

Tranças Africanas e Recursos Imaginativos: o outro lado do espelho de Narciso¹

Gabriela ISAIAS²
Mestranda

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ

Resumo

A configuração colonial que negou aos africanos escravizados a inscrição na sociedade como seres humanos guarda resquícios de sua conduta nos dias atuais também por meio da estética. Na estrutura física do negro, o cabelo é um dos principais marcadores das comunicações de si na escrita social. Apontando questões levantadas pelo trabalho “Nesse Canto do Mundo” (2018), que estão sendo reavaliadas no mestrado em andamento, o artigo analisa as articulações de resistência no período escravocrata por meio das tranças africanas e as ressignificações do penteado na atualidade. Para isso, percorre-se aspectos histórico-comunicacionais levando em consideração as identidades e movimentações temporais dos estigmas racistas nutridos na memória e no imaginário popular brasileiro.

Palavras-chave: Mídias Audiovisuais; Corpo e Comunicação; Estética Negra; Memória Afro-Diaspórica; Tranças Africanas.

Introdução

Vidas negras importam. Sempre importaram. É que corpos negros *vivos* incomodam. Principalmente se o corpo escuro fizer questão de ser visto e percorrer territórios³ politicamente ocupados por elites não-melanizadas. Sob esse aspecto, a “vida negra” alimenta fantasias, curiosidades e fetiches construídos, como bem lembra Fanon (2008), por uma mentalidade narcísica que não consegue conceber um reflexo dessemelhante ao que vê em seus particulares lagos ocidentais.

Às margens dos espelhos d’água de Narciso, onde imagens invariáveis vão e voltam de acordo com o sopro caucásio que as embala, borbulham os *Outros*, de pele escura, criados pela força comparativa do Ocidente (SODRÉ, 2005). Nessa borda, respira-se ou sufoca-se de acordo com os períodos históricos e toma-se fôlego pelas frestas ou brechas que o sistema — ainda em luto colonial (KILOMBA, 2019) — deixa escapar. Como em uma encruzilhada, embalado ao som do atabaque e gingado pela capoeira, o negro, refém

¹ Trabalho apresentado no GT de História das Mídias Audiovisuais, integrante do XIII Encontro Nacional de História da Mídia, 2021.

² Mestranda em Comunicação e Cultura na linha Mídias e Mediações Socioculturais pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desenvolve pesquisas na área de Raça, Gênero e Memória sob orientação do Prof. Dr. Muniz Sodré. E-mail: igabrielasousa@gmail.com

³ Adota-se aqui a noção de território como uso político sobre o qual fala Foucault (1979): “Território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é, antes de tudo, uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder” (p. 157).

do próprio corpo que instrumentaliza a sua estigmatização, disputa sua existência proclamando discursos em primeira pessoa e manipulando, como bem quiser, a direção de seu olhar.

Em meio às metálicas barragens que, há séculos, acorrentam pulsos, pescoços, bocas e olhos, algumas raízes ressurgem, outras ressignificam-se e há aquelas que teimam em crescer no topo da cabeça: o cabelo. Mesmo sob o olhar branco que persiste em aniquilar a construção de qualquer ponte que aproxime bordas negras aos lagos cor de neve, fios crescem em suas formas enroladas e rugosas, quase como um sinal de rebeldia e resistência às vivências roubadas e impostas aos negros no Novo Mundo. Ignorando condições externas, a epiderme lança continuamente à superfície do corpo milhares de pelos sobre o crânio, que parecem enfrentar, altivamente, regimes de aniquilação psíquica, cultural, territorial e corporal.

A passos lentos, a temática do cabelo toma cada vez mais espaço entre os estudos das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, mas, por muito tempo foi subestimada a ponto de constar em pouquíssimos trabalhos — em especial, na área da Comunicação. Logo ele, o cabelo: a parte do corpo humano que mais sofre interferências ao longo da vida e constitui um marcador comunicacional tão forte nas diversas sociedades que compõem o globo. O assunto torna-se ainda mais complexo e curioso quando identifica-se, nas técnicas e assuntos relacionados ao fio crespo, a constituição de um *comum* (SODRÉ, 2014). O cabelo, por si só, é apenas cabelo. Mas, em conjunto às ideias, flutua pela linguagem humana como um agente de ordens performativas e estéticas que firmam enunciações.

Pensar a história dos penteados negros é também refletir sobre as origens de uma cultura em torno do cabelo afro que possui gramática própria, elos, perpetuações de tradições e sensações de reconhecimento e pertencimento entre os sujeitos que a compõem. As tranças de origem africana, por exemplo, são um tipo de sabedoria desenvolvida e transmitida há milênios que ajudam a comunicar o pensamento social; elas não nascem do cabelo, mas da cabeça, da inteligibilidade humana, e se inscrevem no corpo em escritas não alfabéticas como se esse fosse a tela de criação da qual fala Le Breton (2007). O penteado dá materialidade ao que é abstrato. E os sentidos das arrumações só são captados quando os sujeitos interagem.

Entre *orun* e *aiê*, o *orí*

Em diversas civilizações da África, as tranças são tradições sociais que assumem papel comunicacional, utilitário, artístico e espiritual. Nessas nações, status sociais, funções

ocupacionais, estado reprodutivo, crenças e valores são comunicados pelo topo da cabeça. Araújo (2004) explica que, só em Benin, havia mais de 16 penteados distintivos de gênero e posição social. Del Priore (2016) conta que a análise das estátuas de barro da região de Kaduna, na atual Nigéria, revelou rostos de jovens guerreiros cujo penteado em forma de coque era coroadado por penas e ornamentado com cachos e tranças laterais. Pesquisas de Lody (2004) mostram que homens da tribo Wolof trançam os cabelos antes de batalhar, mulheres adultas da etnia Himba (hoje localizada ao sul da Angola) ainda hoje cobrem suas numerosas tranças com uma mistura chamada Otjize⁴ e africanas da população Mbalantu, na Namíbia, têm como uma de suas normas de feminilidade as enormes tranças Eembuvi⁵, cultivadas desde a infância.

Mesmo presente em várias sociedades africanas tradicionais vigentes, o processo de elaboração e experimentação nos cabelos começou a diminuir durante o tráfico de escravos e esgotou, quase que completamente, quando os africanos foram enviados para as Américas. A raspagem compulsória dos cabelos dos indivíduos capturados com destino às Américas durante os três séculos de tráfico escravagista era uma das primeiras estratégias de desenraizamento feitas nas pessoas sequestradas. Sob o pretexto da higienização e prevenção de piolhos durante a viagem transatlântica, depilava-se a cabeça dos cativos como forma de submetê-los à condição de mercadoria e, sobretudo, apagar um traço marcante de suas identidades (ARAÚJO, 2012). Segundo Gomes (2008), esse ato, que também repetia-se continuamente como forma de castigo durante a escravidão brasileira, tinha um significado singular: “correspondia a uma mutilação, uma vez que o cabelo, para muitas etnias africanas, era considerado uma marca de identidade e dignidade” (p. 26). Ao que corrobora Almeida (2017):

A alienação ancestral surge na história do cabelo como qualquer coisa a que se exige silêncio, uma condição de que o cabelo poderia ser um subterfúgio enobrecido, uma vitória da estética sobre a vida, fosse o cabelo vida ou estética distintamente. (p. 13)

Entre povos socializados por matrizes orais, como os africanos, corpo e memória são indissociáveis (ANTONACCI, 2014). O indivíduo, portanto, localiza-se duplamente tanto no espaço invisível (*orun*) quanto no visível (*aiê*). Sodré (1997) explica que, nessa

⁴ Mistura feita de manteiga rançosa, ocre avermelhado e resina do arbusto Omuzumba. A substância é utilizada apenas por mulheres Himba para colorir as tranças e a pele (o tom carmim simboliza o sangue e a terra, tão presentes na vivência feminina), afastar insetos e proteger o corpo do calor e do sol.

⁵ As tranças Eembuvi fazem parte do processo de iniciação adulta das meninas Mbalantu. A preparação começa aos 12 anos e consiste em acelerar o crescimento dos cabelos por meio de tranças banhadas em óleos e seiva da árvore Omutyuula. Aos 16 anos, quando os fios já estão longos o suficiente, é feita a cerimônia Ohango que, após concluída, outorga a essas meninas o status de mulheres.

cosmologia — à qual pertence a iorubá, aqui detalhada —, o corpo é composto de duas partes inseparáveis: a cabeça (*orí*), que comunica e sintetiza o mundo, a partir da qual expandem-se os outros espaços do corpo; e o suporte (*aperê*), que guarda as forças mobilizadoras da existência individual. “O corpo integra-se ao simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas perceptivas” (ibidem, p. 31).

Percebe-se, portanto, que, ao raspar a cabeça dos sujeitos de maneira igual, eliminavam-se individualidades e reconhecimentos coletivos daqueles que tinham o corpo como forma de comunicação com o mundo (ANTONACCI, 2014). Também agrupava-se, na mesma classe, membros de diversas origens que, não raro, cultivavam rivalidades étnicas históricas. Foi o caso de nações ricas e plurais como Oyó, Ijexá, Kêtu e Ifé, que, no Brasil, foram reduzidas a termos genéricos como “nagô”, “sudanês” e “banto” — o que também configurava uma estratégia para a desarticulação de possíveis levantes à condição compartilhada por todos: a escravidão.

Rumo a um destino desconhecido e catequizados em uma filosofia civilizatória divergente à que foram educados, aproximadamente seis milhões⁶ de sujeitos roubados de suas terras que sobreviveram às condições insalubres da viagem forçada chegaram ao Brasil na condição de escravos e viram suas consciências entrarem em crise. Uma série de mecanismos de pressão psicológica que suspendiam suas humanidades (MBEMBE, 2017) tinham como objetivo convencê-los de que “o único remédio para curar sua inferioridade, a salvação, estaria na assimilação dos valores culturais do branco superpotente” (MUNANGA, 1988, p. 15).

A cultura do racismo moldou, inclusive, o que se entendia por ciência na época, associando à natureza “inescapável” do negro o primitivismo, a preguiça, a malandragem, a infantilidade, o entretenimento tolo, entre outros estereótipos caricaturais essencializados nas representações populares (HALL, 2016). Entre os traços físicos exotizados pela patologização fetichista e classificatória que personificava a “degeneração” do negro (BHABHA, 1998), estão os lábios grossos, narizes largos, glândulas mamárias, ancas fartas, genitálias “primitivas” e, também, os cabelos frisados.

Um olhar minucioso percebe que, até mesmo nas pinturas feitas por viajantes durante a Missão Artística Francesa no Brasil, em pleno século XIX, a maioria dos homens

⁶ De acordo com dados levantados pelo projeto Slave Voyages, dos 10,6 milhões de seres humanos capturados em solo africano entre os séculos XVI e XIX, pelo menos seis milhões desembarcaram no Brasil sob a condição de escravos. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/american/database#statistics>. Acesso: 19 jun. 2021.

escuros retratados possuem cabeças raspadas, enquanto às mulheres são destinados lenços e turbantes, grande parte das vezes assentados sob tabuleiros de mercadorias — exceto quando as negras compõem a criadagem de famílias abastadas (que demonstravam seu poderio econômico, inclusive, por meio das roupas de seus escravos) ou pertencem a uma classe alforriada com certo poder aquisitivo; nesses casos, as figuras representadas surgem com penteados um pouco mais elaborados, notadamente adaptados da moda eurocêntrica da época. A ornamentação e cuidado estético mesmo no período escravocrata já foi fruto da análise, inclusive, de Souza (2009), que destacou tecidos utilizados no vestuário (chamado de “pano da costa”), acessórios e, notoriamente, os penteados que compunham o visual das negras retratadas por artistas europeus como Jean-Baptiste Debret, Carlos Julião e Johann Moritz Rugendas:

A trança e penteados, de sofisticada elaboração, são fruto de técnicas passadas de geração a geração. Demorados, delicados e criativos, permitem que uma série de adornos possa ser agregada ao cabelo, além de apliques com cores diferentes tamanhos variados. (p.60)

Foi durante a escravidão, também, que algumas práticas nascidas na África foram readaptadas em solo atlântico ganhando força como modo de resistência à uma sociedade violenta e excludente. Sabe-se, por exemplo, que, o que por muito tempo entendeu-se como catequismo ou sincretismo religioso, foi uma das formas de manutenção da própria fé em terras brasileiras. Mas esse não foi o único âmbito onde deu-se a resistência.

O topo da cabeça como campo de batalha

O resgate do penteado trançado pelos diversos povos africanos que compuseram o cenário escravocrata do continente americano configurou um modo de resistência silencioso, transmitido de geração para geração, reencenando e ressignificando tradições milenares nas Américas. Diz Trouillot (2016) que “a existência de extensas redes de comunicação entre escravos, das quais temos apenas um vago conhecimento, não chegou a se tornar um tema ‘sério’ de investigação histórica” (p. 168). De fato, a maior parte dos povos africanos transmite sua cultura pela oralidade e não pela escrita. Isso torna a memória — facilmente instrumentalizada pelo imaginário e amalgamada a outras temáticas — uma das fontes principais de dados referidos às táticas de guerra, resistência ou comunicação negra no período colonial.

Porém, diz Bourdieu (1989), que a própria história é, também, “uma ciência do inconsciente”, relacionando o que está oculto, mesclando uma narrativa em outra. Em meio aos debates que rondam as metodologias acadêmicas, diz o autor que a pesquisa histórica e

sua polêmica científica “oferece àquele que a exerce e que a ela se submete uma probabilidade de saber o que diz e o que faz, de se tornar verdadeiramente no sujeito das suas palavras e dos seus actos [...]” (p. 105). Há ainda Antonacci (2014), que aponta que a dimensão simbólica da oralidade na realidade brasileira é um elemento de conhecimento e transmissão na diáspora africana; portanto “a oralidade não se reduz à palavra, pois o gesto e toda a *performance* corporal são partes constitutivas de sua expressão” (p. 26). Daí mensura-se a importância da validação de testemunhos de mulheres negras sobre as histórias de sobrevivência ancestral contadas em suas próprias famílias.

No trabalho “Nesse Canto do Mundo”, que contou com 48 depoimentos de negros brasileiros, Isaias (2018) recolheu histórias de resistência intergeracionais. Entre as narrativas frequentemente repetidas pelos entrevistados, estava o relato de que, no período colonial, as tranças rasteiras⁷ de origem iorubá tiveram papel fundamental na transmissão de mensagens entre os escravizados. Certos modelos eram feitos, por exemplo, para sinalizar aos outros que se planejava escapar — uma releitura interessante visto que, em sociedades africanas como Kemet (antiga população egípcia-núbia), até mesmo a espessura das tranças comunicava algo (como por exemplo, a casta social à qual pertencia uma pessoa).

Outro relato recorrente — esse, também registrado em alguns estudos acadêmicos feitos na Colômbia⁸ — é de que os formatos geométricos de algumas tranças feitas rente ao couro cabeludo poderiam sinalizar direções a serem usadas em possíveis trajetos de fuga anteriormente mapeados por escravizados que podiam andar de forma um pouco mais independente devido ao seu gênero ou função — as mulheres, por exemplo, eram vistas como ameaças menores que os homens e possuíam maior mobilidade tanto nos perímetros urbanos como nas zonas rurais.

No estudo de Isaias (2018), outra narrativa constantemente trazida à tona foi a de que grãos, sementes, pequenas gemas preciosas ou qualquer item que auxiliasse a sobrevivência em caso de fuga eram trançados rente à cabeça. O fato referido nas entrevistas (realizadas em 2017), foi ilustrado pouco tempo depois da colheita dos

⁷ No Brasil, as tranças rasteiras são costumeiramente chamadas de “trança nagô” (uma referência a como povos de origem iorubá ficaram conhecidos no país). Consistem em duas ou mais tranças feitas desde a raiz, rente ao couro cabeludo.

⁸ Estudos sobre Benkos Biohó, um príncipe nascido em Guiné-Bissau que foi capturado e vendido para a um senhor de escravos da Colômbia, demonstram que ele arquitetou várias fugas coletivas ao longo da vida, organizou exércitos e formou, entre os escravos, uma rede de inteligência que coletava informações a fim de organizar mais fugas e guiar pessoas escravizadas para territórios livres. Entre as formas de comunicação estabelecidas por Biohó, estavam canções e penteados trançados que carregavam mapas de fuga na cabeça das mulheres. Acredita-se que São Basílio de Palenque, fundada por Biohó no século XVII, tenha sido a primeira cidade de escravos libertos das Américas. Para mais informações, conferir em: <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-619> Acesso em: 19 jun. 2021.

depoimentos através de um vídeo gravado em 2018 que teve considerável repercussão na internet⁹. No documento fílmico, duas mulheres afro-caribenhas de uma comunidade quilombola do Suriname simulam a prática, demonstrando o que suas ancestrais faziam ao trançar seus próprios cabelos ou o de seus filhos antes da separação de membros de uma mesma família — prática comum durante a escravidão. É apropriado destacar que o Suriname é o único lugar entre todos que sofreram colonialismo e escravidão nas Américas em que se cultivou um grão de arroz específico da África (ao contrário do arroz semeado no resto do continente, de origem asiática). Esse dado potencializa uma evidência plausível de que a técnica de esconder grãos no corpo para sobreviver diante do desconhecido pode ter sido feita antes mesmo da embarcação nos navios negreiros. Pois que “o impensável é aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas” (TROUILLOT, 2016, 136).

As melanizações da aparência

Queimaduras de aparelhos como “ferro de passar”¹⁰, “pente quente”¹¹ e “chapinha”¹², que se tornaram necessários para as tentativas de negociação com o padrão eurocêntrico dominante. Enjoos provocados pelo uso do henê¹³. Dores e puxões de escovas¹⁴ sob o ar quente de um secador. Coceiras e descamações no couro cabeludo oriundas de texturizações¹⁵, relaxamentos¹⁶ e alisamentos¹⁷, entre outros termos, cujo entendimento por parte do público leitor depende de mais notas de rodapé que o usual, são profundamente conhecidos e, por que não, inerentes às culturas familiares e sociais dos sujeitos afro-diaspóricos.

⁹ Vídeo de Tinde van Andel. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4H1IbY6PGIk> Acesso em: 19 jun. 2021.

¹⁰ O uso do ferro de passar roupas para alisar os cabelos já foi bastante comum entre mulheres negras e compunha um ritual que começava com o aquecimento do ferro diretamente em uma boca do fogão para, em seguida, ser passado em mechas embebidas com algum tipo de gordura (como óleo de coco ou banha animal).

¹¹ Pente feito de ferro com cabo de madeira que é aquecido no fogão a lenha ou a gás e passado nos cabelos untados com vaselina. É um dos instrumentos mais antigos usados por negros e negras para alisar os fios.

¹² Prancha de cerâmica, titânio ou turmalina com duas dobradiças que, quando aquecidas, modelam os cabelos, deixando-os lisos.

¹³ Produto químico à base de magnésio que é utilizado para o alisamento de cabelos. No mercado há mais de 50 anos, o henê tem consistência cremosa de cor preta ou marrom (é considerado um alisante que colore os fios). Possui um intenso odor característico.

¹⁴ Aplicação do calor gerado por secador de cabelos sobre uma escova apropriada aplicada nos cabelos umedecidos com produtos modeladores e protetores. O efeito pode ser liso ou ondulado e dura em torno de dois a quatro dias.

¹⁵ Feitas com produtos a base de hidróxido de sódio, cálcio ou guanidina. A técnica é muito usada por homens e mulheres de cabelo curto e permite variações de estilo que vão desde o cacheado ao “semi-liso”. Dura em torno de três meses.

¹⁶ Nascido nos Estados Unidos na década de 1950, o procedimento chegou ao Brasil no início dos anos 1990. É uma intervenção à base de substâncias químicas como guanidina e cálcio que tem como objetivo deixar cachos mais abertos, no formato ondulado. O resultado dura cerca de três meses.

¹⁷ Produtos à base de soda cáustica, tioglicolato de amônia ou hidróxido de guanidina. É um processo químico parecido com o relaxamento. A diferença está no tempo de ação da substância e no resultado: alisamento total dos cachos por cerca de três meses.

Lembra Gomes (2008) que o cabelo não é um elemento neutro, um simples dado biológico no conjunto corporal, a partir do momento em que ele é pensado pela cultura e reúne uma série de estigmas historicamente forjados no senso comum. Em sociedades marcadas pela colonização europeia onde implantou-se a escravidão, importam, na observação empírica das relações étnico-raciais, cor e cabelo. Contudo, lembra-se também que “o senso comum, a canção popular, a ansiedade visível no que diz respeito a cabelos — tudo isso parece corroborar a ideia de que o pelo é de algum modo estratégico na revalorização identitária” (SODRÉ, 1999, p. 254).

Segundo Munanga (1988), uma das táticas observadas nas tentativas de inserção do negro na sociedade brasileira é o “embranquecimento”, que consiste em se assemelhar tanto quanto for possível ao branco, como uma recusa a si mesmo. Trata-se das “máscaras brancas”, sobre as quais disse Fanon (2008), com o qual o pensamento de Souza (1983) alinha-se:

A história de ascensão do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação. (p. 23)

Já para Sodré (1999), as técnicas de “desnigritização”, que distanciam o indivíduo da negritude absoluta, não tratam, necessariamente, “de o negro querer passar por branco, mas de passar por mestiço (*mixed*)” (p. 198). Uma vez que adquirir características estéticas da cor clara aproxima o modelo biotipológico dominante europeu, mas não torna o negro branco aos olhos coloniais, faz-se necessário dizer que vários países do continente americano que passaram por regimes de escravidão negra tiveram um esquema de divisão de trabalho que levava em conta não apenas as habilidades que os africanos traziam de suas regiões de origem (ARAÚJO, 2012), como também considerava o tipo de cabelo e o tom de pele dos negros escravizados. Esses critérios estéticos eram determinantes para cada uma das funções exercidas na esfera colonial. Comumente, à pele mais escura eram destinados trabalhos braçais sob o sol, enquanto mulheres negras de tons mais claros e cabelos menos crespos eram escolhidas para o trabalho doméstico dentro das casas — o que não significava que estivessem livres de violências (principalmente as de cunho sexual).

Fato é que o discurso colonial sobre o negro resistiu ao tempo solidificando-se em imagens de subalternização, imundície, subserviência, discriminação, preterimento afetivo e hipersexualização. São os chamados estereótipos raciais, que sustentam uma suposta superioridade caucasiana “a fim de cristalizar grupos e indivíduos no seu ‘devido lugar’ e

legitimar essa distância” (GOMES, 2008, p. 125). Esse mecanismo ajuda a construir, propagar e cimentar um imaginário que hierarquiza diferenças corporais e culturais colocando o negro em uma escala negativa e inferior.

É por aí que a gente entende porque dizem certas coisas, pensando que estão xingando a gente. Tem uma música antiga chamada “Nêga do cabelo duro” que mostra direitinho porque eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beijos em vez de lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar a gente dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme prá clarear, esticando os cabelos, virando leidi e ficando com vergonha de ser preta. (GONZALEZ, 1984, p. 234)

Trata-se de uma tentativa de constituir, orquestradamente, o sujeito subalterno colonial como o *Outro* (SPIVAK, 2010), uma vez que “o fato de ser branco foi assumido como condição humana normativa” (MUNANGA, 1988, p. 9) e qualquer ocorrência que fugisse a esse padrão era tratada com exotização, fetichismo e, obviamente, racismo. Refletir sobre essas estereotípias é crucial para compreender não só as vicissitudes promovidas pelas fatias sociais marginalizadas, como também para perceber como mulheres negras constroem, reconstroem ou ressignificam as imagens terceirizadas de si movimentando as estruturas de dominação. Pois o poder, de acordo com Foucault (1995), “é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’” (p. 14).

Nas últimas décadas, sob forte influência dos movimentos negros nacionais e internacionais que propõem reestruturações político-sociais, observou-se o incentivo à disputa de narrativas sobre o negro propagadas pela mídia através da autoprocamação da beleza e do resgate da autoestima de negros em diáspora. Várias manifestações ao redor do globo, incentivadas pelo lema “black is beautiful”¹⁸ encorajam milhares de sujeitos afro-diaspóricos a reivindicarem suas próprias identidades culturais há mais de 60 anos. Pois, se a resistência negra dá-se no dia a dia através do próprio existir, da linguagem e das atitudes (KELLNER, 2001), ela também mostra a que veio no alto da cabeça.

A presença (ou ausência) e a disposição dos cabelos nas Áfricas diaspóricas pode comunicar até mesmo ideologias políticas ainda que o indivíduo que os ostenta não tenha o intuito de declarar o que quer que seja. A compreensão dos pelos do topo do crânio como ato comunicacional foi o que levou muitos negros nos anos 1960 e 1970 a incorporarem,

¹⁸ O emblema “*Black is beautiful*”, que, em tradução literal quer dizer “Negro é lindo” originou-se de uma fala de Steve Biko, líder do Movimento de Consciência Negra na África do Sul na década de 1960, e tornou-se uma das principais bandeiras das intensas mobilizações antirracistas ao redor do globo no século XX. Até hoje a frase é dita para celebrar o fenótipo negro (por tanto tempo menosprezado) e promover orgulho estético entre as pessoas de pele escura.

em suas mobilizações pelos direitos civis e em convenções culturais, a textura natural do próprio cabelo e penteados de referência africana. No emergir dessa nova mentalidade, não só o crespo, como também os penteados trançados, tornaram-se um dos aspectos centrais na reconstrução das memórias ancestrais e reação aos estereótipos e preconceitos enraizados na sociedade brasileira.

Em transição: a consciência comunicada

Os penteados trançados atuais, assim como nas diversas Áfricas pré-coloniais, possuem uma variedade de acabamentos e técnicas que trazem “sotaques” a depender da região em que foram feitos. Mesmo com métodos similares, cada trancista carrega na ponta dos dedos técnicas únicas que expressam seus próprios repertórios territoriais, linguísticos e existenciais. Tranças cariocas não são as mesmas tranças que as baianas usam, por exemplo, bem como tranças brasileiras divergem esteticamente dos modelos africanos. Há, inclusive, uma certa rivalidade — observada na pesquisa de Isaias (2018) — entre trancistas imigrantes da Angola e trancistas naturais do Brasil que residem no bairro de Madureira, na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, sobre a “autenticidade” das tranças feitas por cada uma. Enquanto as primeiras dizem ser detentoras do “verdadeiro” trançar, seguindo uma filosofia estética purista, as segundas mergulham nas diferentes histórias das tranças durante vários períodos históricos da diáspora negra a fim de valorizar suas próprias formas de trabalhar.

Ambas as linhas de pensamento e adornamentos, porém, concordam que, atualmente, as tranças são utilizadas por um público majoritariamente feminino que pode ser dividido em três vertentes: mulheres que usam o penteado por influência direta da moda, sob vislumbres de diversão e estilização constantes; as que aderem às tranças por motivos estético-políticos de reafirmação da própria ancestralidade negra; e a grande maioria, que utiliza o penteado como artifício para passar pela transição capilar. Essa terceira categoria merece bastante atenção.

Transição capilar é o nome do processo que consiste em deixar os fios naturais crescerem a fim de abandonar o uso da química. O objetivo é que os cabelos atinjam determinado comprimento para que seja feito o *big chop*, um corte que retira toda a parte quimicamente alterada e uniformiza a textura dos fios. Muitas mulheres que decidem deixar a aparência artificial das mechas alisadas fazem-no como um pontapé na busca por uma identidade negra esquecida, perdida ou, muitas vezes, abafada por desejos eurocentrados

alimentados pelos padrões midiáticos. E é durante esse processo de transição de texturas dos fios e também de transição de pensamento, que as tranças são utilizadas.

Ao mesmo tempo em que se distanciam do padrão liso — pois propõem uma estética afro através de uma textura que não é a esticada —, as tranças soltas, comumente chamadas de *box braids* ou tranças jamaicanas, também se distanciam do formato do cabelo crespo porque não deixam de ser um penteado “baixo” que, assim como o cabelo liso, tem caimento ao redor do rosto. Segundo as trancistas entrevistadas para o estudo (ISAIAS, 2018), o uso dessas tranças promove uma reeducação do olhar e comunica ao mundo que, ali, sob tramas entrelaçadas, há uma nova pessoa/consciência prestes a surgir. Em geral, essa mensagem é mais facilmente decodificada por negros que, por estarem imersos nessa cultura, costumam compreender as tranças como uma “fase” pela qual a pessoa passa até ter seu *black*¹⁹ (ou cacho) totalmente livre da química.

As tranças também são uma tecnologia estratégica durante esse período porque, durante o abandono da química, a raiz do cabelo costuma nascer crespa enquanto o comprimento permanece alisado. A aparência dessas duas texturas conflitantes que ocupam o mesmo espaço costuma gerar grande desconforto entre as mulheres. O trançado nivela essa dessemelhança em uma só tessitura, além de ser um penteado protetor estratégico para fios que, devido à química, apresentam estrutura mais frágil: dentro das mechas entrelaçadas, o cabelo cresce intacto, livre de danos, embaraçamentos e escovações.

É interessante pensar que o modelo de tranças soltas, costumeiramente utilizadas durante esse processo, são bem parecidas com as tradicionais tranças Eembuvi utilizadas pelas mulheres do povo Mbaluntu. Trata-se de uma reconfiguração dos saberes originários:

Apesar das contradições e mesmo tendo sido “plantada” e/ou “replantada” em condições adversas, a africanidade recriada no Brasil e que compõe a identidade do negro brasileiro continua sendo uma característica marcante. A planta originada dessa raiz certamente não terá a mesma aparência que o tubérculo que a originou, mas ambas continuam sendo parte uma da outra, e uma não subsiste sem a outra. É assim que se dá a relação entre o negro da diáspora, o cabelo e a herança cultural africana. (GOMES, 2008, p. 176)

Já disse Hall (2003) que possuir qualquer identidade cultural enquanto sujeito negro em diáspora é também possuir um cordão umbilical atemporal (a tradição) cuja presença constante diante de si configura a autenticidade de uma imaginação mítica que alça à África significados e motivações de vida, bem como ações e imaginários. Assim, há lugar para a

¹⁹ *Black* é uma abreviação da expressão “*black power*” (cuja tradução é “poder negro”) que, além de remeter à filosofia adotada por movimentos que proclamavam a autodefesa armada dos sujeitos negros estadunidenses, se tornou sinônimo do penteado utilizado pelos membros do partido dos Panteras Negras. Corresponde a um modelo de corte em formato arredondado que realça a textura de cabelos cacheados e crespos.

ocupação das corporalidades negras em suas práticas singularizadas que se tornam coletivas à medida em que pertencem a um grupo marginalizado que transforma as beiradas dos lagos brancos narcísicos, em encruzilhadas potentes de conhecimento e sentido. Dado que há perda da relação corporal do sujeito negro com o espaço em que sua presença incomoda, há encontro e confronto dele sobre si mesmo; é a partir da fresta que se destaca a “força realizadora” marcada pelo *jogo*: que, em seu sentido amplo, corresponde a uma série de manobras capazes de combinar ideias de limites, liberdade e invenção (SODRÉ, 2019). E “esse movimento, que já definimos como caracterizado pela territorialização, pela força, pela afirmação alegre do mundo, é capaz de gerar um saber” (idem, p. 157).

Corpos multitemporais e a reinvenção da memória

Muitas épocas constituem o espaço corporal onde hoje manifesta-se a estética negra. O corpo preto atual combina passado, presente e futuro rompendo com a cristalização cronológica-ocidental que planifica um ser uno, ao invés de multidimensional. A complexa ideia de cabeça presente no continente africano (*orí* para os iorubás, *mutuê* entre os zabundos e *intu* para os bacongós) como força autônoma do destino, reconstitui-se no Brasil não só em terrenos religiosos, como também no dia a dia, à medida em que herdeiros de matrizes africanas compreendem o uso de seus *orís* não apenas como uma entidade autônoma, mas também em combinação: através da interpretação do topo do corpo como forma potente de comunicação consigo e com o seu entorno.

Como afirma Mbembe (2017):

Diversos tipos de trocas ligam termos que somos acostumados a opor. O passado está no presente. Não passa na frente necessariamente. Mas às vezes, ele se retrai, às vezes se imiscui nos interstícios, quando simplesmente não sobe à superfície do tempo que ele assalta com sua atmosfera acinzentada, que ele tenta saturar, deixar ilegível. O carrasco está na vítima. A imobilidade está no movimento. A palavra está no silêncio. O início está no fim, e o fim está no meio. E tudo, ou quase tudo, é entrelaçamento, inacabamento, dilatação e contração. (p. 154)

Historicamente tosado, o cabelo negro no Brasil, foi invisibilizado na maioria das vezes ao longo da história — seja ela composta por registros escritos, audiovisuais ou gráficos. Porém, quando o fio surge, aponta diretamente para o céu bradando a si mesmo e a quem mais olhá-lo, como um testemunho da sobrevivência negra; o cabelo aparece vivo, como um arquivo humano do sujeito, que pode ser apagado, coberto ou raspado, mas que continua seu ciclo de renascimentos contínuos.

Reivindicar a memória negra diaspórica como elaboração criativa que mescla histórias afro-atlânticas, e enxergá-la, também, como documento digno de análises e

estudos é como consentir que a relação com o passado é residual e fragmentária permeada pelo o que foi, o que está posto e o porvir. É compreender, tal como Coutinho (2002), que a tradição não quer dizer, necessariamente, *conservação*; ela carrega consigo também a ideia de *ruptura* e, juntas, reinterpretarão os costumes do passado.

Pensar as práticas de comunicação de maneira mais ampla, a partir de perspectivas corpográficas que contestam e subvertem narrativas e imagens colonizadoras faz lembrar do privilégio visual, de que tanto fala hooks (2019). Se o questionamento pode destruir representações esculpidas por mãos brancas, o direcionamento do olhar para camadas comunicacionais visíveis, mas inexploradas, pode fazer emergir em margens aparentemente rasas, surpreendentes e profundas criações onde o que, à primeira vista, poderia parecer apenas obediência.

Há um mistério na obviedade que permanece escondido, esperando, ansioso, por ser descoberto. Tal enigma não depende de espelhos d'água, pontes conciliatórias e nem mesmo será impedido por barreiras metálicas que, ainda hoje, ceifam vidas negras. Pois não há represa capaz de obstruir o poder da recriação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Djaimilia. **Esse cabelo**: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza fronteiras. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2014.
- ARAÚJO, Leusa. **Livro do Cabelo**. São Paulo: Leya, 2012.
- BHABHA, Homi K. Interrogando a Identidade. In: _____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.
- COUTINHO, Eduardo Granja. Os sentidos da tradição. In: INTERCOM, 25, 2002. Bahia. **Anais eletrônicos...** Salvador: Intercom, 2002. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/f777fdae0f704b44711d5cb974fb6369.pdf> Acesso em: 19 jun. 2020.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias da Gente Brasileira**: Colônia (vol. I). São Paulo: Leya, 2016.
- FANON, Nome. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica — para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio/Apicuri, 2016.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

ISAIAS, Gabriela. **Nesse Canto do Mundo**, 2018. Disponível em: <https://gabrielaisaias.wixsite.com/nessecantodomundo>. Acesso em: 16 jun. 2021.

KELLNER, Douglas. A voz negra: de Spike Lee ao rap. In: _____. **A cultura da mídia: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LODY, Raul. **Cabelos de axé: identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2004.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude — Usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. Corporalidade e liturgia negra. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, S.l., n. 25, p. 29-33, 1997.

_____. Cultura negra. In: _____. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 89-139.

SOUZA, Mônica Lima e. **Heranças africanas no Brasil**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes das identidades do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2010.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: Huya, 2016.