

O CABELO CRESPO E CACHEADO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO GRUPO VIRTUAL *CACHOS ALAGOANOS*

Crystiane Castro¹
Daniela Kabengele²



RESUMO

Este trabalho apresenta algumas reflexões sobre a influência da manipulação do cabelo crespo e cacheado no processo de formação da autoimagem e da autoestima através de depoimentos das integrantes do grupo virtual do Facebook “Cachos Alagoanos”. O grupo é composto por jovens mulheres entre 19 e 30 anos de idade. Utilizou-se como base para análise os relatos publicados neste e em outros espaços virtuais, como os *blogs* “Cabeleira Crespa” e “Carmelitas”, de autoria das participantes, do referido grupo. Foram descritos como elementos para se pensar a postura política que pode ser expressa pela manipulação do cabelo os diferentes posicionamentos de dois grupos expressivos na história dos movimentos negros no Brasil: a Frente Negra Brasileira (FNB) e Movimento Negro Unificado (MNU), para os quais poderia significar afastamento ou aproximação de uma expressão de negritude. Através das narrativas encontradas nos espaços virtuais citados, buscou-se compreender como o cabelo, enquanto sinal diacrítico, opera na construção da identidade.

PALAVRAS-CHAVE

Cabelo Crespo. Identidade. Redes Sociais.

ABSTRACT

This work presents some reflections on the influence of curly hair manipulation in the process of self-image formation and self-esteem through the testimonies of the members of the Facebook group "Cachos Alagoanos". This is composed of young women between 19 and 30 years. The reports published in this and other virtual spaces, such as the blogs "Cabeleira Crespa" and "Carmelitas" were authored by the participants of this group as a basis for analysis. The different positions of two expressive groups in the history of black movements in Brazil: the Brazilian Black Front (FNB) and the Unified Black Movement (MNU) were described as elements to think about the political posture that can be expressed by hair manipulation, for which could mean withdrawal or approximation from an expression of negritude. Through the narratives found in the virtual spaces mentioned, we sought to understand how hair, as a dia-critical sign, works in the construction of identity.

KEYWORDS

Curly hair. Identity. Social Networks.

1 INTRODUÇÃO

As expressões "domar os cachos" e "alisar a carapinha", comumente repetidas no repertório cotidiano, não são ditas à toa. Ao contrário, carregam significados que podem ser bastante reveladores. Em especial, o cabelo dos afrodescendentes é frequentemente associado àquilo que é indomável, desajustado, desalinhado. Logo, as expressões antes referidas implicam a ideia de domesticar, civilizar e, nesse registro, dão mostras de que o cabelo crespo e/ou cacheado é tido como selvagem, quando não, como feio e grosseiro.

O cabelo crespo gera reações que expressam o incômodo de algumas pessoas, por estar em desacordo com um padrão estético hegemônico. Isto é percebido no cotidiano de diversas formas: por meio de expressões utilizadas para designar o cabelo crespo, como "cabelo ruim", "cabelo de bombril", ou eufemismos como "cabelo enrolado"; por meio de músicas ("Nega do cabelo duro"); comentários jocosos ("não penteou o cabelo hoje?"), piadas preconceituosas ("cabelo ruim é como ladrão: ou está armado ou está preso").

O desagrado com o cabelo crespo é expresso nos apelos (explícitos ou não) para que se modifique sua estrutura, a fim de torná-lo mais próximo do que se considera adequado. Ou que se mantenha preso para apresentar-se "domado" uma vez que, aos olhos de alguns, pode parecer insurgente. Em sua forma mais agressiva, o

cabelo dos afrodescendentes parece concentrar um embaraço repulsivo dos “outros”, particularmente, daqueles “outros” que racialmente se diferem de “nós”.

Nessa chave, importa notar que utilizamos o termo “racialmente” à medida que subsumimos a categoria “raça”. Assim, “raça” (e mesmo sua derivação sufixal: racialmente) será apreendida, neste artigo, como categoria sociológica para entender o modo como a diferença racial efetivamente opera no plano da política racial e para enxergar, ao lado de outras clivagens, as outras desigualdades sociais. Parece consenso entre os estudiosos no campo das relações raciais que “raça” como conceito biológico não existe, posto que é uma construção social. “Raça” não tem, no âmbito dos estudos raciais realizados no Brasil desde finais dos anos de 1970, um estatuto biológico. Os pesquisadores tendem a rejeitar, tanto em nível teórico quanto prático, um conceito essencialista de “raça”. Partindo desse entendimento, compartilhamos da perspectiva de Antônio Sérgio Guimarães (2003) que propõe a utilização de “raça” como categoria sociológica de análise.

Em sociologia, considera-se relevante pensar em “raça” como uma categoria que expressa um modo de classificação e, nessa medida, pode-se afirmar que se trata de um conceito sociológico, não realista no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito *analítico nominalista* no sentido de que faz referência a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social. Ainda há mais uma coisa a dizer. Utiliza-se a categoria de “raça” ao invés de “etnia” por entender-se, assim como Verena Stolcke (1991), que a mudança dos termos (de “raça” por “etnia”) para explicar como se constituem os grupos sociais mostra-se redundante, porque etnia, ao contrário do que se pensava, não eliminou dos discursos e práticas a noção de “raça” nas relações sociais. A mudança de termos não transformou a realidade nem as maneiras de percebê-la.

Isso posto, parece-nos importante considerar, de outra parte, a “nós” mesmos: afrodescendentes, negras (pretas e pardas) que vivenciam no cotidiano a conotação negativa atribuída aos nossos cabelos. Não são raros os relatos em que se ouvem queixas sobre a falta de referências positivas e incentivos para o cuidado e manutenção do cabelo “natural”. Raro é observar referências na mídia que influenciam a construção da autoestima e da autoaceitação, de modo a influenciar positivamente a trajetória dos sujeitos.

A opção pelos diversos processos de manipulação do cabelo ofertados no mercado da beleza é uma reação comercial, obviamente, mas também uma reação a esse desconforto com a própria imagem, especialmente entre as mulheres: muitas se submetem a tratamentos químicos, como a escova progressiva¹, os quais podem tra-

1 Técnica na qual se utiliza o formol como agente alisante de cabelos. A substância era livremente manipulada nos salões de beleza até a publicação da Resolução 162/01, da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), a qual regulamenta o uso do formol em produtos cosméticos. Essa

zer riscos à saúde para minimizar a dissonância entre a beleza idealizada e a própria imagem refletida no espelho. Por sua vez, as filhas são incentivadas a fazer o mesmo desde cedo, sinalizando para as crianças quais dos seus traços são indesejados e precisam ser modificados para que se sintam belas e em conformidade com as características socialmente desejáveis.

Este artigo tem como objetivo fazer uma breve discussão sobre como a mudança na forma de manipulação do cabelo crespo e cacheado pode influenciar a construção da autoimagem positiva. Tomar-se-á como base comentários no Facebook de jovens mulheres entre 19 e 30 anos, participantes do grupo virtual "Cacheadas de Maceió", cidade e capital do estado de Alagoas, e nos blogs "Cabeleira Crespa" e "Carmelitas", de autoria de duas componentes do referido grupo do Facebook.

2 A ESTÉTICA

A tentativa de dissociação das imagens negativas associadas ao negro por meio da manipulação do cabelo "crespo"/"cacheado"² não diz respeito apenas a uma mera preocupação estética como poderia ser interpretado pelo senso comum. A partir dela se revelam questões simbólicas e hierárquicas, uma vez que no corpo se manifestam marcas de crenças e hábitos construídos e reiterados ao longo das trajetórias dos sujeitos, tanto no que diz respeito à aceitação quanto à negação dos corpos. Segundo Angela Figueiredo (2008, p. 251):

Há uma polifonia nos discursos sobre o cabelo, e os sujeitos negros inseridos nesse contexto lançam mão das diferentes falas e representações, buscando encontrar um lugar de maior autonomia, buscando construir uma melhor relação com o corpo e com a própria imagem.

técnica e outras semelhantes são proibidas pela possibilidade de riscos à saúde, uma vez que o formol é considerado cancerígeno pela Organização Mundial de Saúde. (ANVISA, [s.d.]).

- 2 Entende-se aqui o cabelo "crespo" como aquele cujas escamas e cutículas são mais abertas dificultando a retenção de água e distribuição da gordura natural ao longo do fio, resultando numa aparência opaca, "seca"; podendo ou não formar cachos naturalmente durante o seu crescimento. O cabelo "cacheado", por sua vez, não necessariamente possui essa característica, podendo ter as cutículas e escamas mais fechadas e, assim, retendo mais água e aparentando mais brilho. Optou-se por essas nomenclaturas ao invés do único termo "cabelo afro" por se perceber que adotar um sentido mais técnico e menos atrelado a possíveis interpretações étnico-culturais tem maior abrangência e relevância para este trabalho especificamente, visto que nem todas as mulheres (negras e não-negras) utilizam "cabelo crespo" como sinônimo de "cabelo afro", pela possibilidade de implicar em um reconhecimento e/ou assunção de identidade "afro" ou "negra".

Os discursos ouvidos nas relações cotidianas denunciam a violência sofrida nas dimensões física e psíquica, no momento em que existe uma coação para que o sujeito adeque seu corpo ao ideal de beleza branca-magra-cabelo liso, estejam eles conscientes ou não dessa dinâmica. No caso das mulheres negras, “várias partes do próprio corpo representam uma jaula de prisão em que a imagem na sociedade as constrange”, tornando-as as mais atingidas e realizadoras da “alienação estética do próprio corpo” em relação aos homens negros (GILLIAM; GILLIAM, 1995, p. 533).

A fim de realizar essa adequação, as mulheres que têm cabelo crespo podem optar pelo alisamento por entender que assim terão mais praticidade no cotidiano, quando desejam mantê-lo “arrumado” para o trabalho ou ocasiões mais formais. Ao se utilizarem esses argumentos, o ato de alisar o cabelo passa a ser entendido como uma atitude natural em oposição à manutenção do cabelo original, “de raiz”, visto como “trabalhoso de se manter” ou mesmo “desleixado”, em algumas ocasiões. A modificação da estrutura dos fios ocorre também como uma tentativa de fuga das diversas modalidades de violência praticadas contra as mulheres negras, como “aquelas que condicionam a aparência às oportunidades de trabalho” e da “representação sobre o corpo e a construção de padrões de beleza hegemônicos”, excludentes para os negros (FIGUEIREDO, 2008, p. 243).

O raciocínio sobre praticidade é estendido para o cuidado com o cabelo das crianças, principalmente quando entram em idade escolar. Para diminuir o “sofrimento” do cuidador e da criança, causado pelo ritual diário de pentear os cabelos, as alternativas encontradas são, para os meninos, raspar os cabelos ou deixá-los curtos. Para as meninas, fazer penteados como coques e tranças, usar o corte “joãozinho” (corte que deixa o cabelo bem curto), ou submeter-se a um tratamento químico para reduzir o volume das madeixas, a fim de facilitar o penteado e evitar comentários discriminatórios feitos tanto pelas próprias crianças quanto por adultos.

Nota-se que a construção da identidade, desde cedo, é permeada por conflitos e tensões, quando as primeiras instituições com que os sujeitos têm contato (família e escola) não dão conta de auxiliar a criança a construir uma imagem positiva de si, por vezes, reforçando estereótipos ao invés de desconstruí-los.

Pode-se admitir que a apresentação do cabelo relaciona-se à postura política dos sujeitos frente ao meio social, levando-se em consideração as perspectivas dos movimentos negros em relação à questão estética. Tomar-se-á como exemplo o posicionamento de dois grupos expressivos na história dos movimentos negros: a Frente Negra Brasileira (FNB) e Movimento Negro Unificado (MNU).

Para a FNB, surgida na década de 1920, a ascensão social do negro aconteceria a partir de um processo de autodisciplina: o sujeito deveria seguir determinadas regras de etiqueta, apresentar-se limpo, evitar certas gírias, e cuidar do cabelo crespo,

alisando-o. Isto marcaria sua inserção no meio social de forma satisfatória, uma vez que assim completaria sua passagem para o mundo “civilizado”, abandonando suas características “selvagens”. Conforme Hofbauer, “se os militantes da época reivindicavam uma possível igualdade no mundo moderno, não resta dúvida de que também viam o seu próprio grupo como ‘atrasado’ em relação aos ‘valores civilizados’” (HOFBAUER, 2006, p. 353).

No jornal *A Voz da Raça*, eram publicadas dicas de beleza tais como o uso do “Cabelisador”, instrumento que, em conjunto com duas “pastas mágicas”, alisava até o cabelo mais crespo. Diz o anúncio: “Quem não prefere uma cabeleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabelos curtos e crespos? Qual pessoa não quer ser elegante e moderna?” (HOFBAUER, 2006, p. 355). Assim, a luta pela aceitação social do negro, para esse grupo, implicava um afastamento das suas expressões culturais.

Já na década de 1970, o MNU, a partir de um conceito plural de cultura e de uma postura política questionadora dos valores sociais em voga, sustenta o pensamento oposto ao da FNB: as diferenças entre negros e brancos deveriam ser reconhecidas, e não anuladas, sobretudo no campo cultural. Elementos como o uso do cabelo crespo em seu aspecto natural eram fomentados e diziam respeito não só ao lugar político dos sujeitos como também uma condição de força em determinados contextos³. A chamada imprensa negra vinculada ao movimento divulgava em seus periódicos salões especializados em cuidar do “cabelo afro” e fazer penteados como o “rastafári”, símbolos de uma identidade cultural. Percebe-se que, nesse caso, a aproximação dos traços brancos eram lidos como sinônimo de “aculturação” e a estética tornou-se um símbolo de resistência às regras da sociedade ocidental (HOFBAUER, 2006), contestando a frequente associação do fenótipo branco ao belo e do fenótipo negro ao feio.

Vê-se assim como a manipulação dos traços fenotípicos possuiu diferentes significados no que se refere à construção de uma identidade negra ao longo dos anos. Se em um polo encontramos a ideia de que alisar o cabelo implicaria a negação de uma identidade étnica, fruto das investidas de uma sociedade racista, no outro se verifica uma atitude de busca de integração do negro e afirmação de uma raça mais “evoluída” culturalmente. Ambas as ideias, no entanto, passam por uma imposição de comportamento e podem ser entendidas como meio de controle dos corpos, uma vez que estabelecem condições para construção do “ser negro”.

3 Como ilustração da força do significado político do penteado black na década de 1970, conta Ângela Gilliam sobre sua própria experiência no Brasil: “Naquele ano [1973], muitas mulheres afro-norte-americanas recusavam esticar o cabelo e usavam um natural ou blequepau. Esse estilo ressaltava a descendência africana da pessoa e representava uma diferente posição, longe da vergonha antigamente associada ao cabelo crespo. O blequepau curto definia Angelacomo estrangeira militante em 1973 porque poucas brasileiras traziam o cabelo assim. [...] Essa representação desafiante significava uma série de escolhas políticas e sociais - tanto positivas quanto negativas - e mediamente nos localizou dentro de uma arena política concreta no Brasil” (GILLIAM; GILLIAM, 1995, p. 535).

Em dado momento, uma visão mais hermética pode ser importante no sentido de firmar uma postura que pode ser ponto de partida para a construção de uma identidade. Porém, cabe questionar se o conceito não deva ser flexibilizado, vistas as inúmeras possibilidades de resposta encontradas no cotidiano para a questão “o que é ser negro no Brasil?”. Ainda, a partir da questão da “estética negra”, pode-se dizer que o sujeito se torna mais ou menos “negro” por meio da manipulação dos cabelos? Ou, alisar ou não os cabelos significa mesmo uma “tentativa de mover-se na escala classificatória da cor”?

Movimentos ligados à afirmação identitária têm produzido ações e se manifestado sobre as causas e consequências individuais e sociais de processos que levam diversas mulheres à camuflagem de suas características, produzindo explicações racionais sobre aspectos do cotidiano que orientam suas práticas a partir de suas próprias experiências e ações no meio em que estão inseridas.

Anthony Giddens afirma que os atores sociais são reflexivos e intencionais, capazes de expressar discursivamente as razões de suas ações. São “capazes de realizar coisas, de produzir efeitos e transformações” e de influenciar outros indivíduos (GIDDENS apud PENNA, 2012, p. 196). Os indivíduos não absorvem passivamente as regras das dinâmicas sociais, embora tenham como base de sua ação as estruturas assimiladas nos processos de socialização, as quais reproduzem ao longo de sua trajetória. Porém, ao se conscientizarem dessas estruturas e interpretar seus significados, agem sobre elas, reproduzindo-as ou modificando-as.

A conduta do indivíduo reflexivo influencia o comportamento daqueles que o cercam e produz novas reflexões para si e para os outros, influenciando também suas ações. Ao mesmo tempo em que essas construções de pensamento orientam uma ação para um determinado fim, terminam por fomentar modificações no ambiente, constituindo um processo dialético entre a reflexão e a ação em que “o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si” (GIDDENS, 1991).

Diante do que foi dito até agora, talvez não seja surpresa afirmar que o cabelo crespo e cacheado pode também incomodar muitas de “nós”, mas não todas “nós”.

3 AS CACHEADAS DE MACEIÓ E O “SER VOCÊ MESMA”

Atualmente, observa-se uma crescente utilização das redes sociais como veículo de disseminação de conceitos e percepções acerca de temas diversos. Não tem sido diferente com relação a assuntos relacionados ao cabelo crespo, sua manipulação e significados.

Blogs, grupos no *Facebook* e canais no *Youtube* constituem um universo que funciona como fonte de informação sobre diversos assuntos relacionados ao cabelo

crespo. Informalmente, esses espaços virtuais fundam um grupo de apoio para as jovens que decidem parar de alisar o cabelo. Aquelas que acessam esses veículos adquirem conhecimento a respeito de modos de classificação de cabelo. Uma das classificações possíveis relatadas em *blogs* foi criada pelo cabeleireiro americano Andre Walker, em conjunto com o site *Naturally Curly*. É a mais utilizada entre as “crespas”/“cacheadas”. Nela, os tipos de cabelo podem ser divididos em 4 grupos, que se desdobram em subcategorias, levando-se em consideração a textura dos fios, densidade (quantidade de fios por centímetro, ou seja, do cabelo mais “ralo” ao mais “cheio”) e espessura (fino, médio ou grosso). O tipo 1A é liso e reto, aparecendo ondulação a partir do tipo 2A até 2C (wavy hair). Os cabelos cacheados (curly hair) estão entre os tipos 3A a 3C. Finalmente, os cabelos crespos (coily hair) 4A a 4C (Naturally Curly). Por meio desses veículos, adquirem conhecimento também sobre a estrutura dos fios, os produtos adequados para cuidados e as formas consideradas nocivas de manipulação dos cabelos.

Além disso, recebem apoio afetivo, pois, conforme diversos relatos vistos nesses espaços, a decisão de mudar o cabelo de “liso” / “não natural” para “crespo” / “natural” é um processo entendido como doloroso e cheio de conflitos, que se relaciona à autoaceitação e à aprovação dos grupos nos quais estão inseridas. Os grupos objetivam construir estratégias de afirmação de autoestima e busca de aceitação daquilo “que se é de verdade”. Observa-se que, mesmo que essas jovens não discutam profundamente a questão do racismo e de processos discriminatórios, os debates gerados nos espaços virtuais sugerem uma crítica a um padrão estético naturalizado por parte da população brasileira, no qual o “crespo”/“natural” é desvalorizado em detrimento do cabelo “alisado”/“não natural”.

O grupo *Cacheadas de Maceió* foi criado no *Facebook* em 19 de maio de 2013 com intuito de “facilitar a troca de informações e os encontrinhos entre as cacheadas de Maceió”, segundo descrição publicada no perfil do grupo. Durante o andamento da pesquisa⁴, a configuração do grupo permitia postagens apenas de seus membros, embora as publicações fossem de domínio público. O nome *Cacheadas de Maceió* foi utilizado até a data de 11 de julho de 2014, quando foi criada outra comunidade denominada *Cachos Alagoanos*. Tornou-se, então, um grupo fechado em que somente seus membros podem ver o conteúdo das publicações.

A mudança do nome, definida por votação on-line entre os membros da primeira comunidade, foi justificada por ser uma forma de agregar indivíduos do sexo masculino e moradores de outras cidades do Estado. A composição do grupo se alterou, porém, continuou tendo como característica o fato de ter majoritariamente indivíduos do sexo feminino. O *Cacheadas de Maceió* manteve-se ativo depois da votação com intenção de facilitar a transição dos membros para o grupo novo, tendo sido arquivado poucos dias depois⁵.

4 Pesquisa realizada no período de junho de 2014 a junho de 2015.

5 Atualmente existe um grupo fechado no *Facebook* denominado *Cacheadas de Maceió* que não possui relação com o grupo pesquisado apresentado neste trabalho.

Numa das primeiras postagens, uma integrante do grupo diz observar um número crescente de “meninas naturais”, em especial no ambiente da Universidade Federal de Alagoas. Essa percepção é justificada por outra componente do grupo: “acho que faz parte desse movimento de autoafirmação e valorização cultural, que é tão forte na universidade, né? Mas ainda há muito preconceito”.

Interessante notar que as características fenotípicas apresentadas nas fotos de perfil das participantes do grupo não são predominantemente “negras”, como, por exemplo, a cor de pele escura. Da mesma forma, não há predominância com relação ao tipo de textura dos fios de cabelo, observando-se uma variação padrão de 3A a 4C. Isto sugere que o grupo não se reúne em torno especificamente de uma identidade racial; embora alguns participantes utilizem termos como “cabelo afro”, “penteados afro”, nem todas fazem referência a autotransclassificação no que se refere à cor/raça. Cada componente do grupo tem sua experiência individual com relação ao cabelo, podendo ou não utilizá-lo como um elemento que a defina como “negra” ou “não negra”.

O grupo é heterogêneo em relação à (auto)classificação de raça/cor: cada integrante pode ou não perceber-se negra, mesmo que aquilo que as reúna seja um elemento próprio da identidade negra. Por exemplo, outra integrante diz que não sabe precisar em que grupo poderia ser alocada: diz que não sabe se a sociedade a considera afrodescendente, mas, em suas palavras, tem certeza de que sofre “MUITO MUITO MUITO mesmo preconceito com meu cabelo e com outras coisas relacionadas a minha aparência física”. A ligação que existe entre elas é a “identidade cacheada/crespa”, não necessariamente a identidade negra. O cabelo é um elemento que as agrupa e distingue de outros grupos de mulheres.

Na maioria dos relatos publicados no grupo e nos *blogs*, as “crespas”/“cacheadas” citam a necessidade imposta, inicialmente pelas próprias famílias, de “domar” e “controlar” os cachos. Por uma escolha da narrativa, não identificaremos as pessoas.

Quando eu era pequena, minha mãe não sabia como cuidar do cabelo crespo. Ela mesma costumava fazer touca ou escova na adolescência, e depois ela partiu pro cabelo bem curtinho. Foi a maneira que encontrou praticidade no dia a dia. Minha avó (uma cabocla esperta) era daquelas que pra se sentir arrumada passava o cabelo a ferro. Ou seja, eu não conhecia condicionador quando eu era adolescente! Imagina isso! Minha mãe achava que fazia mal. Pentear cabelo era uma tarefa irritante! Cheguei a quebrar um espelho de raiva! Odiava meu cabelo. Usei por muitos anos o mesmo corte reto comprido, que ficava sem forma, sem cuidados adequados, e eu tinha que controlar o volume, emplastar de creme, usar preso. Alguém se identificando...?

[...] minha mãe também permitiu que a moça do salão que ela frequentava colocasse química em meu cabelo quando eu tinha 9 anos. Felizmente foi um relaxamento leve e eu mantive isso de fazer relaxamento leve até meus 20 anos. Não danificava tanto meus fios, mas danificava minha autoestima, porque eu vivia sofrendo pensando em como Deus havia sido mau comigo me mandando pra Terra com aquele “cabelo ruim”, sendo que meu pai tem cabelo liso escorrido e eu precisava passar por aquele suplício no salão pra ter “cabelo bom”. Nossa história com transições vão muito além do aspecto físico do cabelo. Numa trajetória de retorno aos cachos, a gente tem que reconstruir nossos valores, reconhecer a nossa beleza interior e refutar tudo o que nos disseram a respeito de nós mesmas. Por isso que é tão bonito esse movimento que a gente faz!

Segundo as narrativas acima, a trajetória dessas mulheres foi marcada por constrangimentos e situações em que suas características eram classificadas como não desejáveis, mesmo dentro do ambiente familiar. O apoio para “assumir” e “libertar” os cabelos somente acontece num momento posterior, quando entram em contato com componentes de grupos virtuais como as “Cacheadas de Maceió” ou militantes e simpatizantes dos movimentos negros.

O processo de retorno às condições naturais do cabelo inicia-se com o *Big Chop* (“BC”), o “grande corte”, que consiste em cortar toda a parte do cabelo atingida por tratamentos químicos, deixando apenas a parte natural já crescida ou mesmo cortando todo o cabelo. No “BC”, se “corta o mal pela raiz” após o processo de “transição”, quando se deixa de aplicar produtos de alisamento nos fios durante algum tempo para que então surja o cabelo “verdadeiro”.

Essas duas etapas são particularmente difíceis, segundo os depoimentos publicados. Um ponto está no fato de não saber como lidar com o imprevisível resultado do “BC” – já que na maior parte dos casos não se lembra mais como é o cabelo natural devido aos anos de uso de química – e com a imagem que se revelará no espelho. Outro ponto é a reação dos familiares, amigos e companheiros, geralmente negativa, com a frequente afirmação de que “a grande maioria das pessoas não ajudam”, reforçando a baixa autoaceitação e incorrendo no arrependimento de abandonar o cabelo alisado.

A transição pode ser um processo longo, a depender da motivação de cada indivíduo, e faz parte da construção ou afirmação de uma identidade, que não se encerra com a revelação dos cabelos naturais após o “BC”. A aceitação do novo cabelo pode ser facilitada ou dificultada pelo tipo de cabelo que se revela:

É difícil mesmo, depois da transição, mesmo sabendo que a progressiva danificava meu cabelo, eu não tive um apoio completo por parte da minha mãe. Daí eu concluí que não havia como gostar do meu cabelo se a minha mãe sempre me disse que era feio.

Alguns depoimentos demonstram que é mais fácil aceitar um cabelo tipo 3 do que as variáveis tipo 4, tidos como os mais encarapinhados, e o famoso “black”, nem sempre bem aceito entre as mulheres. Isso demonstra que, embora a princípio se busque o rompimento com o padrão estético branco, ele continua sendo uma referência da qual se deseja manter-se em proximidade, mais uma vez negando um traço negro. A aceitação da identidade tem um limite, portanto, imposto pelo desejo de adequar-se à expectativa do outro.

4 O CABELO ENQUANTO SINAL DIACRÍTICO

Não são poucos os estudos que comprovam o contínuo interesse da antropologia pela questão da identidade; embora sem a mesma intensidade apresentada há três décadas, constata-se o investimento analítico nessa temática no horizonte das ciências sociais (CARDOSO, 2000). O assunto tem se demonstrado instigante, razão pela qual também vem sendo discutido em outros campos do conhecimento, em particular, por autores que se filiam aos chamados Estudos Pós-Coloniais⁶.

De toda forma, foi o célebre artigo de Fredrik Barth, *Grupos étnicos e suas fronteiras*, publicado em 1969, que parece ter acelerado o interesse acadêmico por essa temática. Nesse artigo, Barth desenvolve três pontos que envolvem o que para ele seriam os fundamentos da identidade étnica. Primeiramente, o autor define os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação, que são estabelecidas pelos próprios indivíduos e grupos. Em seguida, como parte complementar, o autor trata dos processos que estão envolvidos na geração e manutenção desses grupos. Por fim, Barth passa da análise interna dos grupos para as fronteiras étnicas e sua manutenção, isto é, há uma mudança de foco da história e constituição interna dos grupos para a delimitação social que os separa.

6 Como bem observa Sérgio Costa (2006), os Estudos Pós-Coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica, pois se trata de uma variedade de contribuições com orientações distintas. O autor entende que a distinção entre estudos culturais, na versão britânica (desenvolvida principalmente no *Birmingham University's Centre for Contemporary Studies*), e estudos pós-coloniais seja apenas cronológica, haja vista que “desde que Stuart Hall, figura central dos estudos culturais britânicos, desloca sua atenção, a partir dos anos de 1980, de questões ligadas à classe e ao marxismo para temas como racismo, etnicidade, gênero e identidades culturais, verifica-se uma convergência plena entre estudos pós-coloniais e estudos culturais” (Morley; Chen, 1996 apud Costa, 2006). Para um entendimento circunstanciado da constituição do campo dos Estudos Pós-Coloniais, ver: Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1995).

Desse modo, a noção de “fronteira” é vista como um elemento definidor na demarcação da “diferença entre culturas” e na definição do chamado “grupo étnico”, portador de “identidade étnica”. Pode-se dizer que esse autor dinamiza a noção de identidade étnica ao definir os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios indivíduos. Afirma ainda, e isso é uma de suas contribuições mais importantes, que a identidade étnica não é estática, uma vez que se transforma e se atualiza de acordo com as relações, os interesses e o contexto. Para se compreender a dinâmica da identidade étnica é fundamental estar atento às características que são significantes para os grupos. Nas palavras do autor:

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. “[...]. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes” (BARTH, 1998, p. 189-190).

Desse modo, Barth entende que o grupo se organiza para interagir e categorizar a si mesmo e aos outros de acordo com as diferenças que os indivíduos consideram significativas no contexto da interação. E no movimento de categorização, apresentam-se os sinais diacríticos, que são justamente os signos e os símbolos eficazes como expressão diferenciadora. Os sinais podem vir na forma de língua, vestuário, moradia, padrões de moralidade e o que mais se mostrar disponível para estabelecer a contrastividade em relação aos outros. Uma vez assim disponíveis, os sinais diacríticos podem ser criados ou inventados, podem ser exaltados ou minimizados, mas o mais importante a se notar é que se as categorias de atribuição e identificação que os atores julgam significativas mudem, o determinante é que eles acionem a oposição entre “eles” e “nós”.

Roberto Cardoso de Oliveira foi um dos antropólogos brasileiros que acompanhou as reflexões de Barth. Nos anos de 1970, Cardoso de Oliveira realizava pesquisas no norte do Brasil, examinando os conflitos que envolviam as populações indígenas, ameaçadas de perder as terras em que viviam, e os fazendeiros interessados na apropriação dessas. Tendo em vista essa situação de conflito e dominação, Cardoso de Oliveira (1993, p. 46), além de tratar da “situação de fricção interétnica”⁷, reafirmou que a identidade étnica, que situa-se ideologicamente como oposição entre o “nós” e os “outros”; é uma modalidade de identidade contrastiva e situacional⁸.

7 “Chamamos de ‘fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993, p. 46).

8 Para Julio Cesar Melatti, uma das muitas contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira à temática é chamar a atenção para o caráter contrastivo dos fenômenos étnicos. “Ou seja, uma etnia não existe por si mesma, mas somente em contraste com outra. Só tem sentido falarmos de índios se o usarmos a outro grupo ou categoria [...]” (MELATTI, 1980, p. 39).

Assim, os fenômenos étnicos se dão pelo contraste e em função da situação. A identidade étnica se configura a medida que um sujeito se vale de termos raciais, nacionais ou religiosos para se identificar e identificar os outros. Para ser afirmada, a identidade étnica depende da situação, depende dos elementos de contraste e, portanto, depende sempre da presença do outro e dos sinais diacríticos.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1986), é a escolha de traços culturais que garantirão a distinção de um grupo ou de uma fração de sociedade, enquanto esse grupo ou fração social depende de outros grupos presentes e da sociedade em que estão inseridos, “já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros do mesmo tipo” (CUNHA, 1986, p. 100). É por meio dos sinais diacríticos que o grupo busca “explicitar marcadamente” as diferenças entre o “nós” e os “outros”. Manuela observa que em situações de intenso contato, a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.

É central ao argumento da autora mostrar “traços culturais isolados do todo, que servirão, basicamente, como sinais diacríticos para uma identificação étnica” (CUNHA, 1986, p. 88). É na relação entre a formulação de grupos de interesses em oposição e o disponível cultural (sistema de classificação operante) que a operação dos sinais diacríticos é compreendida.

5 CONCLUSÃO

Em uma leitura, dentre outras possíveis, pode-se considerar que o cabelo crespo e cacheado, embora possa ser considerado mediador fixo, deveria ser visto mais como uma modalidade oposicional e, no conjunto dos outros termos, apresenta-se, parafraseando Manuela Carneiro da Cunha, como um sinal diacrítico que acentua, simplifica e enrijece a diferença entre “nós” e os “outros”. Apresenta-se como um dos dispositivos que operam na construção da identidade.

Há que se ressaltar a importância do caráter político presente no processo de afirmação da identidade para a reflexão proposta. A construção identitária por meio da estética, no caso do grupo analisado neste trabalho, não só reúne pessoas como organiza e orienta suas ações no sentido de buscar estratégias de superação dos mecanismos discriminatórios, o que sem dúvida é um importante ato de afirmação de uma forma de ser no mundo. Porém, pode-se inferir que este grupo especificamente não é um território de disputa de grupos étnicos ou políticos, mas um espaço em que se permite aos seus participantes descobrir possibilidades de expressar esse ser no mundo sem que isso implique necessariamente numa escolha particular de afirmação ou de negação do significado de “ser negro”.

Como visto anteriormente, tanto o processo de transição quanto o “BC” revelam opções de manipulação do corpo não exploradas anteriormente, uma vez que sua apresentação natural foi modificada para atender a uma imposição de determinado padrão socialmente aceito, de acordo com as narrativas. Desta forma, essa experimentação, além do contato com ideias e conceitos das componentes do grupo militantes ou simpatizantes dos movimentos de mulheres negras, fomenta um processo de autodescoberta que traz consigo empoderamento: a consciência do poder de escolha sobre o próprio corpo.

REFERÊNCIAS

ANVISA – Agência Nacional de Vigilância Sanitária. **Publicações**. Disponível em: <<http://www.anvisa.gov.br/divulga/noticias/2007/210307.htm>>. Acesso em: 20 set. 2014.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Ed.). **The Post-colonial Studies Reader**. London and New York: Routledge, 1995.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFFENART, J. (Org.). **Teorias da etnicidade**: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-228.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O movimento dos conceitos em antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (Org.). **O trabalho do antropólogo**. 2.ed. Brasília; São Paulo: UNESP, 1993.

CARDOSOS DE OLIVEIRA, Roberto, Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.15, n.42, p.7-21, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade da cultura residual, mas irreduzível. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.21, n.60, p.117-134, fevereiro de 2006.

FIGUEIREDO, A. Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: SANSONE, L., PINHO, O. (Org.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2.ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GILLIAM, A., GILLIAM, O. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. **Revista de Estudos Feministas**, v.3, n.2, p.525-543, 1995.

GUIMARAES, A.S.A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, v.29, n.1, p.93-107, 2003.

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP, 2006.

MELATTI, J.C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1980.

Naturally Curly. **Hair Types**. Disponível em: <<http://www.naturallycurly.com/hair-types>>. Acesso em: 15 maio 2014.

PENNA, C. Reflexividade e agência na teoria sociológica contemporânea. **Ciências Sociais Unisinos**, v.48, n.3, p.192-204, 2012.

STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como ‘raça’ para etnicidade? **Estudos Afro-Asiáticos**, n.20, p.101-119, 1991.

Recebido em: 5 de janeiro de 2017

Avaliado em: 20 de fevereiro de 2017

Aceito em: 10 de março de 2017

-
1. Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Tiradentes – UNIT, Alagoas; Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Email: crystiane.castro@gmail.com
 2. Coordenadora de Pesquisa, Pós-Graduação e Extensão do Centro Universitário Tiradentes – UNIT, Alagoas; Doutora em Antropologia pela UNICAMP; Mestre em Antropologia pela UNICAMP; Graduada em Ciências Sociais, Bacharel em Sociologia pela UNICAMP. E-mail: danieladecarmo@gmail.com