre”, assim, como o status de singular beleza de que frequentemente dispõe junto aos seus “admiradores”: “Iansã foi a mulher mais bonita da África [...] um espetáculo de mulher [...] uma criatura tão bonita que não se sabe dar explicação (PAI ROMEU *apud* AUGRAS, 1983, p. 151-152). Frequentemente compartilhadas por alguns sujeitos da pesquisa.

Beleza, força e realeza retratadas no quadro e que normalmente inspiram em indivíduos que compartilham do mesmo simbolismo religioso, um sonoro “Eparrei”, que é a sua saudação ritual. Frequentemente interpretado, no contexto do salão, como sinal de identidade, pertencimento e resistência.

Dentro do espaço do “Zíndze” e das representações dos sujeitos da pesquisa, a imagem de Iansã com seu *eruxerim* representa muito mais que um objeto decorativo; funciona como - veremos adiante- uma espécie de guardiã e força protetora, além de símbolo de beleza.

Além das dimensões estética e religiosa, tal imagem assume uma dimensão política não dissociada da religiosa. Nos primeiros dias do trabalho de campo, enquanto eu descrevia o salão, Rosalina conversava com a cliente Ieda e lhe explicava que “Iansã é um orixá feminino do Candomblé”, mas que, em decorrência do sincretismo com o catolicismo, era “também conhecida como Santa Bárbara”, “Oxalá representava Jesus Cristo”, “Oxossi,

São Sebastião” e “Oxum, Nossa Senhora da Conceição”. Depois de informá-la que essas divindades vieram para o Brasil juntamente com “os escravos africanos” e por serem “proibidos os cultos desses deuses, os escravos fizeram uma adaptação”, a cabeleireira acrescentou divinamente: “devido ao preconceito toda a nossa vida tem sido uma adaptação. Toda uma tentativa de abafamento de nossa cultura.”

Ao mesmo tempo em que nos informa sobre o catolicismo como matriz ideológica e ritual imposta aos escravizados, Augras, (1983, p. 27) fornece elementos para compreendermos que o sincretismo além de comportar uma relação de dominação ou “abafamento” (nos termos de Rosalina), implicou, também, processos de resistência. Nesse sentido, defende que entre os séculos XVIII e XIX, sobretudo nas cidades, a igreja católica objetivando a educação cristã dos escravizados, organizava as “confrarias de pretos” que muitas vezes reuniam grandes grupos de uma mesma origem étnica. A reunião desses africanos, cujos idiomas, costumes eram ignorados pelos padres, possibilitou que celebrassem, “debaixo do manto de Nossa senhora do Rosário, muitas cerimônias que nada tinham de católicas”. No meio rural, sem a mesma organização das confrarias, os escravizados tiveram que se sujeitar de muitas formas ao modelo católico. Dançavam para São Benedito, ao ritmo do toque de Oxumaré. “Não sendo possível servir aos deuses abertamente, substituíram-nos por santos católicos” (AUGRAS, 1983, p. 27).

Nessa perspectiva, podemos compreender que a imagem de Iansã representa um símbolo de resistência; faz parte das estratégias políticas do salão para dar visibilidade aos símbolos religiosos da “cultura negra”, que como ela reconhece, vêm sofrendo, em contextos de assimetrias políticas, tentativas de invisibilidade e dominação.

Além da imagem de Iansã, no espaço do salão pode-se ver, um cartaz fixado na parede. Ele foi oferecido à Rosalina por Ieda, no dia internacional das mulheres. Nele, tem a figura de uma mulher ajoelhada e cultivando uma rosa. Lá está escrito: “Força, carisma, fé. Força da mãe de tudo. Carisma de um amor infindável. Fé na vida e nos que a sucedem. Força feminina, força de construção. É mulher, é a lua e estrela. É de onde tudo começa e começará sempre.”



Foto 05. Cartaz doado por Ieda à Rosalina.

Esse cartaz representa bem o vínculo pessoal que Ieda mantém com Rosalina. Pensando na trajetória pessoal de Ieda, que se reconhece como mulher negra que viveu por muito tempo um grande conflito com sua aparência, e pensando na frase com a qual, um dia, se referia a Rosalina: “a mulher que mudou a minha vida.”... É possível compreender o que ela quer expressar com o pensamento: “É de onde tudo começa e começará sempre” Provavelmente Ieda esteja dizendo que, além de tecer tranças, as mãos da sua cabeleireira também tecem auto-estima.

O salão possui um balcão-vitrine, mas ele não tem a função que normalmente os balcões desempenham em ambientes comerciais. Não serve para marcar hierarquias ou a divisão do trabalho como normalmente acontece nos salões convencionais. Dentro dele, existe uma caixinha onde o dinheiro é guardado, mas não existe a (o) balconista que controla o dinheiro e que normalmente só faz isso. Quando “as meninas” (forma como Rosalina se refere às cabeleireiras) ou a própria Rosalina termina de fazer os trabalhos nos cabelos, elas normalmente retiram a porcentagem delas, que é de 50% e põem o restante no cofre.

Além de funcionar como algo que dá visibilidade à forma como as relações se configuram entre as profissionais do salão, alicerçadas na confiança, o balcão é um espaço que Rosalina oferece aos seus amigos e clientes para exporem e venderem seus produtos. Além de CDs de uma cliente que é cantora lírica, existem produtos artesanais como bijuterias, bolsas, sandálias, feitos por artesãos de três comunidades negras de Itapecuru, onde Rosalina, também, desenvolve oficinas de tranças.

Se por um lado, o Balcão guarda em suas prateleiras marcas de solidariedades, por outro, exhibe alguns elementos que, do ponto de vista simbólico, merecem atenção.



Detalhe do penteado.



As três manequins

Sobre o balcão, existem três cabeças de manequins²⁷; todas brancas e com cabelos lisos. Um dos poucos símbolos ligados a imagens de brancos/as no salão. Certa vez, Rosalina comentou que é a partir dos cabelos dessas manequins que “as trancistas” e cursistas de suas oficinas de estética negra “inventam seus penteados afros.” Isso realmente se confirmou com o desenvolvimento do trabalho de campo. A cabeleireira comentou também que alguns clientes reclamam da presença de modelos brancas em detrimento das negras. Ela explica que a presença de modelos brancas se justifica pelo fato de não encontrar modelos negras para comprar, o que não deixa de ser verdadeiro, diante da ausência de bustos e manequins negros para vender no mercado local.



Oficina sobre estética negra para professores da rede municipal da cidade de Bequimão –MA²⁸.

Apesar da complexidade que a questão comporta temos de ponderar que os manequins são utilizados no salão em termos instrumentais e não raciais. Embora eles sejam alvo de críticas por parte de alguns clientes, devemos compreender que a motivação de tais

²⁷ A partir de meados de julho, depois do curso para cabeleireira que Rosalina realizou na comunidade quilombola da Damásio, uma manequim voltou com o cabelo cortado e já não se encontra exposta sobre o balcão- vitrine do salão.

²⁸ De acordo com o secretário de Educação, Aristides Amorim França, a oficina está incluída no PTA (programa de Trabalho anual) para a educação do município e tem por finalidade discutir as questões étnico-raciais entre os professores.

comportamentos não está na cor em si dos mesmos, mas no conceito de beleza nele materializado e pretensamente hegemônico em nossa sociedade. Fato que explica, inclusive, a inexistência das manequins negras no mercado e a presença de inúmeros cosméticos, normalmente alisantes, para os cabelos crespos.

De toda maneira, essa tensão em torno das manequins antecipa-nos a forma como se configuram as relações entre os grupos sociais e a forma como estes disputam a afirmação de seus símbolos. Também, situa o salão como um espaço onde a imagem assume força política.

Perto da diversidade e dos embates políticos

Rosalina montou o primeiro salão em agosto de 2001, na Vila Passos juntamente com sua prima Lillian. A sociedade foi interrompida e ela continuou trabalhando na casa de sua mãe, que morava no João Paulo. Rosalina afirma que “lá era bom porque não precisava pagar aluguel e só tinha despesa com a água e a luz”. Ficou nesse endereço até 2004, quando se mudou para o Shopping do João Paulo, na Avenida João Pessoa, ficando lá até agosto de 2006, ano em que se mudou para o Centro Histórico de São Luís.

Atentando-se para o trajeto do salão “Afro Zíndze” dentro de São Luís, observamos que este foi construído junto a regiões populares: perto de feiras, mercados e pequenos comércios; próximo a locais onde boa parte de sua clientela mora e/ou realiza suas atividades de trabalho.

Se por um lado esse trajeto nos fala da proximidade física do salão e da clientela que recebe, também nos informa das dificuldades econômicas enfrentadas por uma cabeleireira afro em montar um empreendimento dessa natureza, em virtude do seu poder aquisitivo e o de sua clientela, como ressalta Rosalina.

Aqui em São Luís não é fácil montar um comércio. Tudo é muito caro: Uma cadeira custa R\$ 300,00. A mais simples, R\$ 200,00. Um lavatório custa até R\$ 1.200,00. E você sabe que lá fora esse lavatório não custa esse preço todo. Um vaporizador, uma prancha, uma máquina de cortar cabelo...Tudo se torna muito caro(...) Por outro lado, As pessoas aqui valorizam muito pouco o meu trabalho. Principalmente as meninas que fazem as tranças. Eu é porque sou muito persistente. Não tem condição. Como é que eu vou pagar o aluguel?

A valorização que Rosalina se refere, diz respeito aos preços que a clientela pode pagar. Sempre comenta sobre as dificuldades decorrentes da falta de “um capital de giro” que até hoje a impede de montar o salão que deseja. Essas dificuldades econômicas, por outro

lado, são minimizadas pela rede de solidariedade, formada por amigos e familiares que não a deixam desanimar, como ela comenta:

Como eu te disse, sempre tem uma pessoa me ajudando. Naquele salão, todo mundo traz uma lembrancinha pra aquele estabelecimento: Meu balcãozinho de sentar foi Fabiano que me deu, mamãe me deu as cadeiras. Ieda vai me dá meus espelhos e assim todo mundo trás uma lembrancinha. Aquela prateleira quadradinha que eu coloco as toalhas, aquilo ali foi minha amiga Kely que me deu. Aquele balcão grande e bonito eu comprei da mão de Maria Tereza. Na verdade ela me deu do mesmo jeito porque ele valia muito mais. Ela também me ajudou a encontrar esta sala pra alugar.

O desejo de mudar o salão para o centro histórico de São Luís era antigo, porém Rosalina estava impedida de realizá-lo por “ter medo de contrair débitos maiores e não poder pagar”, informa. As razões que justificam esse desejo têm relação com a possibilidade de crescimento profissional, mas principalmente pela oportunidade de estar em contato com a diversidade, de conviver com as diferenças, como explicita:

Reviver é a parte de São Luís que eu mais me identifico. Primeiro porque onde passa muita gente e onde, eu acho, que a gente pode usar o que a gente quer. Os meus amigos acham que o Reviver é uma Babilônia, eu não penso assim. Eles comparam com a Babilônia porque lá vai tipos de tudo é quanto jeito. No modismo você pode ver o Hip chic, a moderninha, o esportista, as patricinhas e as chics. Você pode ver do tênis rasgado da galerinha grunje, ao salto agulha das mulheres elegantes. Você vê de tudo: Dos tênis às sandálias de couro e os tamanquinhos das meninas patricinhas. Aquilo ali é meu mundo, eu me identifico muito. E Também, pra minha área é bom porque passa muita gente. Eu fui pra ali porque é um lugar que eu me sinto bem: A gente anda do jeito que quer. As pessoas pouco se importam... Fora do Reviver eu acho complicado usar as coisas. Quando a gente entra e consegue ficar á vontade é porque você vê de tudo. Agora, então, que nós estamos abertos ao turismo... A galera do mundo inteiro passa ali com sua forma de ser, suas formas de vestir, com seus idiomas e sotaques. Aí a necessidade de Rosa ali era grande. Tanto que fui pra abrir o primeiro salão afro do Reviver. Já tinha tido outro, há muito tempo, no mesmo lugar, mas não chamou tanta a atenção como o da gente.

De acordo com Gomes (2006, p. 28), há muito no Brasil existem salões populares direcionados ao atendimento da clientela negra, contudo esses espaços não se autodeterminavam como afros ou étnicos nem eram vistos socialmente como tal. Isso explica porque Rosalina considera o seu salão como o primeiro salão Afro do Reviver em detrimento do outro que era anterior ao seu, mas “não chamava tanta atenção”, ou seja, não era auto-declarado e nem visto como salão afro.

Gomes (2006) afirma ainda que espaços de embelezamento denominados “afro”, surgiram no final da década de 70, junto com a efervescência dos movimentos sociais, fortaleceram-se nos anos 80, ganhando mais visibilidade e reconhecimento nos centros urbanos.

Para Rosalina, localizar-se no Centro Histórico de São Luís, mais precisamente no Reviver, é estar em contato com “o cosmopolitismo, com a circulação de idéias”, com as diferentes maneiras de expressar as identidades, possibilitadas, em parte, pelo contexto social. É também, como afirma Gomes (2006, p. 28), “a oportunidade de divulgar o seu trabalho (...) ser confrontada publicamente e participar de embates políticos”, suscitados pela convivência com o outro, com a diferença, como podemos perceber no relato a seguir da proprietária do “Zíndze:”

R- Depois do meu salão, chegou o da minha irmã e depois Rair que é o meu visinho. Que eu continuo achando que ele é um pato fora d’água. Ali não é a área dele. O estilo *hair* é um estilo de salão que é bem moderno, bem padronizado, um maquinário bem novo. Ele só trabalha com brancos e de preferência as mulheres loiras. A área dele, mesmo, são os cabelos lisos, aquela coisa das escovas estonteantes dos loiros. Ele não tem aquela **preocupação** de querer trabalhar em outra área. Pelo que ele me disse, **ele não gosta mesmo**. Ele tá percebendo e tá feio pra ele porque há dias que as meninas dele não trabalham no sábado. Em contrapartida eu trabalhei sozinha. Quando ele começa a fazer **as graças dele dizendo pra galerinha que a gente só faz trabalhos afros** é porque ele sabe que é ele que tem uma concorrência porque além do que eu faço que é a linha afro, eu também exploro o que ele faz. Então eu tenho essa vantagem encima dele.

M – Em que o seu trabalho se diferencia do seu visinho cabeleireiro?

R – A proposta de trabalho é outra, até porque o salão é outro estilo. Na verdade o salão dele é um salão convencional. E o meu é o que as pessoas chamam de exótico. Porque, é impressionante, como tudo da gente é *exotic* (Estou chic, falando até em francês!). Têm pessoas que pensam também que a gente só sabe trabalhar com tranças. (*grifo nosso*).

“Afro Zíndze” e “R. M, hair stylist”, são dois salões que estão fisicamente ligados por uma única parede²⁹, porém separados por diferenças profundas. A discussão em torno do salão convencional e salão afro ultrapassa a questão da concorrência ou estilo propriamente dito. Estamos diante de um conflito ideológico que ganha forma a partir de propostas diferenciadas de trabalho. É possível compreender que o fato de o salão “afro Zíndze” se propor a atender uma clientela específica de negros e negras, requerendo para os mesmos o estatuto de beleza a partir do cuidado com seus cabelos, coloca-o no meio de um conflito político e ideológico. E como decorrência deste, Rosalina se vê diante de tentativas de desqualificação de seu trabalho, como a classificação de “exótico” e “afro”, presente na propaganda do seu vizinho Rair que sugere que o “afro Zíndze” só faz trabalhos afros; ou no imaginário popular que acredita que as profissionais do salão só sabem “trabalhar com tranças”.

²⁹ Em decorrência das constantes provocações do salão vizinho, (relacionadas à desqualificação da proposta de trabalho direcionada para negros/as) no início de agosto de 2007, o salão “Afro Zíndze”, mudou-se para uma outra sala, que fica na mesma escadaria Catarina Mina.

Por sua vez, Rosalina se ressentia de não perceber nas atividades profissionais do seu vizinho “uma preocupação” em querer ou não “gostar” de trabalhar com cabelos crespos. Mais que reclamar da predileção, Rosalina interpreta essa orientação como exclusão, desvantagem social que o espaço do afro Zíndze busca subverter:

M – Então o Zindze é um salão afro?

R – Sim.

M – O que isso significa?

R – Ele é um salão direcionado pra cabelos crespos. Só que ele é um afro que está aberto a qualquer pessoa, não só para o negro, como para o branco porque eu e as meninas somos preparadas para receber todos os públicos. Tanto que a gente faz todo tipo de cabelo. Antes de te explicar o que é propriamente um salão afro eu tenho que te explicar a minha seguinte teoria: Profissional na área de estética tem que trabalhar com todo tipo de cabelo. Aí, sim ele é um profissional completo. A gente sempre tem uma queda pra certo tipo de cabelo, mas o certo é trabalhar com tudo. Fazer tudo.

Eu montei um salão afro porque eu senti que tinha a necessidade de ter produtos afros, cabelos para trança bons, materiais bons. Notei que tinha a necessidade porque antes de montar esse salão eu passei por outros salões convencionais fazendo unhas, lavando, cortando cabelo, fazendo hidratação... Porque eu queria saber como uma menina negra era tratada nesses salões. Ia pra observar. Hoje eu não posso fazer isso porque eu já sou conhecida como, mas logo que eu cheguei aqui eu fiz. Então, foi vendo a necessidade.

M – O que você viu nesses salões?

R – Muita falta de bondade, muito mau atendimento. Coisa de você ficar horas na recepção... Teve um caso muito curioso que aconteceu num salão muito famoso aqui que fica no tropical shopping. Foi uma situação engraçada porque não foi a Dona do salão, mas a mãe dela... Eu fiz o cabelo de uma manicure que trabalhava no salão e ela disse: “Rosa vem aqui no salão buscar teu dinheiro”. Eu fui. Só que quando eu cheguei ela tava ocupada na parte de cima do salão que fica a estética. Eu cheguei dei bom dia, **mas ninguém deu atenção. Ninguém quis saber o que eu queria fazer.** Perguntei para um dos cabeleireiros pela pessoa que eu buscava, ele disse que tava lá encima, mas ele não disse: “Sente e espere”. Eu por minha vez sentei e esperei. Aí chegou uma senhora pra lavar o cabelo e secar, chegou um gringo junto com uma moça negra pra cortar o cabelo e eu continuei lá sentada ao lado da moça que chegou com o gringo. Veja com são as coisas: Tava eu e a moça num sofá, o rapaz gringo cortando o cabelo aí a moça que serve o cafezinho desceu e ofereceu o café pra todo mundo e **não ofereceu pra mim e pra moça do meu lado. Pra nós duas, negras, ela não ofereceu.** Depois que eu descobri que a Senhora que tava secando o cabelo era a mãe da Dona do salão, eu fui pedir informação pra ela, então ela foi muito fria e muito grossa comigo no tom de voz. Eu, também, sentei. Quando a Dona do Salão chegou deu bom dia, perguntou se eu já tinha sido atendida. Eu falei que não e que eu só estava esperando a encomenda de uma das funcionárias dela que tinha feito um cabelo comigo. E ela disse: “Ah! Foi você que fez as tranças de fulana de tal? Nossa! Um trabalho muito bonito, muito bem feito!” Menina, ela sentou e ficou falando com a mãe dela. Essa velha me dava cada olhada! Agora, eu toda posada, sentei e cruzei as pernas. Menina, eu tava num salto que era um monstro! De repente desce a moça do cafezinho. Passou por todos, com exceção de Rosalina. Aí a Dona do salão disse: “Fulana de tal, eu acho que você esqueceu uma pessoa. Você já serviu chá ou cafezinho pra aquela moça que está sentada?” Ela ficou sem graça. Então, deu pra perceber que não era ordem da patroa, mas era um preconceito dela. Eu até não podia tomar café, mas fiz questão de tomar. Depois me ofereceu uma garrafinha de água e eu **olhei bem pra cara dela. Então vendo isso é que eu via que tinha que ter um salão afro.** Tinha que ter um local em que as pessoas chegassem e se sentissem à vontade. Às vezes você chega num salão convencional, destrança o cabelo e ele arma pra cima. A primeira coisa que fazem **lá é abafar, prender o cabelo.** Ora, eu tô num salão e fui fazer um trabalho no meu cabelo, por que tem que esconder o meu cabelo? Negativo. Então, lá no salão é

assim: Destrançou, fica à vontade, vai pro lavatório e não tem esse ti-ti-ti. Não tem isso! Foi visando isso que eu montei em agosto de 2001 o meu salão: o “afro Zindze”.

M – Por que o nome Zindze?

R – É o nome da filha mais velha de Nelson Mandela. Foi uma homenagem a uma mulher negra e guerreira que de qualquer forma, compartilhou com a luta do pai que esteve na cadeia. Eu acho o nome forte e bonito: Zindze!.

Antes de me explicar o que significa um salão afro, Rosalina, tomando como parâmetro práticas de certos salões convencionais, faz questão de explicar o que ele não é: Não é um salão fechado. E logo depois explicita sua “teoria”: “Profissional na **área de estética** tem que trabalhar com todo tipo de cabelo”.

Aqui ela indiretamente denuncia a prática de certos salões convencionais que, ao tomar atributos físicos do branco, como os cabelos lisos, por exemplo, os institui como referencial de beleza, negando a negras e negros direitos, não só a uma experiência estética, mas a um tratamento sem distinção ou inferiorização em função de suas características físicas.

O tratamento discriminador oferecido por este salão convencional pode ser percebido, por Rosalina, na falta de atenção dos profissionais que não quiseram saber o que ela pretendia naquele ambiente, na atitude da copeira que não oferece café para as negras, no olhar de reprovação da mãe da proprietária, assim como na forma como o cabelo crespo é tomado como símbolo de estigma muito bem representado pela atitude de “abafar os cabelos” relatada por Rosalina. Quando ela fala da necessidade de montar um espaço onde negros e negras pudessem se sentir à vontade, onde não tivessem que esconder os seus cabelos ou sentir vergonha deles, ela acena para a possibilidade de articulação do trabalho estético com o político.



João Ricardo, 30 anos. Estilo *Black*.

A partir do seu relato, também, podemos depreender que salões, dependendo de suas propostas, podem representar espaços que permitem tanto a reafirmação de estigmas³⁰, quanto a afirmação da identidade: enquanto em um, denominado de convencional, a presença de negros é invisível pela ação do preconceito, no outro, ela é colocada em primeiro plano. Apesar da prioridade a negros e negras, o salão Afro Zíndze, na visão de Rosalina, não reproduz o racismo às avessas, mas procura atender a todos os clientes, sejam eles negros ou brancos; sendo, portanto, um espaço em que se verifica a tolerância racial, não verificado no outro.

Munanga (2006) afirma que, por meio das relações sociais brasileiras, marcadas por práticas racistas, a negros e negras foi atribuída “uma identidade corporal inferior [...] e os brancos se auto-atribuíram uma identidade corporal superior”. Sendo necessário, para reverter essa imagem negativa, um processo de desconstrução da imagem anterior e reconstrução de uma imagem positiva. Ou seja, esse processo passa pela construção de “novos cânones da beleza [...] que dão positividade às características corporais do negro”. (MUNANGA *apud* GOMES, 2006, p. 15-16).

Nesse sentido, o salão “Afro Zíndze” constitui-se como um espaço coletivo onde são desenvolvidas estratégias de resistência identitária e de valorização de negros e negras. O que implica reconhecer que o seu fazer estético está relacionado com um conteúdo político-ideológico. Este passa pela escolha do próprio nome do salão, pela orientação da intervenção estética que reivindica o direito à beleza para negros e negras, pela construção de um discurso afirmativo que busca reverter as representações negativas ligadas à imagem de negros e negras presentes no imaginário herdado de uma cultura racista. Conjunto de esforços que extrapolam as atividades cotidianas de um salão de beleza convencional ou comercial e fazem com que o “afro Zíndze” desempenhe um importante papel político no contexto das relações raciais. Por prática política entendem-se ações concretas vinculadas diretamente ao exercício do poder e, de modo correspondente, com a resistência a ele.

Ao estabelecer a relação entre cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos, Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 29), defendem que devemos interpretar o político como algo que extrapole um conjunto de atividades específicas concernentes a

³⁰ No discurso sociológico, o conceito de estigma assume quase sempre o significado que Erving Goffman (1922-82) lhe atribui na obra *Stigma – Notes on the Management of Spoiled identity*, de 1963. Para o autor, considera-se estigmatizante qualquer característica, não necessariamente física ou visível, que não se coaduna com o quadro de expectativas sociais acerca de determinado indivíduo, ou seja, à identidade virtual social. [...] Goffman, distingue três tipos de estigmas: as deformações físicas (deficiências motoras, auditivas, visuais, etc.); os desvios de caráter (distúrbios mentais, vícios, toxicodependentes, doenças associadas ao comportamento sexual, reclusão prisional, etc.) e estigmas tribais (relacionados com a pertença a uma “raça”, nação ou religião). (Dicionário de Sociologia. Porto Editora, 2002, p. 140-141).

espaços institucionais delimitados, precisando ser concebido como algo que abarque “lutas de poder realizadas em uma ampla gama de espaços culturalmente definidos como privados, sociais, econômicos, culturais...”. Para os autores, o político, assim como o poder devem ser interpretados de maneira descentrada, não devendo ser entendido como “bloco de estruturas institucionais, como tarefa pré-estabelecidas (dominar, manipular), ou como mecanismos para impor ordem de cima para baixo, mas antes como uma relação social difusa por todos os espaços” (ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR, 2000, p. 29).

Ao se referir à função política desenvolvida pelos salões, Gomes (2006, p. 32), defende que:

mesmo que não queiramos cobrar uma eficácia política nos moldes tradicionais da militância, uma vez que são estabelecimentos comerciais e não entidades do movimento negro, o fato de [...] se apregoarem como divulgadores de uma auto-imagem positiva do negro em uma sociedade racista, eles se colocam no cerne de uma luta política e ideológica.

Em concordância com Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 31), defendo que “a análise das questões políticas levanta necessariamente a questão de por que uma determinada questão é política.” Reflexão que leva a supor que “a cultura política condiciona e expressa precisamente essa determinação.” O que explica porque razão, com muita frequência, a política é referida de um modo que já pressupõe um significado consensual e fundante.

Concordando com Gomes (2006), diríamos que a eficácia política dos salões se dá, principalmente, através de uma experiência estética, pela difusão de uma “imagem” positivada de negros e negras em uma sociedade que insiste em negá-la. Porém, a forma como os salões afros ou étnicos desafiam ou refazem as fronteiras do político para além dos “moldes tradicionais” das instituições políticas, pertinentemente citadas por Gomes (2006, p. 32), os tornam mais políticos. O são, na medida em que dão “novo significado ao que conta como político”, dão visibilidade a novos agentes coletivos, ou seja, por “revelar os significados ocultos do político encerrados no social”. (ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR 2000, p. 30).

Ser afro ou ser étnico?

Se de antemão ambas as terminologias parecem homônimas, tomá-las como tal, pode representar um obstáculo verbal (BACHELARD, 1996), que inviabilizaria a compreensão dos sentidos atribuídos pelos sujeitos às suas ações na vida cotidiana. Comecei a

cogitar sobre essa possibilidade de não haver correspondência de sentido entre as terminologias, no começo do trabalho de campo, pois até então, por conhecer o universo estudado somente através da literatura especializada, supunha que todos os espaços de embelezamento direcionados para uma clientela negra, classificavam-se como étnicos. Certa vez quando externei para Rosalina o interesse em estudar a estetização dos cabelos crespos em salões considerados étnicos, ela sorriu e disse: “Étnico? Essa é ótima!” A partir de então comecei a considerar que étnico e afro, não eram categorias equivalentes.

Segundo Gomes (2006, p. 25-26), o termo “afro” foi adotado para classificar espaços de embelezamentos nas décadas de 70 e 80 do século XX, sendo substituído, posteriormente, pelo termo “étnico”. Este, por sua vez, vem sendo empregado nos espaços dos salões e no mercado de cosméticos, como uma forma “eufemística de se referir aos salões afros” e, também, como “sinônimo de negro”.

Para a mesma autora, a oscilação entre os termos étnico e afro pode ser interpretada como uma tentativa de conciliação das marcas identitárias com as mudanças no campo das relações raciais e pelos interesses de mercado que atravessam e manipulam as identidades. Segundo a autora:

A necessidade de atingir maior clientela e de se manter comercialmente no mercado trouxe mudanças de concepção para os antigos salões afros, as quais vieram dos EUA, e têm como argumento toda uma teorização sobre diferentes categorias de cabelos³¹.

[...] O termo étnico surge no mercado de cabeleireiros [...] de duas maneiras: nos EUA como fruto do processo do multiculturalismo e de suas conseqüentes políticas de identidade e, no Brasil, como uma tentativa de superação e de mediação de conflitos raciais [...] No Brasil diferentemente dos EUA, vivemos sob o mito da democracia racial e da inferioridade do negro [...] Sendo assim, o termo étnico, no Brasil, ao mesmo tempo que pode vir junto com expressões e práticas de politização e afirmação das diferenças raciais, também pode encobrir o racismo (GOMES, 2006, p. 67 e 96).

Mais interessante que pensar as referidas terminologias em termos de sucessão ou oposição, é problematizar por que a preferência pela classificação afro e não étnica no contexto da pesquisa. O que se pode depreender da expressão, sarcástica, formulada por Rosalina (“Étnico? Essa é ótima!”)? Será que com essa atitude, está evitando se referir de uma forma eufemística à clientela à qual o salão está direcionada? Será que essa expressão informa sobre seu posicionamento frente às questões raciais vividas no país e aos conseqüentes conflitos vividos por uma população que se encontra sob a égide de um racismo ambíguo que frequentemente dificulta o processo de construção de identidades?

³¹ Segundo essa formulação, os cabelos são classificados em duas categorias de acordo com suas texturas: a primeira categoria se refere aos cabelos lisos e ondulados e a segunda aos crespos. Nesse sentido os salões étnicos são espaços, onde se pode trabalhar com ambas as texturas de cabelo.

O termo afro é referido no contexto da pesquisa para designar a especificidade étnico/racial do público, prioritariamente, atendido, a saber, negros e negras. Assim como a especificidade dos serviços oferecidos relativos aos cuidados com os cabelos crespos e a proposta de estetização desenvolvida pelo salão para os mesmos sujeitos. O salão é afro porque está direcionado interna, publica e prioritariamente para negros e negras. Porém, isso não significa que essa opção política não possibilite o atendimento de outros clientes não negros.

Ao identificar o seu espaço como afro, não significa que a proprietária do salão não tenha estratégias, para aumentar e diversificar a sua rede de usuários para além das fronteiras étnicas. Estas acontecem, porém não passam pela utilização de uma mensagem eufemística que pudesse tornar ambígua a proposta de trabalho do salão e a clientela para quem se dedica prioritariamente. Estão associadas à positividade e qualidade dos serviços oferecidos.

Para além da questão comercial, que também é relevante, a abertura para o atendimento de não negros, faz parte de uma política de relação racial, diametralmente oposta à verificada no salão do shopping tropical, ao qual ela faz alusão como discriminador. Tal estratégia ideológica é sustentada por dois aspectos: a) a possibilidade de oferecer serviços a uma clientela específica, ou seja, negros e negras; b) a reafirmação da capacidade profissional de ir além desse aspecto político e racial. Em outros termos, no Afro Zíndze se verifica a adoção de uma política de valorização de negras e negros sem a correspondente segregação de brancos, de modo que a abertura para pessoas consideradas fenotipicamente brancas está contemplada na proposta política e ideológica daquele espaço.



Adinalva³² tecendo tranças em uma cliente considerada fenotipicamente “branca”.

³² No início da trabalho de Campo a *trancista* Adinalva, em decorrência do conflito com sua aparência e, talvez, da falta de intimidade com a pesquisadora, demonstrou desinteresse em ter seu nome e imagem revelados. A partir do mês de novembro a mesma me autorizou a utilizá-los no corpo da dissertação.

Cheguei a esta constatação durante uma conversa com um professor da UFMA em que Rosalina tomou parte. Ele é socialmente reconhecido como branco e estava levando sua filha, de aproximadamente dez anos, para trançar seus cabelos lisos. No meio da conversa, ele me perguntou sobre o tema da pesquisa, a metodologia empregada e os espaços de investigação. Evitando utilizar a classificação “afro” ou “étnica”, pois pretendia perceber a operacionalização da categoria no diálogo ali estabelecido, respondi que estava pesquisando em salão que tem serviços, prioritariamente, direcionados para negros e negras. Rosalina, diante da resposta que eu dei para o pai daquela cliente branca, sentiu a necessidade de explicar o que significa ser um salão afro e ao mesmo tempo aberto para brancos:

R – Quando eu digo que este espaço é direcionado para o público negro, não quer dizer que só trabalhamos com negros. A gente recebe todos que aqui chegarem com braços abertos, até porque a gente sente que aqui em São Luís falta...

P – Até porque hoje em dia a estética afro é uma estética divulgada... Você olha aquelas branquinhas tudo com aqueles cabelos...

R – Então, é interessante, porque é um negócio bonito. Acho que até ajuda nessa questão do combate a discriminação, mesmo. A pessoa tá usando, ela vai ver como é que fica, vai ver que não é bicho de sete cabeças. Isso eu gosto, porque ajuda. Mas assim... como eu tava falando, eu acho que existia a necessidade de um trabalho direcionado pro público negro. Mas aqui, quem chega, eu recebo direitinho. Porque a gente sabe que mesmo dentro dos salões afros tem a história da discriminação. Eu tenho bastante clientes brancos, inclusive que são meus amigos. Olha, tem aquela galera radical que diz: “Ah! Mas a gente não quer branco, coisa e tal...” Comigo é o seguinte: Desde que você esteja junto comigo pra somar na minha luta, é bem-vindo. Comigo não tem esse negócio. Se você diz ta lutando pela igualdade, não pode fazer o contrário. (Rosalina).

Pela posição de Rosalina a prática política do salão busca desconstruir preconceitos a partir da construção de novos conceitos de beleza; lutar contra a discriminação racial sem o radicalismo de pensar que todo “branco” é racista, o que para ela representaria um contra-senso.

Mas Rosalina não se refere a um “branco” genérico. Em seu espaço, são bem-vindos brancos ou brancas que venham “somar” com “sua luta” que, como ela já relatou, tem relação com a desconstrução de mitos, representada pela frase “vê que não é bicho de sete cabeças”, bem como o combate ao preconceito e à discriminação.

É provável que as motivações que levam brancos (as) e negros (as) a frequentarem o espaço do “Zíndze” sejam diferentes, mas nas representações da proprietária, o fato de uma pessoa “branca” atravessar as fronteiras simbólicas que separam um salão de beleza convencional (como o próprio nome sugere é de beleza) de um salão afro (socialmente identificado como espaço do outro) é interpretado por Rosalina como soma de esforços em seus embates políticos. Fato que ela deixa transparecer pela frase: “... está junto comigo para somar na minha luta”.

Esse conjunto de situações nos remete à discussão do que é ser negro, dentro das representações da proprietária do Zindze. Apesar de reconhecer que os sinais diacríticos (cor da pele, cabelo) são atributos de reconhecimento social de negros/as, a partir dos quais recai sobre os mesmos o peso da estigmatização racial, por outro, Rosalina, se refere, também, à negritude, como projeto político-ideológico que pode ser constituído por pessoas de diferentes matrizes cromáticas, diferentes fenótipos. Ou seja, ser negro tem relação com a aparência, mas principalmente, com a consciência política ou sentimento de pertença. O que leva a inferir que o referencial étnico-racial não está segregado da concepção de identidade. Essa concepção política de negritude, suscitada por Rosalina, também é importante porque remete à questão do combate ao racismo para além das fronteiras do biologismo, cromatismo racial e recoloca-o no plano das relações políticas.

A conversa prosseguiu e fiquei curiosa com aquela expressão quase reprovativa do professor: “... hoje em dia a estética afro é uma estética divulgada...Você olha **aquelas branquinhas** tudo com aqueles cabelos...” (grifo nosso) Falou como se desconsiderasse que uma dessas “branquinhas” ao qual se referia, não fosse a filha que se encontrava sentada, ali diante de seus olhos, trançando seus cabelos lisos. Qual a diferença da sua filha para as outras branquinhas que adotam uma “estética afro?” Com o desenvolvimento da conversa confessou que durante a década de setenta, ele e toda sua geração usaram “o cabelo Black”, que sempre teve “muitos amigos negros” com os quais se relaciona “muito bem”. Com o decorrer da conversa descobri que o professor era compadre de uma usuária do salão chamada O., e que sua afilhada também faz as tranças com a Rosalina. Deduzi então que aí residia a diferença: esses brancos, especificamente, são parentes rituais de certos negros e negras. Podem chegar até o salão porque nutrem um sentimento de afinidade que os possibilita atravessar a fronteira simbólica que liga e ao mesmo tempo separa identidade e a convivência interracial.

Contudo, não podemos presumir que as motivações que levam uma pessoa “branca” a frequentar o “afro Zindze” são sempre orientadas pelos mesmos sentimentos de afinidade ritual ou política. São distintas daquelas de negros e negras.

Os usuários do salão

Majoritariamente, a clientela do salão, é composta por negros e negras. Dentre estes, a presença de mulheres se destaca. A partir de uma perspectiva geracional pode-se dizer

que a clientela é variada, de modo que é possível encontrar no salão crianças, jovens, adultos. Embora, entre estes, a presença maior seja de adultos. Do ponto de vista do pertencimento religioso a diversidade se repete: católicos, evangélicos pentecostais, com presença significativa de praticantes das religiões afro-brasileiras. Não obstante, como afirma Rosalina, “o perfil aquisitivo” da clientela, também, varia:

Da empregada doméstica, os informais, gari, estudante, funcionários públicos, advogados, promotoras, professoras, músicos. Da cidade Olímpica até o Calhau a gente já teve clientes. Aqui temos negros de poder aquisitivo alto e poder aquisitivo baixo. Mas, entrando aqui no salão, passou da porta isso aqui é esquecido.

Acrescenta que o salão tem uma maneira particular de lidar com as diferenças sócio-econômicas da sua clientela:

Pra aquela galerinha que a gente vê que não pode e quer tá bonitinho, a gente divide e dependendo qual for à situação eu diminuo o preço e dependendo da situação, quando a pessoa quer muito e não pode, eu faço uma parceria com a pessoa: Eu faço meu trabalho e peço que ela divulgue o meu trabalho. São as trocas. Às vezes trocamos serviços. Porque na verdade a gente já passou por situações dessas de querer uma coisa e não poder comprar. Aí isso me deixa muito triste. Aí o que eu faço? Negócio. (ROSALINA)

Esse depoimento de Rosalina é bastante significativo porque revela os recortes de classe relacionados à experiência estética, mediada pelos procedimentos profissionais de um salão, que por ser também um espaço comercial, requer que seus usuários possuam algum poder aquisitivo para poder frequentá-lo e com isso usufruir das possibilidades de afirmação identitária geradas pelo mesmo.

Não obstante, Rosalina demonstra sensibilidade para lidar com tal situação, por ter conhecimento de causa, pois afirmou já ter passado por situações de querer produzir sua imagem e não poder fazê-lo em decorrência de sua situação econômica. Mais que isso, ela utiliza-se da diferenciação econômica da clientela atendida, como mais uma ferramenta de sustentação à política da imagem do Afro Zíndze. Não só facilita o pagamento, como o próprio acesso aos bens simbólicos e políticos oferecidos no salão.

Ainda em relação à questão socioeconômica dos usuários do salão e seus respectivos lugares de residência, posso dizer que durante o trabalho de pesquisa, só conheci uma jovem negra, adotada por uma família classe-média, que habitava na chamada “área nobre” de São Luís. De toda maneira, como afirma Gomes (2006, p. 29), não se pode pensar “a expressão estética negra” fora dos processos políticos, econômicos e de urbanização. Embora em relação a este último aspecto, a política da imagem do Afro Zíndze, voltada para as comunidades quilombolas do Maranhão, nos apontam, para outras direções.

Além da clientela negra, o salão é freqüentado, em menor proporção, por pessoas brancas. Alguns são jovens que moram aqui em São Luís do Maranhão e que recorrem ao salão principalmente nos períodos festivos; outros são turistas, nacionais e estrangeiros, que ao visitar o Centro Histórico da cidade, “encostam” no salão.

Para se referir à clientela heterogênea do salão, e, principalmente, para demarcar quem é de “dentro” e quem é “de fora”; quem é “de casa” e quem é “forasteiro, Rosalina utiliza a seguinte classificação: “tem os clientes que são os clientes de passagem que vêm e fazem o cabelo, levam o cartãozinho, indicam amigos e às vezes voltam”.

Clientes de passagem, uma terminologia bastante apropriada para classificar indivíduos, normalmente da classe média que ousam em experimentar códigos com os quais não mantêm vínculos e compromissos duradouros. Dentro desse grupo encontram-se os jovens brancos ludovicenses e os turistas. Daí o porquê da expressão “encostar”, ao se referir aos mesmos.

Complementando ela acrescenta: “existem os clientes normais” e entre estes “os amigos clientes”. Aqui, ela se refere à clientela negra que utiliza dos serviços do salão com maior regularidade e como expressão identitária. Há, ainda, dentro desta, uma parcela com quem desenvolve uma relação de maior proximidade: “os clientes amigos”.

2.5 A equipe e suas relações

O “Afro Zíndze” possui uma equipe de trabalho pequena, alegre, jovem, informal e atenciosa. Além de Rosalina, que é a cabeleireira de referência do salão, integram a equipe mais duas *trancistas*: Hercília e Adinalva. Como afirma a proprietária do “Zíndze”, “elas ficam com a parte das tranças e eu mais com a parte das químicas”. Adinalva tem 23 anos e Hercília 24. A representação que construí a respeito das duas jovens negras deve-se muito à forma como Rosalina se relaciona com as mesmas: As vejo como duas pessoas em fase de formação; seja ela pessoal, profissional e/ou política.



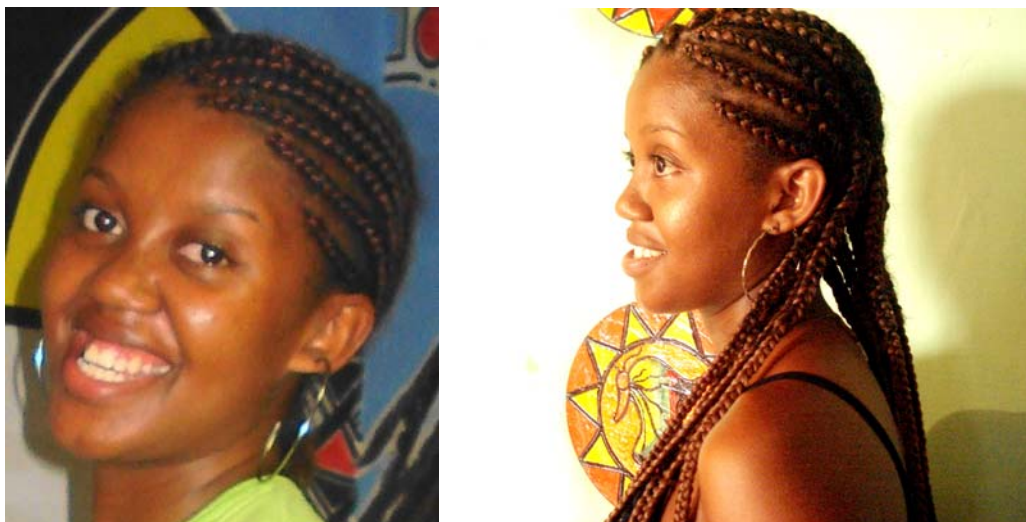
Adinalva usando tranças *rasteiras* estilo *chanel*. À direita Adinalva e Rosalina

Adinalva, é uma jovem de estatura mediana, cabelos pretos, corpo esguio. Tem um olhar meigo, tímido e atento. Com seu comportamento introvertido, fala pouco; “é mais de ouvir” e intervir em momentos oportunos. Como ressalta Rosalina, ela “é aquela que se preocupa com o aluguel, está sempre atenta às coisas do salão”. Usa em seu cabelo tranças de modelo *rasteiras* ou *de raiz*³³ que, com frequência, são artisticamente modificadas.

Ao contrário de Adinalva, Hercília é uma pessoa extrovertida. Tem aproximadamente a mesma estatura que a amiga de trabalho. Frequentemente recebe elogios por conta das “suas belas pernas torneadas”. É dona de um olhar vivo e uma postura ativa, além de ser muito comunicativa e direta. Frequentemente externa suas opiniões. Como diz Rosalina, Hercília, também, “é da atitude”. No começo do trabalho de campo, também, usava *tranças rasteiras* que depois foram substituídas por *tranças rastas*³⁴.

³³ São realizadas no próprio cabelo a partir da divisão dos fios em pequenas mechas. A partir dessas mechas, que são divididas proporcionalmente, se produz um penteado composto por tranças sinuosos que às vezes se encerram no meio da cabeça. Esse penteado, ainda, pode ser completado com fios sintéticos.

³⁴ Também conhecidas como jamaicanas, são tranças longas feitas a partir do próprio cabelo e emendadas com cabelo sintético (kanekalon). O acabamento se dá com elastex que amarra as extremidades das tranças e com a chama de um isqueiro que queima as pontinhas evita que as trancinhas se desfaçam. Segundo Rosalina, “no sistema de fazer tranças do afro Zindze”, esse penteado pode durar por um período de três a seis meses. Sendo que nesse período os fios dos cabelos devem passar por um processo de hidratação e manutenção.



Hercília com *tranças rasteiras* ou *de raiz* e com *tranças rastas*

A atmosfera do salão tem esse aspecto de pequeno negócio familiar gerido por mulheres. Como afirma Rosalina: “aqui quem dita as regras são as mulheres. Nós comandamos as cabeças dos homens”. Se referindo também a atuação, preponderantemente, feminina dentro do mercado dos salões da cidade que se dedicam ao atendimento de negros e negras e à **implementação de políticas de afirmação identitária através da imagem**.

Nas relações ali estabelecidas, Rosalina, assume o papel de coordenadora das atividades, outras vezes, essa tarefa é compartilhada com as *transistas*: “aqui o trabalho é conjunto e baseado na “confiança e liberdade”. Às vezes eu viajo, a trabalho para as Comunidades (quilombolas) e as meninas é quem tomam conta do salão. O dinheiro fica aí e se elas precisam de alguma coisa, me pedem, pegam”.

“As meninas” ajudam a gerir com muita eficiência, também, a vida afetiva da proprietária do Zíndze. A preocupação em evitar que Rosalina caia nas “garras” de um certo “não-quer-prestar”³⁵, esconde, também, uma disputa por atenção.

A relação entre as três, é marcada por poucos conflitos e estes quando existem normalmente são ocasionados pela predominância das relações privadas dentro de um ambiente que também é público e exige profissionalismo. Durante o trabalho de campo presenciei apenas, uma vez, um clima de descontentamento de Rosalina em relação a uma das *transistas* que segundo ela, estava faltando com “profissionalismo”.

Além de amenizar os conflitos, o discurso que enfatiza a solidariedade entre pessoas que se encontram em uma situação sócio-econômica parecida, e que, portanto, precisam “se ajudar”, também cumpre o papel de formação política das *transistas*.

³⁵ Expressão valorativa, utilizada no salão, para se referir a homens que fogem de qualquer envolvimento afetivo ou que sejam infiéis às suas namoradas e/ ou esposas.

Normalmente, nessa situação, o discurso de Rosalina, sutilmente, aponta para as dificuldades enfrentadas por negros/as, relativas à inserção no mercado de trabalho.

É possível perceber o empenho de Rosalina, também com a formação profissional das transistas nas conversas, mais informais, do salão que, normalmente, assumem um tom de brincadeira. Esta demonstra as expectativas da cabeleireira em relação à continuidade do trabalho desenvolvido no Zíndze, pelas transistas, como suas representações sobre a estrutura do cosmo, duplicidade dos seres, sobre vida e morte que por sua vez, são muito próximas do simbolismo religioso descrito por Augras (1985), assim como sua paixão pelo reggae.

E o projeto é, no próximo ano, todas elas estarem fazendo tudo. Todo tipo de cabelo. De relaxamento à alisamento³⁶. Até porque, como eu sempre brinco com elas, eu não vou viver para sempre. Se eu partir amanhã, eu tenho certeza que elas já têm base para montar uma coisa pra elas. Elas não vão ficar, assim, por aí procurando emprego. Elas já têm como sobreviver. A gente sabe que não vai ficar pra semente. Se morrer amanhã já morro feliz. Ainda vou aparecer de vez em quando... “Ah! Hercília tô verificando como é que está”. Se lá em cima for como as novelas que tem um telão onde se vê tudo que se passa aqui em baixo, vou ficar de olho no trabalho das meninas. “Te orienta, amiga. Te orienta que eu tô de olho”. E nas sextas-feiras, passando de seis horas, passo a observação para o Roots Bar³⁷, pra ver o que se passa por lá, também. Na véspera de finados, que sempre tem festa, “por favor me liberem”. Deixa eu ir lá dar uma dançadinha. Sem falar que eu vou estar ao lado dos monstros do reggae que já partiram que fazem festa lá em cima também. A gente sabe que tem outra vida. E tem, também, alegria lá. Tenho um amigo que diz que tudo que você faz aqui na terra continua lá. Então isso quer dizer que Bob está cantando horrores lá... (ROSALINA).

Importante perceber que dentro de suas representações, Rosalina se projeta para um “outro mundo” que está além do mundo onde ela e Hercília se encontram (terra). A morte parece ser a condição necessária para o trânsito entre a terra e o além. Ao mesmo tempo em que representa a outra face da vida. Morte e vida são complementares, para utilizar Augras (1985, p. 65), “duas faces de uma mesma realidade”. Por isso Rosalina afirma: “a gente sabe que tem outra vida. E tem, também, alegria lá”. Essa frase é significativa porque demonstra que ela compartilha da concepção de duplicidade dos seres que orienta a visão de mundo dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Para ela, o plano material corresponde a um duplo espiritual; tudo que existe no plano concreto (alegria, ídolos do reggae, festa, trabalho, hierarquia, regras), existe, também no plano espiritual. Nesse sentido, esta frase me parece bastante significativa: “na véspera de finados, que sempre tem festa, ‘por favor me liberem, deixa eu ir lá dar uma dançadinha’”. O trânsito, a comunicação entre esses dois mundos parece

³⁶ Segundo Gomes (2006, p. 397 e 400), o alisamento é uma intervenção química muito parecida com o relaxamento. A diferença desta técnica em relação ao relaxamento está no tempo de ação do produto e no resultado alcançado. Enquanto o alisamento resulta no alisamento total dos cachos, o relaxamento deixa os cabelos semi-lisos. Ambos duram em torno de três meses.

³⁷ Clube de reggae que fica localizado no Centro Histórico de São Luís, perto do salão, e do qual Rosalina é frequentadora assídua. Inclusive, ela possui uma carteirinha vip que a insenta de pagar o ingresso no mesmo.

algo constante e o aparato tecnológico da terra, como a TV, por exemplo, facilita a interação entre aiê e orum.



Rosalina no Roots Bar. Usa tranças *rastas* frizadas.³⁸ com mechas vermelhas

Grande e intenso parece ser também o trânsito de sentidos; a comunicação e interação de Rosalina, com pessoas que compartilham das representações acerca das trocas entre os dois mundos: “tenho um amigo que diz que tudo que você faz aqui na terra continua lá”, afirma. O salão representa um espaço social, por excelência, onde essas trocas de sentido ocorrem com muita frequência.

Ainda existe um aspecto, em relação à morte que chamam bastante a atenção: diz respeito à forma “brincalhona” com a qual Rosalina se reporta a essa dimensão da vida que, por ser imprecisa, porém nunca incerta, causa insegurança e medo na maioria dos mortais. Talvez esteja aí a razão dos discursos revestidos de humor: “eu sempre brinco com elas, eu não vou viver para sempre”.

A referência ao horário das 18:00 horas, quando ela mudaria a observação do trabalho no salão para o clube de reggae, justifica-se pelo fato de ser o horário de encerramento das atividades das *trancistas*. Depois desse horário, as atividades são assumidas exclusivamente por Rosalina. Ela, normalmente, entra no serviço um pouco mais tarde que as *trancistas* e estas saem mais cedo.

³⁸ Segundo Rosalina o frizamento é uma “técnica utilizada para deixar os cabelos mais bonitos” e as “tranças mais cacheadas”. Depois das tranças feitas, junta-as formando várias tranças grossas. Para frizá-las, imerge-as em um “recipiente com água quente até certa altura do cabelo para não atingir a cabeça da cliente, afirma a proprietária do Zindze.

A regularidade de horários no salão, além do direito a uma folga semanal, é uma estratégia encontrada para facilitar a formação das *trancistas*. Adinalva, por exemplo, tem o sonho de cursar Serviço Social na Universidade Federal do Maranhão. Para tanto, aproveita as noites para fazer um curso preparatório³⁹ e o dia de folga para fazer um curso de danças contemporâneas que a tem ajudado a enfrentar sua timidez.

2.6 A estética como ação política de afirmação identitária

Além das ações voltadas diretamente para as atividades do salão, o “Afro Zíndze” desenvolve, às vezes voluntariamente, outras vezes em parceria com entidades Oficiais e do Movimento Negro⁴⁰, outros projetos sociais junto a dez Comunidades Quilombolas⁴¹ localizadas em diferentes regiões do Maranhão.

De acordo com Rosalina o seu trabalho nessas comunidades consiste em “oferecer oficinas, todas na área da estética afro, relacionadas ao cuidado com os cabelos crespos”.

Durante o trabalho de campo pude acompanhar a preparação da primeira oficina da Comunidade de Damásio⁴². O convite partiu do seu amigo Tatá, que vive nessa comunidade quilombola. Ele me explicou que percebia haver a necessidade do trabalho de Rosalina na comunidade porque “as meninas estavam numa onda de só querer alisar os cabelos”, sinalizando, assim, para uma possível relação conflituosa das adolescentes com seus cabelos.

Por ocasião do festejo referente ao 38º aniversário da Associação, viajei até Damásio, juntamente com Rosalina, e pude conhecer as quinze adolescentes que participaram da primeira fase da oficina.

³⁹ PRENEC – Pré-vestibular para Negros e Carentes.

⁴⁰ ACONERUQ, FUNAC, GEDAM, Associação da Comunidade de Damásio

⁴¹ Santa Maria, Santa Joana (Itapecuru); Frechal (Mirinzal); Itamatatiua, Castelo, Mucambo (Alcântara); Barro Vermelho, Centro do Expedito e Santo Antônio dos Pretos (Codó) e Damásio (Guimarães).

⁴² A comunidade quilombola de Damásio fica a 18 Km do município de Guimarães, localizado a 250 Km de São Luís - Ma. Possui 150 famílias e tem como principal atividade econômica a agricultura, com plantações de mandioca e banana.



À esquerda, Rosalina e uma aluna com penteado feito por esta. À direita, algumas alunas da oficina

Conversando com algumas delas, pude constatar aquilo que Rosalina já havia me antecipado: intervenção estética em seus cabelos não era novidade. A técnica de trançar é algo que vem atravessando gerações entre as mulheres daquela comunidade. Com uma “pequena diferença”, como afirma a mãe de Leinha, uma das alunas: “não tinha essas *tranças de modelo* como essas de agora”.

Muito dessas informações obtive a partir de uma conversa informal com as adolescentes em uma estrutura montada por ocasião do festejo e transformada temporariamente em um salão de beleza.



Ivana, no salão da Comunidade. À direita, Rosalina e Leinha em atividade.

Nesse salão, no mínimo peculiar, em meio a muita descontração, euforia e espírito acolhedor, essas adolescentes me fizeram perceber que o principal papel de Rosalina, junto àquele grupo consistia em somar esforços no sentido de encontrar novas maneiras de relacionamento das adolescentes com seus cabelos, ou seja, cumprir uma estratégia política de

afirmação identitária a partir de uma experiência estética. Tudo indicava que ainda havia um longo caminho a ser percorrido, mas dada a forma como os membros do grupo receberam Rosalina e a demanda pelos serviços do “salão-cabana”, as expectativas me parecem ser extremamente positivas.

TERCEIRO CAPÍTULO



3 ROSALINA E AS BASES DE UMA POLÍTICA DA IMAGEM

No seu cotidiano de trabalho, Rosalina tem utilizado a intervenção estética como um importante instrumento de ação política. Quem é essa pessoa que busca, a partir da estetização dos cabelos crespos, difundir uma imagem positivada de negros e negras em uma sociedade que insiste em negá-la? Em que ponto a sua trajetória pessoal se cruza com trajetos de outros sujeitos políticos?

Os serviços desenvolvidos no salão Afro Zíndze, que tem como principal objetivo valorizar a imagem de negros e negras a partir da estetização de seus cabelos, têm relação com alguns aspectos da trajetória de vida da proprietária Rosalina. Certos momentos de sua história de vida contribuíram para que ela desenvolvesse um posicionamento em relação às questões raciais e particularmente à imagem de negros e negras mediada pela estetização de seus cabelos. Deixemos então, que Rosalina ou Rosa, como normalmente é conhecida, apresente-se:

M – Você poderia se apresentar, por favor....

R – Eu sou Rosalina S....

M – Só Rosalina S.?

R – Não. Eu sou Rosalina S. de O. (risos) A maioria das pessoas me chama de Rosa. Nasci em 11 de junho de 1971 na cidade de Pedreiras. Tô fazendo 36 anos. Depois eu te falo porque eu sempre falo que vou fazer 35. Sabe por que é...? Porque a gente nunca deve dar a idade da gente certa. Não porque a gente queira ser mais nova. Mas é porque pela idade da gente, Marli, as pessoas fazem muita maldade. Eu vivia dando meu nome todinho. Virava e mexia eu dizia: “Eu Rosalina S. O.”. Aí uma prima minha me disse: “Olha Rosa, eu vou te dar um conselho. Por que tu dá teu nome todinho em vez de dá só o primeiro nome? Nunca dê seu nome e idade. As pessoas sempre fazem alguma coisa pra você através do seu nome e idade”. São dados da gente. Aí depois disso, eu não falo meu nome todinho e nem falo a minha idade correta. Aí se uma pessoa quiser fazer alguma graça, ela não vai poder porque ela não vai ter meus dados corretos.

M – Você quer que eu cite seu nome⁴³ na Dissertação como?

R – Pode colocar da forma como você quiser

M – O que uma pessoa pode fazer pra gente caso ela tenha acesso à idade e ao nome?

Rosalina – Maldade. Tu observa assim, muitas das vezes quando uma pessoa vai praticar uma magia pra você, os primeiros dados que ela quer são uma fotografia tua, teu nome completo e tua idade e através desses dados é que as coisas são feitas.

Ao se apresentar, referindo-se ao seu nome, ou seja, um dos primeiros códigos que identifica os sujeitos como seres singulares, Rosalina deixa entrever que compartilha de um

⁴³ Em respeito às suas representações religiosas, os “dados” pessoais de Rosalina, como nome completo e idade, foram resguardados.

código religioso⁴⁴ no qual a identificação de uma pessoa tem grande importância. Isso explica porque para ela a publicização de informações de natureza pessoal, pode deixar vulnerável quem fornece tais informações, deixando a pessoa sujeita ao que ela denomina de “magia”, coisa-feita” ou “maldade”.

Ao mesmo tempo em que se apresenta, reforçando aspectos de natureza religiosa a proprietária do “Afro Zíndze”, informa-nos sobre as dificuldades enfrentadas por uma profissional dedicada à produção de uma “estética negra”, a saber: concorrência e estigmatização do trabalho, muitas vezes advindas do proprietário do salão vizinho e de um imaginário coletivo racista que, para ela, muitas vezes é interpretado em termos de “maldade” e “coisa feita”.

Em uma das etapas do trabalho de campo em que voltei ao salão para planejar a minha viagem com Rosalina à comunidade quilombola de Damásio, dava para perceber que as “meninas” do Zíndze viviam grande euforia por conta de uma visita inesperada. Cheguei no exato momento que os integrantes do grupo Timbalada, juntamente com o cantor Carlinhos Brown, - que se encontravam na cidade em circunstância da produção de um DVD da banda baiana – visitavam o salão: fizeram fotos, filmaram, entrevistaram Rosa, pediram a autorização para utilizar as imagens no DVD. Por conta disso, todos os olhares da Praia Grande, onde se localiza o salão, voltavam-se para o “Afro Zíndze”. Então, M, que estava na ocasião e que também é umbandista, perguntou, referindo-se ao proprietário do salão vizinho: “E você teve coragem de deixar ele entrar aqui?” Rosalina com certa moderação, respondeu: “Calma, as coisas não podem ser assim. Ele ficou daí da janela...”, com um tom de voz um pouco solene e empolgado completou: “mas quando ele se deparou com a imagem dela (apontou para o quadro que tem a imagem de Iansã), ele sentiu que as coisas não são assim como ele pensa! Brown quando viu ela, inclinou o corpo para frente e reverenciou: eparrê!”.

Foi quando percebi que dentro das representações de Rosalina, a imagem de Iansã com seu *eruxerim*, desempenha um papel simbólico poderoso: Funciona como uma espécie de guardiã, força protetora que a livra “das situações desagradáveis”, que afasta, do salão, os “maus-espíritos”. Não é por coincidência, dentro do panteão das religiões afro-brasileiras, ela é a “rainha dos fogos”, “da água” e das “tempestades”, simboliza “a união de forças opostas” e tem como principal característica a habilidade de “fugir das situações desagradáveis” utilizando-se do “recurso da magia.” (AUGRAS, 1983, p. 153-154).

⁴⁴ De acordo com Prandi (1996, p. 29-30), as religiões de matriz africanas são religiões mágicas; baseiam-se na crença de que é possível interferir, manipular o mundo natural e não-natural a partir da força sagrada advindas do outro mundo.

É a partir desse referencial simbólico-religioso que Rosalina aciona elementos necessários para os embates político-ideológicos suscitados por sua prática profissional. Em tais contextos de relações de poder, o sujeito político Rosalina aciona a resistência a partir de dois referenciais, que por sua vez, estão intimamente articulados em sua prática política: o fazer estético e o simbolismo religioso.

Continuando a sua apresentação, ela faz referência à ascendência da sua família e a forma como se deu o aprendizado na feitura de tranças assim como a sua inserção no mundo da estética:

R - Nasci na cidade de Pedreiras. Sou descendente de ex-escravos. Aprendi a trançar bem novinha com minha avó materna. Sou trancista de casa. Eu sempre gostei do mundo da moda; abrangendo tanto a área do salão como das passarelas. Comecei a desfilarmos com onze anos. Era louca por Ney Galvão. Depois de assistir ao programa dele, na TV, com aqueles desfiles, eu ia pro corredor de minha casa e ficava desfilando. As minhas brincadeiras sempre foram com cabelo; Fazer os modelos que eu via, ensinar as meninas, fazer as festinhas, fazer os desfiles... Aí eu fui pegando o jeito pras coisas. Eu sempre usei tranças desde que nasci. Minha vó começou a fazer as tranças de raiz na minha cabeça porque eu tinha cabelos muito crespos, grande e não era tão fácil de pentear. Até catorze anos eu conservei esse cabelo. Eu tinha um cabelo imenso. Abaixo do ombro e muito. Era muito o meu cabelo. No início, eu não me interessava muito, mas a minha Vó sempre ensinou a gente a cuidar... Na verdade ela sempre cuidou muito do cabelo. Eu, na verdade, aprendi com ela mexendo e manuseando meu cabelo. Porque na verdade foi ela quem me criou, a minha mãe passava o dia trabalhando fora, então ela me criou e criou Meri, minha irmã. Mamãe, também, sempre foi muito dedicada com o cabelo da gente, tinha o shampoózinho, tinha condicionador, creme, vaselina que a gente usava, os óleos de mamona que a vovó botava, a vaselina sem cheiro, aí mamãe fazia pomada de vela. Vela é feita de vaselina. Ela derretia a vela, depois ela batia, batia, batia e a vela derretida se tornava creme, botava um pouco de perfume, batia mais e aí tava a pomada de vela. A outra pomada, ela fazia com azeite de mamona. Ele era feito, tem até uma ciência no preparo desse azeite. Na hora do preparo, se chega uma **pessoa que tem a cabeça ruim**, ela tá lá de fora, o azeite desanda aqui. A pessoa que faz, se tem a cabeça boa, o azeite fica fininho, ele não fica nem com cheiro. Transparentinho. A minha avó fazia um azeite de mamona indo e vindo e pingava umas gotinhas de perfume, batia, virava aquela pomada e passava no cabelo. Eu também, ainda sou dessa época. [...] Eu trabalhava, era em casa, desde muito nova com as transas.

Marli – Você tinha quantos anos?

Rosa – Eu tinha uns quatorze anos, foi antes de eu conhecer o movimento negro. Um pouquinho antes porque a gente fazia em casa. Começou desde dos... Porque na verdade, com o Movimento Negro só foi aperfeiçoar... Com doze, treze anos, mas a gente sempre gostou de coisa de cabelo. Principalmente eu. Aí eu comecei a fazer em casa porque vovó fazia, eu aprendia e ia fazendo.

Marli – Primeiro você aprendeu com a sua avó, aí você fazia em casa e fazia em quem?

Rosa – Fazia em primas, em amigas de colégio, em mim mesma...

Marli – O que você fazia, principalmente, nessa época?

Rosa – As trancinhas.... No começo era diversão e eu comecei a trançar fazendo o meu próprio cabelo. Depois eu fazia as tranças em casa e cobrava das meninas. Assim eu podia ajudar a minha mãe. (ROSALINA).

A experiência de Rosalina com os cabelos começa muito cedo. Como podemos perceber, tal processo inicia-se durante a infância a partir “dos cuidados” das parentas

próximas (mãe e avó); as tranças representam, nesse processo, as primeiras técnicas a serem utilizadas, acompanhadas do uso de cosméticos produzidos com base numa “ciência do preparo”, técnicas específicas, como é o caso da “pomada de vela” e “azeite de mamona”. Estes cosméticos, feitos com base em um saber local (GEERTZ, 1997), mais uma vez, nos informam sobre a relação entre cabelo, cabeça e dimensão religiosa.

Segundo Prandi (1996, p. 43), no candomblé é ensinado, sobretudo, que “antes de se louvarem os deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um deus forte se não tiver bem consigo mesmo”. Utilizando um jargão religioso acrescenta: “‘*Ori buruku kossi orixá*’ ou seja, cabeça ruim não tem orixá.” (PRANDI 1996, p. 43)

Sendo assim, o que podemos deduzir acerca da seguinte “ciência” do “preparo” do azeite? “Na hora do preparo, se chega uma **pessoa que tem a cabeça ruim**, [...] o azeite desanda. A pessoa que faz, tem que ter **a cabeça boa**, [...] A minha avó fazia um azeite de mamona indo e vindo.

Pressupõe-se que a preparação de um bom cosmético, cheiroso e fininho tem relação com a noção de “cabeça boa” (com orixá) e diametralmente oposta à de “cabeça ruim” (sem orixá). Partindo desse raciocínio se poderia depreender que a avó de Rosalina só podia preparar um bom azeite de mamona porque ela não tinha uma “cabeça ruim”. Será que ela tinha, também, um forte orixá? (PRANDI 1996, p. 43). O conjunto dessas representações, se por um lado não nos habilita a responder tal questão, por outro, deixa transparecer as imbricações entre cabelo, estética e simbolismo religioso.

Situação semelhante, no que se refere ao aprendizado da técnica de trançar, pode ser observada na família de Hilda, uma das usuárias mais antigas do “Afro Zíndze” e amiga íntima de Rosalina.

M — Você falou que usou trança quando era pequena. Me conta sobre isso. Quem fazia?

H — Minha mãe.

M: — Era?

H: — Eu não sabia se era trança de raiz ou se era trança de...Não fazia tão linda quanto Rosalina, mas fazia. Era trança, era pitó, né? Ela gostava de fazer os penteados com as tranças,

M — E sua mãe aprendeu com quem?

H — Ela aprendeu com a minha avó.

(Hilda, 39)

A partir da trajetória dessas mulheres, pode-se inferir que as tranças foram técnicas utilizadas, durante a infância, principalmente por suas parentas próximas, para ornamentar os seus cabelos. Por nos informar a respeito de uma tradição ou prática cultural utilizada ao longo de gerações, para cuidar de uma parte do corpo, as tranças podem ser compreendidas

como símbolos de afirmação identitária, de valorização de atributos físicos próprios de negros, no caso os cabelos, muitas vezes visto sob o signo do estigma (GOFFMAN, 1998) como inferior ou feio.

Vale ressaltar que, Marcel MAUSS (2003), em seu ensaio intitulado “As técnicas corporais”, estudo que inaugura a percepção do corpo como base biológica na qual a cultura se inscreve, chegou à conclusão de que cada formação social tem hábitos próprios e utiliza o corpo de maneira diferenciada. Assim, o autor descreveu uma grande quantidade de técnicas corporais, ou seja, de “atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que ele nela ocupa”. (MAUSS, 2003, p. 408). Para o autor, as técnicas corporais são atos tradicionais e eficazes, transmitidas pela educação; meio através do qual, homens e mulheres aprendem a trabalhar seus corpos e transmitem esse saber de geração a geração.

De acordo com as informantes, a técnica de trançar, por exemplo, é passada de geração a geração. E nesse processo de transmissão do conhecimento prático, as mulheres da família assumem um papel predominante. Como informa Rosalina, essa é uma prática que vem atravessando gerações: Desde a época de sua tataravô (“ex-escrava”), passando por sua bisavó (Dona Jesuína), por sua Avó (Raimunda Juliana), sua mãe (Dona Santa), a técnica de fazer tranças, assim como sua transmissão, é uma prática relativa às mulheres. Rosalina é uma das mulheres da família, repositária desse saber tradicional; quem, atualmente, vem assumindo a função de transmitir essa técnica ancestral para as parentas, como pude constatar numa conversa mantida com Dona Santa, (mãe de Rosalina) e Bianca sua neta de dez anos.

S - ...eu sei que nessa família, desde cerijane que é a prima mais velha, **Célia, Andréia**... Todo mundo aprendeu com Rosalina. Aí todo mundo é cabeleira nessa família. Essa aqui, minha neta, filha de Meri, já sabe implantar.

M – E você sabe fazer o quê?

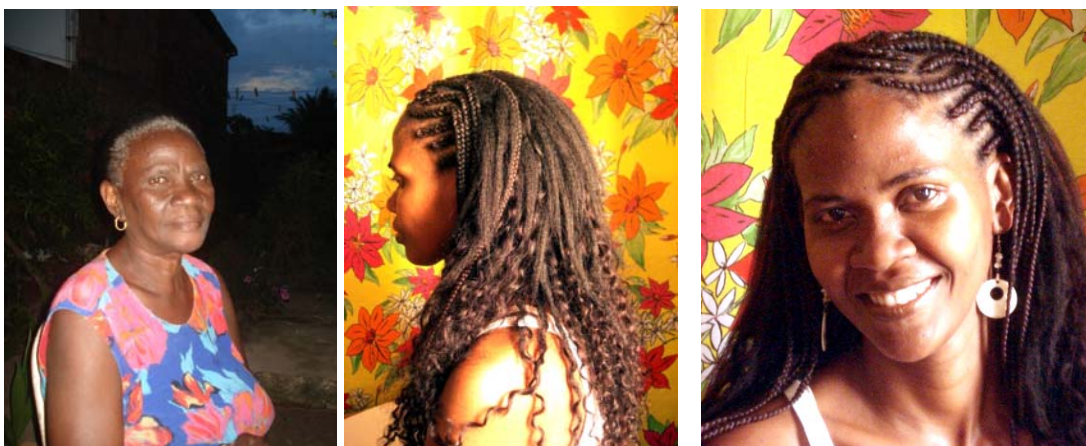
N- Eu faço as trancinhas finas, aplique e tranças rasta. Só.

M – Só?

S – Ainda acha que é pouco, né?

M – Você aprendeu como?

N – Eu morava com a tia Rosa, aí eu ia pro salão dela e ficava vendo e aí um dia eu fiz no cabelo de minha irmã Bianca, aí quando eu vi tava tudo, assim, certinho. (Dona Santa e Andréia) (grifo nosso)



À esquerda, Dona Santa, 71 anos⁴⁵ À direita, Célia, prima de Rosalina. usando alongamento: *trança-haer*⁴⁶

Como defende Gomes, (2006, p. 209), “o uso das tranças é uma técnica corporal que acompanha o negro desde a África, porém, os sentidos de tal técnica foram alterados no tempo e no espaço”. Conversando com Rosalina, pude perceber que as tranças vieram assumindo sentidos diferentes dentro de sua trajetória de vida. Há duas frases relativas à relação de Rosalina com as tranças que merecem atenção. Numa ela diz: “No início, eu não me interessava muito, mas a minha Vó sempre ensinou a gente a cuidar” e depois complementa dizendo que aos catorze anos, “com o Movimento Negro, só foi aperfeiçoar” o que ela já tinha aprendido com a Avó.

Aqui ela já insinua que há dois tempos, que não são apenas cronológicos, mas de relação diferenciada com o cabelo e a técnica de trançá-lo.

3.1 “A fase do Patinho-feio”: cabelo - estigma, racismo, auto-estima

R - A primeira trança que ela me ensinou foi uma trança que a gente chama “Beira de Casa” que a gente faz aqui na frente da cabeça. Eu achava feia e continuo achando...

M - Por que você achava feia?

R - Eu achava esquisitão aquela coisa aqui (apontando para testa). Hoje eu a adaptei. Em vez de fazer aqui (frente da testa) a gente faz no meio da cabeça; Então eu adaptei esse estilo de trança porque... Na verdade eu não gostava. **Eu não gostava, na verdade, de trança nenhuma.**

Marli – Por que você não gostava das tranças?

Rosalina – Era uma questão de auto-estima, mesmo. Porque na época as tranças não eram consideradas bonitas e nem bem vistas. O que era bonito, o que era bem visto eram os cabelos lisos. Isso era bonito na época. **Os cabelos crespos não eram**

⁴⁵ Dona Santa fez um relaxamento em seus cabelos e às vezes pinta na cor preta.

⁴⁶ Segundo Célia que também é *cabeleireira afro*, a *trança-haer* é um tipo de *aplique* ou alongamento. Este, que ela usa, foi feito por Andréia sua prima que por sua vez foi ensinada por Rosalina. O penteado tem por base as tranças *rasteiras* e é composto por camadas de cabelo humano (na base), cabelo artificial (das tranças) e seu *próprio cabelo*, afirma Célia.

valorizados, não eram bonitos, sabe? Trança era coisa de negro. Eu sempre fui muito consciente da cor que tenho, muito orgulhosa da pele que tenho, era vaidosa mesmo, mas faltava alguma coisinha... **Na escola os meninos criticavam, colocavam apelido.** Hoje não, tu vê a galera de trança e...Faltava a pitadinha do movimento Negro, faltava a história de, literalmente, se assumir mesmo. **Faltava se assumir...**

M – Essa coisa da infância...

R – É criança implica mesmo. Eu nunca fui muito atrás. Eu sempre fui aquela típica peituda, mas, eu tive um **período de “patinho-feio”**.

M – E essa coisa de Patinho-feio, como foi isso?

R – Uma época em que **eu não tinha consciência da beleza que eu tinha...**Da beleza interna eu tinha porque eu sempre fui uma pessoa muito cativante, mas da beleza externa eu não tinha. Por isso às vezes eu posava de Exibida! Ah! Era uma forma de me auto-protoger porque as meninas bonitinhas brancas da escola elas tinham o IBOPE alto, então eu tinha que ter meu IBOPE alto também. **Não me curvava, não tinha jeito.** Lembro que eu tinha um amigo na escola que foi a primeira paixão da vida de Rosalina. Eu tinha uns treze a catorze anos. Foi o primeiro homem pra quem eu olhei com olhar diferente e foi o primeiro que literalmente me massacrrou e foi, também, o primeiro que eu consegui reverter a história. Ele era filho de uma família racista e se considerava branco. Aí eu caí na besteira de mandar uma carta de amor... Coisa de adolescente. Gente! Mas ele abalava comigo. Porque aí que digo que vem a fase de patinho feio porque esse menino me chamava de tudo que se imaginava. Me chamava de macaca! Dizia que ele que não ia namorar com...Com tudo de feio esse menino me chamava. Então minha **auto-estima era muito baixa.** Eu estudei em várias escolas em Pedreiras. Fiz um city tour pelas escolas (já imagina que eu não era peça boa).

(...) Eu sempre tive essa coisa de tá olhando o racismo, de tá vendo como te trata sempre como o que é diferente. Eu me achava muito diferente das outras alunas. Enquanto tinha aquela menininha na escola... Eu tava sempre observando as pessoas, os professores na escola. Eu só me tornava agressiva quando eu era provocada. Você sabe que tem aquelas histórias dos apelidos na escola... Eu lembro que pra eu fechar com chave de ouro meu período de agressão, tinha Márcio que era filho de um cara que foi um dos primeiros caras que teve supermercado grande em Pedreiras, Seu Raimundo Feitosa. Era família de nome. Márcio era branquinho, gente boa, mas o problema de Márcio era que ele era racistinha. Da forma dele, ele era. E eu era, também, boca de confusão. Então Márcio trazia o lanchinho e dava pra todo mundo da turma, que infelizmente o colégio tinha poucos negros e na minha turma só tinha eu, que eu consegui até por conta de mamãe. Então eu estava lá e Márcio dava lanche pra todo mundo e não me dava. Eu disse: “olha essa história vai acabar”. Eu era um espirro de gente, magrinha... Um dia eu decidi. “Mas que molecagem! Eu vou já dá uma surra nesse menino, como é que ele dá lanche pra todo mundo e pra mim ele não dá?” Então eu deixei todo mundo sair (e ele saía por último), tranquei a porta, dei-lhe em Márcio, comi o lanche todinho! Mamãe me deu uma surra. [...] Na escola Paula Francinete, que era particular e paga por minha madrinha que é um anjo de guarda meu. Ela é prima de minha mãe. Ela pagou por muito tempo a minha escola. Eu era tratada como quase filha de rico. Se eu tivesse a tendência de ser aquela menina hipócrita, aquela figura que não tem noção de sua realidade, nesse período era a época que eu ficava assim mesmo. Eu sempre tive espírito de revolucionária. A minha madrinha me custeava mesmo. Desde roupas, jóias.... Lá , eu tinha uma colega de turma chamada Débora. Nossa, mas ela era saliente! Naquela época, filhos de rico não compravam lanche, tinha alguém pra levar. Minha madrinha mandava a minha prima Regina levar o lanche na escola pra mim e pros meus primos..Essa Débora, então, fez marcação total. Minha madrinha é filha de um árabe, então, ela tem todos os traços de árabe: Olho, narigão e tem a pele branca, branca...

Então essa menina enchia muito meu saco. Toda vez que Regina ia lá ela dizia: “Como é que urubu tem madrinha branca”? E aquilo ali foi me enchendo. Tudo passava como normal. Ah! Mas teve um dia...Menina, eu era danada pra fechar turma e pra dálhe. Esse dia na aula de Nonatão eu dei-lhe nessa menina, eu fui

batendo nessa menina, da turma até a secretaria. Sai levando a Diretora na frente, dei-lhe nessa menina que ela ficou cheia de hematomas. (ROSALINA).

A fase considerada por Rosalina, de “patinho-feio”, remete a um tempo em que ela admite sofrer uma baixa auto-estima, um tempo em que ela “não tinha consciência da sua beleza externa”, física. Ao buscar a explicação para esse sentimento, centra seus argumentos nas experiências da infância, estabelecendo uma relação entre a sua subjetividade em conflito e a discriminação racial vivida na escola.

Esse conflito que tem relação com representações construídas sobre os atributos físicos de negros e negras, sobretudo os cabelos crespos no contexto de uma sociedade racista, diz respeito a sentimentos que atingem de maneira particular cada indivíduo. Algo perceptível no relato de Ieda, uma das usuárias do “Afro Zíndze”.

Eu comecei a perceber com doze anos que **existia algo em mim que eu não gostava**. Percebi isso quando eu tava brincando na rua da minha casa com os colegas, aí chegou um colega e disse: “Poxa Ieda tu é tão bonita...” Aí chegou outro e disse assim: “Ieda é muito bonita, se não fosse o cabelo...” Entendeu? Criança é muito franca. Dentro de mim eu **sabia que esse cabelo não era normal aos outros**. Só que eu não entendia o porque. Não entendia nada. Todo mundo dizia: “Ah! Cabelo duro, cabelo de palha de aço”. Aí aquela coisa foi ficando em minha cabeça e quando eu tinha doze anos e aquele menino falou isso, aquilo (estalou os dedos) despertou: “Realmente o meu cabelo sempre foi a coisa ruim... (IEDA).

Assim como Rosalina, Ieda mantinha uma relação conflituosa com seus sinais diacríticos, principalmente com seus cabelos, uma vez que, como defende Nogueira (1985), é sobre os traços físicos, a “marca” que se sustenta o “racismo à brasileira”. Como se pode perceber, pelo relato dos sujeitos da pesquisa, o conflito com o cabelo apesar de ser interno, é marcado pelos problemas oriundos do racismo impregnado no imaginário coletivo.

De acordo com o que nos informa Rosalina, ela passou a “não gostar” de suas tranças porque socialmente eram consideradas como um penteado “mal-visto”, “feio”, como um símbolo sobre o qual recaía o peso da inferiorização de um grupo, traduzido pela expressão “coisa de negro”. De maneira análoga, Ieda demonstra que “começou a perceber” que existia algo em que não gostava nela, que o “cabelo não era normal” a partir dos adjetivos pejorativos atribuídos a ele em seu convívio social.

Podemos depreender do conjunto dessas situações relatadas, que as tranças, e o cabelo estavam em desacordo com o padrão estético socialmente compartilhado pelos interlocutores de Ieda (colegas da rua, familiares,) e dos, de Rosalina, a saber, alunos/as, professoras brancas ou que se auto-classificavam como tal em função do grau de mestiçagem.

Valores estéticos, podem ser percebidos implicitamente no relato de Ieda e nitidamente no de Rosalina quando afirma que “o que era bonito e bem visto eram os cabelos lisos” em detrimento dos cabelos “crespos que eram desvalorizados.”

O espelho racial em que a imagem dessas adolescentes negras se refletia, fez com que elas passassem a desenvolver uma relação conflituosa com seus atributos físicos, principalmente com seus cabelos, como bem reconhecem:

Aí aquela coisa foi ficando em minha cabeça e quando eu tinha doze anos e aquele menino falou isso, aquilo [...] despertou: “Realmente o meu cabelo sempre foi a coisa ruim...” (IEDA)

Na escola os **meninos criticavam, colocavam apelido [...]** faltava a história de, literalmente, se assumir mesmo. **Faltava se assumir...**

Eu sempre fui muito consciente da cor que tenho, muito orgulhosa da pele que tenho, era vaidosa mesmo, mas faltava alguma coisinha. (ROSALINA) (grifo nosso)

O depoimento de Rosalina é muito significativo, quando pensado em relação às experiências de discriminação racial enfrentadas na escola. Apesar do grau de violência com que as mesmas foram proferidas, sempre tentando vincular a imagem de Rosalina à condição de animalidade (daí as designações pejorativas “macaca”, “urubu”), elas não foram suficientes para fragmentar a sua auto-representação como pessoa. Isto pode ser percebido não só pelos recursos lingüísticos utilizados em seu discurso, como pela direção do enredo com que constrói sua narrativa, sempre apontado para o conflito, confronto, resistência, enfrentamento:

Eu nunca fui muito atrás; aquela típica peituda; beleza interna” / “beleza externa”; precisava me auto-protger ; não me curvava, não tinha jeito; me massacrou /consegui reverter; minha fama de “não quer prestar; eu era peralta; eu reivindicava mesmo.

Podemos perceber que o conflito vivido por Ieda, tem semelhança com o vivido por Rosalina. Ieda demonstra como a violência racista alimentava o seu conflito com o cabelo e paradoxalmente, reforçava o seu valor como pessoa e seu pertencimento étnico-racial.

Quando eu conheci Marcelo, começou tudo de novo: Ele trouxe de volta tudo aquilo que eu passei em minha infância. [...] Eu queria ficar bonita de qualquer forma pra agradar o meu marido porque eu achava que ele **não me suportava por causa do cabelo**, entendeu? Na realidade eu tava querendo ficar bonita por fora, mas se eu não arrumasse o que tava por dentro não adiantava, tá entendendo?

Aí eu disse: “Meu Deus o que é que eu faço? Me mostre uma luz, eu não agüento mais esse cabelo...!” Eu daquele jeito, não me olhava nem mais no espelho, tava com raiva do cabelo. [...] A família dele começava tá tocando na ferida de novo, não me acham bonita, dizem, até hoje, que não sabem o que Marcelo viu em mim. E aquilo ali foi me abafando. Eu dizia: “Meu **Deus, parece que eu não existo pra esse povo. Eu tô perdendo minha identidade.**” E eu tava perdendo a minha identidade mesmo. Por muito tempo eles me abafando, abafando. Nunca me respeitaram **como pessoa**, nem como profissional, nem como mãe, nem como esposa de Marcelo, nem como nada. (grifo nosso)

Tudo leva a crer que o conflito vivido pelos sujeitos da pesquisa, não é o de negação da sua identidade, coisificação de suas subjetividades, mas o de “rejeição/ aceitação” de suas características físicas, principalmente dos seus cabelos. Mas, em que consiste esse conflito? De acordo com Gomes (2006, p 141), o sentimento de rejeição aos aspectos do corpo contextualiza-se em uma tensão, um sentimento ambíguo que, ao mesmo tempo em que rejeita o cabelo, o corpo ou a cultura, também os aceita.

Para Todorov (1996 apud GOMES, 2006, p. 145)

A rejeição é um desacordo sobre o conteúdo do julgamento e a negação uma recusa em considerar que houve julgamento: a ofensa infligida ao sujeito é bem mais grave. A rejeição é como a negação gramatical: esta, referindo-se a um só predicado, implica, com efeito, uma confirmação parcial do conteúdo da proposição expressa pelo sujeito.

Ao se referir a um tipo de proposição advinda da sociedade brasileira em direção a negros e negras, que por sua vez, sustenta o conflito rejeição/aceitação, Gomes (2006, p. 146-147) acrescenta:

Quando a sociedade brasileira olha para o negro e para negra e os destitui do lugar da beleza, ela afirma uma determinada proposição, um julgamento em relação ao negro e seu pertencimento étnico/racial, que pode ser internalizado pelo sujeito. Contraditoriamente, ao tentar destituí-lo do lugar da beleza, essa mesma sociedade reconhece-os como negros, uma vez que para se rejeitar, é preciso antes reconhecer. [...] a formulação de um olhar desencontrado do negro em relação a si mesmo [...] invade os espaços sociais frequentados por esses sujeitos, o que implica, muitas vezes, para negros e negras, uma aceitação parcial do conteúdo da proposição racista e a rejeição [...] de elementos de seu corpo [...] desses, os principais são a cor da pele e o cabelo.

Para a mesma autora, esse processo conflituoso de “rejeição/aceitação de ser negro” é construído social e historicamente e está estritamente articulado à maneira como o racismo atinge as subjetividades humanas. Ou seja, esse conflito insere-se num universo amplo que contempla dimensões históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas.

A autora defende que tal conflito fala de um “distanciamento social” alicerçado em relações de poder que inventaram distâncias entre os grupos sociais. Nesse sentido, afirma que “o sentimento de rejeição” demonstra que “a distância social entre negros e brancos é uma construção sócio-política-cultural, que apela para a crença na inferioridade do negro e supremacia branca”. O racismo é compreendido, nesse contexto, não só como uma construção ideológica que justifica as distâncias culturais, cristaliza posições sociais, como “atribui um sentido negativo às diferenças culturais, físicas e estéticas” (GOMES, 2006, p. 142).

É a respeito dos efeitos do racismo que Rosalina nos informa que “estava sempre atenta” e faziam com que, ao mesmo tempo, se sentisse “muito diferente” pois, frequentemente, os seus interlocutores, tentavam inferiorizá-la em decorrência de seus atributos físicos tomados, no contexto da escola, como expressão do seu suposto distanciamento social e biológico do poder, do padrão de beleza e de humanidade compartilhado naquele espaço social; “proposição” que ela não só, não internalizou como reforçou a sua noção de dignidade humana e alimentou a busca de estratégias de resistência.

Os sujeitos da pesquisa nos fazem pensar, também sobre os espaços sociais por onde os mesmos transitam e que contribuem para a construção “de um olhar desencontrado sobre si”, implicando, frequentemente, “na aceitação parcial dos conteúdos da proposição racista”, ou seja, o conflito de rejeição/aceitação. (GOMES, 2006, p. 147).

Embora não seja o único, a escola é um desses espaços significativos onde negros e negras transitam desde crianças e onde as representações construídas sobre os mesmos reforçam estereótipos historicamente produzidos e associados às suas imagens.

Para Gomes (2006) esse grupo social, além de impor padrões de currículo e de conhecimento, também impõe padrões de estética. Ou seja, na escola existe, também, uma uniformização de representações a respeito do que é ser negro. As piadas e os apelidos pejorativos dos quais Rosalina foi frequentemente alvo, demonstram, que essas representações compartilhadas sobre negros/as em sua escola, buscavam desqualificá-la, seja estética, moral ou fisicamente.

Situação que nos faz inferir que as relações estabelecidas entre os sujeitos da escola estão relacionadas a uma dimensão estrutural da sociedade brasileira: o racismo e seus desdobramentos, a saber, discriminação, preconceito, desigualdade de oportunidades.

Embora, o discurso predominante na escola seja o que condiciona a discriminação de negros e negras às dimensões econômicas, o que podemos perceber juntamente aos sujeitos da pesquisa, é que discriminação racial e exclusão econômica, são elementos intimamente articulados. Isto pode ser percebido no relato de Rosalina.

Quando eu saí do Zeca Branca que é uma escola do centro fui para o Horondina que é uma escola do governo que **só estudava os filhos de rico**. Mamãe só conseguiu me colocar lá porque era muito amiga da diretora, (...) tinha Márcio que era filho de um [...] dos primeiros caras que teve supermercado grande em Pedreiras . **Márcio era branquinho** [...] e **racistinha**. [...] Infelizmente o colégio tinha poucos negros e na minha turma só tinha eu.

Eu tive uma professora, que era cismada comigo. Ela fazia disgrota comigo. Ela era racistona. Ela me **marcava e eu acabava reprovando**.[...] Reprovei duas vezes: na terceira série e uma na quarta, mais nesse período conturbado que eu era brigona .

Eu sempre tive essa coisa de tá **olhando o racismo**, de tá vendo como se trata sempre com o que é diferente. Eu me **achava muito diferente das outras alunas**. Enquanto tinha aquela menininha na escola... Eu tava sempre observando as pessoas, os professores na escola. Eu só me tornava agressiva quando eu era provocada. (grifo nosso)

Como observa Gomes (2006, p. 112), pertencer a um segmento étnico/racial faz muita diferença nas relações estabelecidas entre os sujeitos na escola: nos momentos de avaliação, nas expectativas construídas em termo do desempenho escolar e na maneira como as diferenças são tratadas. Defende que, embora, atualmente, os currículos oficiais venham incorporando leituras críticas sobre a situação do negro e alguns docentes se empenhem no trabalho com a questão racial no ambiente escolar, o cabelo e os sinais diacríticos ainda são usados como critérios para discriminar, negros, brancos e mestiços. A questão da expressão da estética negra, continua a autora, ainda não é considerada um tema a ser discutido pela pedagogia brasileira.(GOMES, 2006, p. 112).

Essa questão da relação entre discriminação racial, padrão estético e desempenho escolar é demonstrada por Rosalina quando se reporta ao tratamento dispensado a ela por certas professoras : “se a professora favorecia a mais bonitinha, eu aloprava com ela.” “Ela me marcava e eu acabava reprovando. ”Reprovei duas vezes na terceira série e uma na quarta, mais nesse período conturbado que eu era brigona”.

Entender as relações raciais dentro da escola e muitas vezes a sua falta de equidade, entendida aqui como igualdade⁴⁷ de tratamento para brancos e negros, pressupõe reconhecer que no transcorrer da história brasileira, aos negros tem-se reservado um lugar de dominação. Pressupõe reconhecer, também, que as políticas públicas de cunho universalista do Estado Brasileiro, têm sido ineficientes no sentido de promover uma igualdade material, com efetiva cidadania a essa população que historicamente teve seus mais fundamentais direitos desrespeitados.

⁴⁷ A concepção de Igualdade aqui utilizada é aquela que, diferentemente da formal, passa pelo reconhecimento da diferença, das identidades e pela redistribuição econômica, pois como defende Santos e Nunes, (2003, p.56) “As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza; e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”. Daí a necessidade de uma Igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

3.2 A política da identidade e as zonas de tensão e conflito

No processo de construção das suas identidades, crianças e jovens precisam referências positivas. Isto é necessário para todas as crianças, sejam elas brancas ou negras, mas no caso de crianças e jovens negros, como os sujeitos da pesquisa demonstram, esta é uma tarefa fundamental, pois aqueles que não são negros já encontram frequentemente, na sociedade, essa confirmação.

Recordo-me que, durante o trabalho de campo, enquanto eu registrava, fotograficamente, as atividades de Rosalina, uma garotinha de aproximadamente cinco anos, aproximou-se de mim, pediu para fazer fotos e ao ver sua imagem revelada no visor da câmera começou a saltitar. Depois parou diante de mim e me questionou como quem já tinha a resposta: “eu sou linda? Eu sou grande?” Eu que estava em pé, me abaixei ficando da altura dela e reafirmei a proposição. Entendi que ela estava solicitando a afirmação de sua imagem, identidade e o reconhecimento da grandeza de seu valor humano.

Referendados pela experiência dos sujeitos da pesquisa, podemos defender que a escola além de contribuir no processo de exclusão social, não tem facilitado um encontro com imagens e referências identitárias positivas para as crianças e jovens negros.

A experiência escolar de Rosalina é um exemplo elucidativo, entre tantos, que nos fala a respeito das formas como se dá o processo de construção social de imagens negativas ligadas a negros e negras e a correlata construção de conflito com seus atributos físicos. Apelidos pejorativos, muitos deles direcionados à cor da pele e ao cabelo, vistos como símbolo de inferioridade, fazem parte desse processo.

Para Gomes, (2006, p. 112), esses apelidos atribuídos na escola, “são talvez, as primeiras experiências públicas de rejeição do corpo, vividas na infância e na adolescência”. É na escola que se coloca com grande intensidade a “experiência da relação identidade/alteridade”. Por representar uma abertura ampla para o mundo social, constitui-se como um espaço de onde “emergem as diferenças e se torna possível pensar um “nós”-criança e família negra - em oposição aos “outros” – colegas, professores brancos.” (GOMES, 2006, p. 112)

Woodward (2000, p. 13-15), ao tratar dos processos que estão envolvidos na construção dos sujeitos coletivos, defende que “a identidade é relacional e a diferença é

estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades” e está vinculada também às condições sociais e materiais”.

Ao argumentar que o social e o simbólico são aspectos necessários para a construção e manutenção da identidade, afirma que “a marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e relações sociais, definindo por exemplo quem é excluído e quem é incluído. Assim, para a autora, as identidades são “fabricadas” por meio da diferença. A marcação se dá através de sistemas classificatórios e por meio da exclusão social, pois, como afirma, “toda prática social é simbólica”. De modo que a identidade não é o oposto da diferença, ela depende desta. As formas de diferenças – social e simbólica – são estabelecidas por sistemas classificatórios que por sua vez produzem “ao menos dois grupos em oposição – ‘nós’ e ‘eles’”. Identidade/alteridade. (WOODWARD, 2000, p. 33).

Sendo assim, “a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distâncias, frequentemente, na forma de oposição “nós” e “eles”. A marcação da diferença é, assim, o componente chave em qualquer sistema de classificação” (WOODWARD, 2000, p.41). Contudo, chama a atenção para a distribuição desigual de poder entre os termos identidade/alteridade. Nessa relação, afirma a autora, “um dos termos é sempre valorizado mais que outro: um é a norma e o outro é visto como desviante ou de fora”, posto que são construídas em contextos de relação de poder (WOODWARD, 2000, p. 51).

É nesse contexto de conflito que muitos negros e negras, assim como Rosalina, constroem suas identidades. Observando a sua trajetória escolar em articulação com sua fase “patinho feio” ou de conflito rejeição/aceitação, podemos perceber que a relação entre sujeito e processos de inferiorização foi uma relação de resistência. Tal conflito, como observamos, manifestou-se sob a forma de violência física em contraposição a formas de violência simbólica (BOURDIEU, 2005). Presentes nos discursos, nas piadas, nas representações, a violência, remete tendencialmente a uma hierarquia social e a uma desqualificação física e moral do outro.

A resistência da parte de Rosalina a esses processos de hierarquização foi muitas vezes contestada. Isso pode ser percebido pela forma como ela reproduz em seu discurso as interpretações elaboradas acerca de seu comportamento no contexto social no qual transitava. Assim afirma: “já sabiam da minha fama de não-quer-prestar”. “Eu era peralta”, “bocuda”, “indisciplinada”. “Levei uma surra”.

Contudo, dentro desse contexto de conflito, a auto-representação construída pelo sujeito que era alvo de desqualificação estética, moral, dá-se num processo dialético de

apropriação positivada das mensagens recebidas, ao ponto de se auto-perceber como uma “pessoa revolucionária.” Tal situação nos faz pensar que a resistência não é exterior às tentativas de dominação e vice-versa.

Provavelmente a representação “revolucionária”, tenha sido construída depois de seu trajeto escolar, como uma significação *à posteriori*. Contudo o reconhecimento da sua condição de “pessoa”, de ser humano constituído de subjetividade é algo que o contexto social não consegue negar, como, paradoxalmente, aciona de modo a impelir o sujeito a investir em certas posições de identidade⁴⁸, de modo que o seu processo de construção e reafirmação identitária se dá no e pelo conflito.

Gomes (2006, p. 20) defende que qualquer processo identitário, na medida em que funciona para afirmar um “eu” em relação a um “outro”, é conflitivo e relacional, pois “a forma como esse “eu” se constrói” tem relação com “a maneira como é visto e nomeado pelo outro”, ao mesmo tempo em que, necessariamente, a imagem social não corresponde à auto-imagem individual. Ou seja, para a autora, a construção identitária de negros e negras se dá dentro de uma dinâmica tensa, complexa e conflituosa que não começa, somente, a partir do “olhar de dentro, do próprio negro sobre si mesmo e seu corpo, mas também na relação com o olhar do outro, do que está de fora” (GOMES, 2006, p. 20).

Rosalina construiu sua identidade em condições sociais e econômicas desfavoráveis. Em um contexto de discriminação que reunia, em tese, as condições necessárias à sua fragmentação e negação. Contudo, esse universo conflitivo, além de não ter implicado na introjeção de um complexo de inferioridade ou imobilismo de suas ações, paradoxalmente, vem servindo como energia que a impulsiona a se posicionar afirmativamente como mulher negra e sujeito político que resiste a processos de discriminação e racismo a partir de sua prática profissional.

⁴⁸ De acordo com Woodward (2000) identidades são posições que assumimos e com as quais nos identificamos, configurando-se como sentidos assumidos e mediados pela cultura. Já a subjetividade sugere a compreensão que temos sobre nosso eu, envolve os pensamentos, as emoções conscientes e inconscientes. Envolve os pensamentos e sentimentos mais pessoais, podendo ser tanto racional quanto irracional. Dela, saem os sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e o investimento pessoal que fazemos em posições específicas da identidade.

3.2.1 “Movimento Negro São Benedito”

Além do próprio contexto social e a maneira particular como lidou com as distintas situações de conflito relativo à sua imagem, outras experiências foram importantes tanto para o processo de reafirmação da identidade, como na formação política da proprietária do “Afro Zíndze”. Dentre essas experiências, ela dá especial destaque à atuação no Movimento Negro em Pedreiras na década de 80 e as experiências vividas em um salão afro em Brasília na década de 90.

Em relação ao movimento negro, ou seja, à formação de um grupo de jovens negros/as em Pedreiras-MA, afirma que a proposta partiu de uma freira católica chamada Dona Custódia, que sugeriu a Rosalina a idéia de fundar uma “Entidade do Movimento negro:” o grupo São Benedito.

M – Qual era a Proposta de Irmã Custódia pra você?

R – Era pra eu formar um grupo de Movimento Negro mesmo. Acho que ela sentiu a necessidade de... mesmo sendo uma freira branca, era engajada, via a necessidade porque o racismo em Pedreiras acontecia, e era muito grande, como ele é, ainda, muito grande. Agora numa proporção menor, porque independente das identidades do Movimento Negro, já entraram outras entidades, já tem uma outra galera já cuidando, mas Pedreira sempre foi uma cidade muito racista. Então, ela me chamou e disse que tinha ido a Salvador participar de um evento. Conheceu um grupo e tinha trazido livros e me perguntou se a gente não gostaria de fundar o Movimento Negro aqui. Eu disse que gostaria porque eu sempre fui ligada nessa história, via na televisão. E nesse período, foi um período que o Movimento Negro estava no auge. As entidades estavam começando em Salvador, São Paulo. E aí ela falou e eu gostei da idéia

M – Você comentou que ela trouxe alguns livros. Que livros eram esses?

R – Era pra eu estudar. Eram livros que falavam de líderes como Martin Luther King, Malcon X, Stevie Biko. Revistas de atividades que tinha no Movimento Negro de São Paulo.... Tudo que ela pode trazer (fitas, discos) trouxe e me deu pra estudar. Ela me deu a idéia e disse mais ou menos como era, falou da existência do CCN aqui em São Luís, que até então a gente não sabia. E o que a gente fazia? No primeiro ano foi mais de estudo interno nosso. Foi montagem do grupo, coletar pessoas adolescentes e jovens para participar do grupo...

M – Por que propôs a organização do grupo a você?

R – Ela sabia que eu tinha aptidão para liderança. Nos conhecíamos do grupo da catequese. Eu sempre fui de fazer muita amizade. Acho que ela viu em mim a pessoa certa **pra fazer a missão**. O grupo começou com quinze primas minhas. Aí o que eu fiz? Peguei a idéia, reuni a galera negra que fazia parte da catequese e reuni todas as minhas primas e primos aí chamei também os amigos do futebol, do vôlei, do handball e fundamos. De primeiro, logo, **nós organizamos um grupo de dança**, grupo de dança São Benedito. Nós fizemos uma homenagem a São Benedito por ser um santo negro e pelo movimento ter vínculo com a igreja. A gente tinha um trabalho com criança e com adolescente. Quando o grupo começou nós tivemos apoio de um negro carioca, Seu Azeitona. Ele era engenheiro e estava em Pedreiras a trabalho numa construtora grande. Ele viu a causa e se interessou. Como foi que ele viu? **No ano de comemoração do Centenário da abolição** e que várias entidades do movimento negro tavam com aquela questão de conscientizar bastante gente, aí **eu fui convidada para participar de um concurso pra eleger a negra mais bonita da cidade**. Participei e ganhei. Foi nesse período, inclusive, que **eu passei da fase “patinho-feio” e me auto-affirmei**. Seu Azeitona foi convidado a participar como jurado desse desfile. Foi aí que ele me conheceu e eu falei da

proposta e ele foi a pessoa que cuidou da parte burocrática do grupo: Registrou, deu uma força. Depois chegou meu primo que era bailarino e coreógrafo e começou a fazer parte do grupo. Além de ser militante ele montava as coreografias e desenhava as roupas .

E esse grupo que começou com quinze adolescentes foi crescendo, crescendo.... Nós chegamos a 100 pessoas. Irmã Custódia não demorou muito, creio que depois da formação desse grupo ela ficou só mais uns três anos na paróquia. Mas ela deixou uma semente, né? Eu devo muito a ela porque a minha formação política começou com ela. (...) Fomos nós do grupo, os primeiros a ensaiar um tambor de crioula. Fizemos a primeira pesquisa em terreiro pra saber a origem, como era os rituais, o que fazia...Foi quando eu conheci Dona Santa e ela disse: **“É, minha filha, Tu nasceu pra liderança!** . Eu ia, indagava... E era assim. (...) Os encontros que existiam, o CCN passava o convite pra gente, a gente tirava os delegados e mandava. E **minha história com as tranças começou a se firmar mesmo foi num encontro** que eu tive aqui em São Luís no sítio Pirapora. Eu tinha 15 anos. Era um encontro de mulheres negras. tinha gente do Brasil inteiro. Lá vi uma moça de Salvador fazendo tranças em algumas pessoas. No intervalo das plenárias eu ia lá marcar. Sim, porque de falar, debater eu sempre gostei muito. Então, por isso eu ia nos intervalos e ficava olhando, olhando...Oh! Gravei. Também, Eu já fazia o básico da trança. Quando cheguei em casa...**foi o começo de tudo..** Muito vaidosa, eu comecei a fazer as tranças no meu próprio cabelo porque se não ficasse legal seria no meu. Depois ficou pequeno: mamãe, minhas tias, minhas primas, as sobrinhas (filhas das primas), os amigos, as meninas do grupo eu fazia em todo mundo. Aí **começou aquela história da Rosalina no mundo do cabelo.** Então eu **comecei a ser sensação da escola.** Eu era a sensação da escola em muitas coisas: Primeiro, porque eu era brigona, batedoura demais, era indisciplinada. Segundo porque eu era irreverente, **comecei a usar o meu cabelo crespo,** já não alisava mais , aí eu ia numa semana com um modelo de trança, noutro com outro. Eu comecei a criar, aí eu já ia com o cabelo bem transado, **gostava do Black**⁴⁹. (ROSALINA) (grifo nosso)

Como podemos perceber, quando Rosalina busca sentido para construção de sua identidade, as dimensões estética, étnica e de simbolismo religioso se apresentam articuladas. Outro aspecto que chama atenção é como nesse processo, que antes de tudo é político, o cabelo é tomado como um elemento de ressignificação identitária.

Se no decorrer de sua trajetória escolar, marcadas por práticas racistas, foi sendo atribuído à Rosalina uma imagem inferiorizada, no contexto das experiências descritas, observa-se que este conflito passa por um processo de ressignificação. Se antes o cabelo e as tranças eram tomados como símbolo de estigma, neste outro momento, inversamente, passam a ser exibidos como símbolos identitários, de orgulho e resistência. Nesse sentido, a experiência estética é indissociável do plano político e dos processos de afirmação identitária.

A positivação da imagem decorrente do concurso de beleza, como ressaltou Rosalina, é utilizada como instrumento político desses sujeitos coletivos, posto que passados mais de cem anos de Abolição da escravidão, ainda se faz necessário desvincular a imagem de negros e negras da condição de inferioridade. É dessa atmosfera de afirmação identitária que Rosalina se apropria.

⁴⁹ Em alusão ao estilo *black power* adotado politicamente pelos negros norte americanos e que se difundiu como símbolo de afirmação identitária, valorizando o aspecto “natural” dos cabelos crespos.

Foi nesse período, inclusive, que eu passei da fase “patinho-feio” e me auto-affirmei. [...] Eu muito vaidosa [...] eu era a sensação da escola [...] era irreverente”, [...] comecei a usar o meu cabelo crespo, já não alisava mais, aí eu ia numa semana com um modelo de trança, noutra com outro [...] eu já ia com o cabelo bem transado, gostava do Black.

Por outro lado, quando se refere ao encontro de Mulheres Negras no sítio Pirapora, promovido pelo CCN, deixa antever que a dimensão estética está desarticulada dos debates políticos dos representantes das comunidades negras ali reunidas. Ela descreve que viu “uma moça de Salvador” fazendo tranças em algumas pessoas e que só podia ir “marocar” (observar) tal atividade “nos intervalos das plenárias”. Essa situação de aproximação daquilo que é distante, ou distanciamento daquilo que é próximo, leva-nos a pensar que apesar de conviver no mesmo espaço social, experiência estética e debate político são duas práticas tomadas desarticulada e hierarquicamente dentro das atividades desenvolvidas naquele espaço.

Tal aspecto é confirmado por Rosalina quando questionada sobre tipos de debates suscitados nos encontros promovidos pelo Movimento Negro (CCN), na época da formação do Grupo São Benedito.

De formação, conscientização, essa coisa da estética é algo muito recente de uns 15 anos pra cá.[...] Sabe como é? Digamos que entrando no Movimento Negro aí a gente passa por um processo dentro da entidade. O primeiro processo que eu acho que é o mais radical que tu vai te conhecer enquanto mulher negra, que tu vai assumir o teu cabelo enquanto cabelo crespo, assumir a tua cor, vai passar a te valorizar, vai passar a te defender. Por exemplo: se uma pessoa te diz uma piada sem graça em vez de tu quebrar a cara dela, tu vai te defender falando, na força da expressão, aí tu já vai ter argumento pra dizer pra ela que tu não gostou daquela piada. Tu já não vai agredir. Se acontece uma situação de racismo tu tem que tá por dentro do que existe enquanto direito, de leis. Apesar que essas situações de racismo quando acontecem deixam a gente desconectadas, principalmente situações que te colocam como suspeitas de um roubo numa loja que o segurança não quer saber quem é culpado, ele quer te agredir, ele te leva pro quartinho do desespero...Aí tu precisa tá bem atenta, conhecer muito de lei e muito consciente da cor que tu tem pra poder reagir, pra poder partir pra luta. Então, o Movimento Negro ele te permite isso. Só que a gente acaba ficando com essa coisa, agora não que as entidades já estão com os projetos, já tem trabalhos, mas antigamente era só aquela coisa da consciência.

Embora o discurso utilizado por Rosalina esteja na segunda pessoa, evidente está que o mesmo se refere ao seu processo de formação e afirmação identitária, dentro de entidades do Movimento Negro. É possível perceber nesse discurso indireto, posicionamentos distintos: Um que remete à história pessoal de Rosalina cuja trajetória foi marcada pela discriminação racial, reforçando a importância do uso de estratégias que privilegiem o conhecimento das leis, o discurso da naturalidade do corpo e da “conscientização”, como principal ferramenta política. Outro que parece vir da *cabeleireira afro*, defendendo a

necessidade, no momento atual, de novas estratégias políticas para “partir pra luta”, ou seja, contrapor-se aos efeitos do racismo. Nesse sentido, ela se reporta “aos projetos”, aos “trabalhos”, a “essa coisa da estética”.

Contudo, Gomes (2006, p. 224) defende que na década de 80, (período, inclusive, que aconteceu o encontro no sítio Pirapora) a militância negra do Brasil vai aos poucos, diminuindo o contato com práticas culturais que privilegiavam “expressões estéticas negras”, como a *black music*, por exemplo, antes considerada “fóruns de conscientização”, e os “atos públicos, congressos, debates e encontros próprios da militância negra” passaram a ter uma maior expressão política.

Se juntarmos essa afirmação da autora, com a de Rosalina, que defende o predomínio da estratégia política da “conscientização”, somos tentados a supor que a situação nacional se encaixava perfeitamente à conjuntura local e, conseqüentemente, a inferir que o fazer estético não poderia ser considerado uma ferramenta política no contexto do Encontro de Comunidades negras do Sítio Pirapora.

Contudo, em consonância com Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 29), se entendermos por prática política, ações concretas vinculadas diretamente ao exercício do poder e, de modo correspondente com a resistência a ele, realizadas por uma ampla gama de espaços e sujeitos, caberia um aprofundamento da reflexão.

Não se pode interpretar o ato daquela mulher, trançando cabelos, atribuindo significado positivo a um penteado socialmente “desvalorizado”, como um ato duplamente político? Será que o Encontro do Pirapora não representou um espaço social importante de ressignificação de imagens de negros e negras onde seus atributos são tomados como referência de positividade a partir das mãos daquela mulher soteropolitana? Será que, nesse contexto, podemos pensar o fazer estético desarticuladamente do fazer político e de possibilidades de “conscientização”?

Não podemos desconsiderar que é a partir desse misto de radicalidade e sensibilidade que se pode pensar a inserção política de Rosalina no mundo da “estética negra”. É dessa atmosfera social e desse contexto de ressignificação de imagens de negros/as que podemos compreender as suas expressões, ao ver aquela mulher trançando: “foi o começo de tudo” “aí começou aquela história da Rosalina no mundo do cabelo”.

Como já vimos anteriormente, Rosalina já sabia fazer tranças, por isso se auto-classifica como “transista de casa”. O começo ao qual se refere, corresponde, portanto, ao início de uma nova relação com seus cabelos, que permite a afirmação política em dois planos

fundamentais: o primeiro, pessoal, a partir da valorização de seus atributos físicos e de sua identidade étnica; o segundo, profissional, a partir de sua afirmação como cabelereira afro.

Tão importante quanto ressaltar a contribuição dos sujeitos coletivos nesse processo que articula ressignificação do cabelo e afirmação identitária, é destacar a atuação de um sujeito que ao mesmo tempo sofre os efeitos (individualmente) dessa ressignificação, e a pratica (coletivamente) dentro de um Movimento Político, a saber o “Movimento Negro São Benedito”. Que como a própria terminologia sugere é um movimento que por sua dinâmica, admite articulação de instituições, de sujeitos, no processo de enfrentamento ao racismo em Pedreiras.

Rosalina compreende o seu papel de liderança dentro desse Movimento em termos “de uma missão” que deixa de ser individual e passa a ser coletiva. Essa representação ganha força dentro de seu discurso quando, ao relatar uma das atividades do grupo São Benedito, em um terreiro da cidade, cita a frase de Dona Santa “é, minha filha... Tu nasceu pra liderança!”, como uma espécie de confirmação da referida missão pela Mãe de Santo.

A Recorrência ao terreiro, a formação de um grupo de tambor de crioula, a construção de uma estética que privilegia as tranças e a textura “natural” dos cabelos, também nos sugerem que a reafirmação identitária, no grupo São Benedito, remete a um repertório cultural e simbólico que negros e negras devem valorizar e utilizar como referência no enfrentamento das formas de discriminação e inferiorização.

Nesse movimento de tentar apreender o alimento simbólico que sustenta os sujeitos políticos, é importante destacar o suporte ideológico que orienta a formulação do grupo São Benedito. Ao se reportar ao material fornecido por Dona Custódia, outra mulher considerada importante em sua formação política, Rosalina afirma: “os livros [...] falavam de líderes como Martin Luther King, Malcon X, Stevie Biko”.

Segundo Silva, (2001, p. 33-37), Martin Luther King, Malcon X.” foram líderes negros norte-americanos, reconhecidos mundialmente por sua luta anti-racista. Martin Luther King, foi um dos principais expoentes do Movimento de protesto dos negros norte-americanos do final da década de 60 e que lutou pelo reconhecimento de Direitos Civis em meio a forte conflito racial naquele país. Já Steve Biko, foi um dos principais líderes do Movimento sul-africano “Consciência Negra” que lutou contra o regime do Apartheid.

Malcon X, assassinado em 1965, principal líder da organização Nação do Islã, que, diferentemente do Movimento Pelos direitos Civis, reivindicava o direito à auto-gestão do povo negro [...] Aderia à prática da guerrilha urbana como resposta à violência perpetrada à população negra pelo Estado e por entidades racistas como a Klu Klux Klan. Os panteras Negras” surgiram como herdeiros políticos de Malcon X [...] formularam um novo conceito que definia política, social, cultural e

esteticamente o povo negro nos EUA. Tinham como ideário a emergência do poder negro (Black Power) e desmistificavam o conceito de classe social que desde o advento do Marxismo se tornara importante mas devido á sua amplitude e generalização não dava conta da questão da diferença, obrigando parte da esquerda a redefinir seus paradigmas. [...] No final dos anos 60, a conjuntura internacional evidenciava que o conflito racial não era uma particularidade dos EUA.[...] No continente africano persistia o colonialismo tardio [...] ao mesmo tempo que, crescia a política do Apartheid na África do sul [...] essa situação estimulou um grupo de estudantes filiados à Organização de estudantes da África do sul (Saso) a se organizar politicamente, debruçando-se sobre a história do país e construindo um conceito libertário intitulado Consciência Negra. O conceito de consciência Negra teve como principal protagonista Steve Biko, assassinado pelo regime Apartheid. O conjunto de idéias do Movimento Consciência Negra extrapolou as fronteiras sul-africanas e influenciou a organização dos negros em diversos países, inclusive o Brasil. (SILVA apud GOMES, 2006, p. 218)

De acordo com Gomes (2006, p. 217- 221), esses movimentos internacionais de afirmação política de negros e negras, da década de 60 e 70, incluíram o cabelo como um importante elemento de afirmação identitária e resistência ao racismo. O estilo denominado “afro” ou black, foi, segundo a autora, o estilo preferido entre os “Panteras negras” na década de 60. No contexto norte-americano de luta contra-hegemônica ao racismo, representava um estilo político. Se pode depreender que para Rosalina, na década de 80, também o foi.

De maneira análoga, o estilo afro foi tomado como símbolo de resistência para o Movimento sul-africano, Consciência Negra, nas décadas de 60 e 70. As estratégias de enfrentamento ao apartheid e de conscientização de negros e negras adotadas por este Movimento que influenciou o ativismo de jovens militantes, inclusive do Brasil, passava pela rejeição de padrões estéticos relacionados à herança branca e européia ao mesmo tempo que buscava promover auto-estima de negros e negras, a partir da valorização da estética. No contexto do Apartheid e com base em uma leitura política, as características físicas de negros e negras não foram tomados como simples elementos biológicos, mas como marcas identitárias utilizadas como instrumento de contraposição política e ideológica.

Segundo a mesma autora, o Movimento Consciência Negra além de combater o racismo institucional, dava especial relevo aos condicionamentos deste no plano da subjetividade, de modo a considerar o conflito de “rejeição/aceitação” vivido pelo negros e negras em relação à sua imagem. Assim, visando a questionar a introjeção de uma inferiorização, que entre outras coisas passava pela dimensão intelectual e estética, é que se deu a construção política do discurso da naturalidade do cabelo e da estética negra no qual se inscreve o slogan “negro é lindo” que teve repercussão internacional.

Podemos depreender, então, que tais bases discursivas deram sustentação à formulação do “Movimento Negro São Benedito”. A estética passou então a ser utilizada como ferramenta política de combate ao racismo e o cabelo como um ícone identitário.

Quando Rosalina passa a privilegiar e divulgar o uso do cabelo em seu estilo “afro”, “Black”, trançado, em detrimento do alisamento, nos informa sobre: ressignificação desse atributo físico em articulação com processos de afirmação identitária; compartilhamento do significado político do cabelo entre movimentos sociais situados em contextos diferentes, ao mesmo tempo que sinaliza para uma releitura dessa mesma dimensão política por parte de sujeitos coletivos que investem e se articulam de maneira peculiar contra “o poder cultural e subjetivo da brancura” (GOMES, 2006, p. 226) na cidade de Pedreiras.

Na relação entre cabelo e construção identitária, a trajetória de Rosalina nos fornece elementos para entender que estes processos podem extrapolar os limites das instituições políticas ou tradicionalmente consideradas como tais.

3.2.2 Dara Lewá, Salão Afro (Belo, bom e bonito)

Além do amadurecimento político verificado com o trabalho desenvolvido no âmbito do movimento negro São Benedito, a experiência no “Dara Lewá, salão afro”, em Brasília, representou para Rosalina um outro momento de crescimento pessoal, profissional e de reforço identitário.

No final da década de 80, depois da gravidez de seu primeiro filho, Maurício, reforçando as estatísticas que registram o movimento de milhares de nordestinos que migram em busca de melhores condições de vida e trabalho, Rosalina viaja para o Distrito Federal.

Antes, porém, diante da necessidade de conseguir um emprego, participou de um processo seletivo promovido pela prefeitura de Pedreiras que pretendia contratar agentes de saúde. Além da formação na área requerida, consegue cursar o Ensino Médio. Afirma que apesar de atender os requisitos necessários ao suprimento do cargo e ter passado bem colocada entre os candidatos, não pôde assumir o emprego em virtude de discriminação racial.

Restava-lhe a habilidade de fazer tranças. Como ela mesma relata, demandas existiam, contudo, as pessoas que recorriam aos seus serviços não tinham como remunerá-la, de modo que se tornou inviável para ela, naquela cidade, “viver das mãos”.

Chegando em Brasília, trabalhou primeiramente como doméstica, depois passou por um salão chamado *Black and White*, onde confessa ter se sentido “explorada”. Depois

desse período, chegou ao Dara Lewá, local onde ela diz ter a sensação de ter chegado “em casa”. Por que a sensação de familiaridade? Como o período no Dara Lewá se articula com seu processo de construção/afirmação identitária e prática profissional? Rosalina explica:

R- Em Brasília eu participei do primeiro salão afro de lá. Eu fui da primeira equipe do salão “Dara Lewá”. Esse salão era um hobby porque os três donos foram militantes por muitos anos do movimento negro e a gente que milita fica um pouco indignada porque fica naquela coisa da teoria, teoria e chega uma hora que tu cansa. E eles cansaram. Então resolveram: “Vamos ajudar! Como é que a gente ajuda?” Graça foi pesquisar, se juntou com Wilson e Jô e montaram um salão afro. Por isso que as meninas das tranças tinham uma comissão de 70%, as cabeleireiras, 50%, as meninas das unhas tinham 45%. Eles não sobreviviam do salão. Eles tinham os trabalhos deles. Faziam mais pra ajudar a gente mesmo. E ajudaram muito, muito. Eu sou grata em tudo! Inclusive em minha formação. Eu fui pra lá muito nova, muito destrambelhadinha, era muito doidinha, não tinha papa na língua e Graça teve muita paciência comigo. Digamos que ela foi uma segunda mãe pra mim. A Conrada, a Joana... Todas tinham uma preocupação muito grande comigo [...] Lá, eu continuei desfilando. Eu fazia desfile tanto pro salão como pra fora do salão. Eu fazia fotos. Tinha um corpo escultural. Eu lembro que a UNB fazia os cursos de fotografias e a gente ia muito como modelo e o salão era uma referência porque quando eles precisavam de modelos negras, eles ligavam pra Graça e ela mandava a gente. Então eu tava em atividade, em evidência. Me tornei garota-propaganda do salão e isso me favorecia mais. [...]

Então eu conquistei e aprendi muito. Eu, muito curiosa, tudo que as meninas tavam fazendo, eu tava vendo. Eu lia as revistas todas: na hora do almoço enquanto as meninas iam passear no Conjunto Nacional eu tava indagando, perguntando, me informando. Então devo muito, a experiência vivida naquele salão.

Viajei muito pra feiras de cosméticos. Aprendi chegar nesses locais, fazer as inscrições...Ela me ensinou tudo direitinho. A gente viajava umas três vezes por ano. Isso, também, graças a mim que comecei a ler nas revistas e convidar.

Foi assim, na área da estética, eu conheci uma cabeleireira muito boa chamada Betina Borges, ela era revolucionária, também lá em Belo Horizonte.

M – Você conheceu Betina Borges?

R – Conheci. Em Belo Horizonte. Você conhece?

M – Sim, através do Trabalho da antropóloga Nilma Lino Gomes.

R – Não é o que eu te digo, as nossas histórias...Tu já morou em Brasília, eu também, se interessa por cabelo e agora conhece Betina...Eu tenho **duas inspirações**: As minhas três chefas dos salões que trabalhei em Brasília e essa cabeleireira. Ela é a sensação! Ela é assim, a cabeleireira. **Betina Borges ela é a referência em Belo Horizonte. Gente! Eu participei de um evento promovido por ela. Esse foi bonito! Todo ano ela faz um evento parecido com uma feira pra cabeleireiro, de três dias.** Aí, eu muito curiosa e antenada disse: “Graça, vamos a Belorizonte”! Aí fomos a primeira vez lá. Aí fomos pra este evento de Betina Borges. Este ano já aconteceu. Foi no começo de junho. Menina, a entrada do Centro de convenção, onde aconteceu este evento, parecia festa de entrega de Oscar. Marli, **isso me inspirou**. As meninas, as modelos todas bem maquiadas. (ROSALINA)

Podemos perceber a forma como os projetos políticos de afirmação identitária dos dois salões citados por Rosalina (*Dara Lewá* e *Beleza Negra* de Betina Borges) contribuíram tanto para uma auto-imagem positivada como na sua prática profissional e política enquanto especialista ligada à promoção da “estética negra”.

O Dara Lewá marca também a sua inserção no mercado de trabalho e cria as condições para que ela possa auferir alguma renda que lhe permite ter acesso a variados bens de consumo e ajudar seus familiares. Não por uma mera casualidade, pois como reconhece Rosalina, o salão tinha desde sua fundação, o propósito de “ajudar a negrada” de uma maneira menos teórica que “o Movimento Negro”, ao qual participaram seus fundadores.

Essa interpretação dos fundadores do salão que também é compartilhada, hoje, pela proprietária do “Afro Zíndze”, nos sugere que o projeto político-ideológico do “Dara Lewá”, construiu uma estratégia de enfrentamento das desigualdades sociais e raciais, articulando a inserção econômica com a projeção positivada de imagens de negros e negras. Articulação da qual Rosalina se sente “favorecida” e à qual, provavelmente, Graça se ressentia de não encontrar no “Movimento Negro”.

De fato, além de projetar positivamente a imagem de Rosalina como “modelo”, “garota-propaganda” - contribuindo para afirmação da sua auto-estima e identidade – a experiência de trabalho no Dara Lewá, representou uma possibilidade do exercício de uma cidadania concreta, que, de acordo com Gomes (2006, p. 63-64), diferentemente da cidadania política, baseada nos princípios da igualdade formal, passa necessariamente, pelo reconhecimento da diferença, da identidade e pela inserção econômica. Vejamos em que termos Rosalina nos coloca isso:

Aí eu assinei, logo, o meu contrato com ela. Leu direitinho as cláusulas, me disse quanto eu tinha de comissão. Disse: “aqui tem seis trancistas, com você faz sete, você vai ficar com a gente. Estes aqui são os bloquinhos de anotação. Cada uma tem um. O que você fizer, você anota aqui o preço [...] O salão é novo, é uma sensação, então todo dia vai ter trabalho pra vocês”[...]

Aí eu disse que tinha dificuldade muito grande de comprar calças pra mim. E ela disse: “Olha, quando você fechar uma quinzena eu vou lhe dar uma espécie de contra-cheque, você vai lá na C&A e vai abrir o seu cartão e quando você pegar a sua primeira semana, eu vou te levar numa loja pra te comprar as calças”. Eu achei isso tão legal! Eu fiquei emocionada! Isso tudo aconteceu numa terça-feira, na quarta eu já tinha uma folga e só voltava a trabalhar numa quinta. Enquanto a outra dona do Black and Whithe me deu cinco Cruzeiros por uma semana trabalhada, Graça já me deu uns vinte que era o referente à passagem e pra eu comprar alguma coisa pra lanchar. Moral da história: ela foi com a minha cara! Gente! O engraçado foi quando fechou a semana e ela foi me pagar...Porque quando se recebia em Cruzeiro era muitas notas, hoje não tu recebe, por exemplo R\$ 300,00 e são só três notas de cem, a gente dobra, guarda aqui e pronto. Mas Cruzeiro era muita cédula, gente! Ela me deu um tanto assim de dinheiro! (*gesticulando com a mão*). Eu trabalhava e como eu sempre fui, assim, muito rápida, então por isso enquanto as meninas faziam duas tranças, eu fazia três... Gente! Quando ela me deu esse dinheiro, eu disse: “Não, moça! O que é isso? Esse dinheiro não é meu. Isso tudo”? Era quase, Marli, uns quinhentos Reais. Falei: “gente esse dinheiro não é meu”! Eu saí saltitando, eu pulava. Marli, eu pulava. Aí eu comecei a mandar dinheiro pra mamãe, comprei roupas, calcinhas... Graça foi meu anjo de guarda. (ROSALINA)

Quando pensamos na menina de Pedreiras que reprovou várias vezes, não conseguiu emprego na prefeitura local e nos efeitos do racismo na estruturação das desigualdades sócio-econômicas no Brasil, é possível compreender não só a coerência da orientação político-ideológica do salão “Dara Lewá”, como a própria expressão de incredulidade, de Rosalina, diante do seu primeiro salário e do tratamento, positivamente diferenciado conferido a ela por Graça. De fato, cidadania concreta com igualdade de oportunidade entre brancos e negros é, ainda, uma realidade distante dos horizontes sociais deste país.

Graça, assim como Betina Borges, a partir de suas ações, assumem o papel de mulheres “revolucionárias”, entre outras coisas, por dar objetividade àquilo que Rosalina tomou pra si como “missão” e que o contexto sócio-econômico de Pedreiras a impossibilitou de materializar: articular o fazer estético e trabalho político dentro de uma prática profissional.

A partir da sua visão que articula as dimensões política, simbólica e religiosa que podemos compreender porque Rosalina considera Graça como seu “anjo-da-Guarda”, aquela a quem será “grata por tudo” a quem “deve muito”, a “segunda mãe”, um exemplo a ser seguido. É possível perceber como essas expressões remetem àquilo que Mauss (2003, p. 201), denominou de “sistemas de trocas por dádivas”. Estes, por sua vez, envolvem a “obrigação de dar”, de receber e retribuir”.

Essa idéia de circularidade de direitos e deveres fica mais clara quando ela se refere às experiências mediadas por Graça no “Dara Lewá” e as implicações desta, na relação estabelecida com as duas *trancistas* do “Afro Zíndze” e que de acordo com suas representações, assume feições de prática social, política e espiritual.

R – O sonho que eu tenho é fazer do meu salão a cópia do salão que eu trabalhei. Não se trata de inveja, é como se fosse a continuação de um mesmo trabalho. Porque foi um exemplo muito bom, uma forma de trabalhar muito sadia, muito correta, muito interessante. Me ensinou muita coisa, eu devo muito da minha formação, do meu comportamento à experiência vivida lá. **Eu peguei os bons exemplos de lá e tô tentando repassar às meninas**; como o atendimento ao cliente sem discriminação de cor, idade, poder aquisitivo, aquela coisa de tentar trabalhar na união mesmo e se não tiver agradando alguma coisa a gente pode falar sobre o assunto. E o salão de Brasília foi a minha inspiração. Na relação com as meninas é um pouco parecida com a da Graça comigo.[...]. A confiança que foi depositada em mim eu deposito nelas. O que eu posso ajudar eu ajudo, [...] Eu tento trabalhar da forma que eu fui acostumada a trabalhar. **Eu acho que quando a gente é ajudada a gente tem que ajudar. É o pago que a gente dá. É aquela troca; Dá e receber.** E isso deixa a gente muito alegre. (ROSALINA) (grifo nosso)

Rosalina remete a uma “forma de trabalho muito sadia” orientada por uma relação de “confiança”, “ajuda” solidariedade que, entre outras coisas, contribuiu para sua formação

humana, pessoal, profissional e política. Como toda “troca”, nos termos de Mauss (2003), possui uma dimensão moral, a relação de troca, estabelecida entre Graça e Rosalina também o tem. Essa dimensão é bem explicitada na frase: “eu acho que quando a gente é ajudada a gente tem que ajudar. É a paga que a gente dá. É aquela troca; dar e receber”. E parece ser essa mesma dimensão moral que faz com que ela se sinta impelida a dar “continuação de um mesmo trabalho” em seu salão e a “repassar” (entenda-se transmitir) as experiências vividas para as *transitas*.

[...] Nada mais justo que eu fazer isso por essas meninas, como eu sempre brinco, a gente não vai ficar pra semente, então se eu partir amanhã eu tenho certeza que elas já têm a base de montar uma coisa pra elas, não vão ficar por aí procurando emprego, já têm do que sobreviver. Essa é a melhor herança que eu posso deixar pra elas.

“Qual a regra de direito e de interesse [...] faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força há na coisa dada que faz com que o destinatário a retribua?” Essas são questões suscitadas por Marcel Mauss ao analisar os sistemas de trocas de tribos tidas como arcaicas da Polinésia, Melanésia e do Noroeste americano. (MAUSS, 2003, p. 188).

A compreensão dessas questões, segundo o autor, passa pelo entendimento que nos sistemas de trocas por dádivas, que ele denominou de “prestações totais”⁵⁰, “a coisa dada” (Taonga)⁵¹ possui um espírito que não é inerte: o *hau*. Assim afirma:

Os taongas e todas as propriedades [...] ditas pessoais têm um hau, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo hau de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é produto do hau do seu taonga.[...] Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte[...] pois o taonga é animado pelo hau [...] que acompanha todo detentor [] Em direito Maori, o vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si [...] pois aceitar é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícito, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente [...] tem poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. Animada [...] ela geralmente tende [...] produzir [...] para o solo da qual surgiu, um equivalente que a substitui. (MAUSS, 2003, p. 200)

Não é meu objetivo aqui transplantar modelos explicativos para além dos contextos em que foram construídos. Quero com isso dizer que as noções implícitas aos sistemas de trocas, estudadas por Mauss, e seus desdobramentos com *dádiva* (o presente) e

⁵⁰ Assim denominados porque esses sistemas de trocas baseados na obrigação de dar, receber e retribuir, envolviam relações sociais, morais, políticas e econômica. A forma mais “evoluída e relativamente pura dessas prestações totais” foi denominada por Mauss, (2003) de Potlatch, que significa “nutrir.”

⁵¹ Pode ser bens móveis, imóveis, alimento, mulheres e seus filhos, ritos, objetos, serviços, etc...

hau (espírito que anima esse presente), não podem ser tomadas mecanicamente para explicar a relação de solidariedade e reciprocidade estabelecidas entre Rosalina e Graça e daquela com as *trancistas* do “Afro Zíndze”, mas informam um princípio moral semelhante.

Mauss (2003, p. 188), pergunta: “qual a regra de direito e de interesse que nas sociedades do tipo [...] arcaica, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força há na coisa dada que faz com que o destinatário a retribua?”

Sem a pretensão de encontrar “regras” que possam ser generalizadas, de maneira análoga eu perguntaria: quais interesses estão imbricados na prática social desses sujeitos coletivos que pela força das relações humanas e políticas que estabelecem entre si, faz com que “o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?”

Podemos compreender as “dádivas” recebidas por Rosalina e transmitidas às *transistas* (formação humana, pessoal, profissional e política), como possuidoras de um “espírito animado”, em termos metafóricos. Em contextos marcados por assimetrias políticas, como é o caso da sociedade brasileira, muito provavelmente, a resistência seja o espírito que anima os sujeitos, sejam eles individuais e/ou coletivos. No caso dos salões Dara Lewá, Beleza Negra e Afro Zíndze, essa resistência se dá através de um projeto de afirmação identitária de negros/as a partir do fazer estético que antes de tudo é um trabalho também político.

Contudo, segundo o entendimento de Rosalina, orientada por certos valores, seria moralmente inaceitável ter sido “beneficiada” pelas estratégias políticas do salão Dara Lewá e pensar em “conservação”, usufruto individual. Estado de coisas que contribui para que, no seu salão, a afirmação identitária, passe a ser pensada, também, em termos coletivos e de sucessão. Pois como ela mesma afirma, ao se referir à formação das *transistas*: **“eu acho que quando a gente é ajudada a gente tem que ajudar. É o pago que a gente dá. É aquela troca; dar e receber”**. Nesse sentido, mais uma vez, o trabalho estético e a prática política encontram-se articulados.

As experiências anteriormente vividas no Dara Lewá e que foram criadas a partir da interação humana, das relações sociais e políticas, são postos, dentro das representações de Rosalina, em termos de vínculo espiritual. São tomadas como “coisa animada”, que tende a produzir um equivalente, (Afro Zíndze = Dara Lewá; Rosalina X Graça = Rosalina X *transistas*). Como se “a coisa recebida” tivesse um “poder mágico e religioso” sobre ela. Nesse sentido, como afirma Mauss (2003, p. 200), a “conservação” dessa coisa seria moral e espiritualmente ilícita, pois, nos termos de nossa interpretação, quebraria o vínculo de reciprocidade.

Se por um lado, as representações de Rosalina acerca do vínculo entre “Dara Lewá” e “Afro Zíndze”, ganham feições espirituais, por outro, não podemos esquecer que estas não podem ser desarticuladas de uma importante prática política, entendida como ação concreta vinculada diretamente ao exercício do poder e de resistência a ele no contexto das relações raciais . Para isto, basta pensar nas motivações que de acordo com Rosalina, deram sustentação político-ideológica para a montagem do “Dara Lewá”: “ajudar a negrada”. O que não é diferente daquela do Afro Zindze.

Além de ser uma referência na formação pessoal e profissional da cabeleireira, a experiência no “Dara Lewá”, foi importante, também, porque serviu como mediação entre Rosalina e outros agentes ligados a projetos políticos de afirmação identitária. Dentre esses projetos ela destaca a oportunidade de participar em Belo Horizonte, do Congresso Étnico, Afro-brasileiro de cabeleireiros, promovido pela proprietária do salão étnico “Beleza Negra”, Betina Borges.

De acordo com Gomes (2006, p. 55), Betina Borges é a referência na discussão dos cabelos étnicos em Belo Horizonte. Dentre os quatro salões que foram objeto de estudo na sua tese de doutoramento, o de Betina Borges foi o que mais explicitou através dos símbolos, discursos, ações sociais “um projeto de afirmação da identidade negra”. O Congresso Étnico Afro-Brasileiro, ao qual Rosalina faz referência é, segundo a mesma autora, uma dessas ações políticas do salão de repercussão nacional. Assim afirma:

Nesse evento, todos os cursos, desfiles, produtos e apresentações giram em torno do cabelo crespo. Nele se ensinam os conhecimentos químicos [...], como relaxar, como trançar e como alongar cabelos. Cada congresso termina com **um espetáculo** que envolve desfile, música e representação teatral em que se destaca a importância da cultura negra. (GOMES, 2006, p. 55) (grifo nosso)

O reconhecimento por parte de Rosalina da importância do trabalho de Betina se aproxima daquele construído por Nilma Gomes e expresso no seu trabalho de doutorado. Rosalina como para Nilma Gomes, Betina Borges é a cabeleireira “referência em Belo Horizonte”. As representações acerca do desfile promovido pelo Beleza Negra também se aproximam: para Rosalina, este “parecia festa de entrega de Oscar”, e para Nilma Gomes, um “espetáculo.” (GOMES, 2006, p.55).

O desfile, ainda para citar Gomes (2006), ao dar destaque aos símbolos da negritude, se afastam de referenciais africanos e se aproxima do estilo da “negritude *fashion*” norte-americana. Tal escolha, tem relação com a formação de Betina Borges que se deu nos EUA. Contexto que na década de 60 e 70, junto com o Movimento Consciência Negra sul africano, construiu o discurso político da naturalidade do cabelo crespo e hoje, também é

“fonte para novas incursões da negritude fashion”. Esse estilo, de acordo com Gomes, que faz “parte do espetáculo que o Beleza Negra apresenta ao público” pode ser visto “no tipo de roupa, adereços, penteados [...] vestidos pretos, prateados, feitos de crochê, ternos, calça social ou esporte fino [...] **maquiagem** para pele negra [...] cabelos esculpidos [...] descoloração, alongamentos, desenhos geométricos, tranças complexas” (GOMES, 2006 p. 63-64) (grifo nosso)

Não é exagero afirmar que a estratégia política do salão Beleza Negra, de afirmação identitária através da estética, atinge Rosalina. O fato de deparar-se, naquele universo, que pela força simbólica do seu *glamour*, ousava deslocar imagens de negros e negras, historicamente ligadas à inferioridade, para o pólo da positividade, exerceu um efeito significativo na consciência política e profissional da proprietária do “Afro Zíndze” ao ponto de ela reconhecer que o trabalho de Betina Borges lhe “inspirou”. Rosalina se reporta ao evento promovido pelo salão como uma “festa do Oscar”; evento que, dentro das representações sociais, está ligado à beleza, sucesso, reconhecimento, poder e magia. É por esse universo simbólico da “negritude fashion”, que parece ser quase sagrado, na medida que é “sentido como poderoso e significativo” (AUGRAS, 1983, p. 13) que ela se deixa seduzir.

É desse universo simbólico, que apresenta negros e negras bem-sucedidos, descolados da imagem de inferioridade sócio-econômica, moral e estética que ela toma como referência para realizar novas incursões e construir aquilo que ela denomina ser seu estilo pessoal, do salão e de seu fazer estético, ou seja, o estilo “hip-chic”.

Como poderemos observar no relato a seguir da proprietária do “Afro Zíndze”, a experiência com a “Negritude fashion”, pretende ultrapassar a dimensão simbólica das passarelas alcançando o plano das situações cotidianas geradas no cerne de uma cidade cosmopolita como Brasília.

Transformar aquele canto ali numa coisa sofisticada, mas tem de saber como transformar. Quando eu te disse que aos pouquinhos eu fui convencendo as minhas clientes naquela coisa de mudar a cor do cabelo teve que ser aos poucos. Então, quando eu pensei em montar o salão foi pensando nessas coisas, fazendo as coisas direitinho. Eu até pensei em trazer um sofá convencional pra lá, mas Adinalva disse: “Olha, Rosalina esse sofá não é a cara do salão, procura vê alguma coisa de madeira”. E foi assim que eu ganhei um sofá de bambu de uma amiga. O Bambu tem muito a ver com os novos espelhos que eu vou comprar e eu vou colocar molduras de bambu, também. Como diz o ditado: O famoso estilo hip-chic. É como se você estivesse com um “tomara-que-caia”, como esse que eu uso agora, mas os acessórios fossem todos voltados pro rústico, hip. Ai você está bem pra si e bem pra quem tá lá fora. A necessidade do salão afro era pra isso e pra conscientizar também a negrada que tem que usar o que é legal, bonitinho.

Ter saído para Brasília, ter passado por São Paulo, Belo Horizonte, Salvador e ter convivido no Distrito Federal com Negras vindas de fora do país, de Nova Iorque e as clientes do salão, me fez sentir a necessidade de dá uma mudada no estilo.

O estilo hip-chic, ao que parece, é um estilo negociado. A condição de sua existência está na plasticidade de considerar os valores e representações acerca do que “combina” com a imagem de um salão “afro”, de seus/as usuárias/os: majoritariamente, negros e negras e as novidades advindas da “negritude fashion.”

Entendemos ser pertinente retomar alguns pontos da trajetória de vida da proprietária do “Afro Zíndze” por compreendermos que nenhuma prática política se sustenta no vazio. Nesse sentido, propusemo-nos a destacar algumas experiências importantes no seu processo de afirmação identitária, formação política e que estão relacionadas com a política da imagem desenvolvida no salão.

Nesse processo, cabe ressaltar a importância da atuação feminina, através de mulheres como sua **mãe**, sua **avó**, que tinham uma “cabeça boa”, e lhe ensinaram a fazer tranças e a cuidar de cabelos; **Dona Custódia**, que lhe incentivou a fundar o Movimento Negro “São Benedito”, tendo em vista as situações de racismo em Pedreiras; à **mulher soteropolitana** que lhe mostrou a positividade dos penteados *afros*; **Entidades** do Movimento Negro local que promoveram desfiles, facilitando-lhe a consciência pelas vias da passarela e da posituação da imagem; **Graça**, do Dara Lewá, pela inserção no mercado de trabalho, promoção da imagem, amadurecimento profissional, pessoal e reforço identitário da proprietária do Afro Zíndze; **Betina Borges**, pela força simbólica de desvincular negros/as de uma imagem subalternizada; e a própria **Rosalina**, pela maneira particular como lidou com as situações de conflito com sua imagem, e por haver aceitado o desafio, compreendendo e pondo em prática parte das bases discursivas do movimento negro internacional.

Assim, na luta contra o racismo, mediada por uma política da imagem, “O FEMININO”, em que todas as “fazedoras de cabeça” estão entrançadas por estratégias de afirmação identitária, precisa ser posto no superlativo.

QUARTO CAPÍTULO



4 FAZENDO AS CABEÇAS

O espaço do Zíndze é antes de tudo um espaço coletivo onde se desenvolvem estratégias de resistência identitária. Significa dizer que no trabalho desenvolvido, implicitamente existe um conteúdo político-ideológico traduzido numa dinâmica de afirmação e positivação da imagem de negros/as a partir de uma experiência estética, em virtude do conflito permanente em torno dessa questão presente em “uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial”, (GOMES, 2006, p. 21).

Nesse perspectiva, a construção da identidade se dá, antes de tudo, através de uma relação tensa, conflitiva que extrapola e ao mesmo tempo perpassa as práticas do salão. Como afirma Neuza Santos de Souza (1990, p. 77), no Brasil, “ser negro é tornar-se negro”. Tal concepção pressupõe a identidade negra como um processo de construção historicamente determinado, no contato com o outro, na negociação, no conflito. Assim, para os fins deste trabalho, importa entender o “tornar-se negro” em sua relação com a experiência estética mediada pelo espaço do salão.

Nesse processo de construção identitária mediado pela experiência estética, que pressupõe subversão de sentidos, o cabelo adquire grande importância, pois de símbolo de estigmatização, passa a ser tomado como signo identitário, suporte simbólico de pertencimento a um grupo.

O salão “Afro Zíndze” é um espaço de representações múltiplas; que atravessa e é atravessado pelo trânsito de diferentes sujeitos, com demandas específicas, diferentes subjetividades, representações, concepções de pessoa e de mundo.

Como afirma Gilberto Velho, a viabilidade política de um projeto social, propriamente dito, dependerá de sua eficácia em mapear e dar sentido às emoções e sentimentos individuais. (VELHO *apud* GOMES, 2006, p. 31). Esse é um desafio que o Zíndze vem conseguindo superar a cada momento: mapear, dar sentido, ressignificar sentimentos. Esse desafio pressupõe estar atento aos conflitos, às subjetividades; assumir posicionamentos políticos; negociar sentidos a respeito da proposta de valorização da negritude com seus usuários.

Nessa perspectiva, o fazer cotidiano do salão e seu projeto político compreendem estratégias; ações concretas de enfrentamento dos efeitos do racismo nas subjetividades dos indivíduos que, por sua vez, estão articuladas a processos de estetização e ressignificação dos sentidos atribuídos socialmente aos cabelos crespos, como a própria noção do ser negro.

Embora não possa ser estendida a todos os sujeitos da pesquisa, o trabalho de campo mostrou que alguns negros e principalmente, negras, estabelecem uma relação conflituosa, de rejeição/aceitação, com seus cabelos. Que como já vimos no capítulo anterior, tal conflito tem estreita relação com as formas como o racismo atinge a subjetividade de cada indivíduo.

Desde o primeiro dia que cheguei no Zíndze, Rosalina, quando me indicou Ieda, como uma possível interlocutora para o trabalho da pesquisa, apontava para o trabalho político do salão que leva em consideração as subjetividades de seus/suas usuários/as.

Em um dos dias em que me encontrava no salão realizando o trabalho de campo, por volta das 13:30 chegou uma cliente que a Rosa me apresentou como uma grande amiga sua. Como sempre faz cada vez que chega um cliente e/ou amigo Rosa, apresentando-me disse: “Ieda, essa é minha amiga Marli, ela tá fazendo uma pesquisa sobre cabelos”. Ieda demonstrou entusiasmo pelo assunto e Rosalina, não demorou muito a sugerir que a “cliente-amiga” poderia “ser entrevistada”.

Sentada diante do espelho, Ieda comentou, informalmente, que Rosalina era sua melhor amiga, como ela sublinhava a época, “a mulher que mudou a minha vida”, como quem informava sobre o estado de sua auto-estima antes de começar a freqüentar o salão.

Rosa comentou da imagem negativa que Ieda tinha de seu próprio corpo quando se conheceram e questionou: “como pode uma mulher dessas, linda e maravilhosa, com um rosto quadrado desse, se achar feia?” Continuou: “beleza é uma coisa muito complicada, cada um tem a sua. Dizem por aí que mulher elegante é mulher alta. Mas você (se referindo a mim) que é baixinha tem sua elegância, a minha madrinha era super-baixinha e não conheci mulher mais elegante que ela.” Imediatamente, como quem pressupunha que eu pudesse ser complexada com minha altura por fugir aos padrões socialmente aceitos de estatura, Ieda complementou: “e ela tem um rosto muito bonito”.

Por duas vezes durante nossa conversa Rosa fez referência a minha estatura como um possível componente de estigmatização pessoal e em seguida, com um ar subversivo de quem motiva a quebrar as regras sociais, o seu discurso tendia para a relativização dos modelos impostos pela sociedade. Então, naquela oportunidade eu comecei a me perguntar: por que ela está agindo assim? A tal questão duas respostas são possíveis: a) faz parte de uma atitude política de quem busca através do seu trabalho, de suas atitudes e do seu discurso problematizar padrões estéticos construídos socialmente e aceitos como únicos, verdadeiros; b) ela estava tentando criar aquilo que Hall (2003) chama de eixo comum de equivalência

entre nós, já que me reconhecia como uma pessoa não negra, porém que é suscetível, de estar exposta a preconceitos e exclusão no âmbito dos padrões socialmente aceitos como belos.

Essa segunda possibilidade me levaria a outras duas: 1) ela testou a sensibilidade da pesquisadora de se sentir “uma igual”, de fazer, subjetivamente, “parte do grupo” e, como consequência, se tornar uma pessoa confiável a ponto de ela poder partilhar suas experiências, representações e não ser mal interpretada, tratando-se de um teste de confiança. 2) Tentou mostrar para todos, principalmente para mim, que nem só os negros e negras são alvo de estigmas e que apesar da iniciativa da minha pesquisa ser “interessante” como afirmava, ela poderia estar alicerçada em mitos e em preconceitos que tendem a ver no negro um “ser exótico”.

Diante de tamanha sutileza e complexidade das questões apresentadas no campo e do “alto” dos meus 1,56 m de estatura, mantive um comportamento tranquilo, porém sem ser indiferente. Demonstrei que concordava com suas considerações sobre a forma como são padronizadas as idéias sobre beleza em nossa sociedade e me mostrei sensível/incluída (talvez) à situação explicitada. Não tentei convencê-la de nada, tampouco confirmei suas hipóteses sobre minha possível estigmatização. Calei, deixei que ela chegasse às suas conclusões, pois “quando fala alguém grandioso e único, os pequenos têm de se calar⁵²”. Penso que isso contribuiu para o começo de minha aceitação pelos sujeitos da pesquisa. Melhor, talvez, tenha me saído bem, no rito de passagem.

Além da complexidade da relação que envolve os sujeitos no campo, aquele conjunto de situações deixava evidente outras dimensões: Rosalina, também, estava apontando para as imbricações entre relação conflituosa de Ieda com seus cabelos e as formas como o racismo atinge as subjetividades humanas, a auto-estima, a construção da identidade.

Mas existia algo mais na atitude de Rosalina, ao apresentar a “cliente-amiga”: vi orgulho, alegria, satisfação. Talvez estivesse utilizando o meu interesse pelo estudo dos cabelos, para reforçar positivamente a auto-estima da cliente. De início me pareceu, no mínimo, uma troca justa.

O caso de Ieda poderia ser um bom exemplo para se perceber as estratégias de intervenção política do salão no conflito vivenciado por seus clientes. E nesse sentido, ela tinha muito a me dizer. Entendi o recado. Aceitei a sugestão de Rosalina e logo no primeiro dia concordamos (as três) que Ieda seria uma das minhas interlocutoras durante a realização da pesquisa. Trocamos telefone e depois de alguns encontros no salão, ela me convidou para

⁵² Rilke, Rainer Maria. Cartas a um jovem poeta. L&PM, Porto Alegre, 2007.

visitá-la em sua casa, no bairro da Liberdade, pois como afirmou, ali eu poderia conhecer outras cabeleireiras que trabalham com cabelos crespos, *transistas* que fazem seus trabalhos em casa.

Foi nessa ocasião que conheci Leda, sua antiga cabeleireira; Dona Maria, uma senhora que trabalha só com “pasta quente”⁵³ há mais de 30 anos e suas clientes, a maioria senhoras extremamente animadas. Passei o dia primeiro de maio na companhia de Ieda. A intenção inicial era não fazer registros, mas por precaução levei o meu gravador, caso fosse imprescindível registrar algo. A conversa com Ieda estava descontraída e entre um lanchinho delicioso na cozinha e uma conversa informal, resolvemos fazer o teste daquele aparelhinho (gravador digital) que para mim, também era novo. Foi assim que ela me contou alguns detalhes de sua vida, sobre seus conflitos com o cabelo e o modo como vem lidando com as questões atinentes à sua identidade.

Ieda tem 36 anos, mora na Liberdade, tem dois filhos, é divorciada e trabalha como técnica em estudos e pesquisas do IBGE/MA. Já foi membro da Igreja Batista, da qual está afastada. Gosta muito de dança, tem um corpo esguio, magro e postura de bailarina. Já praticou muitos tipos de dança e ultimamente vem praticando capoeira.. Considerando-se o padrão de classificação racial brasileiro, baseado nos fenótipos, socialmente, ela poderia ser considerada uma “mestiça”. Contudo, se reconhece e é reconhecida no espaço do salão, como negra. Ultimamente usa *tranças rasteiras*, com aplique de cabelo humano.

Ieda viveu desde a sua infância uma relação conflituosa com seus cabelos, construída em articulação com as múltiplas representações acerca desse aspecto físico, sobre o qual recai ações de inferiorização. Este conflito, como observamos anteriormente, de “rejeição/aceitação” de suas características físicas, diz respeito a uma tensão, um sentimento ambíguo em relação ao cabelo, pois ao mesmo tempo em que o rejeita, também o aceita. (GOMES, 2006, p. 141).

Contudo podemos perceber, no caso específico de Ieda, que este conflito está relacionado com uma tensão velada, que diz a ambigüidade do seu “tipo racial”.

[...] eu tava brincando na rua da minha casa com os colegas, aí chegou um colega e disse: “Poxa Ieda tu é tão bonita...” Aí chegou outro e disse assim: **“Ieda é muito bonita, se não fosse o cabelo...”** Entendeu? [...] Dentro de mim eu sabia que esse cabelo não era normal aos outros. **Só que eu não entendia o porquê. Não entendia nada.** Todo mundo dizia: **“Ah! Cabelo duro, cabelo de palha de aço”**. Minhas irmãs, mesmo, me chateavam: **“Tu é sarara.”** Porque eu sou **branquinha do cabelo ruim**, né? “Tu é sarara...” Meu cabelo era amarelinho e eu nem sabia o que era

⁵³ Um dos mais antigos cremes de alisar cabelo feito à base de soda cáustica, também conhecido como Ebanon. Segundo Gomes (2006, p. 193), este creme foi muito utilizado pelas mulheres negras brasileiras nas décadas de 60 e 70.

sará. Aí aquela coisa foi ficando em minha cabeça e quando eu tinha doze anos e aquele menino falou isso, aquilo (estalou os dedos) despertou: “Realmente o meu cabelo sempre foi a coisa ruim... (grifo nosso)”

Essa tensão é mais complexa do que parece. Ela se localiza na construção da identidade de mestiça e nos aproxima da discussão política sobre o mito da democracia racial, pois, no caso de Ieda, como popularmente se afirma, “a cor está no cabelo”.

Como reconhece, Ieda carrega consigo elementos da “branquitude” e da “negritude”, presentes, como ela afirma, em sua cor “branquinha” e seu cabelo “ruim”. Nesse sentido, de acordo com as lentes raciais do seu contexto social, ela é ao mesmo tempo “bonita” e “feia”, próxima e distante, ao mesmo tempo, do padrão de poder e de beleza socialmente compartilhado por seus interlocutores. Pois como afirma Gomes (2006, p. 142) a ideologia do racismo é uma construção que apela para a crença na inferioridade do negro e supremacia branca atribuindo, inclusive, sentido positivo ou negativo às diferenças físicas e estéticas.

Diante de tamanha ambigüidade, socialmente foi sendo atribuído a ela a identidade de mestiça, de “sarará” que apesar da indefinição que encerrava, deixou uma mensagem muito nítida para ela: o seu “cabelo sempre foi a coisa ruim.” Uma dedução, um conflito em relação ao cabelo que não se reduz à sua textura em si, mas à introjeção de representações negativas acerca de sua ascendência negra, que hoje ela considera como responsável pela construção de seus “traumas” da infância.

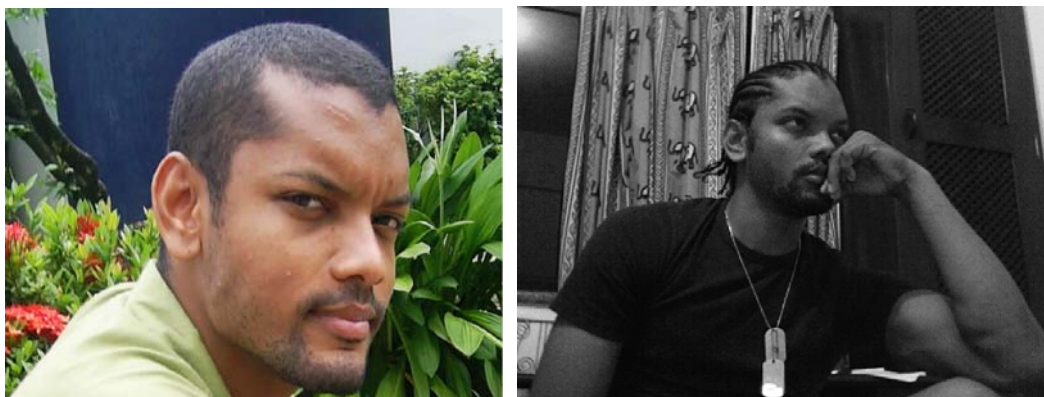
Aí eu comecei a pedir pra mamãe que eu queria tratar o cabelo e ela começou me levar pro salão pra alisar. Aí eu comecei a usar bobe...**Aí era um trauma pra mim,** ter que ir todo sábado pro salão botar bobe; as minhas colegas todas brincando de cabelo solto e eu de bobe. Chovia, eu não podia tomar banho na chuva porque eu tava de bobe; Ia pra praia e não podia tomar banho direito porque noutro dia, na segunda-feira o cabelo tinha que tá bonitinho pra poder ir pro colégio. Aí a mamãe começou a mandar alisar, alisar...E eu não podia fazer muita coisa porque ele era alisado. Aí aquilo ia me deixando cheia de trauma. (IEDA, 36)

Como ressalta Ieda o sentido negativo atribuído ao seu cabelo foi introjetado desde a sua infância. A partir de então, ela começa a buscar estratégias que pudessem aproximá-la da posição socialmente mais desejável. De modo que podemos compreender os procedimentos estéticos adotados por Ieda em relação ao seu cabelo, como um dos movimentos realizados pelos sujeitos que incorporam a ideologia racista, (sejam eles negros, mestiços), que segundo Gomes (2006, p. 142), “é manipular e alterar os símbolos ideologicamente vistos como

expressões do seu suposto afastamento social e biológico do pólo do poder, do padrão de beleza”.

Rosalina, ao se referir a um dos sujeitos da pesquisa, Antônio Carlos Cantanhede ou *Cacá*, auto declarado negro, deixa antever que tem conhecimento da *ambigüidade vivida pelo mestiço brasileiro* e da possibilidade de sua ressignificação política. Olhando a foto dele, expressou:

Esse negro é muito bonito. Esse menino⁵⁴ é muito consciente porque se ele quisesse se passar por branco ela podia. Aquele menino tem traços de branco... a cor da pele...Se quisesse, era só raspar o cabelo. (ROSALINA)



Antônio Carlos, 26. Com cabelos cortados e com os cabelos trançados⁵⁵.

Ou seja, Rosalina estava me indicando que seu cliente, poderia ser considerado um mestiço, não fosse sua consciência política. Levando-nos a inferir que os cabelos e as tranças que usa são símbolos que expressam, socialmente, sua identidade étnica. Aí reside também a explicação para o fato de que Rosalina, segundo Antônio Carlos, freqüentemente o incentiva a não cortar os seus cabelos.

Assim, os cabelos são considerados em nossa sociedade como elementos de “alocação dos sujeitos nos diferentes pólos sociais e raciais”, a manipulação dos mesmos, nesse caso, pode ter “o sentido de aproximação do pólo branco e afastamento do pólo negro” (GOMES, 2006, p. 142).

⁵⁴ A referência a Antônio Carlos como um “menino”, diz respeito à relação “familiar” estabelecida entre Rosalina e ele, pois, como este relatou certo dia, após a morte da sua madrinha, Ana Sílvia, uma referência “materna” e política em sua vida, Rosalina *assumiu* essa função à medida em que o *aconselha, orienta* e porque não dizer, reafirma, positivamente, a sua identidade negra.

⁵⁵ Ambas as fotos me foram cedidas por Antônio Carlos. Ele freqüentemente muda de penteado. Usa as tranças *rasteiras*, às vezes o cabelo solto. Há pouco tempo cortou o cabelo e atualmente está deixando crescer para retornar às tranças.



Aldivan. 27 anos. Usa tranças *rasteiras* ou de *raiz*⁵⁶.

Aldivan, outro sujeito da pesquisa, nos informa sobre a experiência do conflito identitário, que embora não seja relativo à “ambigüidade do mestiço”, revela como o sentimento de rejeição/aceitação se expressava nos procedimentos estéticos adotados em seus cabelos:

M- Você comentou que até seus 22 anos de idade usou seu cabelo “raspadinho”, por quê?

A –Todo mundo fazia assim, os negros daqui de São Luís, todo mundo fazia desse jeito. E eu também, não tinha visão de negro.

M- O que é não ter uma visão de negro?

A- Eu não via que a gente tinha uma postura de negro, a gente não tinha uma coisa nossa, assim: “Eu vou fazer porque vou me sentir bem, não tô nem aí, pra quem se incomodar! Eu tô me sentindo bem, eu quero desse jeito, eu sou desse jeito e pronto! Eu tô me sentindo bem!” Eu não enxergava isso. Eu não tinha essa postura. Era um pouco acanhado. O negro tava um pouco acanhado de aparecer como negro. “Eu sou descendente de negro, eu sou negro pô! Então eu tenho que amar a minha raça, eu sou negro. Então, nessa época eu não tinha essa visão, infelizmente, eu não visava isso. Eu não tinha esse sentimento. (ALDIVAN, 27 anos).

A relação conflituosa estabelecida pelos sujeitos da pesquisa com seu cabelos, sejam eles considerados mestiços ou negros, nos fala de seus dilemas identitários e só podem ser pensados como construtos sociais.

De acordo com Munanga (2006), o conflito vivido pelo mestiço, a sua ambigüidade se desenvolve na cultura, na sociedade, no contexto do racismo brasileiro, não sendo, portanto, consequência de características pessoais, internas, psicológicas do indivíduo:

O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambigüidade cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é “um e outro”, o “mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer”. Essa indefinição social – evitada na ideologia racial norte-americana e no regime do apartheid – conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta

⁵⁶ Aldivan me informou que pretende alternar entre as tranças e o estilo *black* a partir do mês de dezembro, pois até esta época seu cabelo já estará maior.

tanto a sua identidade como mestiço, quanto a sua opção da identidade negra. (MUNANGA *apud* GOMES, 2006, p. 108)

Pressupõe reconhecer que esse conflito insere-se num universo amplo que contempla dimensões históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas. Essa indefinição social é muito bem marcada na narrativa de Ieda. Cabelo e cor da pele são elementos que, além de físicos e ideológicos, ligam-na à situação do mestiço brasileiro. A frequência com que alterna os procedimentos estéticos em relação ao seu cabelo aponta para essa ambigüidade social, do seu conflito pessoal e da busca no sentido de encontrar um “lugar” entre esses dois pólos, (ser negra e ser branca) os quais, por sua vez, são marcados por distâncias simbólicas, políticas, ideológicas com conseqüências emocionais devastadoras.

Quando eu me mudei pra Liberdade conheci a Leda (ex-cabeleireira). Me disseram que ela fazia *mega-hair*⁵⁷ Eu achava bonito nos outros, mas não tinha coragem de fazer em mim.. Então eu pensei: “Eu não vou fazer isso em mim, fica artificial. O que as pessoas vão achar?”

[...] Depois eu decidi fazer. Foi feito no meu cabelo mesmo e ele é inchador, né? Aí eu botei uma traquinha (tiara) aqui (no meio da cabeça). [...] Quando o meu marido chega, ele olha e diz: “Que é isso?”, balançando com a cabeça.(com um sinal de desaprovação) Eu perguntei: “Que você achou: “Tá parecendo um travesti!” Ufa! Aquilo já me deixou, assim, pra baixo. No outro dia eu fui lá na Leda pra tirar o *mega-hair*. “Tu tá te sentindo bem?”, ela me perguntou. Aí eu disse: “Não sei.” Nem eu mais sabia. Aí ela me aconselhou pra eu ficar mais um pouquinho e não tirar, ainda, o *mega-hair*. Aí eu deixei. [...] Cheguei a tirar aquele cabelão e cheguei a usar o meu cabelinho esticadinho na chapinha que eu não suportava, mas tinha que fazer porque não tinha outro jeito. Aí eu não me agüentava e voltei novamente onde Leda pra colocar de novo o mega-hair. Cheguei e disse: “Não agüento mais esse cabelo.” Ela falou: “**Tu não te decide?**” E eu: “Não, agora tô decidida, quero o *mega-hair*.” Aí ficou comprido e enrolado [...] Depois disso usei ele bem baixinho. Aí eu já não tava mais gostando dele; eu já queria que ele crescesse logo. Aí o que foi que eu fiz? Fui lá onde Maria e pedi pra ela passar pomada quente⁵⁸. Aí Maria: “Eu não vou passar pomada quente porque teu cabelo tá ainda com produto químico, eu não vou passar porque vai ter um choque” E eu disse: ‘Se tiver um choque, eu me responsabilizo.’ E ela disse: “Eu não vou fazer isso.” Eu fui numa outra menina que fazia isso e fiz. Minha irmã, quando chegou à noite, que eu passava a mão no cabelo, chega saía aquelas coisas de cabelo assim; fiquei carequinha, carequinha! Eu tive que cortar na dois, na dois. Pense! Eu com meu cabelo bem curtinho, mas aí foi o jeito, né? (Ieda, 36) (grifo nosso)

A indefinição de Ieda é nítida, inclusive percebida por Leda, sua antiga cabeleireira, quando pergunta: “tu não te decide?” O seu cabelo era a base onde recaía toda a estigmatização de sua ascendência negra, do qual ela ora tentava se aproximar (através do mega-hair e a textura crespa do seu cabelo), ora tentava se afastar, através de procedimentos

⁵⁷ Penteado usado a partir dos anos 90, por mulheres brancas e negras. Consiste num tipo de alongamento que se dá a partir do implante de cabelos naturais ou artificiais junto aos fios do cabelo da cliente. O mega-hair é realizado fio a fio, com um tipo de cola quente. É recomendado, no universo dos salões, para quem tem cabelos lisos ou cabelos crespos previamente relaxados (GOMES, 2006, p. 398). Para Ieda, significa um tipo de *aplique* feito com *cabelo humano crespo* a partir do entrelaçamento deste com o seu próprio cabelo.

⁵⁸ Termo equivalente para “pasta quente” ou creme alisante Ebanon.

como o alisamento, numa tentativa de afastamento do arquétipo da estigmatização. Importante é perceber que essas circunstâncias de mudança de procedimento e tentativa de superação da ambigüidade do mestiço inscrita em seu corpo, demonstram que o conflito não só desaparece internamente, mas continua sendo reforçado socialmente:

Cheguei a tirar aquele cabelão e cheguei a usar o meu cabelinho esticadinho na chapinha que eu não suportava, mas tinha que fazer porque não tinha outro jeito. [...] Quando o meu marido chega, ele olha e diz: “Que é isso?”, balançando com a cabeça. (com um sinal de desaprovação) Eu perguntei: “Que você achou: “Ta parecendo um travesti”. Ufa! Aquilo já me deixou, assim, pra baixo. (IEDA, 36)

A resposta do então marido, “parecendo um travesti”, além de todo o estereótipo e preconceito relativos à identidade de gênero e sexual que encerra, poderia ser lida da seguinte maneira: “Você está tentando parecer o que você não é,” pois antes de negar sua condição de “negra”, reconhecia que ela era “mestiça”. Como defende Gomes (2006, p. 146), antes de negar é preciso reconhecer. Situação que nos dá a devida dimensão da forma como os conflitos são gerados e reforçados socialmente.

Muito mais que fantasia ou vaidade, as mudanças de procedimentos nos cabelos constituíam para Ieda uma busca desesperada de amenizar seu sofrimento interior, sua subjetividade em conflito e a busca de sentido de pertencimento a um grupo.

Eu **tava** naquela fase de quase-morta. Aí eu disse: “Meu Deus o que é que eu faço? Me mostre uma luz, eu não agüento mais esse cabelo...!” Eu daquele jeito, não me olhava nem mais no espelho. Eu **reclamava**: “não tem uma profissional que dê conta desse cabelo”. **Tava** com raiva do cabelo. Eu era infeliz e eu **culpava** o cabelo direto. Porque foi por causa do cabelo que na infância me machucaram muito. Então, eu tava procurando um refúgio hoje como adulta. Então tudo eu **culpava** o cabelo. Eu tinha raiva do cabelo. Na realidade eu **tava** querendo **ficar bonita por fora, mas se eu não arrumasse o que tava por dentro não adiantava**, tá entendendo? Muitas mulheres vão pro salão e a gente pensa que é só por vaidade, vá conversar com uma delas... No meu caso, não era por vaidade, eu queria ficar bonita de qualquer forma pra aparentar pras pessoas que eu tava bem. (IEDA, 36) (grifo nosso).

Os verbos utilizados, sempre indicando uma ação passada, certo distanciamento, já nos assinalam que Ieda compreende que ela se relaciona com seus cabelos de uma maneira diferente de até pouco tempo atrás. Não podemos deixar de considerar como ela redireciona a motivação do seu conflito, antes centrado no plano da exterioridade, no cabelo, para a esfera da subjetividade. Por isso afirma: “na realidade eu tava querendo ficar bonita por fora, mas se eu não arrumasse o que tava por dentro não adiantava”. Mas o que estava “desarrumado”, fora do lugar e que precisava ser colocado em ordem?

Ieda tem razão, quando sugere que o elemento vaidade, como prática cultural é importante para motivar as mulheres, principalmente, a frequentarem salões e tem mais razão

ainda quando nos adianta que elas têm muito mais a dizer acerca dos conflitos subjacentes a essas mesmas motivações. Tais aspectos não se restringem apenas às negras ou mestiças, mas também às mulheres socialmente consideradas brancas, embora estas sequer admitam a possibilidade de relação conflituosa com seus cabelos *ondulados* (nunca crespos), frequentemente necessitados dos famosos procedimentos de alisamento.

Curiosamente, no salão que eu frequento é muito mais comum o uso de substâncias químicas alisantes, que no “Afro Zíndze”. Não existiria nenhum questionamento a ser levantado, não fosse o fato de que esses procedimentos quando direcionados aos cabelos das mulheres socialmente reconhecidas como brancas frequentemente não são tomados em termos de comportamentos culturais e sim como procedimentos “naturais” que cumpre o papel de “realçar”, “valorizar” a “verdadeira” brancura de cada uma.

Sabemos que essa situação aponta para os distanciamentos gerados pelo racismo e de um conseqüente imaginário social que visa engessar, hierarquizar e negar a negros/as o *status* de sujeitos culturais, portadores, como todos os outros seres humanos, do direito de, voluntariamente, modificar seus corpos.

Já que as mulheres têm muito a dizer sobre conflitos que se escondem debaixo dos caracóis de suas madeixas⁵⁹, deixemos que Rosalina nos fale das tensões vivenciadas, principalmente, por algumas clientes negras em relação aos seus cabelos:

[...] Pensando na história **do preconceito**, há pessoas que desde criança, de tanto ouvirem falar que “esse cabelo é feio, é duro”, criam uma antipatia pelo cabelo, um despeito pelo cabelo. Eu **já tive** clientes que falavam coisas horríveis a respeito do cabelo, de não gostar, “que cabelo feio”, “eu queria nascer com outro cabelo”. Porque tem a história da revolta: “Ah! Eu queria puxar o corpo para minha mãe, mas o cabelo para meu pai”! Briga com o cabelo, não gosta dele. Por isso **sacrifica** a fibra do cabelo fazendo alisamento constante. Eu tenho uma prima que ia fazer aplique nela aí crescia um centímetro do cabelo e ela alisava, um total descontentamento.

Rosalina nos fala desse conflito de rejeição/aceitação vividos por suas clientes negras. Este é colocado em termos de “antipatia”, “descontentamento”, “despeito” com o cabelo. Seu relato remete a uma situação, um conflito que passou da rejeição, aceitação à ressignificação. É a mesma idéia a que o discurso de Ieda, anteriormente analisado, nos remete.

No âmbito do trabalho, pude perceber que os sujeitos da pesquisa, ainda que se refiram a experiências negativas no passado, estabelecem uma relação de aceitação com seus

⁵⁹ Parafraseando o Cantor baiano Caetano Veloso em seu verso: “debaixo dos caracóis de seus cabelos”.

atributos físicos, ou seja, gostam, valorizam, sentem orgulho de seus cabelos. Estes não são mais tomados como fardo, problema, mas sim como possibilidade de realização pessoal.

Durante a realização da pesquisa era comum ouvir alguém dizer: “vou pra praia pra manter a cor”, “aquela pretinha é muito estilosa, linda, linda.” “Eu amo meu cabelo”, entre outras coisas. Eram pessoas adultas que freqüentavam por mais tempo o salão, talvez por isso, a afirmação identitária seja algo construída também pela visita regular a esse espaço e pelo ideário de positividade nele presente. Esse sentimento de orgulho, de valorização de seu próprio cabelo não se restringe aos adultos.

Me recordo de um garoto que estava desentrançando os cabelos. Ele tem aproximadamente uns dez anos. Depois que as meninas terminaram, ele levantou da cadeira e se direcionou para frente do espelho. Mirou a sua imagem refletida e o cabelo solto, volumoso. Começou a rir, tinha algo de satisfação. Enquanto entrançava novamente os cabelos, eu quis saber um pouco mais sobre suas atividades, a mãe dele que estava lá, comentou que todas as vezes que faz estripulias, basta ameaçar de cortar os cabelos que ele muda de comportamento.

Entre todos os sujeitos da pesquisa, Ieda me pareceu o caso mais exemplar, mais recente, mais complexo, mais propensa a falar sobre os seus conflitos e através de quem eu poderia captar as estratégias políticas de construção identitária do salão; as intervenções no conflito de rejeição ao cabelo, que como Rosalina reconhece, não se encontra nele em si, mas no modo como a ideologia do racismo, “o preconceito” atinge as subjetividades humanas. Ou nas palavras de Ieda: “desarruma as coisas por dentro”.

4.1 Fazendo o cabelo e a cabeça: as estratégias de construção identitária – Anamnese

E quais são as estratégias que o “Afo Zíndze” utiliza para mediar, ressignificar conflitos e contribuir na afirmação identitária de seus usuários? Estas passam, como veremos, por uma experiência estética que pressupõe construção de novos sentidos mediados pelas experiências sensoriais; por uma noção particular de beleza e concepção energética de “pessoa e de cabelo”.

Deixemos que os sujeitos da pesquisa nos informem sobre como o trabalho desenvolvido no salão contribuiu no enfrentamento dos conflitos identitários.

I: — Rosalina, chegou, fez o meu perfil todinho, **porque ela estuda a pessoa**. Ela ficou me observando ó...Ela conta que **me viu** passando todo tempo de cabeça baixa, me viu com mega hair, depois ela me viu sem mega hair... e ela dizia assim: “Esta menina é muito bonita, mas ela tem um olhar triste.” E ela disse: “Um dia ela vai se aproximar.” E eu me aproximei. [...] Aí, um dia, eu fui lá e ela me falou que meu cabelo tem possibilidade sim de voltar ao normal. Ela me explicou o que eu tinha que deixar de usar esse monte de produtos químicos. [...] me aproximei dela e disse: “sabe, eu tenho maior vontade de botar umas trancinhas dessas, mas eu não tenho coragem. Primeiro porque eu me acho muito feia, depois porque eu trabalho numa repartição e não sei como vou ser aceita. Aí ela disse: “Que isso! Vamos **experimentar** pelo menos um pouquinho aqui na frente, se você gostar você continua, se você não gostar você tira.Vem aqui que a gente dá um jeitinho” Aí numa sexta-feira eu fui e fiz só um pouquinho aqui na frente. [...] Ela me falou: “É você tem que se sentir bem. Larga de tá achando que é pelos outros. Você tem que olhar pra você, tem que buscar aquilo que tá dentro de você e não o que tá fora de você.” Aí foi o que eu fiz. Eu conheci a Leda antes de Rosalina, mas a Rosalina me conquistou mais, não só pela parte da cabeleireira, mas por toda uma psicologia que ela tem, toda uma alegria que ela tem. Ela é contagiante. Ela passa aquilo pra pessoa: A auto-estima, ela sabe trabalhar com isso. [...] Menina, falou cada doidice do meu rosto...(risos), aí eu comecei a olhar pro meu rosto, comecei olhar pro meu nariz [...] Até então eu só olhava pro cabelo...Que o cabelo tava ruim, tava feio...Não olhava pro meu rosto

M- Como você percebe que ela trabalha a sua auto-estima?

I – Quando ela começou a dizer: “Olha pra você, olha pra você, lhe olha...” Segurava no meu queixo e me botava pra eu me olhar no espelho. Eu não gostava de me olhar no espelho. Ela: “Olha pra você, olha este rosto...” E eu achava o meu rosto muito grandão. Eu me achava toda, assim, grandona. “olha pra este rosto...Quadrado, gente um rosto bom de trabalhar! Tu não sabe que a maioria das modelos têm o rosto quadrado porque o rosto quadrado é o melhor rosto pra se trabalhar com cabelo, com maquiagem, com tudo? Olha, esse olhar...Que sobancelha! Olha essa boca, que boca grande! Minha filha, tu não sabe a arma que tu tem! Tu achas mesmo?” Isso ela lá **arrumando o cabelo e conversando comigo**. “Que orelha pequena, **que cabeça ótima de se trabalhar! Nós podemos fazer qualquer coisa neste cabelo**. Primeiro porque a fibra do teu cabelo é maravilhosa!” Aí eu disse: “Rosalina, todo mundo diz que o meu cabelo é duro. “Duro?! **Isso não existe, não existe cabelo duro. Existe cabelo crespo**, mas não existe cabelo duro!” **Ela é defensora dos cabelos e da raça negra**...Aí ela dizia: “Mas lindinha, quem te matou?!” (risos) Quem te matou? Nem eu sabia que eu tava morta. Eu sabia que eu tinha mudado em alguma coisa, que minha auto-estima tava lá em baixo...Mas eu achava que não tinha **mais solução pra mim**, que eu ia viver assim pro resto da vida. (IEDA, 36)

Essa é uma postura, um ritual que Rosalina sempre repete, quando se vê diante de clientes indecisos e principalmente em conflito com sua aparência e identidade. Como podemos observar, a comunicação estabelecida entre a cabeleireira e Ieda comporta uma estratégia de sedução, aproximação, que encerra o processo de desconstrução de uma “identidade corporal inferiorizada”. (MUNANGA *apud* GOMES, 2006, p. 15)

Como Ieda demonstra em seu relato, esses processos de ressignificação do conflito identitário e da relação conflituosa com o cabelo acontecem em meio à prática profissional da cabeleireira e as conversas simultâneas com seus clientes, por isso afirma que Rosalina ia “arrumando o cabelo e conversando com ela”.

Essa conversa à qual se refere é uma técnica utilizada com muita frequência no salão. Nesse diálogo, o veículo que possibilita a comunicação é o cabelo.

De acordo com Rosalina, esse diálogo entre ela e seus clientes é chamado de anamnese, mas também pode ser, “humoristicamente”, chamado de “aula de obediência”. Consiste em uma estratégia utilizada principalmente por Rosalina para trabalhar a auto-estima das/os clientes, criar uma relação de confiança com a cabeleireira, um sentido positivado sobre suas imagens e construir um sentimento de pertença ao grupo. Ou seja, a anamnese é um instrumento de construção identitária por excelência. Esta, por sua vez, vem associada, como veremos mais adiante, de outras experiências sensoriais que passam pelo ver, tocar, sentir.

Na busca de positivar a imagem de seus clientes em conflito, de construir um sentimento de pertencimento a um grupo, a cabeleireira vai criando novos sentidos para seus cabelos. E assim, as novas categorias criadas, positivadas, marcam o distanciamento dos sentidos, pejorativos, anteriormente atribuídos ao mesmo, como no caso de Ieda em que Rosalina afirma: “a fibra do teu cabelo é maravilhosa!”.

Diante das investidas de Rosalina no sentido de positivar o cabelo de seus clientes não é raro ouvir destes atitudes de denúncia e busca de reconhecimento: “Rosalina, todo mundo diz que o meu cabelo é duro”. Por sua vez, entendendo toda a complexidade que a questão comporta, a cabeleireira complementa: “Duro?! Isso não existe, não existe cabelo duro. Existe cabelo crespo, mas não existe cabelo duro!”.

Não é difícil perceber que a cabeleireira compreendeu que a sua cliente estava em conflito com sua identidade, pois como acredita, “há pessoas que desde criança, de tanto ouvirem falar que ‘esse cabelo é feio, é duro’, criam uma antipatia pelo cabelo”. Ou seja, ela compreende que o conflito apresentado tinha relação com a “história do racismo e do preconceito”, o qual se referia anteriormente e que está habituada a mediar. Ideologia que também justifica o significado pejorativo, inferiorizado, de “cabelo duro”.

Por essa razão, ela politiza e ressignifica a expressão: “não existe cabelo duro. Existe cabelo crespo”. A partir dos inúmeros exemplos, podemos afirmar que ressignificar, construir sentidos positivos aos cabelos e à identidade em conflito é um procedimento usual no “Afro Zíndze”.

Eu dizia: ‘Meu Deus, o que é que vou fazer ali naquele salão?’ Não tinha mais nenhum estilo, eu tava perdendo **até a minha identidade**. Eu disse: ‘Não. O que é que eu vou fazer ali?’ Eu só via cabelo... Eu chamava de cabelo ruim; eu só via cabelo ruim saindo dali entrançado. ‘Eu não tenho coragem de usar aquilo ali.’ Até que um dia eu tomei coragem e fui.

M- Você aprendeu a terminologia “crespos”, com Rosalina?

I – Foi. Antes eu chamava cabelo ‘duro’, ‘ruim’, ‘nhem’. Eu dizia: ‘Esse meu cabelo...Eu chegava e dizia ‘olha gente, não é todo mundo que sabe trabalhar com meu cabelo porque ele é...Radical.’ Não, não era isso...Veja bem, eu até esqueci! Eu usava um tom muito forte pra ele. Dizia que não suportava o meu cabelo e hoje eu amo o meu cabelo. (IEDA, 36) (grifo nosso)

Não é difícil entender que para alguém que vinha sofrendo com o problema de rejeição/aceitação de seus atributos físicos e de um conflito identitário, encontrar um lugar no qual pudesse se posicionar etnicamente, que incentivasse uma relação positivada com suas características físicas, deveria ser uma expectativa, no mínimo, coerente. Como desejável e coerente, também o é o movimento de “esquecimento” não só da forma pejorativa com a qual se referia ao cabelo, mas também do próprio conflito identitário.

Ao analisarmos a narrativa de outros sujeitos da pesquisa, não é difícil perceber, que assim como Ieda, por um bom tempo de suas vidas, vieram construindo estratégias no sentido de reconhecimento étnico/racial e também da dignidade. A busca por um salão afro pode ser compreendida como parte dessas estratégias em direção à superação de tais problemas.

Eu passei um bom tempo sempre buscando, mesmo, outros salões,
Eu tava no salão, perguntava: “Você faz isso, faz, isso?”, respondiam: “Faço.”
Sentava, quando via não era nada daquilo. Perguntavam: “Tá bom?” E eu respondia:
“Tá.” Deixa quieto, fazer o quê?
[...] eu já tinha pego muito baque no meu cabelo [...] Antes de conhecer a Rosa
passei por muitas experiências mal sucedidas. Eu acho que a maior que eu tive,
assim, foi aí desse salão, I. da B. aqui no COHATRAC. Esse ali foi, o pior, o pior,
[...] Eu senti logo quando ele começou fazer. Eu tenho tanta experiência em salão,
que só como a pessoa agarra meu cabelo, eu já sei se ela sabe ou não. (ALDIVAN,
27 anos)

O conjunto das experiências estéticas vivenciadas pelos sujeitos, as intervenções políticas do salão explicitam as formas como a violência estrutural do racismo atingem suas subjetividades e alimentam o conflito de rejeição/aceitação do cabelo e do ser negro/a e cria as condições necessárias, para aquilo que Aldivan vai se referir como “tomada de consciência”, de ser negro.

É nesse sentido que podemos compreender porque Ieda começa a [re] conhecer que tem baixa auto-estima, que (de certa forma) se encontrava “morta”, que havia alguma “coisa desarrumado por dentro” e, principalmente, ver Rosalina como “defensora dos cabelos”, “defensora da raça negra”. Cabelo e identidade aparecem como dupla inseparável, dentro de suas representações e da prática política do “Afro Zíndze”.

Destarte podemos afirmar que as estratégias de intervenção política do salão vão além da explicitação propriamente dita dos conflitos, contribuem, também, para ressignificar

subjetividades, identidades, criar sentimentos de pertencimento. As experiências vivenciadas no espaço do salão, mediadas pela experiência estética do trato do cabelo, como nos relatam os sujeitos da pesquisa, foram fundamentais para que passassem a se reconhecer como negros/as.

Tudo mudou na minha vida Eu assumir o afro e me assumir como negra. Hoje eu me amo, hoje eu me olho, hoje eu sei o que eu quero. Tenho objetivos e vou alcançá-los. Hoje vêm as dificuldades, mas elas podem ser vencidas. E eu sei que tudo isso vai fazer parte de uma história de vida. Hoje eu me amo, eu me acho linda. Eu amo **a minha raça**. Hoje eu já vou pro salão pra **assumir a minha identidade**, não é nem mas pra ficar mais bela. Não, porque eu já me acho **bela por natureza**. Já vou pra assumir o meu perfil. Eu **adquiri** esse perfil pra mim. Então eu vou pra dar uma melhora no perfil que eu adquiri. Essa é minha característica. ‘aquela é Ieda, a menina das trancinhas’. Ah! aquela mulher das trancinhas, aquela estilosa...?’ Entendeu? Hoje é pra deixar assumida o que eu sou. (Ieda, 36)

Aí disse: “Olha, eu que vou cuidar de você, então fica tranqüilo.” Aí eu: “Beleza!” [...] O certo que quando eu sai de lá, cara eu sai de lá, não acreditando...[...] eu tava adorando a minha transformação. Ficou maravilhosa. Quando eu sai do salão, em qualquer espelho que eu passava, eu queria tá me olhando. [...] Aí eu despertei que o negro tem seu valor [...] Aí, vi o valor que a gente tem. Aí eu comecei a dar valor, comecei a freqüentar coisas...Eu sempre gostei de mim, mas eu ainda não tinha despertado isso em mim. Foi quando eu comecei a fazer tranças, freqüentar os salões negros. Hoje sou um negro orgulhoso de ser negro. Tenho orgulho de minha raça. (ALDIVAN,27)



Ieda, 36. Está com *aplique* de cabelo humano com tranças *rasteiras*⁶⁰

Ver-se, aceitar-se como negros, para os sujeitos da pesquisa, implicou, necessariamente, a ressignificação do seu pertencimento étnico/racial, tanto no plano individual como coletivo. Esse processo apresentou-se primeiro no plano da rejeição e depois aceitação, afirmação da pessoa como pertencente a um grupo étnico/racial.

⁶⁰ Rosalina ao ver essas imagens da amiga no visor da câmera exclamou: “tão bonita essa preta”!

Essa aceitação, o sentimento de pertença ao grupo, tem relação com a trajetória de vida de cada indivíduo, da inserção social e da possibilidade de convivência em espaços onde a cultura, o corpo e cabelo de negros/as são vistos e vivenciados de forma positivada, como nos informa Aldivan. Desencadeando-se, a partir daí, um processo de construção de auto-estima, e do sentimento de negritude.

Pelo que pudemos perceber, a construção identitária no salão, passa pelo que Marcel Mauss, ao estudar as técnicas corporais, chamou de fatores físico-psico-sociológicos: passa, necessariamente, pela construção de novos sentidos e significados atribuídos ao cabelo, à subjetividade. Ou seja, o processo de construção identitária não se dá apenas na esfera da racionalidade, da consciência, mas passam por uma ressignificação no plano da subjetividade, mediada pelo corpo.

As narrativas dos sujeitos nos fazem pensar sobre a importância dos salões no sentido de contribuir com a construção identitária a partir da estetização dos cabelos. Embora alguns sujeitos da pesquisa se refiram à beleza como uma condição naturalizada (no caso de Ieda), não é difícil compreendermos que essa noção normalmente é construída, concomitantemente, com pertencimento étnico/racial. Sendo, portanto, difícil pensá-las separadamente.

Gomes (2006, p. 240) afirma que o espaço do salão é onde muito sujeitos, através da estética, começam a participar de um processo de ressignificação do ser negro. Assim, é através do uso frequente desses espaços que

[...] alguns negros e negras têm a oportunidade de retrabalhar a identidade negra em conflito possibilitando [...] uma retomada de si mesmos enquanto sujeitos políticos e construir um olhar positivo sobre a sua auto-imagem e de seu grupo étnico/racial (GOMES 2006, p. 240).

O relato de Antônio Carlos reitera a ideia de que o salão é um importante espaço de ressignificação identitária:

C– Faz muito tempo que eu frequento o salão da Rosa. Acho que uns três anos ou mais. Eu tava sempre por lá porque ela trabalhava na casa que era de minha madrinha. Então eu ia lá direto aí ficava lá trocando uma ideia, ficava lá de boa...Eu sempre usei minha cabeça raspada, não deixava o meu cabelo crescer. Depois eu deixei o cabelo crescer. Aproveitei que ela fazia tranças e comecei a fazer. (ANTÔNIO CARLOS, 26)

É a partir dessa perspectiva da construção de valores e sentidos que não podemos conceber a identidade como uma condição naturalizada, dada aprioristicamente. E juntamente com Souza (1990) podemos inferir que ser negro é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro

(SOUZA, 1990, p. 77), a partir de uma relação dialogada do olhar de fora com o olhar de dentro, como reconhece Gomes (2006).

Assim, faz-se pertinente revisitarmos a abordagem Weberiana a respeito dos atributos necessários ao pertencimento étnico. Weber (2004, p. 26) já afirmava que “a circunstância de pessoas terem em comum qualidades biológicas hereditárias consideradas características ‘raciais’ não significa, *de per si*, que entre elas existam uma relação comunitária”, de modo que esta só pode existir, na medida em que é sentida subjetivamente como característica comum.

Dessa forma, ao tematizar sobre a etnicidade, o autor defende que entre as disposições raciais e outras adquiridas pelo *habitus* não há uma diferença radical. De modo que a etnicidade não se encontra nos traços físicos ou fixos. Esta deve ser buscada nos processos de produção, manutenção e aprofundamento das diferenças, sentidos atribuídos por indivíduos em suas relações sociais, sendo, pois difícil mensurar a etnicidade por critérios objetivos.

Destarte a concepção Weberiana de identidade étnica tem por pressuposto a idéia de construção subjetiva e coletiva de um sentimento de pertença; noção de procedência comum que os indivíduos de um grupo nutrem e onde, muitas vezes, os traços antropomórficos assumem sinais de diferenciação.

Na perspectiva da construção de novos sentidos, podemos dizer que o salão é um espaço mediador das tensões raciais vividas na sociedade brasileira e nele o cabelo, como afirma Fonseca (2005, p. 72), se referindo ao corpo, é um elemento de construção e transformação afirmativa da subjetividade; é agente estruturador de consciência e, portanto, produtor de identidade.

A relação entre cabelo, estética e identidade no contexto do “Afro Zíndze” nos faz refletir sobre o corpo, como elemento físico a partir do qual os sentidos são criados também; ou seja, nos faz pensar sobre a sua dupla capacidade de ser ao, mesmo tempo, objeto e sujeito da natureza e da cultura.

Nessa perspectiva, ao compreender que a materialidade do corpo não pode ser dissociada de um substrato sociocultural, das relações de sentido, as reflexões do filósofo Merleau-Ponty (1971) são importantes para pensar a relação do homem com seu corpo; espaço privilegiado da existência humana no mundo, um campo perceptivo por excelência. (MERLEAU-PONTY, 1971 *apud* GOMES 2006, p. 260-261)

Gomes (2006, p. 260-261) ao discorrer sobre a noção de corpo trabalhada na obra do referido autor, enfatiza que ele estava interessado na formulação de um conhecimento mais concreto se comparado ao conhecimento postulado pela Psicologia clássica e filosofia tradicional. Sua filosofia deveria compreender o homem como “ser-no-mundo”. Assim, o autor buscou um novo estatuto que desse conta do corpo, pensado enquanto um corpo-sujeito, enquanto corpo-vivido. Assim compreendido, o corpo humano não poderia ser redutível ao campo do acontecimento físico. Visto com um campo fenomenal, uma forma que garante o modo como as relações são construídas no mundo e com o mundo, o corpo é concebido para além de sua dimensão puramente fisiológica e aproximado de suas relações de sentido e significação.

Em termos antropológicos, afirma a autora, o filósofo Merleau-Ponty percebia, assim como Mauss (2003), ao estudar as *técnicas corporais*, a dupla capacidade de o corpo ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito da natureza e da cultura.

De uma maneira sintética, podemos deduzir que, sem desconsiderar a dimensão biológica, ambos os autores referidos por Gomes (2006) recolocavam o corpo no campo do simbólico, das relações de sentido e de significação.

A etnografia do salão nos coloca em contato com os significados atribuídos pelos sujeitos a seus corpos e principalmente a seus cabelos. Este é um elemento que por ser, frequentemente, tocado, manipulado, observado, tomado como objeto de reflexão e intervenção estética, representa um ícone de expressão dos sujeitos no mundo e construção identitária.

Os procedimentos, as intervenções realizadas no cabelo e acerca dele não podem ser reduzidos apenas à esfera profissional. Os significados dados aos cabelos “crespos” exprimem as formas como homens e mulheres negras pensam e tematizam a própria identidade. Nesse sentido Gomes (2006, p. 262) defende que a maneira como as pessoas pensam o cabelo e expressam os seus sentimentos em relação ao mesmo, é um dado importante para a compreensão das formas como se reconhecem como negras ou não.

As experiências estéticas vividas pelos sujeitos, no universo do salão, contribuem para alterar a auto-imagem enquanto negros/as. E como nos afirmam os sujeitos da pesquisa, essa mudança ocorre dentro e fora da cabeça: não se limita à superfície do corpo, ao cabelo propriamente dito, mas o toma como suporte de transformação e expressão identitária. Nessa perspectiva, faz-se necessário compreendermos como os novos sentidos são construídos, tendo por base outras experiências sensoriais, além da anamnese.

4.2 Experiências sensoriais

O diálogo que busca sempre valorizar os cabelos “crespos” e afirmar positivamente a identidade negra vem acompanhado de outras experiências sensoriais que envolvem clientes e cabeleireira: observar, ver, tocar, acariciar, por o/a cliente em frente ao espelho, falar apelidinhos carinhosos. Todas elas fazem parte do repertório de estratégias do “Afro Zíndze” no processo de valorização identitária de seus clientes.

Como defende Gomes (2006, p.275), os salões são espaços onde os sentidos humanos são educados e onde o trabalho profissional das/dos cabeleireiras comporta uma “pedagogia dos sentidos” que também é ensinada aos clientes.

Defende que em função da especificidade da clientela que atende, normalmente apresentando baixa auto-estima e em conflito com a aparência, os profissionais precisam incorporar aos serviços oferecidos um conjunto de procedimentos necessários ao atendimento das especificidades da sua clientela.

Dessa maneira, afirma que “os odores, o visual e o tato, tudo gira em torno do cabelo crespo e os profissionais precisam desenvolver uma certa sensibilidade para atender a sua clientela. De modo que a competência profissional a ser adquirida implica conhecer e saber tratar da textura desse cabelo, além de desenvolver uma sensibilidade para se relacionar com clientes negros e mestiços e com a questão racial”. (GOMES 2006, p. 275).

Entendo que as estratégias de intervenção estética e de construção identitária, também passam pelas mensagens construídas a partir das experiências sensoriais vividas no salão, pois, como afirma Rodrigues (1986), todas as experiências humanas são mensagens construídas por intermédio dos sentidos, de modo que cada mensagem recebida pela consciência corresponde a uma amálgama de experiências sensoriais. (RODRIGUES *apud* GOMES, 2006, p. 273).

No universo do salão pesquisado, certas experiências sensoriais recebem relevância especial, no sentido de facilitar o processo de construção identitária. Inclusive “experimentar”, como sublinha Rosalina, é uma alternativa a ser levada em consideração nos contextos nos quais caminho por onde os novos sentidos são construídos e vividos. E nesse percurso onde o corpo é sujeito e objeto de significação, o visual ganha especial destaque:

Rosalina, chegou, fez o meu perfil todinho, porque ela estuda a pessoa. Ela ficou me observando ...Ela conta que **me viu** passando todo tempo de cabeça baixa, (IEDA, 36)

Primeiro, eu sou muito de **observar** e analisar o estilo de cada pessoa. Tem aquelas que gostam de conversar muito, outros que não gostam. Estes geralmente são mais

calmos. São aquelas clientes que não gostam muito de aparecer. Então nessas eu faço aquelas coisas mais discretas. E se eu perceber que um penteado mais ousado, de atitude, cai legal pra ela, mas isso não vai ser feito de primeira. Vou preparando ela: **“Olha aquele penteado tal fica legal pra você, vamos experimentar um dia?”** Eu tô numa **luta** com M, ela só quer usar esse cabelo tinindo de preto. No último cabelo dela eu já dei uma quebrada e já coloquei um castanho. Ela gostou. Tô tentando levar Megue pra um vermelho à caju. Acho que vai ficar legal nela. Então é assim, **eu primeiro observo e analiso** meus clientes pra depois montar o visual deles. **O cabeleireiro é uma espécie de design, ele cria.** A gente **com o tempo, olha a pessoa e analisa essa pessoa da cabeça aos pés.** (grifo nosso)

A visão orienta o trabalho da cabeleireira que, como afirma, primeiro vê a/o cliente, analisa seu “estilo” pessoal e depois vai preparando a sua “cabeça” e negociando a transformação, que ultrapassa o “visual” propriamente dito: para as clientes que “não gostam de aparecer” ou retraídas, cores e penteados mais “ousados”; “de atitude”. E nesse processo em que se misturam imagem, cabelo, cor e percepção, novos sentidos vão sendo produzidos, recriados, pois, como reconhece, o “cabeleireiro cria”.

Dentro desse contexto de ressignificação de sentidos, muitas vezes a cabeleireira, diante das imagens dos clientes refletidas no espelho do salão, busca mediar os seus conflitos identitários, num movimento de fazer ver a positividade e a beleza de seus atributos físicos, muitas vezes invisíveis para os mesmos e fundamentais a uma percepção mais integral de pessoa.

M- Como você percebe que ela trabalha a sua “auto-estima”?

I – Quando ela começou a dizer: “Olha pra você, olha pra você!” **Segurava no meu queixo e me botava pra eu me olhar no espelho.** Eu não gostava de me olhar no espelho. Ela: **“Olha pra você, olha este rosto...”** E eu achava o meu rosto muito grandão. Eu me achava toda, assim, grandona. “olha pra este rosto...Quadrado, gente um rosto bom de trabalhar! Tu não sabe que a maioria das modelos têm o rosto quadrado porque o rosto quadrado é o melhor rosto pra se trabalhar com cabelo, com maquiagem, com tudo? Olha, esse olhar...**Que sobrancelha! Olha essa boca, que boca grande! Minha filha, tu não sabe a arma que tu tem!** Tu achas mesmo?”

I - Ela me falou: **“Você tem que olhar pra você [...] aí eu comecei a olhar pro meu rosto, comecei olhar pro meu nariz [...] Até então eu só olhava pro cabelo...Que o cabelo tava ruim, tava feio...Não olhava pro meu rosto** (Ieda, 36) (grifos nossos)

Em consonância com a interpretação fenomenológica da visão, segundo Merleau-Ponty (1971) e descrita por Gomes (2006, p.273), podemos perceber que esse sentido, físico, no contexto do Afro Zindze, é também utilizado metafisicamente, pois o ato de ver remete ao que não é visto. Visível e invisível estão associados na construção da positividade de uma identidade.



Rosalina fazendo um *aplique* ao mesmo tempo que conversa com a cliente.

Por essa razão, muitos clientes não se reconhecem no espelho e frequentemente, ao receberem as primeiras investidas no sentido de afirmação identitária, expressam as representações socialmente construídas acerca da imagem de negros e negras que remetem ao conflito identitário, traduzido na frase de Ieda: “Rosalina, todo mundo diz que o meu cabelo é duro”.

Essas experiências vividas no contexto de salão são postas pelos sujeitos da pesquisa como fundamentais no processo de reconhecimento de sua dignidade, na sua valorização pessoal e na tomada de consciência reconhecimento de sua negritude como algo importante e fundamental.

Ah! Menina quando eu me vi no espelho foi que eu fui ver que eu era gente, eu fui ver que eu era bonita, que eu era um monte de coisa em mi que eu não via. (IEDA, 36)
 [...] Tava adorando a minha transformação. Ficou maravilhosa. Quando eu sai do salão, em qualquer espelho que eu passava, eu queria tá me olhando. [...] Aí eu despertei que o negro tem seu valor (ALDIVAN, 27 anos)

Dentro desse processo perceptivo que toma a visão como um sentido importante em receber e construir sentidos, o espelho é um instrumento que assume papel significativo dentro do salão. Contudo, chama a atenção o fato de esse objeto normalmente não ser utilizado no Zíndze, como um instrumento de controle do trabalho das profissionais, como frequentemente o é nos salões convencionais e mesmo em certos salões étnicos, conforme descreve Gomes (2006, p. 274)

Nos salões, os espelhos, além de serem um objeto de trabalho do/a cabeleireiro/a, também possibilita ao cliente o acompanhamento do trabalho. A avaliação é contínua e o serviço é acompanhado passo-a-passo. Um dos rituais do salão consiste em, após o término do penteado ou corte, mostrar ao cliente o trabalho realizado na parte de trás do cabelo. Neste momento, o/a profissional pega um espelho avulso e posiciona na nuca da cliente que se olha através de um grande espelho fixo na parede.

Esse ritual é repetido, também, nos salões convencionais que conheço e principalmente com clientes que têm uma relação de pouca proximidade e confiança com seus cabeleireiros/as. No “Afro Zíndze” é raro ocorrer tal situação. A diferença começa pela quantidade de espelhos. Lá só existe um fixo na parede. Às vezes, quando algum cliente (normalmente recém-chegado) pede pra ver como ficou o penteado na parte de trás da cabeça, Rosalina busca, dentro de sua bolsa, um estojinho de maquiagem que comporta um pequeno espelho e oferece ao mesmo. Na maioria dos casos não existe essa avaliação contínua, inclusive, existem clientes que dormem enquanto elas trançam seus cabelos. E outros/as que aproveitam a ocasião para conversar, se atualizar sobre os mais diferentes assuntos, rir, contar piadas.

Durante a realização do trabalho de campo pude perceber que depois do trabalho realizado, o cabelo destrançado, o olhar e a opinião da cabeleireira são considerados pelos clientes. Se Rosa diz “ficou um chuchuzinho”, aludindo ao resultado positivo do penteado, o seu comentário significa muito na relação dialógica que pressupõe a construção identitária.

Eu fui tirar as trancinhas e vi que o meu cabelo tá grande já. Aí ela disse: “tu tá vendo bonitinha, teu cabelo tá um chuchu”. Futuramente quero tirar o aplique e deixar meu próprio cabelo (IEDA, 36).

Esse conjunto de fatores me faz pensar, por um lado, que a relação estabelecida entre cabeleireira e cliente, na maioria das vezes, é marcada por um sentimento de confiança, ultrapassando as relações puramente comerciais. E que faz do salão um espaço de sociabilidade.

Toda semana eu venho no salão. Às vezes para arrumar o cabelo e outras só pra conversar mesmo. Eu gosto muito...Tem a questão da amizade que é o principal. (HILDA, 37)

M – O que te faz freqüentar um espaço especializado como o da Rosa?

A. C. – Fazer as tranças, trocar uma idéia: Ir lá, saber o que está acontecendo, o que aconteceu, rever, manter o contato. Não perder o contato. Rosa é gente fina!

M – porque é importante pra você não perder o contato? Que tipo de atualizações acontecem nesses encontros?

A. C. – A gente conversa principalmente sobre a minha madrinha porque elas eram muito amigas. Rosa, por ela ter conhecido minha madrinha e por saber como ela cuidava de mim e me tratava, ela funciona como uma espécie de pessoa que fica puxando a minha orelha⁶¹ de vez em quando. E eu preciso disso porque sou muito indisciplinado. Eu acho um espaço bacana, tranquilo. (ANTÔNIO CARLOS, 26)

Por outro lado, percebo que a cabeleireira e sua opinião são os melhores termômetros do “Zíndze”, mais que isso, frequentemente configura como uma das referências (física, ideológica) do salão, em que muitos clientes buscam espelhar suas imagens.

⁶¹ Conselheira.

O visual é uma coisa interessante. As pessoas te reconhecem pelo estilo. E por incrível que pareça tem uma galera que se inspira. Eu acho ótimo. Eu acho isso extremamente interessante: “olha Rosa eu quero o cabelo igual ao seu, o visual igual ao seu”.

Esse espelhamento que poderia parecer fortuito, espontâneo ou fruto de uma projeção individual, ao contrário, faz parte de uma estratégia política do salão “Afro Zíndze” no movimento de afirmação identitária de negros/as. Quando indagada sobre a mensagem que deseja passar a partir do visual do seu cabelo, Rosalina respondeu:

R- Quando se trata do meu estilo eu quero dizer, dar a liberdade pras outras pessoas fazerem. Através de mim elas vão criar coragem e fazer, tu tá entendendo? Digamos assim que eu sou o modelo de incentivo pra pessoas que sempre tiveram vontade de usar, por exemplo, um cabelo vermelho e nunca tiveram coragem. De repente elas se deparam com Rosa uma figura expansiva, alto astral, que anda todo tempo de cabeça erguida, sabe, e que tá lá com aquele cabelo vermelho levando a vida dela e que tá na boa. Já é inspiração pras outras meninas? É. Porque elas dizem: “Se Rosa pode, eu também posso”. Eu me vejo assim. As clientes chegam e dizem: “teu cabelo tá muito bonito, eu quero o meu igual ao seu.

Cada penteado bonito que elas vêem é como se desse um estalo na pessoa. Então elas se encorajam e pensam que podem. É mais ou menos assim: “ah! eu vi Marli com uma trança bonita. Se ficou bonita nela vai ficar bonita em mim”. Eu acho que eu transmito isso pras pessoas. [...] se a gente procurar no fundo, no fundo, as pessoas não têm coragem de fazer as tranças, usar o cabelo black porque são penteados discriminados [...] Eu acho que minha vinda pra terra foi um pouco pra dar uma certa força pras pessoas nesse sentido. Primeira porque eu não baixo a cabeça, não baixo guarda. Isso é meu. Sou do tipo nariz pra cima. Tanto que eu digo que quando eu pesava 80 quilos, eu entrava nas festas me sentindo a própria modelo. Usava umas roupas que disfarçavam, punha um salto e não tinha pra ninguém. E isso dá uma certa inspiração.

A atitude de Rosalina, de valorização de sua própria imagem, encarada por ela mesma como uma “missão no mundo”, acaba servindo de inspiração a outros. Funciona como uma estratégia de desconstrução de representações negativas relacionadas à imagem de negros e negras. Essas representações acerca da imagem da cabeleireira inspirando movimentos de encontro identitário, a partir da experiência estética, são compartilhadas por outros sujeitos da pesquisa.

Ela com aquele espaço pequeno que ela tem, ela consegue chamar atenção porque ali passa muita gente, **poucos que passam já dá uma olhada no cartaz sabe que ali tem alguém que luta pela consciência negra**, pela raça negra, entendeu? Isso aí, eu sempre busco ali na Rosa também, essa alma, essa coisa negra, eu sempre pego ali com a Rosa também, a auto-estima da Rosa, você nunca vê a Rosa triste, nunca vai ver a Rosa cabisbaixa, você nunca vai ouvir da Rosa assim: **“ah! eu sou feia.”**, **Sempre é linda, sempre foi linda, por dentro e por fora**. Qualquer lugar ela vai, ela é sempre mais ela. Aonde ela chega, ela é mais ela. **E é isso que as pessoas têm que ser**, não passando por cima de ninguém. Pra eu ocupar meu espaço eu não preciso passar por cima de ninguém, **e é isso que cê vê e olha na Rosa, ela trabalha na consciência das pessoas** que tão do lado dela, **a seguir essa trajetória dela** que é uma trajetória bem vivida, da pessoa que tem uma experiência de vida muito grande. Então, eu sempre vou lá e busco isso. (ALDIVAN, 27 anos) (grifo nosso)

Assim como o espaço do salão, seus símbolos, os discursos, a pedagogia dos sentidos, o próprio corpo da proprietária do Zindze, o visual do seu cabelo, também são utilizados como ferramentas simbólicas e políticas; representam uma linguagem contra-ideológica aos efeitos do racismo. Daí porque Rosalina afirma que utiliza do seu visual para “inspirar” outras pessoas a adotarem “as tranças, usar o cabelo black porque são penteados discriminados” socialmente. Essa mensagem política é captada pelos usuários do salão.

Antônio Carlos está de acordo com Rosalina quando Afirma:

As trancinhas, os dreadlocks são penteados discriminados. Demais. Demais. Eu creio nisso: Tudo que vem da raiz do negro, incomoda. Sempre incomoda porque **tem a ver como a nossa raiz, com a nossa cultura. (grifo nosso)**

Assim como Rosalina, Hilda, quando se refere à preferência pelas tranças, também dá uma conotação política para o “uso” que faz de seus cabelos:

Eu quero fazer trança, eu vou e faço tranças. Acho uma forma de homenagem. Eu gosto muito de mostrar a arte das meninas. É uma forma também de mostrar a arte das meninas; **eu me uso pra mostrar a arte das tranças. (grifo nosso)**



Hilda com tranças *rastas modeladas*. Podem ser usadas como penteados ou como *técnica de frizamento*.

4.3 Noção de Beleza

O movimento de construção identitária no salão, além de passar por uma experiência estética externa, visível, do corpo, também é orientado por uma experiência interna.

Se as pessoas são incentivadas a viverem a experiência da beleza, levando em consideração o olhar de fora, também são estimuladas a viver a visualidade e positividade dos cabelos como uma experiência subjetiva que permite uma reformulação interior dos valores vigentes em uma sociedade racista relativos à imagem de negros e negras, de modo que olhar externo e interno complementam-se, nesse processo de consciência e auto-reconhecimento.

Aí numa sexta-feira eu fui e fiz só um pouquinho aqui na frente. [...] Ela me falou: “É você tem que se sentir bem. Larga de tá achando que é pelos outros. Você tem que olhar pra você, tem que buscar aquilo que tá dentro de você e não o que tá fora de você”. Aí foi o que eu fiz. (IEDA, 36)

Além da estratégia de reafirmação identitária, existe uma noção de “beleza” implícita no discurso de Rosalina que também orienta a prática política do salão.

Para mim a beleza interior é a que eu acho mais bonita. É a que o ser humano deveria cultivar mais. Ao invés de tá malhando, tomando besteira, tomando Bomba devia cultivar a sua beleza interior que é a importante.

Beleza interior: atributo compartilhado por todos os indivíduos que a cultivam, pois como defende frequentemente, “não existe ninguém feio”. É essa a máxima que orienta o trabalho estético e ideológico do Afro Zindze.

A etnografia nos põe em contato com uma riqueza de lógicas, uma variedade de representações sobre a noção de beleza. Isso ratifica que tal noção não existe em si mesma; ela é fruto de uma construção, de uma invenção.

Apesar de ser muitas vezes socialmente naturalizada, a beleza é uma categoria socialmente construída e que se modifica de acordo com contextos históricos e culturais. A esse respeito, Georges Vigarello (2006), em seu livro “História da Beleza”, ao analisar desenhos, pinturas e textos – do Renascimento aos dias atuais –, demonstra como a idéia de beleza ligada à perfeição se deslocou, seguindo as transformações sociais, políticas, culturais e econômicas de cada época.

Vigarello (2006, p. 6-9) afirma que entre os séculos XIV e XVIII, em contraposição à idéia de “graça e modos” que estavam diretamente relacionadas à noção de beleza, o corpo ganhou presença, mobilidade e passou a ser concebido como espaço de beleza. Além dessa modificação nos códigos, assinala que “maior ainda” foi a mudança nas formas de enunciá-la.

Ainda demonstrando como a idéia de beleza vai se modificando no contexto parisiense, afirma que no século XVI a noção de beleza estava ligada à idéia de virtude latente, existindo como verdade. De modo que essa beleza substancializada e revelada como

um atributo divino, não poderia ser contestada, pois existia por si mesma, “convencia o espectador e se impunha apesar dele” (VIGARELLO 2006, p. 34).

Diferentemente dessa concepção divinizada de beleza, o Século XVIII, considerado, segundo o mesmo autor, como tempo de expansão do indivíduo e da individualidade, ao analisar retratos pessoais nos inventários póstumos da elite parisiense, conclui que todos eles:

traduzem uma conquista de uma identidade singular, todos indicam uma atenção ao particular, frustrando-se, assim, de outra maneira, a certeza de uma beleza absoluta que passa ser individualizada, singular, indissociável daquilo que o indivíduo deseja exprimir. (VIGARELLO 2006, p. 85)

Para reforçar a idéia de que a noção de beleza é relacional, Queiroz (2000, p. 21) cita o antropólogo Claude Lévi-Strauss que, ao refletir sobre a apropriação do corpo pela cultura, deixou informações importantíssimas sobre a idéia de beleza e feiúra entre os índios Mbaia-caduveo do Brasil. Estes ‘depilavam completamente o rosto, inclusive as sobrancelhas e pestanas e tratavam com repugnância, de ‘irmãos da ema’ aos europeus de olhos pilosos’. Acrescenta que para estes a pintura dos corpos, além de ser uma expressão estética era um indicador de humanidade, uma maneira de “operarem a passagem da natureza à cultura, do animal ‘estúpido’ ao ‘homem civilizado’”.

Queiroz (2000, p. 22), referindo-se aos estudos de Mary Del Priore no Brasil Colônia, afirma que nessa época, segundo a presunção popular, “as mulheres belas eram incapazes de procriar por castigo divino – uma punição por suas vaidades-, cabendo às feias punição idêntica, porque invejavam as bonitas”.

Não há como negar que a noção de beleza ou seu oposto são categorias relacionais e históricas e isso me remete a Bourdieu (2001); este, ao defender uma sociologia reflexiva, convida-nos a pensar que as relações sociais, as categorias são produzidas pelos atores sociais em certos contextos de relações de força, não sendo trans-históricas, tampouco uma verdade absoluta. Desse modo podemos inferir que tanto a idéia de beleza quanto seu oposto são construtos sociais e ideológicos.

No universo da pesquisa, a noção de beleza corporal não está dissociada de conceitos morais de seus portadores. Beleza indica, portanto, conduta socialmente correta e principalmente, auto-estima reforçada. É em razão dessa perspectiva que beleza não se

confunde com juventude e desde que cultivada, pode ser vista em qualquer idade, em qualquer pessoa, facilitando, inclusive o encontro identitário.

Ela me falou: “É você que tem que se sentir bem. Larga de tá achando que é pelos outros”. (IEDA, 36).

Ou seja, tal concepção de beleza nos fala da relação que os sujeitos estabelecem com o seu pertencimento étnico/racial, estando, portanto, em coerência com a afirmação identitária e com a desconstrução de representações socialmente compartilhadas a respeito da imagem de negros e negras.

4.4 Concepção energética de “pessoa”

Além de poderem ser portadoras de beleza, as pessoas, dentro das representações da proprietária do “Afro Zíndze”, são essencialmente constituídas de “força”, e “energias”, encontradas principalmente na cabeça e no cabelo. Essas representações remetem a uma concepção energética de pessoa, levada em consideração no salão e que orientadora tanto do tratamento estético diferenciado quanto da construção identitária.

A força da gente está na cabeça. tá no cabelo. Um exemplo: quando a gente tá com o cabelo desarrumando aí pode botar a roupa que quiser. Não vai adiantar, o cabelo é a parte principal. [...] Nos cultos afros o cabelo e a cabeça são muito importantes porque servem de fontes de inspiração, fontes de energia. Tanto que você vê, por exemplo no Candomblé, quando vão fazer a iniciação, a preparação, do corpo pra entrada nessa religião, é feita pela cabeça. Como dizem: Fazer a cabeça do santo: Raspam a cabeça, tem todo aquele ritual, tem aqueles desenhos que são feitos na cabeça, [...] **Tudo gira em torno da cabeça.** Você passa uns três meses sem botar a cabeça no tempo porque essa cabeça foi feita, foi preparada, não pode sair no tempo. Passa um mês no quarto em preparação, pela cabeça todinha. **Na Umbanda** você não precisa fazer todo esse processo, tirar o cabelo, mas **a cabeça tem sua importância** porque os guias que descem lá, que são os Preto Velhos, os Caboclos, as Iemanjás, as Mãe-d’águas, **eles que comandam o corpo da pessoa** e que eles chamam de cavalo e é a matéria onde eles podem se **manifestar**. [...]. Pelo que eu observei nas sessões de Umbanda, quando a **pessoa tá em transe** a mão é tocada aqui na cabeça. **Dá um toque aqui é que a pessoa volta ao normal dela.** Quando eu falo da importância do cabelo é , principalmente porque **tudo é no cabelo e na cabeça da pessoa.** (grifo nosso)

Como podemos perceber, para Rosalina, é na unidade cabeça/cabelo que reside “a força” de toda pessoa. Pela centralidade que ocupam nas suas representações e na constituição do ser humano, esses aspectos do corpo inspiram tratamento particularizado no cotidiano do Afro Zíndze.

A valorização dos elementos que caracterizam uma noção particular de pessoa presente nas representações de Rosalina - e cujo pressuposto é a convivência de duplos num

mesmo indivíduo - é compartilhada por muitos usuários do salão em virtude de compartilharem os princípios que orientam muitas religiões de matriz africana.

Nesse sentido, considero pertinente retomar os trabalhos de Augras (1983) e Goldman (1987), pois os mesmos buscaram compreender como as tradições religiosas do candomblé moldam a noção de pessoa, a identidade mítica, visão de mundo dos seus fiéis.

Goldman (1987, p. 92) em seu artigo “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé” defende que a crença num indivíduo uno e indivisível exclusiva de algumas ideologias ocidentais parece-lhe problemática, no tocante à compreensão da construção ritual da pessoa no candomblé.

Para o autor, “o Orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie. Por sua vez, o filho de santo é compreendido como uma multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada. Assim sendo, orixás influenciam a vida dos homens, mas na sua vida, nas suas representações, o homem inteiro simboliza, também, o divino” (GOLDMAN, 1987, p. 96-97).

Desse modo, o referido autor defende que o fenômeno religioso da possessão atualiza concretamente a concepção de pessoa humana, na medida em que “visa produzir tipos específicos de pessoas, não certamente no sentido de gerar ‘personalidades’ ou tipos ‘psicológicos’, mas no de uma atualização concreta de certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo” (GOLDMAN, 1987, p. 101).

Nessa mesma perspectiva, Augras (1983, p. 60) afirma que, de acordo com a visão de mundo nagô, cada indivíduo é uma criação divina dos deuses (Orixás). Com efeito, cada “filho” humano tem a mesma identidade que seu pai/mãe transcendentais, pois “uma parte de cada ser humano provém da mesma substância de que são feitos os deuses” (AUGRAS 1983, p. 60).

De acordo com a mesma autora, “cada pessoa tem, portanto, uma origem divina, que a liga a uma divindade específica. Essa parte divina é situada dentro da cabeça”. Sendo assim, A valorização da cabeça, como lugar de significação simbólica e religiosa é ressaltada também por Rosalina:

Eu tenho o respeito pela cabeça, pelo cabelo. Porque não pode tá passando isto, aquilo. Não é qualquer pessoa que pode pegar. (cabeleireira afro)

A individualidade, afirma a autora, não existe apenas no interior da cabeça física, (Ori inu), existe também em plano transcendental, uma vez que no outro mundo lhe corresponde um duplo espiritual. Assim, “cada aspecto da personalidade – como tudo que

existe – existe ao mesmo tempo no plano concreto e no plano espiritual”. (AUGRAS, 1983, p. 61).

As forças míticas que integram todo ser humano, antes mesmo da sua existência terrena, podem ser atualizadas através dos ritos e podem agir concretamente através de cada pessoa (AUGRAS, 1983, p. 61).

A substância de origem divina (*Ipori*) torna manifesta a filiação a um deus específico, o Eledá, por isso chamado o “dono da cabeça” (*Olóri*). Eledá é um princípio coletivo, imagem que representa uma potência, uma força da natureza, um símbolo social, um modelo de comportamento. Ipori representa o aspecto pessoal, a manifestação individual dessa potência e desse princípio”. (AUGRAS, 1983, p. 61)

Sendo assim, é na cabeça de cada pessoa que se dá a junção entre o individual e o coletivo; a cabeça representa, portanto, “o ponto de interseção onde se concentram as forças sagradas e as possibilidades de realização pessoal. De modo que cada ser humano expressa, de modo único, a rede de relações que se estabelecem em volta dele e, a partir dele, entre diversos níveis de existência. O mundo concreto da vida terrestre e o mundo do além se organizam em torno da individualidade” (AUGRAS, 1983, p. 61 e 62).

De maneira similar, Goldman (1987, p.105) defende que a questão da individualidade no candomblé pressupõe conceber “uma pessoa folheada” e múltipla, composta por “almas e duplos”. A individualização do ser pressupõe, portanto, a integração processual de seus elementos divinos, o que significa dizer que para uma pessoa ser considerada completa, precisa ter suas divindades individualizadas, “assentadas” ou “feitas.”

Segundo o mesmo autor, a construção da Pessoa no Candomblé se dá a partir de um processo gradual de “sucessivos assentamentos” de seus componentes espirituais (carrego de sete Orixás)⁶² mediados pelos ritos de iniciação e confirmação. Assim afirma:

⁶² Dentro das representações religiosas do Candomblé, o espírito humano é composto por sete orixás, dos quais um é o dono da cabeça (Olori – Senhor do Ori), ou seja, é o Orixá principal. O conjunto dessas sete divindades que compõem uma pessoa, denomina-se “carrego de santo”. O “carrego de cada pessoa é composto, necessariamente, por Oxalá, Exu, e Omulu - sendo variável suas posições no Ori de cada pessoa-; Um Erê, compreendida como uma entidade faladora e brincalhona, uma “qualidade” do santo, seu intérprete, haja vista que este quase não fala; Um Egum (Eledá ou Omi) que pode ser compreendida como a alma da pessoa, sopro vital que anima o corpo; O Exu, Orixá mensageiro dos deuses, um intermediário entre estes e os homens e possibilita as trocas entre os mesmos. Assim, toda pessoa tem em sua cabeça um Exu, que é a qualidade particular escrava de seu Olori. Dessa maneira, concebe-se que na iniciação, o filho-de-santo “assenta seu Olori”. Ou seja, nesta cerimônia, o Pai ou mãe-de-santo, fixa, o orixá na cabeça do seu filho (a), através de sacrifícios rituais. Os outros seis orixás do carrego, serão sucessivamente assentados em cerimônias designadas como “obrigações”. Estas acontecem com um, três, cinco, sete, quinze e vinte e um anos após a iniciação. Acredita-se que após o assentamento de todo o carrego pessoal, o filho(a) de santo torna-se um (a) “Tata” ou aquele/ ou aquela que presumivelmente conhece os segredos do candomblé e que “nem mesmo os Orixás dominam”. Marca o final do processo e construção da pessoa e de sua individualização.(GOLDMAN 1987,102- 103)

O ser humano é pensado no candomblé, como uma síntese complexa, resultante da coexistência, de uma série de componentes materiais e imateriais – o corpo (ara), o ori, os orixás, o Erê, o Ogun, o Exu. [...] embora todo homem seja pensado como nascendo necessariamente composto por esses elementos, sua existência permanece em estado, digamos virtual, até o momento em que esses elementos são ‘fixados’ pelos ritos de iniciação e de confirmação. O assentamento progressivo das várias entidades espirituais corresponde justamente a esse aspecto, fazendo com que o fiel deixe de pertencer a, e de depender de, como os não iniciados, entidades abstratas e gerais, e passe a ser constituído por seres individualizados e concretos – o seu orixá, o seu Exu etc. Tudo se passa então como se a fabricação da divindade específica (pois no candomblé o santo é feito) a partir de um princípio geral correspondesse o gênese do indivíduo ‘novo’ (na medida em que a ‘cabeça’ também é feita). Acontece apenas que este **indivíduo nasce aos poucos, e de modo bastante lento**, já que é apenas depois de vinte e um anos de iniciado que sua ‘pessoa’ pode estar completa, isto é, todos os seus componentes tendo sido individualizados e, portanto, ele também. (GOLDMAN 1987, p. 104)

Para Augras (1983, p. 66), todos os rituais vividos nos terreiros objetivam manter, transferir e aumentar a força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres. Ou seja, “a essência dos rituais é precisamente a fixação e o desenvolvimento do axé” (AUGRAS 1983, p. 66).

Tudo que existe, para vir a ser, para poder realizar-se deve receber Axé. Essa máxima é estendida à construção do novo indivíduo no Candomblé, pois todas as etapas de iniciação e construção da pessoa consistem na absorção, cada vez mais intensa, dessa força sagrada.

É nessa perspectiva energética que podemos compreender que a construção da pessoa no Candomblé, de acordo com Goldman (1987), se dá através dos “sucessivos assentamentos” do seu “carrego de Santo”: forças espirituais de onde emana a energia sagrada. O que nos leva a inferir que “o Axé não é, contudo, privilégio dos deuses. Os homens podem adquiri-lo, já que todos os graus de acesso ao templo constituem cerimônias de absorção e distribuição da força sagrada”. (AUGRAS, 1983, p. 79).

Nessa perspectiva, o indivíduo feito, de “cabeça feita”, representa a síntese entre duplos, entre o todo e as partes; ele é ao mesmo tempo alteridade e identidade, o outro e o mesmo, um ser composto de elementos humanos e divinos, dos quais os próprios deuses são tributários (axé). A cabeça é, portanto, o ponto onde se dá a integração dinâmica e dialética entre alteridade e identidade; humano e divino; indivíduo e coletivo; todo e parte. A cabeça representa, portanto, a integração mítica entre homens e deuses, a sede de toda energia sagrada que há no humano.

Com vimos anteriormente, de acordo com o simbolismo religioso de matriz africana, Axé é uma força sagrada que tanto se pode ganhar, como perder. A busca pelos serviços estéticos do “Afro Zíndze”, por parte de muitos de seus usuários, leva em

consideração o fato de entenderem que ali, suas cabeças não correm o “risco” de terem sua força sagrada dilapidada.

Não é todo mundo que bota a mão na minha cabeça. Eu não posso deixar qualquer pessoa pegar na minha cabeça, na minha croa. Croa é uma coisa que eu tenho, que eu tenho, é aberta, é que nem de criança, não fecha e por isso nem todo mundo pode mexer na minha cabeça. [...] cada um tem suas coisas que já trouxe de raiz, então chega uma pessoa, mexe na tua cabeça e fica por dentro das tuas coisas e pode levar tudo. [...] A pessoa pode pegar o teu cabelo num salão, numa coisa e tira, pode tirar uma mecha. Um fio de cabelo prejudica. Você entregou sua cabeça normal, tranqüila e não entende porque é que acontece isso; às vezes fica sentindo um mal-estar, uma coisa. Mexe com a cabeça. (DAGMAR, 66 anos)

K., minha filha, só faz o cabelo com a Rosalina (DAGMAR, 66 anos)

G., filho de Pai E. só faz as trancinhas dele, comigo. (ROSALINA)

A etnografia do “Afro Zíndze” me pôs em contato com aquilo que Goldman (1987, p. 10) já nos adiantava: as divindades “influenciam a vida dos homens, mas na sua vida, nas suas representações, o homem inteiro simboliza, também, o divino” (GOLDMAN, 1987, p. 96-97).

Assim, a concepção de ser humano que permeia a representação da proprietária do Zíndze e de muitos usuários do salão está intimamente relacionado com a noção de “pessoa” compartilhada pelo simbolismo religioso de matriz africana, muito bem explorados por Augras (1983) e Goldman (1987).

O ser é pensado com “uma pessoa folheada” e múltipla, composta por “almas e duplos”. Necessariamente são concebidas como portadoras de uma “força espiritual”, “uma energia”, concentrada principalmente na cabeça e nos cabelos; esta concepção está relacionada com a idéia que a pessoa convive essencialmente com “um outro interior” que precisa ser conhecido, respeitado e cujas características internas influenciam concretamente a forma como pensam a si mesmas e conduzem suas vidas.

Fundamentado no estudo de Roger Bastide intitulado “*A concepção africana da personalidade*”, Goldman (1987, p. 115) defende que a concepção do Ser adotada no candomblé aproxima-se mais da ontologia medieval que da filosofia pós-crítica ou kantiana. Segundo o mesmo autor, Kant, teria estabelecido a inexistência entre o “Ser e o Não Ser”. Pois para o mesmo, “o ser existe ou não existe”, não existindo estágios intermediários entre esses dois extremos. Contrariamente, os medievais, admitiam a presença de intermediários entre esses dois extremos, “admitiam uma ‘escala de existências de graus do Ser. Existe-se mais ou menos”.

Não obstante, para Goldman (1987) esta é, também, a concepção central que fundamenta a “noção de Pessoa” no Candomblé: ser uno e ser duplo, ter a natureza humana e divina. O “ser” depende da capacidade dialética de perder-se. Ser é ao mesmo tempo não ser. Nos termos de Augras (1983, p. 65), significaria dizer que individuação e despersonalização são complementares, são duas faces de uma mesma realidade.

Considerando-se que o fazer profissional no “Afro Zíndze” incide diretamente sobre os cabelos e a cabeça; sede de toda energia sagrada que há no humano, segundo Rosalina e alguns usuários, algumas estratégias são desenvolvida pelo salão, no sentido de favorecer uma relação “harmoniosa” entre “o duplo e a metamorfose”. A construção identitária, nesse espaço também passa pelo respeito à identidade religiosa de seus usuários.

O que acontece é que quando uma pessoa faz parte dessas religiões e já tem um guia, e esse guia que comanda a pessoa, tudo que ela vai fazer no cabelo tem que pedir uma permissão pra ele. Quando se faz sem a permissão dele os efeitos são muito grandes: As pessoas apanham, caem na rua, quebram perna, cai cabelo. K, é um exemplo muito grande disso. O guia dela não gosta de tranças. E ela teima em botar tranças.

E eu por entender um pouco dessa religião, tenho todo um cuidado. Entram pessoas lá no salão que sentem as energias positivas e negativas de quem tá lá, no toque de mão. Tem clientes que não fazem tranças com as meninas. Quando eu percebo que é algum adepto dessas religiões - a gente conhece pelas marcas, pelas vestes....- geralmente eu pego e não dou pras meninas. Eu pergunto se tem permissão pra fazer esse trabalho, se a pessoa já fez sua obrigação, se já acendeu suas velas pra poder fazer. E digo que tô querendo saber porque não quero sofrer as consequências pelos atos dos clientes. Não é que eu tenha medo, eu tenho o respeito pela cabeça, pelo cabelo. Porque não pode tá passando isto, aquilo. Não é qualquer pessoa que pode pegar. [...] E eu acho, também que é uma questão de respeito. Por isso é que eu digo, também, que o diferencial do salão é esse. Ele está mais preparado. Eu sempre pergunto se a pessoa pode fazer isso, aquilo.

Há um movimento de distanciamento e aproximação, na narrativa da proprietária do Zíndze, quando a questão é o simbolismo religioso dos usuários do seu salão. Ao mesmo tempo em que ela deixa transparecer que o respeito à visão de mundo dos clientes é uma estratégia política do seu salão, pois aí reside seu diferencial em relação aos demais, esse distanciamento é totalmente dissolvido, quando a mesma deixa bastante claro que os valores dos mesmos também são os seus. “Eu digo que tô querendo saber porque não quero sofrer as consequências pelos atos dos clientes”.

Ao mencionar que o seu salão está preparado para lidar com os adeptos de religiões de matriz africana, Rosalina deixa antever que a preocupação com as questões religiosas inserem-se na proposta política do salão, ou seja, é mais um elemento de sua luta político-ideológica.

Outro aspecto que merece destaque é o reconhecimento e valorização da identidade religiosa dos usuários do salão por parte de Rosalina. Como toda identidade, esta

também é marcada por símbolos que fazem presentes nas “vestes”, nas “marcas”, no corpo dos “adeptos das religiões”, como ela mesma sublinha.

Rosalina não só reconhece, como respeita os princípios que fundamentam a relação entre “pais divinos” e “filhos humanos” que, de acordo com AUGRAS (1983), passa pela harmonia entre a natureza interna (divindade) e sua realidade externa (ser humano). Como conhecedora dos significados e exigências que a religião comporta, Rosalina leva em consideração as próprias conseqüências dos descumprimentos, da quebra de regras.

“Eu digo que tô querendo saber porque não quero sofrer as conseqüências pelos atos dos clientes”. O questionamento constante sobre a relação entre o “duplo e a metamorfose” pode representar, assim como a “consulta oracular” um dos “meios utilizados para conhecer, identificar “a natureza interna,” divina dos demais seres. Pois, “para saber como conduzir-se, é preciso reconhecer também a verdade dos demais” (AUGRAS, 1983, p. 64) É isso que Rosalina faz, no contexto do salão.

Nesse sentido é que podemos compreender porque ela está falando em “obrigação”, “permissão” e “punição”. Pois como afirma Goldman (1987, p. 15), para atingir o equilíbrio do seu eu, que é altamente instável, o fiel precisa cumprir uma série de “obrigações e proibições rituais cuja violação pode chegar a destruí-lo enquanto pessoa”. (GOLDMAN 1987, p. 15).

Quando você “faz a cabeça do Santo”, você perde a autonomia do seu corpo, já não é mais seu. (ROSALINA)

Mas do que se tratam “essas obrigações e proibições rituais” que se fazem presente no universo simbólico dos sujeitos da pesquisa? Como vimos anteriormente, de acordo com o candomblé, cada pessoa tem uma identidade mítica; pertence a um deus determinado de quem herda características físicas e de personalidade, que por sua vez, é o Senhor de sua cabeça (Olori). Entidades e seus “filhos” humanos são feitos de uma mesma “substância divina” que se encontra concentrada na cabeça: sede de toda energia sagrada que existe no ser humano. Cada divindade tem características próprias que precisam ser conhecidas e respeitadas por seus “filhos humanos”; Nas palavras de Prandi (1996, p. 23), essas características podem se referir a elementos da natureza, cores simbólicas, atributos de personalidade que os devotos acreditam herdar.

Ainda bem que os meus adoram o meu jeito psicodélico. Eu nunca tive problemas com eles até porque eu nunca fui doutrinada. Eu uso as minhas tranças, faço os meus apliques. O que eu particularmente não gosto é de cabelo alisado (Rosalina).

M— A sua é vaidosa?

D — Eu acho que sim. (risos) Com certeza, com certeza.

M — É mesmo? De que é que ela gosta?

D — Chapéu, coisa colorida, ela gosta muito de coisas estampadas de mais. (DONA DAGMAR, 66)

A respeito das “proibições” próprias de cada tipo de cabeça (divindades), Augras (1983, p. 63) nos informa que tal visão não expressa estrito determinismo, posto que não se trata de obedecer cegamente a leis impostas. Contrariamente, afirma a autora, “cada um só tem o dever de conformar-se com a sua natureza verdadeira” [...] para viver harmoniosamente entre os deuses e os homens, basta conhecer-se a si próprio [...] transformar o outro em si” (AUGRAS 1983, p. 63)

A respeito da relação entre o “duplo e a metamorfose”, os sujeitos da pesquisa têm muito a nos dizer:

D- Olha, minha filha K. já sofreu coisa de cabelo porque não me ouviu.

M — O que aconteceu?

D — Eu avisei ela: “olha... K. minha filha, não bote esse aplique na tua cabeça, até porque o teu pessoal é diferente do meu”. Ela tem uma coisa, mas eu olho muito ela. Quem cuida dela sou eu, que determino qualquer coisa dela. [...] Então, aí eu disse pra ela e ela foi pra casa de Rosa. Quando eu vi, K. tava com aquele aplique (com tranças). Ah, senhora! Quando foi de noite, começou uma dor de cabeça nela, uma dor de cabeça... Saiu tanto furúnculo na cabeça dela... Ela tirou essas tranças, uma vez, foi duas horas da manhã, tirou o aplique; mandou o marido dela arrancar. ‘Eu não te falei, K.?’

M — Por que isso aconteceu?

D- É porque ela não pediu permissão. Não pode.

M— Ah! E ela não pediu...

D —Desobedeceu e o pau comeu.

M — E foi a Rosa quem fez?

D: — Foi a Rosa. Ela só vai em Rosa e não foi a mãe de Rosa. Foi porque ela não pediu pra colocar essa coisa no cabelo. Aí quer colocar essa doidice no cabelo; eu falo é muito pra ela. Por que é que eu uso o meu assim? Gostaria de cortar baixinho, mas não peço pra cortar porque sei que não deixam. (as entidades)

M — Não deixam cortar?

D — Curto.

M — Curtinho, não?

D — Não, não gostam. Tem que ficar como ele tá. (tamanho médio)

M — E como fica, um pouquinho, o lado da vaidade feminina?

D — Eu ajeito. É como eu tô te dizendo, eu lavo ele, agora que ele tá grandinho, aí eu ajeito; ele fica arrumadinho, beleza. Arrumo dentro do que pode. Não pode é cortar baixinho. Peladinho. [...] Então isso é uma coisa que varia; depende da entidade que às vezes quer curtinho, às vezes quer um pouquinho mais comprido...É complicado...

M — É complexo, né? Mas é compreensível...

D: — Mas é bom! Todo mundo que tem suas coisas viver direitinho... (DONA DAGMAR, 66)

De acordo com Augras (1983, p. 63), a tradição dos terreiros reza que cada ser humano, no momento de sua criação e em plano transcendental, escolhe livremente sua cabeça (ori) e seu destino (Odu). Acontece que ele vai esquecer dos mesmos durante seu nascimento. Por essa razão precisa recorrer frequentemente ao oráculo “para saber quem ele é

e como deve conduzir sua vida”. Ou seja, “cada homem tem o dever de saber quem ele é realmente, quem é seu pai espiritual (Eledá) e que afinidades é preciso respeitar para viver de acordo com sua natureza profunda”.

A partir do momento que tu nasce predestinada a ser de uma dessas religiões, tu tem que ter um certo...Tua vida já tem que ser adequada a certas regras. E quando se fala em cabelo, principalmente, porque tudo é no cabelo e na cabeça. (ROSALINA)

O depoimento de Dona Dagmar também é bastante elucidativo, pois nos dá uma dimensão do que é viver de acordo com a “sua realidade interna” ou desconsiderá-la. Pelo que nos relata, é ela mesma, quem desempenha as funções divinatórias em relação à forma como sua filha K, deve conduzir sua vida em consonância com suas divindades. É por essa razão que Dona Dagmar afirma: “quem cuida dela sou eu, que determino qualquer coisa dela”.



Dona Dagmar 66. Umbandista e do Terecô de Codó -Ma

Como afirma Augras, “a procura constante do oráculo será, portanto, um dos meios utilizados para conhecer a natureza do outro interno”. É por intermédio deste que D. Dagmar tem conhecimento das afinidades de suas entidades (preferência pelos cabelos médios) e as afinidades das entidades da sua filha (que não gostam de apliques com tranças).

A diferença entre as duas está no fato de que uma vive de acordo com sua “realidade interna”, enquanto a outra não. Ao menos não vivia, por isso sofria as punições.

Nesse sentido, como afirma Augras (1983, p. 64), todo mal (no caso de K, as dores de cabeça, os furúnculos) provém ou da ignorância ou do fato de os homens e mulheres não se conformarem com aquilo que realmente são, transgredindo as interdições de cada cabeça.

Sendo assim, afirma a autora, “as proibições ou as interdições [...] têm, por sua vez um caráter profilático, no sentido de proteger os indivíduos de seus próprios descuidos”. Já que foram os mesmos, que em plano transcendental, escolheram livremente seu Olori (senhor da cabeça) e seu Odu (destino).

O que poderia acontecer a alguém que, tendo conhecimento de sua “realidade interna” levasse às últimas consequências o desejo de não “ser o que essencialmente o é”? ou seja, não “conforma-se com sua natureza verdadeira”?

Quantas pessoas você olha aí na rua, fazendo besteira, doida, nua ?... Não é porque é doida, não. Isso aí é uma coisa muito difícil de você fazer a pessoa entender que aquilo não é loucura. Olha, eu fiz todos os estágios da minha profissão (enfermagem), mas não fiz na colônia (sanatório), pedi um trabalho para eu fazer, porque eu me sentia mal, eu via que muitas daquelas pessoas não eram loucas; eram pessoas que estavam precisando de ajuda espiritual. (DONA DAGMAR, 66).

Ou seja, de acordo com as representações religiosas de Dona Dagmar, a violação do equilíbrio da identidade mítica é uma condição para pessoa destruir-se. A loucura representa, nesse contexto, a perda do “eu”, ocasionada pela negação “do outro”, que também é parte da mesma realidade existencial.

O trabalho de campo me pôs em contato com aquilo que Goldman (1987, p. 10) já nos adiantava: as representações religiosas compartilhadas pelos sujeitos são responsáveis por atualizar concretamente “certas concepções simbólicas do ser humano e de seu lugar no universo”. Ou seja, nas palavras de Pierre Verger, a etnografia do “Afro Zíndze”, nos faz perceber que “a religião fornece padrões de comportamento que modelam, reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis” (VERGER apud PRANDI, 1996, p. 27).

É no contexto do simbolismo das religiões de matriz africana, fundamentado na concepção energética de pessoa, que tem na cabeça um ponto focal onde se concentra a força sagrada (axé) do indivíduo, que podemos compreender o universo simbólico dos sujeitos da pesquisa. Ele intervém decisivamente na relação que estabelecem com o corpo, com a estetização dos cabelos, como na maneira como atuam no mundo, representando, portanto, um referencial de onde os sujeitos se posicionam para conceber a si mesmos e para agir concretamente sobre o mundo.

O cabelo da gente ele é inteligente. Se a gente fala mal do cabelo, ele não vai ter reação. Porque quando tu falas mal dele, não cuida, é revoltada com ele por ele ser crespo, por ver tanto cabelo liso que é considerado bonito e não poder ter um, o que eu acredito é que é automático: o cabelo emperra ali. Porque ele é parte do corpo humano. É como planta. Algumas pessoas pensam que ela não é um ser vivo, ela é sim, ela reage, sabe quando os donos falam com ela, ficam lindas, brilhantes. A mesma coisa acontece com os cabelos. (ROSALINA).

Não é difícil perceber que dentro das representações da proprietária do “Afro Zíndze”, o cabelo é concebido como algo vivo, que reage “automaticamente” aos sentimentos nutridos em relação a ele, por seus “donos”. Isso é possível de ser explicado devido ao fato do mesmo ser pensado como portador de uma dimensão espiritual, ser compreendido como fonte de energia, de “axé” pessoal, pois como acredita: “a força da gente está na cabeça. Tá no cabelo”.

Nesse sentido, o trabalho estético no salão primeiramente leva em consideração a relação estabelecida entre os clientes e seus cabelos, ou seja, consiste em fazer os/as mesmos/as gostarem de seus cabelos; sua fonte de energia, o que, por sua vez, não está dissociado de uma intervenção política e contra-ideológica.

O lema com minhas clientes é, primeira coisa, tirar esse tipo de pensamento negativo da cabeça delas: [...] tirar os mitos que foram colocados na cabeça da gente e a gente reforça largando o cabelo de mão, não cuidando, não gostando dele. [...] porque se você usa daquilo que as pessoas falam lá fora, se você alimenta o comentário delas, se você começa a chamar o bichinho de feio, de duro, você nunca vai ter um cabelo bonito. (ROSALINA).

Tal representação sobre a pessoa e seus cabelos interfere na estetização dos mesmos, nos procedimentos adotados e, como consequência no projeto de reforço identitário do “Afro Zíndze”.

[...] tem a história da revolta : “Ah! Eu queria puxar o corpo para minha mãe, mas o cabelo para meu pai”! Briga com o cabelo, não gosta dele. Por isso sacrifica a fibra do cabelo com alisamentos constantes [...]

Se a pessoa gosta, gosta do seu cabelo...Pode alisar., pode botar trança...Mas tem uma coisa que eu sempre converso com minhas clientes...Você também não vai se escravizar com alisamentos, com apliques...Eu sempre converso isso com I.: “Vamos trabalhar o cabelo, para futuramente, dar um descansinho pro aplique. Não bote na sua cabeça porque não é o seu cabelo, isso aí é um complemento, uma ajuda para a beleza do seu cabelo. Tem clientes que botam tranças e tiram tranças”Ah! Não, é porque eu vou ficar feia!” Eu dou logo um tiro na conversa: “Não. Você não nasceu com aplique, você nasceu com o seu próprio cabelo! Você não nasceu de tranças, as tranças vieram para o seu cabelo agora. Tem que gostar-se”. Eu sempre digo: A pessoa tem que se gostar da forma que ela é e tem de gostar do cabelo.

Aí reside a explicação para a proposta de construção identitária que passa por um discurso e uma prática afro-centrada de estetização: uma concepção energética de pessoa e uma representação espiritual de cabelo. A prática política do salão pode ser resumida em dois eixos fundamentais: consiste primeiro, na valorização dos atributos “naturais” de negros e negras; segundo, e intimamente relacionado com o primeiro, na utilização de tais atributos na construção de uma estética que funcione como contraposição ideológica às diferentes formas de discriminação e desvalorização da imagem de negros e negras.

4.5 Lidando com a diversidade religiosa

Embora o significado religioso da manipulação da cabeça e dos cabelos assuma um lugar de destaque por boa parte dos usuários do Afro Zindze e de sua proprietária, orientando, inclusive, a proposta de estetização e construção identitária não pode ser estendido a todos que freqüentam o salão e fazem uso dos serviços oferecidos em função de pertencerem a outro credo religioso que não aqueles de matriz africana. Diante disso, caberia, então, a indagação: como Rosalina trabalha com a diversidade religiosa de seus usuários?

Por diversas vezes tentei conversar com ela sobre o andamento da pesquisa e alguns aspectos de natureza religiosa atinente ao trabalho. Queria saber dela se as minhas impressões acerca do trabalho desenvolvido no salão em torno da produção da imagem dos usuários se justificavam.

Por conta de suas atribuições profissionais e compromissos pessoais tinha dificuldade de reservar um momento para essa conversa. Buscava saber se o entendimento que tinha acerca de sua atividade profissional como uma política da imagem, de valorização de negros e negras traduzia bem o seu ideário profissional e político.

Para dar conta de tal desafio uma estratégia encontrada foi a de ir até o salão com uma versão preliminar da dissertação, mostrar a ela os tópicos que continha e, a partir deles, estabelecer um diálogo sobre seus conteúdos. Por meio desse diálogo pude confirmar certas hipóteses e reformular outras. Talvez pela relação de amizade construída ao longo da pesquisa, Rosalina deixou antever que confiava na minha capacidade de expressar, nos limites do texto, as bases de sua atuação política a partir da intervenção estética dos cabelos. A sua atitude me deixava lisonjeada, porém colocava para mim o desafio de construir um texto que traduzisse minimamente a sua política da imagem. O sentimento de responsabilidade, nesse caso, triplicou.

Tenho consciência de que o conhecimento científico é resultado de uma construção, porém, gostaria que esta interpretação, dentro dos seus limites traduzisse minimamente a perspectiva dos sujeitos da pesquisa. Foi em virtude disso que pensei numa segunda estratégia. Por saber da paixão que Rosalina tem pela imagem produzida a partir da intervenção nos cabelos, a convidei para ir até minha residência para vermos juntas as fotos registradas durante o trabalho de campo. Além do prazer da sua companhia, gostaria que ela me explicasse as designações conferidas aos *penteados afros* e as técnicas utilizadas para realizá-los.

Diante do computador e a cada foto apresentada, ela tecia comentários enriquecedores. Quando abri o arquivo onde se encontravam os ícones religiosos e principalmente quando se deparou com a imagem de Iansã, deixou transparecer duas questões: a) a sua visão de mundo e sua prática política estão relacionados ao simbolismo das religiões afro-brasileiras; b) apesar de sua inclinação religiosa pela umbanda, seria incoerente classificá-la como “adepta” de apenas uma religião afro-brasileira, ou como ela mesma argumenta “...amiga, nós somos de uma e de todas as religiões”.⁶³

Em relação à identidade religiosa, perguntei a ela como é trabalhar em um salão que é freqüentado por negros/as com diferentes credos. Ela começou explicando que os/as clientes podem ser classificados em dois grupos: “existem os clientes *Zen*, aqueles que têm uma outra visão e estão preparados para o diálogo”.

Clientes *Zen*, segundo a proprietária do Afro Zindze, são pessoas que apesar de terem princípios religiosos diferentes dos dela, respeitam a sua opção religiosa. Em relação a tal aspecto salientou: “tanto é assim que eles chegam no salão olham aquela imagem de Iansã e sabem da minha preferência e não se chocam porque sabem que religião é uma coisa que cada um tem a sua”. Além desses clientes ela fez alusão aos adeptos de religiões evangélicas e do catolicismo que freqüentam o salão. Além dos chamados *clientes zen*, Rosalina apontou um outro grupo, os denominados *clientes conservadores* que, segundo ela, têm maior dificuldade de respeitar a diversidade religiosa. Nos termos do cliente evangélico Antônio Carlos: são “pessoas que pensam que ter uma religião significa, necessariamente, ser religiosa”. Para ele, ter uma religião “não significa seguir incondicionalmente sua doutrina ou conjunto de preceitos”. A sua representação acerca da relação entre religião e religiosidade, faz jus à categorização dele, por parte de Rosalina, como *cliente zen*.

Ao ser indagada como ela reage à discordância dos chamados *clientes conservadores* à sua orientação religiosa, Rosalina explicou-me que “por ter uma propensão a respeitar os princípios religiosos diferentes dos seus, diante desses casos, prefere desconversar”. Continuando na sua argumentação, ela ressalta que “as religiões deveriam servir para unir e não separar”.

Essa postura de Rosalina é bastante significativa. Ela tenta demonstrar a seus clientes negros/as que existe a possibilidade de professar uma religião e ao mesmo tempo respeitar outras. Essa atitude revela que Rosalina não tem uma concepção de identidade étnica atrelada a uma suposta homogeneidade religiosa, nesse caso àquelas de matriz africana.

⁶³ Essa frase é parte de um diálogo estabelecido com Rosalina sobre pertencimento religioso durante a viagem para cidade de Bequimão –Ma, onde ela realizou uma oficina sobre estética negra.

Enquanto mostrava as fotos, Rosalina fez alusão a uma cliente que ela classificou como *conservadora*.

Lá no salão, eu tenho uma tia [forma como se refere às senhoras negras]⁶⁴ que é muito radical, mas ela é uma radical que é ótima. Ela é assembleiana e tá na fase de empolgação. Sabe como é uma pessoa que começou a dirigir carros que por isso quer voar? É o caso dela. Como a gente sabe, a Assembléia de Deus, pelo menos a que ela frequenta, é muito radical: **não pode usar brinco, não pode usar aquilo, o cabelo tem que ser grande...Isso eu inclusive concordo porque a força da pessoa tá na cabeça e no cabelo.** Bom, a tia é radical, **mas ela não abre mão de certas coisas: adora um cabelo ultra-vermelho, usa batom vermelho, pinta as unhas e não abre mão do salto alto.**

O relato de Rosalina deixa antever que a radicalidade mencionada é relativa. Ainda que siga alguns preceitos que a religião determina, a cliente não abre mão de tingir os cabelos de vermelho, usar batom vermelho e pintar as unhas, elementos que poderiam ir de encontro ao princípio do recato exigido às mulheres que comungam esse credo religioso. Rosalina deixa transparecer que discorda desses princípios religiosos, exceto a alusão ao cabelo, por entender, a partir de suas referências que “*a força da pessoa tá na cabeça e no cabelo*”. A concordância da proprietária do Afro Zíndze, não pressupõe que ela compartilhe do significado atribuído ao cabelo segundo os princípios religiosos de sua cliente⁶⁵. Tal aceitação tem como parâmetro o significado que tais elementos têm para a religião da qual ela, Rosalina, é adepta. Como já vimos anteriormente, de acordo com suas representações, o cabelo assume uma dimensão espiritual por ser fonte de axé

Felipe Sabino de Araújo Neto, em seu artigo *Corte de cabelo: o que diz a Bíblia?* (2006), afirma que frequentemente a referência a essa passagem de Coríntios é utilizada, principalmente, dentro da doutrina da Assembléia de Deus, para reforçar a idéia de que “o corte de cabelos” entre as mulheres é pecado”. Segundo o autor:

É do conhecimento de qualquer leitor da história eclesiástica do Brasil que a abstinência do corte de cabelo começou a ser anunciada em território tupiniquim a partir de aproximadamente 1910, com o início da Assembléia de Deus e da Congregação cristã. (ARAÚJO NETO, 2006, p. 03)

Se relacionarmos o que é sublinhado na passagem bíblica de I Coríntios (véu para encobrir mulheres cristãs em oração), com a restrição ao corte de cabelo por parte das mulheres feita pela Assembléia de Deus, (como sinônimo de pecado), é possível compreender, que o uso do cabelo comprido por parte dessa cliente do Afro Zíndze tem

⁶⁵Segundo os adeptos dessa religião, o uso dos cabelos compridos por parte das mulheres tem uma justificação bíblica: “*Julgai entre vós mesmos: é decente que a mulher ore a Deus **descoberta**? Ou não vos ensina a mesma natureza que é **desonra para o homem ter cabelo crescido**? Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é **honroso**, porque o cabelo lhe foi dado **em lugar de véu**”.* (I Coríntios, 11).

relação com aquilo que Max Weber (2005) denominou de *ascese intramundana*, ou seja, prática religiosa que procura glorificar a *Deus*, entre outras coisas, pela reprovação categórica da ostentação e do luxo no mundo, sob pena de incorrer em pecado.

Essa situação serve para destacar um aspecto importante. A presença de clientes de diversas confissões religiosas acaba sendo utilizada por Rosalina para conscientizar seus clientes que, dentro dos limites da religião que professam, podem respeitar a diversidade religiosa existente no país, sem que isso incorra em processos de hierarquização ou desqualificação.

Ainda que seja importante assegurar o respeito à diversidade religiosa dos usuários do Afro Zindze, a principal preocupação de Rosalina é que ela não interfira de modo incisivo na construção de uma política da imagem de negros e negras; que ela inviabilize a valorização de seus atributos físicos de modo a confrontar os ranços da discriminação entranhada no imaginário social. Os aspectos religiosos, portanto, não devem interferir nesse movimento de afirmação de uma estética negra como instrumento de contraposição política e ideológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



A reflexão realizada na presente dissertação teve como foco a relação entre a política de afirmação da imagem e a construção identitária, mediada pela estetização dos cabelos enquanto produto da cultura que assume significado estético, religioso, social e político.

O trabalho teve por objetivo demonstrar como as dimensões étnica, estética religiosa, política e ideológica encontram-se imbricadas nas práticas e representações dos sujeitos que objetivam desenvolver estratégias de resistência para combater o preconceito e construir a positividade de suas imagens.

No processo de valorização identitária ou de contraposição a formas de estigmatização, cabe destacar dois aspectos interrelacionados e que se refletem nas representações dos sujeitos. A primeira delas diz respeito às relações de poder que se estabelecem no âmbito das relações raciais identificadas na vida social e explicitadas nos conflitos da negação ou da afirmação da imagem de negros e negras, especialmente no Brasil, onde os preconceitos e as discriminações, em grande parte, ocorrem de forma velada.

A segunda merece destaque por ter enriquecido o debate e a construção textual: as ações de resistência dos agentes sociais frente às posturas discriminatórias. O conflito entre as intenções e as práticas de hierarquizar ou inferiorizar indivíduos e grupos gera a necessidade de construção de espaços e políticas que anulem ou encontrem alternativas e dinâmicas de positividade.

As relações de poder e as ações de resistências foram reveladas em diferentes momentos do trabalho pelos sujeitos da pesquisa, ao incorporarem em seus discursos e representações sobre as formas de estetização de seus cabelos, significados simbólicos que reforçam a auto-estima. Esse reforço identitário pôde ser percebido nas representações de um informante ao mencionar que se sente como um guerreiro Zulu ao fazer tranças em seus cabelos, argumentando que esse tipo de estetização, ademais de sua importância estética de valorização, empresta simbolicamente poder e força, permitindo que ele, com sua auto-estima reforçada, esteja preparado para a “guerra” de valorização/desvalorização que as relações raciais impõem aos indivíduos.

O apego a esses elementos simbólicos que se refletem nas representações dos sujeitos, deixa entrever que nas relações sociais desiguais os indivíduos ou grupos podem utilizar-se de símbolos, códigos e de ideologias para fundamentar e organizar os confrontos, para disputar espaços e construir formas de resistências, postura característica do ser humano enquanto ser de cultura que pensa e age conforme os princípios e necessidades de reparação de direitos historicamente negados ou camuflados. Além destes aspectos, as representações

dos informantes remetem, também, a um pressuposto fundamental para que se faça uso de símbolos, códigos e ideologias, isto é, a conscientização política.

Apesar de funcionar como elemento de valorização identitária, a adoção dessas formas estéticas pode abrir espaço a processos de estigmatização em virtude de prevalecer, no âmbito das relações raciais, tentativas de hierarquização de modelos estéticos tributárias da polarização: ser negro ou não ser negro na sociedade brasileira.

O utilização de formas estéticas que reforçam a negritude a partir da valorização política dos atributos próprios de negros (cor da pele, cabelo, lábios) é uma alternativa utilizada por muitos para se contrapor a processos de estigmatização. As ações discriminatórias tendem a perder seu poder quando encontram indivíduos que são politicamente conscientes da sua capacidade de ressignificar sentidos nas relações sociais desiguais ou de inferiorização.

Como pôde ser percebido nesta dissertação, o trabalho desenvolvido no Afro Zindze contribui decisivamente para o enfrentamento dos processos de discriminação à medida que procura valorizar os atributos próprios de negros e negras. Nesta política da imagem, a estetização dos cabelos, envolvendo as dimensões política, ideológica, simbólica e religiosa, cumpre uma função primordial.

Neste sentido, é necessário enfatizar a importância do espaço investigado, o papel de agente político desempenhado por sua proprietária e sua compreensão acerca do processo de estigmatização e as estratégias utilizadas no salão para mediar, ressignificar e negociar sentidos. As estratégias são consideradas fundamentais para o enfrentamento de conflitos identitários, isto é, rejeição-aceitação de ser negro ou negra e para a afirmação identitária dos usuários do salão.

O Salão Afro Zindze é um espaço coletivo que trabalha com conteúdos político-ideológicos e com representações múltiplas sem perder de vista as questões históricas, sócio-culturais e psicológicas. Media tensões raciais vividas na sociedade por meio do mapeamento e ressignificação de sentimentos. Neste espaço, fica-se atento aos conflitos, às subjetividades. Assumem-se posicionamentos, negociando sentidos quanto à valorização da negritude, permitindo que os usuários desse espaço exercitem a positivação de suas imagens por meio da reflexão sobre o corpo enquanto elemento físico, a partir do qual, os sentidos são construídos também.

A dinâmica deste espaço resulta do entendimento da sua proprietária sobre como e onde ocorre a estigmatização e quais as consequências desta para as pessoas ou grupos atingidos. Afirma que o processo de estigmatização não se restringe a um grupo, mas a toda e

qualquer pessoa ou grupo que escapa aos padrões estabelecidos sócio-culturalmente, e cuja consequência é o estabelecimento de conflitos, a baixa auto-estima e a construção identitária de forma negativa.

As estratégias adotadas no salão, caracterizadas como de intervenção estética e de construção identitária, privilegiam passos considerados pela proprietária como fundamentais quando se pretende desenvolver uma política de enfrentamento, de desconstrução de conflitos e de respeito à diversidade.

A relação entre cabelo, estética e identidade no Afro Zindze inicia-se com o que sua proprietária, Rosalina, denomina de processo de sedução e aproximação, cujo objetivo é encerrar o processo de desconstrução de uma identidade corporal inferiorizada e a reconstrução da auto-estima. Para tanto, utiliza-se de experiências sensoriais que pressupõem o ver, o tocar, o sentir e o positivar categorias, politizando e ressignificando expressões para distanciar ou desfazer sentidos pejorativos ou estigmas incorporados pelo sujeito.

Acrescentam-se a estes procedimentos, ações que permitem explicitar os conflitos e que possibilitem a construção de sentimentos de pertencimento no plano individual e coletivo. Os cabelos “crespos” e o seu significado para homens e mulheres negras é uma forma de expressão em que se pode perceber como concebem, tematizam e desenvolvem o sentimento de pertencimento identitário por meio do corpo.

Além do aspecto corporal, outra estratégia está presente nas representações da proprietária do salão, dos (as) usuários (as) deste espaço e nas ações de manipulação dos cabelos. Defendem que o visível e o invisível estão associados na construção da positividade de uma identidade; que o ato de ver remete ao que não se vê. Para isso, é necessário deslocar ou desfocar a atenção do sujeito da imagem social ou pessoal construída externamente.

A dimensão religiosa, espiritual ou concepção energética de pessoa é outra representação manifestada, tanto nos discursos, como nas ações de intervenções realizadas nos cabelos. A cabeça, neste enfoque, é o ponto focal onde se concentra a força sagrada (axé) do indivíduo. O cabelo é concebido como algo vivo, portador de uma dimensão espiritual. Por isso, é reconhecido como fonte de energia advinda de entidades de natureza interna (divindade). Neste entendimento, a sua manipulação demanda cuidados, conhecimentos e sensibilidades que garantam a não violação do equilíbrio da identidade religiosa.

A religião de matriz africana, nesta perspectiva, através dos seus princípios e cosmologia, fornece padrões de comportamento que orientam, reforçam e legitimam as representações e as práticas dos seus adeptos. Além disto, interfere na relação que estabelecem

com o corpo, com a estetização dos cabelos e com os posicionamentos para conceberem a si mesmo, o outro e para agir no mundo.

A prática política do Salão Afro Zindze focaliza-se em dois eixos: na valorização e utilização dos atributos naturais das pessoas e no reconhecimento da dimensão espiritual do cabelo como fonte de energia e expressão de pertencimento a entidades sobrenaturais.

A concepção de beleza retratada toma como fundamento a relação que as pessoas têm com o seu pertencimento étnico-racial, tanto no aspecto interno, como externo. Portanto, para compreender o conflito ideológico em torno da imagem de negras e negros, é necessário considerar as diferentes simbologias e significados sociais, culturais e espirituais que constituem as representações destes sujeitos e daqueles com os quais convivem. Representações estas fundamentadas, construídas e manifestadas ora pela aceitação, ora pela rejeição identitária.

A dinâmica de resistência, por sua vez, é uma consequência do conflito (rejeição-aceitação) e do processo de estigmatização. Reafirma, a partir da posituação da imagem e da estetização dos cabelos, estratégias para desconstruir imagens de inferiorização e reconstruir sentidos, valorizando negros e negras a partir de uma política não, exclusivamente estética, mas também ideológica e identitária.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos Movimentos Sociais Latino-Americanos, In: ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000.

ARAÚJO NETO, Felipe Sabino de. **Corte de Cabelo: o que diz a Bíblia**. Disponível em <<http://www.monergismo.com>>. Acesso em 15 jul. 2007.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BACHELARD, Gaston. **Formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1975.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Pour quoi les Sciences sociales doivent se prendre pour objet e Objectiver le sujet de l'objectivation**. In: Science de la science et réflexivité. Paris : Raisons d'agir, 2001.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 1999.

DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA. [s.L.]: Porto Editora, 2002.

DUARTE JUNIOR, João-Francisco. **O que é beleza**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

FONSECA, Dagoberto. CORPOS AFRO-BRASILEIROS: territórios do estigma. In: BUENO, Maria L.; CASTRO, Ana L. de (Orgs). **Corpo Território da Cultura**. São Paulo: Annablume, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GEERTZ, Clifford. A **interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé desvendando identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e Cabelo como Ícone de Construção da Beleza e da Identidade Negra nos Salões Étnicos de Belo Horizonte**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2002.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. A Recepção do Instituto da Ação Afirmativa pelo Direito Constitucional Brasileiro. In: SALES, Algusto dos Santos (Org.). **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas**. Brasília: MEC/SECD, 2005.

GUATTARI, Felix. Subjetividade e História. In: GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986. p. 25-88.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

INOCÊNCIO, Nelson O. de. Representação visual do corpo afro-descendente. In: PANTOJA, Selma (Org.) **Entre Áfricas e Brasis**. São Paulo: Marco Zero, 2001 pp. 191-208.

LEAL, Odina Fachel. **Corpo e significado. Ensaio de antropologia social**. Porto Alegre: ED. da Universidade FRS, 2001.

LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. In: CHAMPANGE, Patrick. **Iniciação à Prática Sociológica**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1996.

LODY, Raul Giovanni da Motta. **Cabelos de axé: identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **A criação artística negro-africana: uma arte situada na fronteira entre a contemplação e a utilidade prática**. *África Negra*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador/Fundação Gregório de Mattos/Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 11 de maio a 26 de junho. p. 7-9., (2000). **Arte afro-brasileira: o que é, afinal?** In: *Mostra do redescobrimento : arte afro-brasileira*. Associação 500 anos Brasil artes visuais. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, (1988) p. 98-111.

MUNANGA, Kabengele. (Org.) **Arte Afro – brasileira** São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais**. São Paulo: T. A Queiroz, 1985.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do axé**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

QUEIROZ, Renato da Silva. **O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza**. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais**. CLACSO, 2005.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

RODRIGUES, José Carlos. **O tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Dois Pontos Ed, 1986.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução – para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **Semear outras soluções – os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.21-121. vol. 4.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João A. Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. In: **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 429-461.

SEÇÃO DE VENDAS. Disponível em: <<http://www.EsteticaBrazil.com.br>>. Acesso em 14 out. 2007.

SEÇÃO QUEM SOMOS. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/cabelos/estetica/quemsomos.html>>. Acesso em 14 out. 2007.

SILVA, Cláudia Nunes da. **O teu cabelo não nega!** Estética, simbolismo e afirmação de identidade. UFMA, 2007

SOUZA FILHO, Benedito. **Cuerpo, horcas y latigos: esclavitud y espatáculo punitivo en el Brasil decimonónico.** Barcelona: Universidade Autônoma de Barcelona, 2004

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro:** ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos de uma sociologia compreensiva. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

VIGARELLO, Georges. **História da beleza.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.