

# TRAJETÓRIAS DE VIDA E ESTÉTICA CAPILAR DE ACADÊMICAS QUILOMBOLAS DA UFT

## LIFE TRAJECTORIES AND CAPILLARY AESTHETICS OF QUILOMBOLA ACADEMICS

Katiucia da Silva Nardes **1**  
Vera Lúcia Caixeta **2**  
Rosária Helena Ruiz Nakashima **3**

**Resumo:** Este artigo trata da análise das trajetórias de vida de seis acadêmicas quilombolas da Universidade Federal do Tocantins (UFT), focada na identidade feminina, relacionada à questão capilar. Como sublinha Gomes (2008), a formação da identidade da mulher negra é sempre violentada e esmagada pelo ideal de beleza europeu. A naturalização do preconceito racial coloca o cabelo crespo em relação de inferioridade com relação ao cabelo liso. A prática de alisamento capilar, aprendida no seio familiar, desde a infância, é internalizada como única forma de usar o cabelo. Enfim, a transição capilar representa a possibilidade de “descolonização do ser” e na afirmação da identidade negra das acadêmicas quilombolas da UFT.

**Palavras-chave:** História Oral. Acadêmicas Quilombolas. Estética Capilar. Identidade.

**Abstract:** This article explores the analysis of the life trajectories of six quilombola academics from the Federal University of Tocantins (UFT) focused on female identity and related to the capillary issue. As Gomes (2008) points out, the formation of the identity of black women is always violated and crushed by the ideal of European beauty. The naturalization of racial prejudice puts curly hair in an inferiority relation to straight hair. The practice of hair straightening learned in the family since childhood is internalized as the only way to use hair. Finally, the capillary transition represents the possibility of “decolonization of being” and in the affirmation of the black identity of the quilombola academics at UFT.

**Keywords:** Oral History. Quilombola Academics. Capillary Aesthetics. Identity.

---

Mestre em Estudos de Cultura e Território pela UFT. **1**

Professora no Instituto Federal do Tocantins. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7618767486825931>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2161-5800>.  
E-mail: [katiucia.nardes@ifto.edu.br](mailto:katiucia.nardes@ifto.edu.br)

Doutora em História Social pela UFRJ. Coordenadora Núcleo do **2**

ProfHistória da Universidade Federal do Tocantins. Professora do Colegiado de História da UFT, Câmpus de Araguaína-TO. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1092667927802131>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3005-9647>.  
E-mail: [caixeta@uft.edu.br](mailto:caixeta@uft.edu.br)

Doutora em Educação pela USP. Docente na Universidade Federal do **3**

Tocantins. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1260810466635374>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7798-6363>. E-mail: [rosaria@uft.edu.br](mailto:rosaria@uft.edu.br)

## Introdução

Esta pesquisa trata de um processo de afirmação da identidade das estudantes universitárias quilombolas no norte do Tocantins, como mulheres negras. Sabe-se que, historicamente, ocorreu a estereotipização, o apagamento, a invisibilização e o silenciamento das mulheres não brancas da história. É imperativo pensar que apesar de haver uma fundamentação legal de combate ao racismo no Brasil, ele é estrutural. Por isso, levantamos as seguintes questões: como os efeitos da “branquitude” impactaram na trajetória de vida das alunas quilombolas da UFT, em especial, sobre a estética capilar? Quem são essas acadêmicas e como elas se constituíram como mulheres negras?

Partiu-se da hipótese de que a análise interseccional, que considera os marcadores sociais como raça, classe e gênero, como proposto pelas autoras feministas negras, revelam as múltiplas e entrelaçadas dimensões da dominação sobre as meninas negras. Ademais, a perspectiva interseccional é fundamental na luta antirracista no Brasil. De acordo com Suely Carneiro (2003), a “variável” racial produziu gêneros subalternizados, no qual as mulheres negras são subvalorizadas. Certamente, há que se considerar que o racismo e a discriminação racial são estruturantes das desigualdades sociais no país, bem como a necessidade de se fazer a crítica ao universalismo feminista eurocêntrico, que também invisibilizam as mulheres negras do terceiro mundo.

Como ressalta Souza (2020), a despeito do que significou histórica e politicamente a implantação da Lei 10.639/2003, sobre o ensino de História da África, a marca eurocêntrica das narrativas escolares didáticas ainda compromete a formação identitária das mulheres negras. No geral, a História dos/as negros/as no Brasil desvaloriza e estigmatiza os povos não brancos e “provoca impactos relevantes na autoimagem e estima destes/as estudantes” (SOUZA, 2020, p.18). Nesse sentido, reforça-se a necessidade constituição de outras narrativas que deem visibilidade as trajetórias das alunas quilombolas, que assumiram suas identidades de gênero e de raça.

Intelectuais feministas negras (CARNEIRO, 2003; GOMES, 2008) denunciam também o caráter racista, sexista e classista não apenas do patriarcado, mas fundamentalmente, presentes no movimento feminista brasileiro. Este é criticado por ser eurocêntrico, reformista, branco e de classe média e que, ao insistir na identidade feminina universal, apagou as lutas e especificidades das mulheres negras no interior do próprio movimento, além de reforçar o mito da democracia racial no país. Por sua vez, a omissão da centralidade da questão racial nas hierarquias de gênero na sociedade, contribuiu para que o feminismo brasileiro negasse o protagonismo da mulher negra. Esta compreensão fez com que estas passassem a exigir “que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais” (CARNEIRO, 2003, p.119).

A investigação das trajetórias de vida das alunas quilombolas da UFT revelou a constituição do protagonismo feminino negro e a afirmação de suas identidades como mulheres negras associadas à estética capilar. Um processo que envolveu sentimentos e ressentimentos, pois, ainda que se reconheça a diversidade racial e cultural de um país de dimensões continentais, o padrão de beleza, constantemente propagado, é o do branco europeu. Como afirma Gomes (2008), a formação da identidade da mulher negra é sempre violentada e esmagada pelo ideal de beleza europeu. Ademais, há sempre um conflito no processo identitário “na medida em que serve para me afirmar como um ‘eu’ diante do ‘outro’. A forma como esse ‘eu’ se constrói está relacionada com a maneira como é visto e nomeado pelo outro” (GOMES, 2008, p. 20).

Assim, partimos das trajetórias pessoais<sup>1</sup>, recortadas na estética capilar, como fio condutor para a reflexão de seis acadêmicas quilombolas da Universidade Federal do Tocantins. Percebe-se a partir de suas narrativas<sup>2</sup> o quanto o “racismo é ambíguo” (GOMES, 2008, p. 132), pois é pautado na negação da sua existência, devido ao mito da democracia racial brasileira, associada à ideologia do branqueamento. Contraditoriamente, os dados estatísticos revelam que

1 Esta pesquisa foi realizada de acordo com o parecer de aprovação (nº 2.677.207) do Comitê de Ética da Fundação Universidade Federal do Tocantins.

2 Compreende-se aqui narrativa como a passagem do que foi vivenciado para a linguagem, ou seja, “a organização dos acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2004, p. 92).

as mulheres negras estão na base da pirâmide social. Gênero e raça parecem ser indissociáveis na hierarquização da sociedade brasileira, tanto no passado, quanto no presente.

Nesta pesquisa, optamos pela metodologia da História oral, porque ela pode revelar a experiência de um sujeito “sua narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um sujeito único e singular em nossa história” (ALBERTI, 2004, p. 14). Ela tem o grande mérito de permitir que os fenômenos subjetivos se tornem inteligível, com toda a “vivacidade, no tom especial, característico de documentos pessoais” (p. 14).

Anão “ouvir contar” fomos capazes de perceber alguns aspectos da subjetividade de cada uma das oito (8) interlocutoras. Todavia, elas “não recorrem passivamente aos fatos, mas elaboram a partir deles e criam significados através do trabalho de memória” (PORTELLI, 2016, p. 18). Enfim, a especificidade da história oral decorre, segundo Alberti (2017, p.16) “de toda uma *postura* com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a *recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu*”.

Alessandro Portelli (1997, p. 24), ao refletir sobre a pesquisa oral como um experimento em igualdade, argumenta que “uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos, é literalmente uma visão mútua”. De certo, as fontes orais “são narrativas individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador” (PORTELLI, 2016, p. 9). Nesse sentido, as trajetórias de vida das estudantes quilombolas são produzidas durante a *entrevista* em uma troca dialógica, por isso, ela é “primordialmente uma *arte da escuta*” (p. 10). Segundo Portelli (2016, p. 15), é:

[...] o respeito pelos narradores, que estabelece uma aceitação mútua baseada na diferença, e que abre espaço narrativo para o entrevistador entrar. Do outro lado, é a disposição do entrevistado de falar e de se abrir em alguma medida que permite que os historiadores façam seu trabalho. E a abertura dos historiadores sobre eles mesmos e sobre o propósito de seu trabalho é um fator crucial na criação desse espaço.

A entrevista acontece a partir de interesses comuns que torna o diálogo possível e, para o autor, as fontes orais são importantes e fascinantes devido ao fato “de que elas não recordam passivamente os fatos, mas elaboram a partir deles e criam significados através do trabalho de memória e do filtro da linguagem” (PORTELLI, 2016, p.18).

Enfim, a partir da escuta das acadêmicas quilombolas da UFT e do referencial teórico selecionado foi possível dar visibilidade às trajetórias femininas na luta pela afirmação da identidade racial e de gênero. Ao contar a história dessas “vidas infames”, isto é, sem fama e sem glória, como diz Foucault (1992), silenciadas pela memória racista, classista, branca, elitista e masculina dos vencedores, ousamos ressaltar aquilo que foi negado, proibido, desqualificado, invisibilizado e ressaltar suas experiências pautadas por dores e sofrimentos, alegrias e conquistas, negação e aceitação da negritude. Pois, como ressalta Margareth Rago (2018), narrar a própria vida atua como uma maneira de valorização de si e de elevação da autoestima das mulheres negras, ressignificando positivamente a própria vida no presente.

### **Manipulação capilar: negação da identidade negra?**

As seis interlocutoras são quilombolas e estudantes da UFT. Destas, três são moradoras do quilombo “Dona Juscelina”, em Muricilândia e estudantes da UFT, Campus de Araguaína-TO<sup>3</sup>. As outras três são estudantes do Campus de Palmas, uma é de Lajeado, Dianópolis; outra do Povoado Prata, região do Jalapão e, por fim, uma de Chapada de Natividade, em Goiás. Elas possuem entre 21 e 28 anos e todas, em algum momento de suas vidas, passaram pelo processo de manipulação capilar mais radical.

3 O quilombo “Dona Juscelina” possui 236 famílias cadastradas na associação com aproximadamente 900 quilombolas. Dona Juscelina é a matriarca do quilombo.

Para Gomes (2008, p. 41), “o corpo fala de nosso estar no mundo, pois nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo”. Ele parte do pressuposto de que a maneira como a sociedade representa o negro e a negra “emitem opiniões sobre o seu corpo, o seu cabelo e sua estética deixam marcas profundas na vida dos sujeitos” (GOMES, 2008, p. 43). Ora, considerando as narrativas das alunas quilombolas é possível perceber que o corpo e o cabelo podem ser tomados como expressões visíveis da alocação dos sujeitos nos diferentes polos sociais e raciais. Por isso, “para alguns homens e mulheres negras, a manipulação do corpo e do cabelo pode ter o sentido de aproximação do polo branco e de afastamento do negro” (GOMES, 2002, p. 126).

Foi na adolescência que Tauana<sup>4</sup> começou a manipulação capilar: “vivi com os meus cabelos cacheados acho que até os 12 anos. Depois que eu vi minha irmã alisando eu queria também (risos)[...]”. As irmãs mais velhas de Jacqueline alisaram os cabelos o que despertou nela o desejo de fazer o mesmo, mas ela se sentiu frustrada porque não conseguia compreender as razões da proibição dos pais “Minha mãe e meu pai não deixavam eu mexer [no meu cabelo]” (Jacqueline).

As representações negativas e estereotipadas sobre o cabelo cacheado são internalizadas pela mulher negra que passa a desejar o fim do “cabelo crespo”, porém ele tem um importante papel na constituição da identidade negra, conforme afirma Gomes (2002, p. 2):

[...] Cabelo e corpo são pensados pela cultura. Nesse sentido, o cabelo crespo e o corpo negro podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil. Juntos, eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a beleza negra. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos.

O corpo e o cabelo compõem a marca identitária, ele é a expressão de uma dada cultura. Ser mulher, negra e pobre pode significar ser vítima de inúmeras violências físicas, morais e psíquicas numa sociedade racista e sexista, como a brasileira. Nesse sentido, a violência simbólica ao ser chamada, por exemplo, de “cabelo ruim”, acaba se transformando em dores físicas, já que ele precisa ser “domado” todos os dias. É o caso da Noelma, que revelou que as tranças que a mãe fazia gerava grande incômodo:

[...] A minha mãe fazia trança na nossa cabeça, sempre nas cinco, quatro meninas. Ela ficava quase duas horas sentada trançando meu cabelo. (...) pra dormir eu sofria muito, a cabeça minha ficava toda doída. (Noelma).

Partindo da afirmação de Gomes (2008), a relação criada e instituída socialmente do negro, carregado de características fenotípicas inferiorizadas, pode ter contribuído para o distanciamento das referências negras, por exemplo, por meio da mudança da estrutura do fio capilar. Ademais, a transformação capilar instituída inicialmente pela família pode ser interpretada como uma tentativa de “proteção” das filhas, para que não sofressem preconceito, aproximando-as do polo branco. Assim, alisar o cabelo das filhas pode representar uma tentativa de distanciá-las do sofrimento causado pelo racismo e pela discriminação racial.

A mudança capilar pode ser compreendida também a partir das reflexões de alguns autores. Para Fanon (2008, p. 34), há todo um processo de negação da cultura do colonizado: “todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”. Na obra *Pele Negra Máscaras Brancas*,

4 As acadêmicas aceitaram a utilização dos nomes, conforme Termo de Concessão de Direitos e Autorização para uso das entrevistas.

Fanon trata do processo de desqualificação da cultura do colonizado e da apropriação feita pelo negro da linguagem do colonizador como forma de ser aceito, ou seja, seria a colonização de um povo a partir da morte da sua cultura.

No que se refere ao corpo da mulher negra, há uma hierarquização social a partir das características físicas: “como cor da pele, tipo de cabelo, formatos de nariz e boca, padrões estéticos e de comportamento, reproduz relações hierarquizadas e socialmente definidas, que ratificam posições econômicas e políticas” (ZANETTI; SACRAMENTO, 2008, p. 28). Para Carneiro (1995, p. 534), há todo um processo de desqualificação estética da mulher negra e de suposta valorização da mulher branca que ratifica e naturaliza preconceitos e estereótipos correntes no imaginário social a respeito das mulheres.

A naturalização do preconceito racial coloca o cabelo crespo em relação de inferioridade com relação ao cabelo liso. Porém, Jacqueline e suas irmãs perceberam que era possível, através do alisamento capilar, apagar essa marca de pertencimento que as desqualificavam. O desejo de apropriação da cultura do colonizador, pois “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeita a sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). Lélia Gonzales (1982, p. 237) ressalta que é preciso “entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação negada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais”.

A prática de alisamento capilar, aprendida no seio familiar, desde a infância, é internalizada como única forma de usar o cabelo. A dependência das interlocutoras dessas práticas fez com elas descobrissem, ao sair de casa, que era necessário frequentar o salão de beleza: “*eu fazia escova todo final de semana pela praticidade, eu não sabia cuidar do cabelo. Entendeu?*” (Jacqueline). Fazer escova no cabelo é justificada pela praticidade, no entanto, Fanon (2008) chama a atenção para a forma como esses discursos são reproduzidos no seio familiar e como influenciam na formação da identidade, já que “o homem é movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante” (p. 53). No centro da questão está a estética do branco e o cabelo liso denota a ação de ser aceito e amado pelo outro.

Na infância, a mãe de Jacqueline fazia tranças no cabelo e também usava o cabelo amarrado com ligas de elástico: “*meus pais não me deixavam alisar o cabelo, mas a minha mãe vivia fazendo tranças e muita ‘maria chiquinha’*”. Ela adota uma postura de negação das formas de alisamento capilar, isto é, a escova não era considerada uma manipulação e ela até chegou a fazer a selagem, porém isso não comprometeu a estrutura dos fios. Sobre isso Gomes aponta que,

[...] Esse processo conflitivo é construído socialmente, vivido e aprendido no grupo, na família. Por isso, mesmo quando se nasce em uma família que afirma e valoriza a cultura negra, esse aprendizado pode ser confrontado socialmente pela imagem do negro veiculada na mídia ou pela maneira como lideranças e artistas negros, quando em evidência comportam-se diante da questão racial ou expressam a negritude através do corpo. Nesse caso, a expectativa construída em torno do comportamento desses sujeitos não se restringe ao fato de possuírem um corpo negro e aparecerem com destaque na mídia (GOMES, 2008, p. 124).

Esse processo conflitivo também é ambíguo, pois “ao mesmo tempo que rejeita, também aceita esse mesmo corpo, esse mesmo cabelo [...]” (GOMES, 2008, p. 124). Para Jacqueline, esse processo pode ter começado no seio familiar, no momento em que as irmãs podiam alisar os cabelos, mas ela não, e a aceitação pode ter sido construída no local de trabalho.

Maria Aparecida afirmou: “*comecei a alisar meu cabelo com os meus quinze, quatorze anos até os vinte e quatro [...] tinha época que eu ficava só com a raiz natural e as pontas alisadas*”. Ela é enfática ao afirmar que o processo de mudança do cabelo é fruto daquilo que a sociedade impõe, “*de alguma forma a sociedade mostra que ‘bom’ é o cabelo liso [...] meus*



*pais me diziam que o cabelo liso é mais prático*". Para sua família, o cabelo liso facilitava o manuseio, o que revela uma representação negativa do cabelo na forma cacheada.

Para Munanga (1986, p. 33), a desvalorização do negro associada ao racismo fez com que ocorresse a sua incorporação "tão naturalmente aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das mais sólidas estruturas da personalidade colonialista". Enfim, essas atitudes engendram-se a partir da desvalorização e alienação do negro, da sua condição e lugar de fala que ocupam no mundo do colonizador (MUNANGA, 1986).

Na adolescência a mãe de Mayra levou-a ao salão de beleza e foi lá que ela "relaxou" o cabelo pela primeira vez, "usei meu cabelo desde a adolescência até agora, na fase adulta, liso. Por isso que ele era grande e liso". Ana Carolina também foi influenciada pela família para que mudasse a estrutura dos fios capilares. O irmão mais velho, em seu aniversário de nove anos lhe presenteou com uma ida ao salão de beleza. Ele falou assim: "você quer de presente de aniversário alisar o cabelo?" e eu falei "quero! Falei de forma natural, mas não sabia o que eu estava pensando, mas fui. E a mulher dele tem o cabelo liso, ele gosta do cabelo alisado".

Gonzalez (1984) chama a atenção para a negação do estatuto de sujeitos humanos. No caso de Ana Carolina há o ato da imposição de uma vontade e opção estética feita pelo irmão, sem haver um espaço para que a sua irmã pudesse pensar melhor sobre o assunto, o que levou para a mudança da estrutura do fio capilar. Em uma reflexão mais profunda, trata-se da objetificação humana que se fundamenta nas práticas violentas da colonização que estrutura a tese de superioridade e inferioridade a partir da aproximação ou distanciamento modelado pelo branco.

A segunda questão remete ao que Munanga (1986) aponta como tentativa utilizada pelos colonizados, com o intuito de sair da condição de inferiorização e obter a aceitação social. Refere-se à "admiração da cor do outro, o amor ao branco, a aceitação da colonização" (p. 38). A aceitação passa pela negação do passado, das tradições, das raízes na tentativa de "branqueamento". A esse respeito, não restringimos apenas à família da Maria Aparecida, mas às famílias de todas as interlocutoras que tentaram passar às suas filhas e irmãs formas de manipulação e estética capilar aceitas socialmente. Sobre essa imposição das instituições e discursos sociais, Lélia Gonzales reflete que:

[...] 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 beiços ao invés 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 opõem a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando creme para clarear, esticando os cabelos, virando *lady* e ficando com vergonha de ser preta. Pura besteira. Se bobear, a gente nem tem que se defender com os xingamentos que se referem diretamente ao fato da gente ser preta (GONZALES, 1984, p. 234).

A desvalorização da estética negra é alimentada por instituições e discursos sociais, permitindo a naturalização de práticas racistas. Ainda tratando da relação estabelecida entre a família e manipulação capilar, é necessário nos atentarmos que,

[...] uma coisa é nascer criança negra, ter cabelo crespo e viver dentro da comunidade negra; outra coisa é ser criança negra, ter cabelo crespo e estar entre brancos. A experiência da relação identidade/alteridade coloca-se com maior intensidade nesse contato família/escola. Para muitos negros, essa é uma das primeiras situações de contato interétnico. É

de onde emergem as diferenças e se torna possível pensar um “nós” – criança e família negra – em oposição aos “outros” – colegas e professores/as brancos. Embora o discurso que condiciona a discriminação do negro à sua localização na classe social ainda seja predominante na escola, as práticas cotidianas mostram para a criança e para o adolescente negro que o *status* social não é determinado somente pelo emprego, renda e grau de escolaridade, mas também pela posição da pessoa na classificação racial (GOMES, 2002, p. 45).

Gomes estabelece uma relação da construção da identidade que se forma a partir do contato com o outro. Assim, a raça, a classe e o gênero são componentes que impulsionam a coexistência da tentativa de branqueamento e afastamento do ser negro, “por isso aí que dá pra gente entender a ideologia do branqueamento, lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (GONZALES, 1984, p. 237). Portanto, as quilombolas, mulheres e negras são a materialização do corpo, marcado pela violência física e simbólica (DAVIS, 2017).

Porém, há que considerar a possibilidade da resistência à colonialidade até porque ninguém é totalmente oprimido. Como ressaltou Lugones (2014, p. 940), “a resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessário para a relação opressão – resistência seja uma relação ativa”.

### Transição capilar: afirmação da identidade negra?

A transição capilar representa uma linha demarcatória entre uma estética negada, associada ao imaginário de um ideal de beleza branco e a construção de novos paradigmas estéticos mais próximos da identificação afro. Ela representa a possibilidade de “descolonização”, de reação aos estereótipos e a categorização de superior/inferior, ou seja, alinha-se à conscientização interna que tem efeitos sobre local (família) e social (escola, universidade e outras instituições), pois passa pela afirmação da identidade negra.

A estética capilar negra, por muito tempo, foi negada em função das representações estereotipadas elaboradas por aqueles que são socialmente privilegiados. Para Munanga (1986, p. 12), “não existe sociedade sem preconceito e que não há preconceito sem sociedade, entretanto, não precisam ser endossados e naturalizados”. Nesse sentido, quando indagada sobre como foi a transição capilar, Tauana assim responde: “foi muito difícil, no começo, a gente sente a diferença, o cabelo fica mais alto”. Além disso, “as pessoas te criticam, até parente, mas depois a gente vai se libertando. Vai vendo que não é só um tipo de beleza que é bonito, que é bonito cabelo cacheado, crespo.” A esse respeito, Gomes (2002, p.42) assevera a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo, pois:

[...] foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais.

Tauana ao assumir que cabelo cacheado é bonito, imprime a quebra da ideia de superioridade e inferioridade. Sabe-se que, historicamente, o cabelo foi um dos principais símbolos utilizados para a “colonização” negra pois, “desde a escravidão tem sido usado como um dos elementos definidores do lugar do sujeito dentro do sistema de classificação racial brasileiro” (GOMES, 2002, p. 43). Nesse sentido, Fanon (2008, p. 95) sugere que “enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais”. Em suas palavras:

[...] o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em meus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a 'manter as distâncias'; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito (FANON, 2008, p. 95-96).

Sendo assim, compreendemos que quando a acadêmica Tauana diz "*as pessoas te criticam, até parente, mas depois a gente vai se libertando*", trata-se de um posicionamento político, de negação da branquitude. A acadêmica ressalta duas dificuldades básicas no processo de construção da sua identidade de gênero e de raça. A primeira é de cunho interno, a necessidade de ressignificação do que é ser mulher negra, ao afirmar que "*foi difícil*". A segunda, de cunho externo, refere-se à forma como os outros viam o processo, mas foi classificado como "libertador". Ao que parece, "torna-se uma convocação a herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações desconstruídas e de suas culturas negadas" (MUNANGA, 1986, p. 20). Tal atitude percebida a partir da conscientização, valorização das características físicas, remete à aceitação da identidade, da negritude (MUNANGA, 1986).

A globalização universaliza os parâmetros de beleza. Porém, "a negritude fornece nesses tempos de globalização, um dos melhores antídotos contra as duas maneiras de se perder: por processo de segregação cercada pelo particular e por diluição no universal" (CÉSAIRE, 1987, p. 5-33 *apud* MUNANGA, 1986, p. 22). Nesse sentido, como ressalta Lugones (2014, p. 940), descolonizar o gênero é fazer uma crítica da opressão ao gênero racializado, colonial e capitalista heterossexualizado, visando uma transformação social.

As interlocutoras compreenderam os processos complexos de opressão a que estavam submetidas. Tauana afirma que percebeu que não existe só um tipo de beleza e que o cabelo cacheado e crespo também é bonito, completa dizendo: "*eu já queria antes só que muita gente me criticava, até a minha irmã mesmo me criticava, dizendo que ele estava alto*". Mayra também ouvia comentários negativos:

[...] Diziam: 'teu cabelo era bonito', aí eu falava: 'eu alisava meu cabelo, por isso que ele era grande e liso, mas meu cabelo não é desse jeito eu estou é arrumando ele. Como o povo não é acostumado, eles não acham esse negócio de ter cabelo cacheado ao léu bonito, para eles o bonito é liso, é branco.

A acadêmica Maria Aparecida relata que para voltar a utilizar os cabelos cacheados, precisou integrar-se à Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins (COEQTO), ao coletivo quilombola, o que oportunizou a compreensão do cabelo com um símbolo da sua identidade.

Eu comecei a deixar de relaxar o meu cabelo quando eu conheci o Paulo, ele vivia a falar: 'ei Cida deixa esse cabelo cacheado'. Em seguida eu comecei a me integrar com as ações da COEQTO, participar de eventos e estar mais próxima das comunidades quilombolas. Foi aí que comecei a minha transição, vi que é a minha identidade (Maria Aparecida).

A transição configura-se como uma ação descolonial (MIGNOLO, 2008), uma vez que



exige a desconstrução da ideia de universalização das estruturas, ações e estética, com o intuito de afirmar-se identitariamente. Faz-se necessário considerar que a colonialidade “afirma-se como identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero) e de expeli-los para fora de esfera normativa do ‘real’” (MIGNOLO, 2008, p. 291). Para Gomes (2002, p.46), “a presença de outros padrões estéticos, estilos de vida e práticas culturais ganham destaque no cotidiano da criança e do/a adolescente negros, muitas vezes de maneira contrária àquela aprendida na família” (GOMES, 2002, p. 46).

Com a reflexão sobre o alisamento capilar, Maria Aparecida sublinha o processo de afirmação de uma identidade, historicamente negada: *“Eu não consigo entender que eu era lisa [usava o cabelo alisado]. Ontem à noite eu estava pensando sobre isso. Sabe, para ser honesta e não entendo quem era aquela pessoa”*. Com o ingresso na Universidade Federal do Tocantins (UFT) e sua participação na militância quilombola, ela resolveu assumir os cabelos crespos. Esse processo pode ser classificado como uma prática de descolonização do ser (MIGNOLO, 2008). “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p. 304).

A universidade, o quilombo, a associação, os espaços de trabalho podem ser vistos como territórios<sup>5</sup> formativos, construídos a partir das relações afetivas, intelectuais e de poder. Logo, quando falamos em território, corroborando com a afirmação de Raffestin (1993), nos referimos ao território para além de questões geográficas e limitações territoriais estabelecidas, apontamos para o território construído pelas vivências e diferentes relações sociais firmadas, isto é, ao mesmo tempo o território é físico e simbólico.

Significativamente, as relações firmadas pelas interlocutoras na universidade contribuíram para a descolonização e afirmação da identidade negra das acadêmicas, de forma que os limites “territoriais” (concretos e simbólicos), socialmente impostos pela colonização, foram ultrapassados. Além da universidade, espaços de trabalho, como a COEQTO, foram fundamentais para a assunção do orgulho pelo cabelo crespo, isto é, as integrações com o outro, com os objetos e com outras territorialidades permitiram a ressignificação do ser negra<sup>6</sup>.

Essas representações permitiram compreender que o cabelo das acadêmicas quilombolas é uma dimensão territorial simbólica, que perpassa por relações de poder para garantir relação colonizadores/colonizados, mas permeadas pelo confronto, intensificado pelas suas atitudes de descolonização do ser, do saber e do poder. Elas afirmaram o seu pertencimento étnico, sua cultura e seus valores. Enfim, o orgulho do cabelo afro representa resistência. Conforme Davis (2017), “nós resistiremos ao racismo, à exploração capitalista, ao heteropatriarcado”.

Como sublinha Lugones (2014, p. 940) a subjetividade que resiste, normalmente, expressa-se infrapoliticamente já que a “infrapolítica marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação”. Nesse sentido, Ana Caroline diz que,

*[...] Porque quando alisa, querendo ou não está querendo disfarçar alguma coisa, querendo esconder. Eu achava feia a raiz, não sei, não estava legal! Mesmo assim eu fui alisando, alisando. Depois quando a gente vai crescendo vê que não tem porque esconder.*

5 Falar de território é fazer uma referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera de imediato, a delimitação. Caso isso não se desse, a ação se dissolveria pura e simplesmente. Sendo a ação sempre comandada por um objetivo, este é também uma delimitação em relação a outros objetivos possíveis [...] (RAFFESTIN, 1993, p. 10).

6 Estas reflexões reiteram a importância dos espaços formativos na construção da identidade negra, os diversos territórios da universidade pública, mas também da COEQTO que é um espaço de representação e luta das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins, tanto no que diz respeito às questões territoriais, quanto culturais.

Para Ana Carolina, a prática de alisamento capilar é adotada para “esconder” alguma coisa. A esse respeito, “[...] escondem-se o passado, as tradições, as raízes [...]” (MUNANGA, 1986, p. 40). Com relação à colonialidade ou mais especificamente a sua superação, a acadêmica diz: “*Hoje eu cuido do meu cabelo com óleo de mamona e babosa*”, o que nos mostra como as práticas de “cuidados” capilares das nossas ancestrais ainda resistem, isto é, “o manuseio do cabelo era feito untando-o com óleo, o que ajudava a desembaraçá-lo. Todo esse processo demonstrava anos de experiência e conhecimento” (GOMES, 2008, p. 313). Enfim, recupera-se saberes e fazeres milenares e femininos, anteriormente desprezados, negados, invisibilizados e passa-se a valorizar a cultura das mulheres negra.

Notadamente, a partir das falas das interlocutoras, percebemos o cunho político presente na opção estética do cabelo, conforme afirma Maria Aparecida “*hoje, pra mim, meu cabelo é a coisa que me dá mais força. É assim... Parece que é algo que quando eu olho me imagino lá atrás! Sem ele, nesse momento, eu me imagino enfraquecida, sem essa força, sem esse empoderamento. O meu cabelo representa a minha força!*”. Para Davis (2017), a decolonialidade do corpo feminino representa uma luta que é histórica e,

[...] nós sabemos que as transformações históricas sempre começam com as pessoas, essa é a mensagem do Movimento Vidas Negras Importam (*Black Lives Matter*), quando as vidas negras começarem a realmente ter importância, isso significará que todas as vidas têm importância. E podemos dizer também, especificamente, que quando as vidas das mulheres negras importam, então o mundo será transformado e nós teremos a certeza, então, que todas as vidas importarão. As lutas das mulheres negras estão conectadas às lutas de pessoas oprimidas em todas as partes.

O cabelo, na sua forma natural, representa o estar conectada com a história do seu povo, dos seus antepassados, da sua história, como assinala Maria Aparecida; “o apelo à ancestralidade africana trata-se, portanto, de uma estratégia política contra o poder cultural e subjetivo da ‘brancura’” (GOMES, 2008, p. 199). A acadêmica Tauana acrescenta: “*eu me sinto bonita do jeito que eu sou! Eu me sinto bonita, eu me sinto livre. É tão bom não depender de química. É bom demais!*”. Esse fato pode ser compreendido como “uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo” (MUNANGA, 1986, p. 53).

O orgulho do cabelo cacheado representa a compreensão consciente da historicidade e reconhecimento dos atos atrozados cometidos contra todas as mulheres negras. Nessa perspectiva, “é através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano” (FANON, 2008, p. 191). Tauana reflete que, “*a sociedade ainda tem muito preconceito. Às vezes meu pai fala ‘ah, prende o cabelo, cabelo alto’. Ele gosta de cabelo ajeitadinho, assentado. E eu acho que é uma coisa que nasce de dentro de você, da raiz!*”. Compreende-se, assim, que:

[...] o ‘tornar-se negra’ anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo [...] (CARDOSO, 2014, p. 973).

7 Aloe vera utilizada para hidratação e crescimento capilar. No Egito antigo era nomeada de “planta da imortalidade”, acreditam que foi utilizada por Cleópatra nos cuidados capilares.

De certo, para as estudantes quilombolas da UFT, as mudanças na forma de manipulação capilar “emergiram de rupturas e descontinuidades, que saíram da tirania do tempo linear, do progresso e da evolução” (MIGNOLO, 2008, p. 30-31). Assim, Ana Caroline, quando questionada sobre o que representa o seu cabelo, ela responde: “*é a minha identidade, é quem eu sou*”. Mais do que isso, representa a negação da branquitude como padrão de beleza e, enfim, o “orgulho do cabelo crespo”, representa a decolonialidade do corpo, com a consequente perda do encantamento pela metrópole, por parte da interlocutoras, imbricada com novas concepções de saberes, direitos, estética e relacionamentos da mulher negra.

### **Considerações Finais**

Enfim, acompanhar a trajetória das acadêmicas quilombolas da UFT, recortada na estética capilar, possibilitou perceber as imbricadas relações entre gênero, raça e classe social. De certo, o racismo e o preconceito racial impactaram na aparência física e no desejo de branqueamento existentes nas famílias e demais instituições sociais. Porém, das seis acadêmicas, três (Maria Aparecida, Noelma e Jacqueline) militam na causa quilombola (Apa-TO) o que contribuiu para a percepção do que é ser mulher negra. Mayra faz parte da Associação do quilombo “Dona Juscelina” e da afirmação da identidade negra, em especial, pela valorização de todas/as que lutam para romper os grilhões que aprisionam as mulheres negras. Ademais, o fato de terem acesso a uma universidade pública do norte do Brasil contribuiu para a afirmação da identidade negra.

Certamente, o ato de colonizar implicou na violência simbólica e na criação de estereótipos negativos associados ao corpo da mulher negra, o que consequentemente levou a negação da sua aparência buscando padrões estéticos próximos ao do branco. Porém, a consciência do ser leva à negritude e a “amefricanidade” (GONZALEZ, 1988), forma de compreensão das relações históricas, econômicas e sociais, imbricadas nas relações étnicas estabelecidas desde a colonização.

Por fim, ressalta-se que a transição para o “cabelo crespo” altera a percepção das estudantes quilombolas sobre o seu ser/estar no mundo e representa a resistência, a luta contra o racismo nas suas mais ínfimas relações e nos seus mais pormenorizados detalhes. O cabelo é símbolo da decolonialidade e apresenta-se como fruto de verdadeira libertação e afirmação da identidade da mulher negra.

### **Fontes das Entrevistas**

ALBURQUERQUE, Noelma Martins. [24 anos]. [junho, 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Palmas, junho de 2017.

BORGES, Mayra Chaves. [23anos]. [setembro, 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Muricilândia, setembro de 2017.

MARTINS, Tauana Fernandes. [21 anos]. [maio, 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Araguaína, maio de 2017.

MONTEIRO, Ana Caroline Santos. [21 anos]. [agosto, 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Muricilândia, agosto de 2017.

SANTANA, Jacqueline Alves de. [26 anos]. [junho, 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Palmas, junho de 2017.

SOUZA, Maria Aparecida Ribeiro de. [28 anos]. [junho de 2017]. Entrevistadora: [Katiucia da Silva Nardes]. Palmas, junho de 2017.

## Referências

ALBERTI, V. **Ouvir Contar**: textos em História Oral. 4ª. reimpressão. Rio de Janeiro: FGV, 2004.  
CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, set-dez. 2014.

CARNEIRO, S. Gênero, Raça e Ascensão Social. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-552, ago-dez. 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472/15042>. Acesso em: 15 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. Mulheres em movimento. **Estud. av.**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, Dez. 2003.

DAVIS, A. **Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo**. Palestra. Salvador- Bahia, em julho de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1ddyxOQ45jl>>. Acesso em: 06 de fev. 2017.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira, EDUFBA, Salvador, 2008.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. **O que é um autor?** Lisboa: Vega-Passagens, 1992.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. **Revista Brasileira de Educação**, n. 21, p. 40-51, set.-dez., 2002.

\_\_\_\_\_. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALES, L.; CARLOS, H. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, 1984, p. 223-244.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan.-jun., 1988, p. 69-82.

LUGONES, M. Rumo ao feminismo descolonial. **Estudos feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, set/out. 2014. p.935-950.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica. A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**. n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, K. **Negritude**: Usos e Sentidos. 2. ed. São Paulo: Ática, 1986.

PORTELLI, A. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RAGO, M. Autobiografia gênero e escrita de si: nos bastidores da pesquisa. In: AVELAR, A. de Sá; SCHIMIDT, B. B. (Orgs). **O que pode a biografia**. São Paulo: Letra e Voz, 2018. p. 205-222.

SOUZA, A. C. **Ensino de História e Mulher Negra**: Um olhar Interseccional Sobre as Percepções de Estudantes em Conceição do Araguaia- PA. Dissertação de Mestrado em Ensino de História-

PROFHISTÓRIA, UFT, Campus de Araguaína, 2020.

ZANETTI, J.; SACRAMENTO, M. Jovens negras: ressignificando pertencimentos, construindo práticas. In: WERNECK, J. (Org.). **Mulheres Negras: um Olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil**. 2008, p. 24-38.

Recebido em 31 de março de 2020.

Aceito em 15 de junho de 2020.