

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Mulheres negras e o cabelo: Racismo, sexismo e resistência

Livia Casseiro Sampaio

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador(a):

Doutora Cristina Roldão, Investigadora Integrada, ISCTE-Instituto Unversitário de Lisboa

Novembro, 2020

Mulheres negras e o cabelo: Racismo, sexismo e resistência

Livia Cassemiro Sampaio

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador(a):

Doutora Cristina Roldão, Investigadora Integrada, ISCTE-Instituto Unversitário de Lisboa

Novembro, 2020

Agradecimentos

À professora e companheira Cristina Roldão que me guiou não apenas na tese, mas em todo o processo de entendimento da realidade racial portuguesa com reuniões e conversas e me incentivou quando estava desanimada, principalmente durante a pandemia do coronavírus.

À professora Ana Lúcia Sá que sempre esteve ao meu lado antes mesmo de ser aluna do ISCTE e foi o meu primeiro contacto com um professor do instituto. Sempre apoiando os projetos como o Grupo de Estudo Descolonizando o Pensamento e a Roda de Conversa.

Às minhas colegas de mestrado que, para além de ajudarem no processo académico, se tornaram grandes amigas.

Ao grupo de mulheres negras *Sisters Theories* que me possibilitou conhecer pessoas incríveis e ter debates que possibilitaram a feitura da tese.

Às colegas do mestrado Fernanda Lira, Elena e Marta Roldão que se tornaram amigas inseparáveis e uma família e que sempre apoiaram os meus projetos e sonhos em Portugal. E a todas as meninas da turma do Mestrado em Estudo Africano que me ajudaram a adaptar no primeiro ano em Portugal.

Aos meus pais Luis Carlos e Léa que, para além de me terem criado, me incentivaram desde que a tese era apenas um projeto e ajudaram-me na minha vinda para Portugal e, mesmo distantes, continuam presentes na minha vida. Aos meus irmãos Lilian e Daniel que também me ajudam constantemente, mesmo no outro lado do Atlântico.

Ao Bruno Penha que me apoiou de forma inabalável nas etapas finais do mestrado e que sempre esteve ao meu lado nos últimos anos.

Resumo

A presente tese pretende compreender a dominação racial e de género utilizando uma perspectiva interseccional e analisando a relação das mulheres negras com o padrão de beleza dominante, tendo como centro a estética do cabelo. A feminilidade está ligada socialmente a esta parte do corpo, mas para a mulher negra o cabelo tem um peso maior, pois além da questão da feminilidade, há a racial e muitas vezes elas são conflituais. Os estudos de raça e género demonstram que o ideal feminino exclui a mulher negra.

Para compreender como o padrão estético dominante se reflete no quotidiano das mulheres negras, foram feitos inquéritos on line com 222 mulheres negras da Área Metropolitana de Lisboa (AML) sobre as suas práticas, experiências e percepções em torno do cabelo. Pretende-se compreender, não apenas como o racismo e o sexismo se interseccionam na reprodução dos padrões dominantes de beleza, mas também como através da estética dos cabelos as mulheres negras resistem a esses processos de dominação.

Palavras-Chave — Mulher Negra, Cabelo, Padrão de Beleza, Racismo

Abstract

This thesis aims to understand racial and gender domination using an intersectional perspective, analysing how black women relate with the dominant beauty pattern, with hair aesthetics as the centre. Femininity is socially linked to this part of the body, but for black women hair has a greater weight, because in addition to the issue of femininity there is the racial one and they are often conflictive. Race and gender studies show that the female ideal excludes black women.

To understand how the dominant aesthetic pattern is reflected in the daily lives of black women, an online survey was conducted to understand the experiences, practices and perceptions of 222 black women from the Lisbon Metropolitan Area (AML). We intend to understand not only how racism and sexism intersect in the reproduction of dominant standards of beauty, but also to how, through the aesthetics of hair, black women resist these processes of domination.

Keywords — Black Woman, Hair, Beauty Pattern, Racism

ÍNDICE

Agradecimentos	II
Resumo	III
ÍNDICE	IV
ÍNDICE DE FIGURAS	V
ÍNDICE DE GRÁFICOS	VI
INTRODUÇÃO	1
I. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E TEÓRICA	3
1.1 Perspectivas e Ondas do Feminismo	3
1.2 Perspetiva interseccional sobre a mulher negra: raça, classe e género	9
1.3 Racismos e padrão de beleza feminino	17
1.4 Padrão de beleza ocidental: Algumas notas sobre a sua história	20
1.5 O cabelo na diáspora negra: uma história inacabada	24
1.6 «Devem as mulheres negras desfrisar o cabelo?»	28
1.7 E o cabelo as mulheres negras em Portugal? Pistas para pensar a dominação e resistências históricas através do cabelo	33
II. METODOLOGIA	47
III. ANÁLISE DE DADOS	52
3.1. Quem são estas mulheres negras de Lisboa?	52
3.2. Como é o seu cabelo?	54
3.3 Da raiz até às pontas: racismo e resistência através da vivência e experiência no cuidado do cabelo	60
3.4. Resistência e percepções: o cabelo como alvo da opressão racista e machista	69
CONCLUSÃO	81
BIBLIOGRAFIA	84
REFERÊNCIAS DE SITES	91
Anexo A. Guião de Entrevista Exploratória de representantes de grupos de cabelo natural on-line	93
Anexo B. Grelha do Inquérito Online	93
Anexo C. Gráficos	96

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.1	23
Figura 1.2	23
Figura 1.3	23
Figura 1.4	23
Figura 1.5	23
Figura 1.6	23
Figura 1.7	23
Figura 1.8	23
Figura 1.9	25
Figura 1.10	25
Figura 1.11	28
Figura 1.12	28
Figura 1.13	30
Figura 1.14	30
Figura 1.15	30
Figura 1.16	30
Figura 1.17	30
Figura 1.18	30
Figura 1.19	32
Figura 1.20	32
Figura 1.21	32
Figura 1.22	32
Figura 1.23	32
Figura 1.24	42
Figura 1.25	42
Figura 1.26	42
Figura 1.27	42
Figura 1.28	43
Figura 1.29	43
Figura 1.30	45
Figura 1.31	45
Figura 1.32	45
Figura 1.33	45
Figura 2.1	51
Figura 2.2	51
Figura 3.1	58
Figura 3.2	58
Figura 3.3	58
Figura 3.4	58

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 3.1	53
Gráfico 3.2	53
Gráfico 3.3	55
Gráfico 3.4	56
Gráfico 3.5	59
Gráfico 3.6	59
Gráfico 3.7	61
Gráfico 3.8	62
Gráfico 3.9	62
Gráfico 3.10	62
Gráfico 3.11	67
Gráfico 3.12	68
Gráfico 3.13	68
Gráfico 3.14	69
Gráfico 3.15	70
Gráfico 3.16	71
Gráfico 3.17	72
Gráfico 3.18	72
Gráfico 3.19	72
Gráfico 3.20	73
Gráfico 3.21	73
Gráfico 3.22	74
Gráfico 3.23	74
Gráfico 3.24	75
Gráfico 3.25	76
Gráfico 3.26	77
Gráfico 3.27	77
Gráfico 3.28	77
Gráfico 3.29	78
Gráfico 3.30	79
Gráfico 3.31	79

INTRODUÇÃO

A presente tese foi pensada há anos, no início do mestrado em Estudos Africanos no ISCTE-IUL, quando era confrontada com a pergunta: «Seria Portugal racista?» ou «Qual a validade da sua tese?» A pesquisa *Atitudes Sociais dos Portugueses* (2018) demonstra que 52,9% dos portugueses acreditam que são biologicamente superiores e 54,1% culturalmente superiores a outros grupos culturais e nacionais, superando a média europeia (29,2% e 44% respetivamente), evidenciando o racismo biológico e o racismo cultural presente na realidade portuguesa. Estes números não devem ser desassociados nos casos de racismo como: a tomada à força dos filhos de Liliana Melo pelo Estado no ano de 2016; os ataques racistas sofridos pela deputada negra Joacine K. Moreira durante a sua tomada de posse em 2019; o assassinato de Giovanni Rodrigues (21/12/2019); o espancamento de Cláudia Simões pelos agentes da PSP; o assassinato de Bruno Candé (25/07/2020); e as manifestações racistas feitas pelo movimento da extrema-direita Nova Ordem de Avis em frente à sede do SOS Racismo (08/08/2020); e, três dias depois, ameaças de morte a dirigentes antirracistas, antifascistas e deputadas negras e de esquerda. Estes casos exemplificam como o racismo atua em Portugal.

Esta tese nasceu da necessidade de compreender como as relações de raça e género se manifestam no corpo da mulher negra através do cabelo. A escolha do tema surgiu da minha própria vivência: enquanto mulher negra brasileira sempre fui incentivada e forçada a mudar a textura do cabelo pela família, amigos, empregadores e colegas de trabalho. E, ao mudar para Portugal, observando e conversando com as mulheres negras (amigas e conhecidas), percebi que o cabelo é uma parte do corpo que provoca preocupação e ansiedade, tal como no Brasil. O cabelo pode ser símbolo de resistência ou interiorização do racismo ou de negociação entre estas duas forças.

Para cumprir tal objetivo, a tese começa pela discussão do quadro teórico que apresenta as produções de autores que estudaram temas sobre opressão de raça e género. Desde logo, Du Bois em *As almas do povo negro* (1903) e Fanon em *Pele negra, e máscaras brancas* (1952) e leituras feministas como Simone de Beauvoir nos seus dois volumes do *Segundo Sexo* (1967; 1970), que define o conceito de «Outra». Finalizamos esse capítulo com a trajetória do feminismo negro, através das autoras Angela Davis (2013), Bell Hooks (2018) e Grada Kilomba (2019). No capítulo I, entraremos no estado da arte para perceber a importância do cabelo no debate sobre o racismo na diáspora, usando os livros *Hair Story, Untangling the Roots of Black Hair in America* (2001), *Hair: untangling a social history* (2004) de Ayana Byrd e Lori Tharps entre outros autores.

Ainda no capítulo I, no subcapítulo 1.7, a tese aborda o contexto histórico português a presença das pessoas negras e, principalmente, da mulher negra, tendo como ponto de partida os livros *Os Negros em Portugal* (2019) de José Tinhorão, *Mulheres Africanas em Portugal: o Discurso das Imagens (século XV-XX)* e *Herança Africana em Portugal* (2007) de Isabel Castro Henriques e o artigo da pesquisadora Cristina Roldão *Feminismo Negro: falta contar-nos* (2019), discutindo o conceito de lusotropicalismo, criado por Gilberto Freyre, e as críticas feitas pelos pesquisadores Kabengele Munanga (1999), Abadias Nascimento (1978).

O capítulo II é dedicado a explicar a metodologia usada na tese, detalham-se as entrevistas exploratórias feitas a dois grupos de cuidado de cabelos naturais e o inquérito online direcionado às mulheres negras da Área Metropolitana de Lisboa que resultou nos dados quantitativos para a análise da tese. No total foram inquiridas 222 mulheres negras que responderam ao inquérito online.

No capítulos III analisam-se os dados recolhidos, tanto através das entrevistas exploratórias como do inquérito online para compreender como o sexismo e o racismo se manifestam no cotidiano das mulheres negras na Área Metropolitana de Lisboa.

I. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E TEÓRICA

Fazer um quadro teórico sobre a literatura de género e raça é uma tarefa exaustiva pois são áreas que estão em constante debate dentro e fora da academia, mas necessária para ter uma aproximação inicial aos objetivos da presente tese: compreender a dominação racial e de género, utilizando uma perspetiva interseccional, através dos pontos de vista, experiências e práticas das mulheres negras da Área Metropolitana de Lisboa (AML) sobre o seu cabelo numa sociedade atravessada por desigualdades raciais e género, por isso é importante contextualizar e estudar a trajetória histórica para compreender a sociedade atual que estas mulheres negras estão inseridas.

Para além de discutir pesquisas anteriores sobre o tema, o quadro teórico procura sinalizar os principais autores e pesquisas, contextualizando os períodos históricos de desenvolvimento destes trabalhos.

1.1 Perspectivas e Ondas do Feminismo

Para facilitar a análise, começaremos contextualizando as pesquisas sobre género e raça através de divisões temporais e temáticas. Ao fazer este trabalho devemos ter cuidado, pois há o risco de se consolidar uma visão do Norte Global em detrimento da do Sul, apagando as diversas lutas e estudos de género e raça, como sinaliza Léila Gonzalez (2011). No seu discurso na década de 1980, *Invocando um Feminismo Afro-Latino-Americano*, ela reivindica um feminismo para a América Latina, invocando as particularidades do machismo e racismo sofrido pelas mulheres afro-latinas americanas e indígenas assim como a sua história de luta e resistência, distintas das mulheres e do feminismo ocidental.

Tendo em vista a complexidade dos estudos de raça e género, a academia estuda, para além da opressão machista, as resistências e as origens desta opressão. Para algumas autoras, esta origem está ligada à cultura machista inserida numa estrutura de dominação onde se privilegiam os homens através de critérios de transição de heranças de poder e/ou económico (AZEVEDO, 2017), como a autora Judith Butler afirma (2003). Porém, para Engels (1984), a origem da opressão patriarcal está ligada à origem da propriedade privada e é acompanhada pelas mudanças dos meios de produção e exploração das classes oprimidas (escravos, servos e proletários), o que modifica as formas de

opressão de género, como a instituição de uma monogamia obrigatória somente para as mulheres, a negação do direito à herança e ao voto e a limitação do acesso ao espaço público às mulheres.

Através destas mudanças podemos traçar diversas fases do feminismo para facilitar os estudos e entender a interseccionalidade dos estudos de género. Faremos o comparativo com as autoras Angela Davis e Djamila Ribeiro. Enquanto a primeira lança as divisões de forma indireta e sobre a perspetiva histórica dos Estados Unidos no seu livro *Mulher, Raça e Classe* (2013) centrada nas “fases” de mobilização e luta das mulheres negras pela igualdade, do abolicionismo ao feminismo da década de 1980; a segunda apresenta a divisão voltada dentro dos estudos de género no meio académico no artigo *As diversas ondas do feminismo académico* (2019). Aí o feminismo é dividido em fases que são denominadas como «ondas», que vão do século XIX até a década de 1980.

A Primeira Onda ocorreu no século XIX, marcada pela luta das mulheres pelo direito ao sufrágio e à vida pública, protagonizada por pequeno-burguesas urbanas que pretendiam o direito ao voto, inserção na vida pública como o direito à herança e administração dos seus bens, como as manifestações pedindo o sufrágio feminino (branco) nos Estados Unidos e Inglaterra.

A Segunda Onda tem o seu início na segunda metade do século XX e termina no final da década de 1970 e tinha como bandeira a valorização do trabalho feminino (trabalho doméstico e de cuidados) e da mão de obra feminina, o direito ao prazer, ao controle de natalidade e o fim da violência sexual. Esta Segunda Onda foi protagonizada por mulheres brancas de classe média que se insurgiram contra o fato de não ter posições profissionais proporcionais à sua formação. Também marcam este período os protestos contra os concursos de beleza nos Estados Unidos nos anos de 1968 e 1969, realizados pelos grupos The Redstockings e o New York Radical Feminists.

Ao partir da frase de Simone de Beauvoir: «Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, económico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino.» (1971: 9), há uma desconstrução da relação entre o género e o sexo, em que o primeiro é socialmente e culturalmente determinado e o segundo é algo biologicamente definido. Esta divisão, além de ajudar a desconstruir a categoria de mulher, repensa o conceito de orientação e identidade sexual, abrindo espaços para o debate sobre como a transexualidade e homoafetividade.

Na Terceira Onda, incluí-se o combate ao racismo e a invisibilidade das mulheres negras e vai do final da década de 1970 até a década seguinte, protagonizado pelas mulheres negras trabalhadoras que não conseguiam espaço nos movimentos feministas liberais ou na luta antirracista e debatiam a questão da raça, classe e género, como Coletivos de Mulheres Negras na década de 1980 no Brasil.

Atualmente, estamos na chamada Quarta Onda que vai para além da divisão proposta por Djamila. Segundo as pesquisadoras Olívia Perez e Arlene Ricoldi (2018), esta onda atual caracteriza-se pelo uso intensivo das redes sociais para debate, mobilização e inclusão de pautas. Sendo o meio digital utilizado como principal instrumento de debate e mobilização, esta Quarta Onda denomina-se «ciberativismo». Tem alguma continuidade com a Terceira Onda, com a inclusão das pautas LGBTQI+, mas tem também o corpo como uns dos elementos de luta e pauta, como a gordofobia e o cabelo e pelos corporais.

É importante enfatizar que a divisão de Ondas favorecem o feminismo branco académico ocidental e o Norte global, excluindo a luta das mulheres não brancas e mulheres provenientes de outros espaços que não os mencionados. As mulheres negras presentes nas lutas aparecem de forma pontual, quando há a incorporação de suas pautas dentro deste feminismo. Esta classificação, apesar de ajudar a organizar os estudos de género, não abrange o feminismo negro nem o continente africano.

A autora Angela Davis não divide formalmente as fases do feminismo, mas no seu livro *Mulher, Raça e Classe* (2013), faz um breve histórico sobre a luta das mulheres nos Estados Unidos. Apesar de Davis trabalhar os Estados Unidos, esta análise ajuda a perceber que dentro das lutas pelos direitos, as mulheres negras sempre estiveram presente. Diferente da divisão de Ondas que põe o protagonismo numa classe ou raça em determinados contextos, Davis trabalha com múltiplos sujeitos e pautas que interagem entre si disputando e cooperando.

A autora indica que a luta feminista nos Estados Unidos tem início entre os anos de 1830, com a luta abolicionista, até 1865, com a abolição da escravatura. Este período é marcado pela introdução nas lutas e debates públicos das mulheres brancas de classe média, como a líder do movimento abolicionista Harriet Beecher Stowe, junto com as mulheres negras livres, como a ex-escravizada Harriet Tubman, ou escravizadas, e homens (brancos, negros livres ou escravizados), como o abolicionista Frederick Douglass. Ao mesmo tempo, há a organização das primeiras greves lideradas por mulheres trabalhadoras das recém-instaladas fábricas, como a greve de 1828 em

Dover, New Hampshire. Este período é marcado pelo aprendizado destas mulheres na luta pelos direitos nos espaços públicos. Portanto o início não seria apenas sufragista, mas abolicionista.

Vale lembrar que durante o período de escravidão de pessoas negras, não apenas os Estados Unidos foi palco de lutas abolicionistas. O continente americano e africano houve mulheres que se tornaram símbolo de lutas contra a escravidão. No Brasil, o último país a abolir a escravidão (1888), houve a formação de comunidades formadas por ex-escravizados (negros ou nativos americanos) que resistiam a escravidão e tiveram lideranças de mulheres negras como Dandara dos Palmares (? - 1694) e Teresa de Benguela (? - 1770), ou rainha Teresa, ambas líderes de Quilombos (Palmares e Quariterê respectivamente). No século XX há Luiza Mahin (mãe do abolicionista Luís da Gama que manteve viva a memória de sua mãe), mulher negra, ex-escravizada que esteve envolvida em duas revoltas no estado da Bahia: Malês (1835) e Sabinada (1837-1838), sendo a primeira a maior revolta de pessoas escravizadas islamizadas no Brasil. As figuras destas mulheres são cercadas por mitos devido ao pouco estudo e fontes, porém é simbólica para compreender o papel das mulheres negras na luta contra a escravidão na América Portuguesa e no Brasil. E, no continente africano, temos a figura da Rainha Nzinga Mbandi (1583-1663) dos reinos de Ndongo e Matamba durante o século XVII. Com a sua habilidade diplomática e militar dificultou a presença portuguesa na atual Angola.

Voltando à análise de Davis sobre a lutas das mulheres negras nos Estados Unidos, o momento seguinte a abolição é a luta pelo sufrágio feminino que ocorre durante a Guerra Civil Americana (de 1861 a 1865). Este período é marcado pela evidenciação do racismo dentro dos movimentos sufragistas e abolicionista das mulheres brancas de classe média na falsa disputa entre o direito ao voto para homens negros contra o voto feminino, como a carta escrita por Elizabeth Cady Stanton, em 26 de dezembro de 1865. Mas é sobretudo um período de reorganização das mulheres negras de classe média e ativismos políticos exclusivos para pessoas negras. Neste período temos o fim da Guerra Civil, onde foi aprovada a Décima Quinta Emenda que garantia o voto aos homens negros (1870), mas sobretudo a chamada “Era da Reconstrução” com a abolição da escravatura.

A próxima fase é a ascensão das leis Jim Crow e respectivos linchamentos e segregação das pessoas negras recém-libertas. Como resposta, as mulheres negras, principalmente as da recém-criada classe média negra, como a jornalista Ida B. Wells que ajudou a fundar a National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), em 1909, e Mary Church Terrel,

que fundou a Associação e a Colored Women's League of Washington (1894), começam a campanha contra estas leis e linchamento. Para além das lutas pelos direitos trabalhistas e raciais, os sindicatos de pessoas negras também lutavam pelo sufrágio feminino, como a jornalista Susan B. Anthony. Podemos afirmar que o centro da pauta neste momento da luta feministas era o sufrágio feminino que acabou por ser conquistado no ano de 1919. Este período é marcado pelo debate sobre o sufrágio feminino que se aprofunda no decorrer do final do século XIX. Neste novo debate foi esquecido o direito das mulheres negras, imigrantes e trabalhadoras, favorecendo apenas as mulheres de classe média branca.

No princípio do século XX, as mulheres trabalhadoras começam a organizar-se nos partidos comunistas e socialistas. O Partido Socialistas foi fundado nos Estados Unidos em 1900, tendo as pautas pelos direitos das mulheres, assim como as suas bandeiras de luta, como consequência da participação das mulheres trabalhadoras como Ella Reeve Bloor, Anita Whitney, Margaret Prevey, Kate Sadler Greenhalgh, Rose Pastor Stokes e Jeanette Pearl. Cinco anos antes, com o carácter internacionalista típico do marxismo, foi criada a International Workers of the World (IWW) que não era necessariamente um partido, mas uma liga de organizações políticas. 19 anos depois, em 1919, foi fundado o Partido Comunista. Estas organizações tinham a participação ativa de mulheres, tanto como filiadas ou como dirigindo e organizando estas instituições.

Se a participação destas mulheres brancas era estimulada, o mesmo não se pode dizer para as pessoas negras (com a exceção da IWW, que tinha como pautas as causas raciais). O Partido Socialista somente via a organização do proletariado e afirmava que os negros trabalhavam em sua maioria no campo, como trabalhadores agrícolas ou arrendatários, por isso o partido pouco tinha a oferecer às pessoas negras. Apesar desta barreira, houve mulheres negras socialista como Helen Holman que lutavam contra o racismo e, na década de 1930, a pauta antirracista ganha relevo através dos discurso de suas militantes do partido como Anita Whiney, mulher branca que foi que fez um discurso contra o linchamento em Okaland, na década de 1920.

Por fim, na década de 1970 temos uma nova fase em que a luta feminista tem como pauta o direito ao controlo da natalidade, como o direito ao aborto seguro e os métodos anticoncepcionais. Neste momento, as mulheres negras não se mobilizam com esta pauta, apesar de quase 80% das mortes por abortos ilegais serem de mulheres negras e porto-riquenhas (DAVIS, 2013: 146). Vale lembrar que é nesta década e na anterior que se dá o auge da luta dos direitos civis, e isso, segundo a autora, foi também um trabalho importante da mulher negra. A autora destaca também que os

corpos das mulheres negras sempre foram controlados pela sociedade escravocrata. Se, na época da escravidão, as mulheres negras foram violadas e forçadas a terem filhos que eram separados da mãe para serem vendidos, após a abolição, as mulheres negras, junto com as não brancas (latinas, orientais e nativas), passaram pela esterilização e eugenia. Segundo a autora, em 1965, aproximadamente 65% das mulheres esterilizadas na Carolina do Norte eram negras (DAVIS, 2013:154), estes dados demonstram como às mulheres negras são negados os papéis de mulheres quando estas são objetificadas e animalizadas, logo a figura materna é desassociada das mulheres negras. No período da escravidão os filhos das mulheres negras eram vendidos como mercadorias e na atualidade são indesejados, submetendo as mulheres negras a laquiaduras forçadas e à morte prematura de seus filhos. Por isso quando o feminismo brancos de classe média apresentam a pauta do aborto as mulheres negras não aderem, pois o aborto sempre foi imposto a elas.

Nesta divisão, Davis demonstra como as lutas das mulheres não ocorrem de forma linear, mas sim através de disputas dentro do próprio movimento e as relações entre classes e raça são dificilmente ultrapassadas, enfatizando que a luta de classes não pode ser feita sem a pauta racial.

A pesquisadora Betty Friedan lança o seu livro, *A mística feminina* (1963), na década de 60, que é considerado um dos marcos do feminismo, influenciando fortemente os estudos de gênero. O livro tem como tema o confinamento da mulher ao trabalho doméstico e ao espaço privado, como dona de casa idealizada – a mulher de classe média –, e observa como o imaginário feminino, sustentado pelos meios de comunicação, livros e outros, ajudam a perpetuar um padrão de feminilidade e que impacta a vida das mulheres dos EUA. Este padrão ideal do que é ser uma mulher está ligado à opressão machista que determina que ela deve ser «dona de casa perfeita» e dedicar-se inteiramente à família. Esta figura feminina é idealizada. Às mulheres trabalhadoras e às não brancas cabe-lhes o papel de força de trabalho barato, mas a autora não faz este recorte. A sua análise abrange apenas a mulher branca burguesa, limitando-se à questão cultural e construção do imaginário do mundo de consumo na sociedade capitalista dos Estados Unidos. As limitações do seu trabalho coincidem com os limites do próprio feminismo da época: Friedan não faz o recorte de classe ou raça.

Friedan usa como referência para o seu livro, *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, que analisa e desconstrói a condição social da mulher como sendo natural, seja pelo lado das ciências biológicas, pela psicologia ou através da análise histórica que pode ser sintetizada na famosa frase: «Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, económico define

a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino.» (BEAUVOIR,1970:9). A autora sintetiza a sua ideia de construção social de género e de valores e comportamentos predeterminados pelas ciências biológicas e a própria definição de mulher tendo como referência o género masculino, seja como o seu oposto ou como ser incompleto (castrado). Neste processo de análise, Beauvoir desenvolve umas das suas principais contribuições para o estudo de género, a mulher como «Outro» do nome, a alteridade.

A partir do existencialismo sartrista, Beauvoir desenvolve o conceito de «Outro» para compreender a opressão contra a mulher. O Outro leva à desumanização da sua imagem como ocorre com o judeu perante um antissemita e o negro perante um racista, logo à naturalização da sua opressão. Porém, para a autora, a diferença entre as mulheres e os judeus e os negros é que estes dois últimos são «minorias» (lembrando que Beauvoir usa como exemplo os países ocidentais), enquanto a mulher constitui a metade da população humana. O não-humano não é merecedor de respeito e direitos.

1.2 Perspetiva interseccional sobre a mulher negra: raça, classe e género

Frantz Fanon (2018), influenciado pelo conceito de alteridade de Sartre e Beauvoir, no seu livro *Pele Negra, Máscara Branca* de 1963, é um dos pioneiros na abordagem do racismo como fenómeno sociocultural através de uma análise psicossocial, tratando o racismo como algo imposto pela sociedade, e que se reflete na psique, quer dos brancos, quer dos negros.

Psiquiatra negro, nascido na então colónia francesa de Martinica e formado em França, ele parte da ideia que a escravidão e colonialismo deixaram marcas profundas na psique das pessoas negras e brancas. Para as pessoas negras este processo converteu-os em escravizadas, arrancou a sua humanidade, transformando-as, animalizando-as e coisificando-as. O autor centra as suas análises na esfera psicológica e mostra como a dominação colonial tem como um dos alicerces fundamentais a dominação da psique das pessoas negras. O racismo é interiorizado pela psique das pessoas negras e brancas, pois o homem branco tem a «necessidade» de ter o Outro, o homem negro, para se sentir superior.

Grada Kilomba aprofunda o conceito do «Outro» racial de Fanon afirmando o «“Outro” como antagonismo do “eu”» (KILOMBA, 2019: 35). Este conceito coloca o sujeito branco dividido em duas partes: a «boa», ligada ao seu ego, e a «má» que se projeta externamente no sujeito negro\negra. Este processo, em que o sujeito negro é o Outro do sujeito branco, não apenas influencia o segundo, como também aliena a pessoa negra que não se consegue ver como sujeito, mas como o Outro da pessoa branca, o antagonista mau e indesejado. Portanto o racismo causa um processo de dor que tenta extirpar qualquer construção de identidade por parte da pessoa negra.

A pesquisadora indiana Gayatri C. Spivak faz uma análise crítica da ordem capitalista global, do imperialismo e dos neocolonialismos e, a partir da crítica ao feminismo eurocêntrico, Spivak expande a interseccionalidade à posição geográfica e ao sistema internacional de divisão de trabalho para as mulheres, principalmente as pobres e geograficamente periféricas. Partindo deste ponto, as mulheres negras estão numa situação de subalternidade, conforme afirma João Manuel de Oliveira em seu artigo “Os feminismos habitam espaços hifenizados - A localização e interseccionalidade dos saberes feministas.”(2010)

Este uso não é novo. W.E.B. Du Bois usa o conceito que ele denominou como «dupla consciência» ao analisar o negro estadunidense. No seu livro *As almas do povo negro* (1998), o autor define a «sensação peculiar» da pessoa negra em se observar através de um olhar carregado de preconceito racial, interiorizando o racismo que sofre constantemente, tendo assim duas consciências: a sua, como negro, e a consciência de uma sociedade racista.

Pele Negra, Máscaras Brancas (2018), de Frantz Fanon, tem um capítulo dedicado à mulher negra, «Mulher preta e o homem branco», baseado no livro de uma conterrânea, Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise* (1948). Neste último livro, a autora descreve o seu relacionamento amoroso com um homem branco francês. Fanon deteta a desigualdade deste relacionamento e como esta é tomada como «natural» devido ao facto de a própria exploração, baseada na escravidão, trespassar as relações pessoais (mesmo com a abolição) refletindo o racismo e a inferiorização da mulher negra. O autor classifica a relação inter-racial como impossível devido à própria desigualdade, baseada na relação senhor-mulher escravizada.

O autor observa que Capécia sente que é inferior à mulher branca, logo, indigna de um homem branco, interiorizando o racismo, o que podemos definir como «racismo incorporado». Como resposta a esta inferioridade, a autora procura ascender socialmente embranquecendo-se, quer seja assimilando os costumes dos brancos, distanciando-se da cultura negra, adotando a

aparência das mulheres brancas como o cabelo e roupas, quer seja relacionando-se com o homem branco que é visto como uma superação da sua própria condição de mulher negra. Porém, a contradição apresenta-se: essas próprias mulheres sabem que o casamento «digno» com um homem branco é quase impossível.

O processo de branqueamento da mulher negra não é apenas o distanciamento da cultura negra, mas passa também pela mestiçagem que é extremamente valorizada, fazendo com que Capécia fique feliz ao descobrir que sua mãe era mestiça, sendo a sua avó branca. Capécia lamenta a sorte de sua mãe ter casado com um homem negro, perguntando-se: «Se ela tivesse casado com um branco, talvez eu tivesse sido completamente branca... A vida teria sido menos difícil para mim?» (FANON, 2018: 57).

Esta visão revela como a sociedade racista faz com que a pessoa negra interiorize o racismo, fazendo com que procure distanciar-se do ser negro e auto-odiando-se. Neste processo de afastamento e falta de auto-estima, as pessoas negras tendem a alterar a sua aparência, alisando o cabelo, clareando a pele ou modificando o nariz com cirurgias plásticas.

Nessa análise de Fanon, a figura de Capécia aparece como uma mulher «dissimulada», «má» e «dúbia» que é capaz de tudo fazer para ascender socialmente e se esquecer das suas raízes negras, procurando o embranquecimento a qualquer custo, negando a casar-se com um homem negro (FANON, 2018). Isto ainda fica mais evidente no capítulo seguinte, «Homem de cor, mulher branca», onde ele reforça a rejeição do homem negro não apenas pela mulher branca, mas pelas mulheres negras e mestiças. Isto reforça o estereótipo negativo da mulher negra como «má», antagonista da mulher branca e do homem negro.

A pesquisadora Chiara Pussetti e Isabel Pires (2020) afirmam que Capécia, como as mulheres negras, sofrem com o racismo da forma como se veem sob o véu do modelo de beleza da mulher branca. Por esse motivo, recorrem a procedimentos de beleza que as embranquecem, como clareador de pele, mudanças da textura de cabelo, cirurgias plásticas, ou buscando a miscigenação, entre outros. E isto pode ser refletido nos produtos vendidos para as mulheres negras. Isabel Pires mostra no seu artigo «“Into the White”: o mercado do branqueamento da pele em Lisboa», de 2020, como produtos de branqueamento de pele são vendidos em lojas de produtos africanos em bairros de Lisboa, assim como desfrisadores de cabelo e perucas\extensões.

Sueli Carneiro, trabalhando com a mulher negra brasileira, desenvolve no seu artigo «Mulher em Movimento» que essa imposição é uma forma de violência [posso acrescentar

psicológica] contra a mulher negra, que «constrange o direito à imagem ou à representação positiva» (CARNEIRO:122), não apenas limitando o acesso deste grupo de mulheres ao mercado de trabalho, mas minando a sua autoestima, a sua sexualidade e relações afetivas, entre outros aspetos. E esta questão será importante para compreender os motivos pelos quais as mulheres negras recorrem às mudanças estéticas e a importância de resistirem a esta violência, como podemos analisar nos capítulos seguintes.

Ao contrário de Fanon, que possui um ponto de vista patriarcal sobre a mulher negra, Bell Hooks (2018) traz como sujeito a mulher negra, fazendo uma análise sobre os relacionamentos — amorosos e nos movimentos políticos — da mulher negra com o homem negro e branco, mas também com a mulher branca.

Em *Serei eu mulher: as mulheres negras e o feminismo* (2018), Hooks trabalha com a questão da mulher negra dentro da sociedade estado-unidense desde a sua introdução como mão de obra escravizada. A violência, logo no tráfico, faz com que as pessoas negras saibam qual será o seu novo lugar dentro da sociedade racista. Apesar de a mulher negra poder exercer o trabalho doméstico, elas também trabalhavam junto com os homens negros nos campos de algodão, ainda que «a escrava negra não [fosse] tão valorizada quanto o escravo negro» (HOOKS, 2018:39). A mulher negra tem uma posição inferior ao homem negro e à mulher branca na hierarquia da sociedade escravista. Enquanto à mulher branca é dado o *status* de feminilidade perfeita, a mulher negra é o seu oposto: ela é sexualmente depravada, um animal, bruta, mal sente dor. Ou seja, segundo a autora Grada Kilomba, a mulher negra aparece como a Outra da mulher branca, que por sua vez é Outra do homem branco.

Esse estereótipo não se limita somente à relação inter-racial, mas perpassa nas relações entre homens negros e mulheres negras: no imaginário anti-mulheres presente no seio da comunidade negra, o menino negro, inserido desde muito cedo numa sociedade sexista, aprende, que a mulher negra é inferior a si, e vê-a como um objeto. Esse sexismo, denunciado por Bell Hooks, está presente na história da sociedade ocidental (mesmo que a autora trate exclusivamente dos Estados Unidos), gerando misoginia, e normalmente dividindo as mulheres em duas categorias: as virgens e as promíscuas. Por isso, muitas vezes, tomando-a como o imaginário de «mulher perfeita», a mulher branca é idealizada pelo homem negro, que a tenta buscar como parceira ou, se este tipo de mulher é inalcançável, uma mulher negra com traços mais caucasianos possível. Esse

aspecto será importante mais para a frente quando analisarmos os procedimentos de mudança de textura do cabelo da mulher negra e os padrões de beleza.

Este sexismo e racismo não se restringem aos homens. Bell Hooks (2018) tem um capítulo em seu livro que analisa a relação entre as mulheres brancas e negras dentro do movimento feminista e fora dele nos EUA. No capítulo destinado à mulher negra e ao feminismo, a autora analisa a dificuldade de as mulheres negras de serem ouvidas no movimento feminista durante a Primeira e a Segunda Ondas. Dentro do feminismo formado por, segundo a autora, «grupo de mulheres das classes média e alta com formação universitária» (HOOKS, 2018: 196), lutava-se pela igualdade de gênero, mas ainda não se havia descolado das ideias sexistas e racistas e não se via a mulher negra como igual, mas como o Outro. Desta forma, a palavra «mulher» é sinónimo de mulher branca sem fazer um corte de raça e classe.

Angela Davis (2013), contemporânea de Bell Hooks, também faz a análise da mulher negra dentro da sociedade estado-unidense, aprofundando o recorte de classe e usando mais conceitos marxistas. Nos últimos capítulos do seu livro *Mulher, Raça e Classe*, Davis faz uma reflexão de como as mulheres trabalhadoras têm reivindicações e formas de organização diferentes das mulheres de classe média, aprofundando as questões levantadas por Bell Hooks sobre os limites do feminismo da Segunda Onda e o racismo presente.

Davis, ao analisar a criação da instituição «dona de casa», baseando-se no livro de Engels, *A origem da família burguesa* (1984), associa a ascensão do capitalismo com a submissão das mulheres. Davis afirma que esta divisão aumentou com a industrialização e, com o desenvolvimento do capitalismo, houve a separação do âmbito público e privado. Segundo a autora, a mulher já era destinada à casa, porém, antes da Revolução Industrial o ambiente doméstico (casa e imediações) se confundia com o laboral. As mulheres não apenas ficavam com atividades reprodutivas, mas também produtivas dentro da economia doméstica. Na industrialização, com a separação do público e do privado, houve uma retirada das mulheres dos seus meios de produção e os trabalhos domésticos foram desvalorizados, assim como a sua mão de obra quando esta foi trabalhar em fábricas. Há o reforço da ideia da mulher ficar em casa para cuidar dos filhos.

Segundo a autora, a Revolução Industrial não apenas revolucionou a forma de produção, como também retirou os meios de produção dos trabalhadores (propriedades, ferramentas e locais de trabalho), criando a divisão entre o público e o privado. Esta divisão não apenas criou o proletariado, mas criou a instituição da «dona de casa» que fez com que as mulheres saíssem da

economia pública e se limitassem ao âmbito privado. Mas isto não significa que a atividade económica exercida por mulheres no mundo pré-capitalista não fosse desvalorizada. Se antes o tear era uma ferramenta doméstica essencial e um meio de produção para a mulher, agora a indústria têxtil é responsável pela produção de tecidos.

É claro que este ideal doméstico só poderia ser seguido por mulheres burguesas, que não dependiam do trabalho para tirar o seu sustento, mas atinge de forma diferente as mulheres trabalhadoras pois estas são ainda mais exploradas pelo seu trabalho do que os seus companheiros do sexo masculino pois ganham um salário inferior e ainda acumulam os trabalhos domésticos.

Para as mulheres negras recém-libertadas nos Estados Unidos não houve integração social, pelo contrário foram criadas leis segregacionistas, principalmente nos estados do sul onde havia escravidão. Para além desta legislação, as mulheres negras enfrentavam um mercado de trabalho racista que disputavam com as imigrantes brancas trabalhadoras. Estas, depois do fim da Guerra Civil, conseguiam trabalho nas fábricas, porém as mulheres negras quando saíam do campo para a cidade só conseguiam trabalho como empregadas domésticas. Esta condição só foi superada na Segunda Guerra Mundial. Esta condição de doméstica representa a continuidade da sua condição passada de escravizada e servil, como afirma Léila Gonzales (1984), que compara esta profissão como a «mucama permitida» no Brasil que carrega a sua família e da sua patroa nas costas. No fim do século XIX, mulheres negras começam a organizar-se em sindicatos, como o NLCU, Mary S. Carey eleita pelo partido para o cargo do comité executivo de política da organização.

Mesmo com esta inferioridade imposta pelo mercado de trabalho, ao aprofundar a análise de género entre a mulher negra e o homem negro, Davis (2013) afirma que através do papel que a mulher negra tinha durante a escravatura, ocupando as mesmas atividades que os homens nos campos, como o cultivo e a colheita de algodão, um *status* menos desigual, a relação de género entre as pessoas negras seriam mais igualitária. bell Hooks (2018) tem uma análise que não vai de encontro com da Davis. Segundo a autora, o papel da mulher negra nos campos durante a escravatura tirou-lhes o papel de mulher, mas, como foi dito anteriormente, a mulher negra é vista como inferior à branca e isto é refletido na relação entre a mulher negra e homem negro. Contaminado pelo racismo, o homem negro tende a desprezar a mulher negra e, se tiver a oportunidade, prefere se relacionar com a mulher branca.

No processo histórico, as pessoas negras foram introduzidas forçadamente no continente americano como mão de obra escravizada, portanto, a grande parte de trabalhadores braçais

desvalorizados ainda são pessoas negras e isso ainda se reflete na sociedade atual. Não anulando o facto de que há e houve pessoas brancas trabalhadoras, a classe foi dividida racialmente e uma das ilusões de ascensão social das pessoas negras pode ser o embranquecimento e a negação das suas origens raciais.

Não se pode separar a mulher negra da classe trabalhadora na sua origem. Porém, Davis (2018) destaca que estas não eram tarefas somente das mulheres negras. As mulheres brancas pobres sempre trabalharam (a autora usa o exemplo do trabalho no campo e nas indústrias). A exclusão das mulheres do mercado de trabalho era uma «dificuldade» encontrada somente pelas mulheres da classe média e burguesas. Portanto, era mais importante para a mulher negra, num primeiro momento, o fim da escravidão e do racismo e, depois, com o fim da escravatura, não passar fome como mulher trabalhadora, do que ter direito ao voto como queriam as mulheres burguesas sufragistas.

Para podermos prosseguir com a nossa tese é necessário definir a opressão racista, ou melhor o que é racismo e a raça. Raça não é um conceito biológico, mas social. Em síntese, o conceito de raças humanas dentro das ciências biológicas caiu por terra no século XX com a conclusão do Projeto Genoma Humano. O geneticista brasileiro Sérgio Danilo Pena (2016), afirma que, dentro das ciências biológicas, não existe o conceito de raça humana, porém dentro do contexto social e político a separação entre raças existe.

Segundo Munanga (2004), a raça é uma construção feita no imaginário colonialista, criando um sentido sociológico de classificação por características físicas, culturais, morais e religiosas. O racismo surge desta classificação e sua posterior divisão da humanidade, onde uma parte é superior a outra, portanto tornando-se natural a exploração e a submissão daquele que é considerado inferior.

A autora Grada Kilomba enfatiza o racismo como instrumento de dominação colonial e aprofunda a construção do racismo, definindo-o e classificando-o em três características interligadas e simultâneas: a primeira é a «construção da diferença», em que o oprimido é visto como diferente pelo opressor; feita em conjunto com a segunda, «valores hierárquicos», em que além de ser diferente, o opressor vê o oprimido como inferior e a consequência é a naturalização desta condição tanto para o opressor quanto para o oprimido; e, por fim, a terceira, o «*poder*», em que a construção da diferença e de valores hierárquicos é feita através do acompanhamento da relação de poder que a autora separa em histórico, político, social e económico (KILOMBA, 2019).

A autora também O racismo pode revelar-se de três maneiras e que a autora nomeia de racismo estrutural, institucional e quotidiano.

A primeira forma, o racismo estrutural, manifesta-se quando as estruturas sociais e políticas favorecem as pessoas brancas, mantendo as pessoas negras socialmente à margem. Segundo o filósofo Silvio Almeida (2016), num vídeo postado pela editora Boitempo, o racismo estrutural é a normalização da opressão racial dentro das estruturas sociais e «constitui as relações nos seus padrões de normalidade» (2:29) e é manifestado tanto conscientemente como inconscientemente nos campos da economia, da política e da subjectividade. Os locais de poder e decisão (a classe dominante) são brancos e as pessoas negras são a base social. Podemos pegar o conceito de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) do Lugar Natural. Segundo a sua interpretação, fica evidente quando olhamos para a divisão espacial: as pessoas negras são jogadas para o gueto, como bairros de latas e prisões, e bairros de luxo por brancos. Quando há essa quebra, causa estranheza. No campo subjectivo, o «Lugar Natural» das pessoas negras é subalterno, está na base da pirâmide social. O Lugar Natural das pessoas brancas são os locais de poder e decisão dentro de uma sociedade racista.

O racismo quotidiano manifesta-se no uso constante do vocabulário, imagens e outros tipos de linguagem que colocam as pessoas negras como infantilizadas, primitivas, animalizadas e erotizadas. Esta forma de racismo é trabalhada por Bell Hooks (2018), Angela Davis (2013) e Franz Fanon (2008), quando descrevem o processo de desumanização e animalização das pessoas negras como forma de dominação. Davis evidencia isto de forma bem ilustrativa quando fala do livro *A Cabana do Pai Tomás*, no qual a personagem principal, um homem negro escravizado, é descrita como uma criança que precisa da figura materna branca, a «Sinhá», com a sua aptidão natural para a maternidade. No Capítulo III trataremos de forma breve destas imagens no quotidiano de Portugal e como elas estão presentes e atingem as mulheres negras.

O racismo institucional é o ponto de encontro entre o racismo quotidiano e estrutural e, segundo a pesquisadora Cristina Roldão, “O racismo institucional penetra a forma como as instituições abordam os cidadãos e os territórios, produzindo um efeito racista” (sine anno) se manifesta os funcionários, agentes e materiais do Estado discrimina as pessoas exercendo a sua função usando-se de sua autoridade. Como os manuais escolares, quando o professor discrimina os alunos não brancos através de comentários, organização da sala de aula (colocando os alunos

brancos nas primeiras fileiras), ou quando a polícia determina as zonas sensíveis os bairros com grande número de negros e ciganos (ROLDÃO, sine anno)

Autoras como Kilomba (2019), Djamila Ribeiro (2019), Bell Hooks (2018) entre outras, destacam como o cabelo das mulheres negras é também alvo do sexismo e do racismo. O cabelo e os modos de manipulação do mesmo são marcadores sociais das relações étnico-raciais e de género, que se sujeitam ou resistem a padrões de belezas eurocêntricos. Os cabelos afro, crespo e cacheado volumoso, tornaram-se historicamente sinónimo de ruim, feio e selvagem, características que desqualificam as pessoas negras. Esta tese irá partir do cabelo e da relação entre as mulheres negras com os seus cabelos para compreender como o racismo no sexismo, na sua interceção, se manifestam em Portugal.

1.3 Racismos e padrão de beleza feminino

Quando nos deparamos com o estudo de género e raça verificamos que o corpo é determinante para demarcar o indivíduo, ou um grupo, na sociedade. Observamos que o corpo não é algo individual alienado, mas uma extensão do coletivo. Portanto, o corpo é uma marca social importante que, segundo Nilma Gomes, nos localiza no mundo através da «dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico» (GOMES, 2002:41). Desta forma o corpo – nas representações simbólicas e nas práticas de manipulação – é uma construção social e histórica. Entende-se por dialética a relação entre o mundo das ideias (simbólico) e o mundo material (natural) (CHAGAS, sem data).

Estas práticas de manipulação e controlo regem-se por normas sociais que variam de acordo com o contexto socio-histórico. Na sociedade ocidental, as regras sobre o uso do corpo eram ditadas pela religião, que considerava o corpo algo sagrado; desde a introdução do sistema capitalista, o corpo é visto como «propriedade de primeira ordem» segundo Ferreira (2007). Porém, o corpo não perde o *status* sagrado, porque no capitalismo nada é mais sacro que a propriedade e, enquanto tal, o corpo é capitalizado sob várias formas, desde a saúde até à estética, através de produtos para o corpo e a venda da imagem do corpo perfeito através da imposição de um padrão de beleza dominante.

Para falar do padrão de beleza dominante (ou padrão estético) é necessário entender a definição do que é considerado belo e do que é feio. Segundo Umberto Eco (2004), quando ele

analisa a feiura em seu livro *História de Feiura*, ele faz uma análise do que é atribuído ao que é belo e feio através da história da arte e das suas representações. O feio é atribuído ao inimigo, algo a ser combatido. O autor coloca dois exemplos de atribuição de feiura: as bruxas e os judeus. As primeiras eram consideradas feias e velhas, já tinham em si características que as denominavam como bruxas. Ao segundo grupo foi-lhe atribuído a feiura com o processo de desconfiança e de racismo – os judeus tornaram-se feios. E quando Eco se refere aos negros, ele aproxima-os mais ao primeiro grupo, ou seja, as pessoas negras são consideradas inimigas e não se encaixam no conceito de beleza ocidental.

O autor ao limitar-se às análises na história da arte, ou seja nas representações, negligenciou o processo histórico de dominação que levou à transformação do negro como inimigo e inferior, por isso não percebe o processo através do qual as pessoas negras se tornaram feias e repugnantes na sociedade ocidental. Esta tese irá analisar no presente capítulo como o padrão de beleza e a feiura ligados à diáspora negra, que ocorreu entre os séculos XV a XIX, durante a dominação europeia dos continentes americano e africano.

Beauvoir (1970) também coloca o conceito de beleza como algo virtuoso e a feiura como algo maldoso, punitivo, porém enfatiza que é um importante elemento para a criação do feminino porque está ligado à feminilidade (doçura, fragilidade e futilidade), fazendo com que a beleza seja uma obsessão desde a infância com o objetivo da menina, futura mulher, ser o de «seduzir o coração masculino» (1970, 33) e a beleza é a virtude essencial de uma mulher. Deste ponto a mulher é colocada como um objeto passivo do desejo masculino. Esta correlação entre beleza e feminilidade é difundida pela literatura, meios de comunicação social e cultura, criando o padrão do que é belo. Ao contrário do que coloca Eco, a beleza ainda prevalece na nossa sociedade, principalmente no que se tange ao feminino, oprimindo as mulheres.

O padrão de beleza no capitalismo foi criado durante o processo histórico de consolidação deste sistema económico e disseminado pelos meios de comunicação social quase omnipresentes. A construção de um padrão de controlo sobre o corpo, principalmente sobre o da mulher, é feito através da produção de imagens que são socialmente valorizadas (MORENO, 2008). Para alcançar o padrão de beleza imposto é necessário despender uma considerável quantia de dinheiro e tempo em procedimentos estéticos que a classe trabalhadora, sobretudo a negra, não dispõe tão facilmente. O padrão de beleza, além de ser um instrumento de dominação de género, é também racial. Quando nos deparamos com a história da diáspora negra dos séculos XV a XIX, vemos que as pessoas negras

foram impostas como escravizadas. A elite branca europeia, que até hoje se reflete nestas sociedades, coincide com o dominante padrão de beleza.

Vale ressaltar que o padrão de beleza está intrinsecamente não apenas a raça, mas também à classe social e juventude. Conforme veremos no decorrer do capítulo a beleza é um status econômico, alcançado por mulheres pertencente à elite. Se até o século XX as mulheres bonitas eram com pele clara e acima do peso, devido a escassez de comida e a cor bronzeada está ligada às trabalhadoras, na sociedade atual onde temos comidas acessíveis, com excesso de açúcar e gordura e o trabalho passou a ser exercido dentro de espaços fechados, o padrão exige mulheres magras e bronzeadas (FLOR, 2009).

Com este padrão de beleza eurocêntrico predominante, a mulher negra passa pela violência típica do racismo: «a de encarar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo [negro].» (SOUZA, 1983: 2). Ter como Ego o sujeito branco, faz com que as pessoas negras não tenham como referência o sujeito negro. Pelo contrário, dentro da sociedade racista, as pessoas negras são apresentadas como ponto antagônico (FANON, 2008). Dentro deste cenário, marcado por relações étnico-raciais, o sujeito branco é o símbolo da civilização e o sujeito negro, sua representação antagônica, é um ser incivilizado, sem humanidade. Perante esta alienação da sua subjetividade, o sujeito negro forma duas consciências em contraditório (DU BOIS, 1998): a primeira a de ser um cidadão (aquele, americano) e, a segunda, a de ser um sujeito negro. Esta dupla consciência está contaminada pela forma como a sociedade racista vê o homem negro, tendo uma autovisão distorcida como consequência do desdém e da pena. Mas não podemos separar as relações étnico-raciais das relações de gênero. A mulher negra assume o papel do Outro do homem branco, mas ainda da Outra da mulher branca (KILOMBA, 2019). Neste ponto, a mulher negra é antagônica à mulher branca. Enquanto esta é apresentada como o padrão de feminilidade e beleza, a mulher negra é animalizada e é sinónimo de feiura e sujidade.

Estas questões de feiura e subjetividade estão ligadas diretamente aos trabalhos que lhes estão associados, que são normalmente os trabalhos braçais, e às poucas condições de higiene a que estão submetidas. Isto não se limita às mulheres negras, mas também às trabalhadoras (urbanas ou do campo).

Sendo a Outra da mulher branca, a mulher negra não tem como Ego a própria imagem. Pelo contrário, a sua imagem e o seu corpo são consequência do seu lugar socio-histórico de

inferioridade e submissão, animalizado e incapaz, características impostas pelo racismo e colonialismo europeu. Com isso, a mulher negra é forçada a negar o seu corpo.

O padrão de beleza não se manifesta apenas no subconsciente da mulher negra, mas materializa-se na sociedade, assim como várias formas de racismo. A autora Léila Gonzales (1984) afirma que dentro do mercado de trabalho, por exemplo, há a exigência da «boa aparência», ou seja, a proximidade do padrão de beleza dominante, que é branco. Como consequência, as mulheres negras escuras são destinadas aos piores empregos e de preferência passam despercebidas como cozinheiras, arrumadeiras ou como empregadas em serviços de limpezas. As mulheres negras são renegadas a empregos com salários inferiores, mantendo o seu lugar natural (GONZALES, 1982) em baixo e nos bastidores.

1.4 Padrão de beleza ocidental: Algumas notas sobre a sua história

O cabelo comprido, bem cuidado, está ligado historicamente ao imaginário da mulher ideal. A pesquisadora Penny Jolly, no seu artigo «The ideal woman» (2004), resume o ideal de beleza ocidental na manipulação do cabelo: «Two ideals concerning women's hair have had remarkable longevity in western society: it should be long and its color should be blonde.»¹ (2004: 47). Faz um histórico do cabelo ideal no mundo ocidental desde o século XV, mostrando a mudança de penteados e padrões de beleza com o desenvolvimento tecnológico.

Porém a autora faz um corte espacial que não corresponde a toda realidade ocidental, porém ilustra a evolução da moda dentro de países e territórios que eram potências económicas e da moda em vários tempos históricos. Esta realidade que será descrita não corresponde com a portuguesa, marcada pelo catolicismo e conservadorismo. sendo a periferia económica europeia desde a viragem do século XVIII. Mas não podemos excluir que em determinados momentos os padrões estéticos portugueses sofrem influência externa. Tendo em vista isto, voltaremos a nossa análise.

A partir do século XV, a autora faz um resumo dos padrões de beleza do cabelo na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, e, durante este período, na literatura e nas pinturas, a representação feminina era de mulheres loiras, com longos e ondulados cabelos com penteados, com elaboradas

¹ Dois ideais em relação ao cabelo das mulheres tiveram notável longevidade na sociedade ocidental: deveria ser longo e sua cor deveria ser loira. (tradução livre).

tranças e adereços, como pérolas e fitas. As pérolas simbolizam a castidade ligada à imagem da Nossa Senhora (Imagem I). Para uma mulher casada, os longos cabelos eram protegidos dos olhos públicos, escondendo os cabelos com véus e revestimentos, revelando-os apenas aos seus maridos. Segundo a própria autora, na Itália Renascentista, apenas 17% das mulheres tinham cabelo naturalmente loiro e para atingir o padrão de beleza muitas mulheres modificam a cor do cabelo.

No século seguinte, os penteados femininos tornaram-se mais elaborados com a invenção dos ganchos de metal que possibilitou o uso de almofadas e/ou armações de arames que eram usados em conjunto com o cabelo natural. Também voltou o uso de perucas, quando a rainha inglesa Isabel I aderiu ao adereço ao verificar que o seu cabelo começava a ficar grisalho e para manter a aparência jovem e virginal. (Imagem II) O uso de perucas ganhou força na corte francesa de Luís XIV, marcado pela extravagância, com estilos cada vez mais elaborados, que chegavam a medir até 1,5 metros, com vários tipos de ornamentos, desde barcos, flores, carroças, etc., sustentados por produtos que tinham como base banha de porco e farinha que atrai parasitas fazendo com que muitas mulheres raspassem a cabeça, deixando apenas a base do cabelo para aplicar a peruca (Imagem III).

Esta moda extravagante não sobreviveu à Revolução Francesa. Tanto homens como mulheres adotaram o corte de cabelo Titus (cabelo curto), de cor natural, possibilitando o uso de cabelo igual entre os dois sexos, e simplificaram os cuidados com a higiene (Imagem IV). Mesmo com os cabelos curtos e unissexo, este novo corte estava ligado às características designadas às mulheres: pureza, juventude e inocência, porém de forma mais natural. Esta moda não resistiu à viragem do século e, nos anos de 1810, os cabelos longos voltaram e, nas décadas seguintes, foram ficando cada vez mais elaborados (mas de cor natural), porque a feminilidade não foi desassociada dos cabelos longos.

O século XIX, marcado pela expansão e consolidação do capitalismo e da Revolução Industrial, possibilitou que o cuidado com o cabelo se transformasse num negócio lucrativo. Só no ano de 1856 foram exportados da França para Inglaterra 11 954 *chignons* (Imagem V), entre outros tipos de cabelos artificiais, como *ringlets*² e canudos (Imagem VI). Em 1862, foram vendidas cerca de 100 toneladas de cabelo sendo mais valorizado o francês e italiano, e as cores mais desejáveis eram o branco ou cinza. Na segunda metade do século, os cabelos com comprimentos exagerados

² Tipo de penteado. Os canudos também são conhecidos como cachos de princesa ou cachos de saca-rolhas. Isso é alcançado enrolando uma mecha de cabelo em volta do comprimento de um curling fino ou pode ser feito naturalmente por pessoas com cabelos enrolados com força suficiente.

voltaram a ser valorizados. Com isso, foram criados produtos que prometiam o crescimento do cabelo, como tónicos capilares. Um tónico chamado *The Seven Sutherland Sisters Hair Grower* rendeu, entre 1886 e 1887, 180 mil dólares nos Estados Unidos. Além do retorno ao loiro, outras mudanças importantes ocorreram no que diz respeito aos cabelos das mulheres no final do século XIX. Até esse momento, as mulheres cuidavam dos seus cabelos nas suas próprias residências, assistidas por cabeleireiros se fossem ricas, ou por membros da própria família, no caso das mulheres trabalhadoras. Também no final do século XIX, os primeiros salões públicos para mulheres começaram a abrir com as novas máquinas para cuidados estético dos cabelos (secadores elétricos que possibilitam secar o cabelo numa questão de minutos) e as mulheres passaram a sair do privado para o público, do familiar para o mercado.

No início do século XX, na década de 1910, houve a popularização dos cabelos curtos e cacheados, mesmo com a oposição da Igreja Católica. No pós-Primeira Guerra Mundial, mulheres de todas as classes aderiram à moda do cabelo curto (o famoso corte Chanel), seja pela facilidade do cuidado que poupava tempo, seja pela representação de libertação política e social que o corte representava. Na mesma época, as mulheres tiravam os espartilhos, encurtaram os vestidos e adotavam estilos mais casuais e juvenis que não marcavam os corpos femininos, deixando-as mais à vontade para se movimentarem, ocultando as curvas do corpo (seios, cintura e quadril), tão marcadas nas décadas passadas.

Na década de 1930, com a influência dos filmes de Hollywood, os cabelos loiros voltaram à moda, mas a cor mais rara, que era o loiro platinado, era obtido através de produtos químicos (peróxido, lixívia doméstica, flocos de sabão e amoníaco). Nas décadas seguintes ao pós-Segunda Guerra, voltou o loiro platinado, como o de Judy Holliday, Carol Channing e Marilyn Monroe. Nas décadas de 1950 e 1960 o loiro platinado estabelece-se como a cor de cabelo preferida entre as mulheres, sendo sinónimo de sensualidade.

Nas figuras abaixo podemos observar nas imagens abaixo os cabelos na sociedade ocidental (Europa Ocidental e Estados Unidos):



Figura 1.1



Figura 1.2



Figura 1.3



Figura 1.4



Figura 1.5



Figura 1.6



Figura 1.7



Figura 1.8

Figura 1.1: Pintura a óleo Retrato póstumo de Simonetta Vespucci por Sandro Botticelli (1476). Pela pintura, pode-se observar os cabelos loiros, ondulados, tranças, pérolas e fitas para enfeitar, e elaborado penteado tal como a moda da Itália Renascentista que exigia à imagem feminina a juventude e virgindade.

Figura 1.2: Retrato de Isabel I, por Marcus Gheeraerts. Podemos observar o uso de peruca imitando o cabelo natural, e o enfeite de pérolas.

Figura 1.3: Retrato da Rainha Maria Antonieta da França (1775). Ícone da moda da corte francesa, a rainha foi precursora do cabelo *pouf*, que era caracterizado pelo penteado alto, enfeitados com penas, laços, flores e outros ornamentos exagerados.

Figura 1.4: Cabelo tipo Titus que se tornou tendência durante a Revolução Francesa e a primeira metade do século XIX. Expressa o ideal revolucionário de igualdade, fraternidade e liberdade em contraponto à extravagante moda dos cabelos *pouf*.

Figura 1.5: Um *chignon* é um tipo popular de penteado. A palavra «*chignon*» vem da frase francesa «*chignon du cou*», que significa nuca. Geralmente, os *chignons* são alcançados prendendo o cabelo em um nó na nuca ou na parte de trás da cabeça, mas há muitas variações diferentes de estilo. Como podemos ver no retrato de Natalia Pushkina, feito por Alexander Brullov.

Figura 1.6: A revista feminina francesa *Journal des Demoiselles* (1833-1922) ilustra o uso do *ringlets* e canudos, que também são conhecidos como cachos de princesa ou cachos de saca-rolhas. Isso é alcançado enrolando uma mecha de cabelo em volta do comprimento de um *curling* fino ou pode ser feito naturalmente por pessoas com cabelos enrolados com força suficiente.

Figura 1.7: Retrato da dançarina e Louise Brooks na década de 1920 com o seu corte Chanel.

Figura 1.8: Retrato da atriz Marilyn Monroe de 1953. Cabelo médio e loiro platinado volta a moda.

1.5 O cabelo na diáspora negra: uma história inacabada

Ao traçar brevemente a história do cabelo das sociedades ocidentais entende-se como foi fomentado o padrão de beleza dessas sociedades. Contudo, omite-se a própria história do cabelo das pessoas negras, que coincide com uma história da colonização. É importante enfatizar que, devido ao colorismo e machismo, é difícil encontrar um trabalho sobre a história do cabelo da mulher negra, por isto iremos debruçar-nos sobre o das pessoas negras em geral fazendo um corte de género. Segundo as autoras Byrd e Tharps no livro *Hair story: Untangling the roots of black hair in America*, o cabelo é um marcador social, assim como em qualquer parte do mundo, das sociedades da África Ocidental, indicando género, estado civil, idade, religião, identidade étnica, riqueza e *status* social.

Com estas importantes características das sociedades da África Ocidental, os cabeleireiros ocupavam aqui um lugar especial, sendo figuras confiáveis. A tarefa de cuidar dos cabelos era complexa e demorada, podia durar horas, pois incluía complexos tratamentos como lavar, pentear, lubrificar, torcer, trançar e/ou decorar com variáveis adornos como tecidos, contas e conchas. Segundo Bryd e Tharps (2001), o processo era feito, muitas vezes, com um pente de madeira esculpido com longos dentes e pontas arredondadas, óleo de palma e conhecimentos acumulados por anos. Em algumas sociedades, somente um membro da família tinha esta função.

Quando os europeus intensificaram o comércio e o contacto no século XV com os povos africanos, o cabelo com os penteados complexos impressionaram os estrangeiros, fazendo parte das suas narrativas de viagens. Como revela a descrição feita pelo viajante francês Jean Barbot citada por Byrd e Tharps por volta de 1444: «Os negros do Senegal [têm] os cabelos cacheados ou longos e lisos e empilhados na cabeça na forma de um chapéu pontudo.» (2001: 23). No início do século XVI, quando Portugal, Espanha, Holanda, Inglaterra e França tomaram territórios do continente americano, impuseram o trabalho escravo (a nativos americanos e pessoas negras) por aproximadamente 300 anos, deslocando 12 milhões de mulheres, homens e crianças africanas que alimentava o lucrativo tráfico escravo. Capturados e vendidos, os cativos tinham, no caso dos homens, a cabeça e a barba raspados, para se parecerem como prisioneiros de guerra. Para determinadas sociedades africanas, raspar para perderem todos os traços identitários e estatutários de seus povos de origem. Portanto, o ato de raspar a cabeça foi uns dos passos que os europeus deram para apagar a memória das pessoas escravizadas e separar a relação entre sua memória, história e cultura.

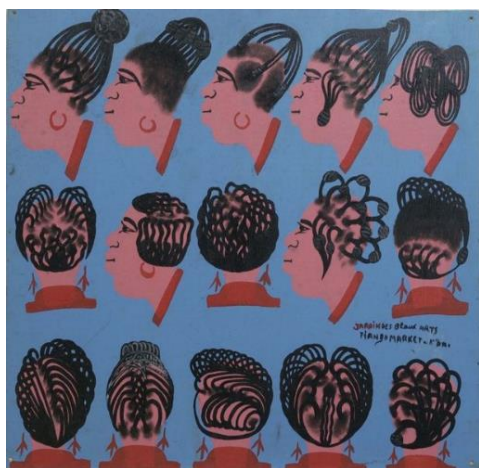


Figura 1.9



Figura 1.10

Figura 1.9: Cabelos tipo kohin-sorogun típico dos wolof da Nigéria significa, de acordo como o *site* do Afrika Museum. Figura 1.10: Cabelo de uma mulher da tribo wolof, cerca de 1942-45. Cabelo trançado, enfeitado com conchas e com um elaborado penteado com a influência da moda europeia

Nas colónias inglesas da América do Norte, onde africanos e os seus descendentes eram escravizados e trabalhavam, na sua maioria, em grandes plantações, com jornadas de trabalho de 12 a 14 horas, sete dias por semana, não tinham tempo nem instrumentos para cuidarem dos seus

cabelos. Mulheres e homens negros tinham agora os seus cabelos emaranhados e fracos. Segundo Tharps (2001), não foram encontrados registos de que as pessoas negras escravizadas das colónias inglesas no continente americano confeccionassem pentes, como o faziam em liberdade no continente africano. A falta de higiene imposta, a rotina de trabalho que ultrapassava as 12 horas, uma dieta alimentar deficiente da população escravizada, fez com que se propagassem doenças e parasitas do couro cabeludo criando um «círculo vicioso de problemas capilares, quebra e calvície.» (2001:29).

Porém não podemos determinar que este foi o único fator para o uso de lenços pelas pessoas negras nas colónias. antes da colonização europeia em África, houve uma islamização da África, ao começar pelo Norte, a partir do século VIII (MARZANO, 2011). Com esta dominação houve a mudança dos ornamentos e a introdução do uso o uso de lenços na cabeça foi adotado por estes povos e, assim como o cabelo, o seu uso e material era um indicativo social.

Ao mesmo tempo, surgiu um outro fenómeno: os escravizados que conviviam com a população branca – barbeiros, babás, cozinheiros, empregadas domésticas, etc, – começaram procura a imitar os cabelos dos brancos. As pessoas escravizadas que trabalhavam na casa dos seus senhores eram obrigadas a estar limpas e arrumadas, noutras palavras, com a aparência mais próxima da dos brancos.

Mas não eram somente os escravizados domésticos que eram submetidos à imposição da «boa aparência». Nas sociedades escravistas, além da tentativa de acabar com as memórias, raspando os cabelos das pessoas negras escravizadas, o ideal de beleza predominante era ser branco, com os cabelos lisos, longos e traços finos: a antítese das características negras, como a pele escura e os cabelos crespos, que eram associados a animais. Muitos jornais estado-unidenses descreviam os cabelos das pessoas negras como lã e a pseudociência do século XIX classificava as pessoas negras como inferiores na «escala evolutiva». Estes processos seculares de inferiorização causaram a interiorização do racismo nas pessoas negras, abalando e destruindo a sua autoestima.

Com o fim da escravidão continua a haver racismo, como se viu no capítulo anterior (as leis segregacionistas citadas por Davis), e os traços negros são associados a características negativas. Na viragem do século XIX para o XX, há o crescimento de uma elite e classe média negra que, para se inserir na sociedade racista, assimilava os costumes da branquitude, e isto inclui não apenas o vestuário, mas a cópia dos seus penteados, tal qual como Mayotte Capécia (1948), citada por Fanon (2008). A ascensão social é diretamente associada ao branqueamento. Neste processo de negação

das características das pessoas negras, junto com o orgulho das realizações que alcançaram, as pessoas negras que progrediam na sociedade, adotavam técnicas de sobrevivência, com métodos cada vez mais agressivos e criativos para apagar o seu passado e se aproximarem da elite branca. Neste período, tanto homens como mulheres negras se submetiam a métodos de alisamento de cabelo.

Como Capécia, o branqueamento dos negros do continente americano não passava apenas pela assimilação cultural, mas pela mestiçagem. Com a cor de pele e os cabelos mais parecidos aos das pessoas brancas, estes negros de pele mais clara tentavam apagar a sua origem negra e ultrapassar a barreira do racismo para se inserirem na sociedade racista branca. Porém, este processo apenas garantia a assimilação e não a inclusão. Como explica a autora Célia Azevedo em *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites* (1987), mesmo tentando esconder as suas feições negróides, «Na cor de sua pele, seus traços físicos, nos seus cabelos, nos negros livres já de há muitas gerações, mesmo miscigenados, frequentemente traziam impressas as suas origens africanas, as marcas de seus antepassados escravos, e assim ficavam entregues à possibilidade de serem tratados com desprezo e violência.» (1987: 33).

O cabelo é um elemento importante de identificação racial e de género, tanto coletivo como individual. Portanto, não é de se estranhar que o consumo de produtos de cabelo para pessoas negras se tornasse um mercado atrativo. Nomes como Annie Turnbo Malone e Madam C. J. Walker são exemplo de mulheres negras que enriqueceram criando e/ou fabricando produtos para alisamento de cabelos negros e centros de formação de cabeleireiras para que aprendesse a usar os produtos. Estes novos produtos não se limitaram apenas ao território estado-unidense, mas foram vendidos para países da América Latina e Caraíbas, mostrando que este processo de afastamento das raízes negras não era exclusivo dos Estados Unidos.

Por isso, Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982), ao analisar o racismo no Brasil detectam este fenómeno, ao qual chamam de «ideologia do branqueamento», afirmando que ele ocorre quando «os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação etc.) veiculam valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca». Apesar de se centrar na realidade brasileira e na chamada democracia racial (que será desenvolvida no capítulo seguinte), a ideologia do branqueamento é extensiva às sociedades onde o racismo está presente, incluindo a estado-unidense, onde há a rejeição das raízes africanas dos afro-americanos, mas também portuguesa.

A proposta do New Negro, o alisamento e o apagamento das características fenóticas negras, não foi absorvido por toda população negra sem contestação: houve debate nos mais variados meios de interação das pessoas negras como igrejas, clubes, associações, etc.

Nas duas décadas seguintes, a textura do cabelo continua a ser uma obsessão principalmente para as mulheres negras, mas devemos lembrar-nos que a pressão do padrão de beleza não é apenas subjetiva, mas que se manifesta em situações que excluem as mulheres negras. Como o exemplo citado por Byrd e Tharps em, algumas boates do Harlem, só aceitavam para o cargo de bailarinas mulheres negras que apresentassem uma certa textura de cabelo (e, com certeza, não era o crespo). Neste período, as mulheres negras seguiam a moda predominante: o uso de perucas, junto com os produtos de alisamento, ajudavam as mulheres negras a recriar os penteados da moda branca.



Figura 1.12

Figura 1.11: Mulheres escravizadas nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX. Podemos observar os cabelos curtos e lenços à cabeça.

Figura 1.12: Jornalista, militante, editora de jornal, sufragista, feminista e socióloga, Ida B. Wells foi uma das fundadoras da National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) em 1909 com a ajuda do Partido Republicano ao qual a pertenceu. Na foto, datada de 1833, ela sustentava o cabelo de forma semelhante à das mulheres brancas da época.

1.6 «Devem as mulheres negras desfrisar o cabelo?»

A década de 1960 é marcada pela luta das pessoas negras pelos direitos civis e o fim das leis segregacionistas e a denúncia do racismo presente na sociedade estado-unidense. Estas lutas trazem de volta o pan-africanismo do início do século XX, mas agora num contexto do início das

Lutas de libertação nos continentes africano e asiático. Em 1963, era lançada pela editora Helen Hayes King e pela jornalista Theresa Ogunbiyi, a revista destinada para o público negro estadunidense *Negro Digest* em 1963, na qual as duas colocavam os seus pontos de vista à pergunta «*Should Negro Women Straighten Their Hair?*» (KING; OGUNBIYI: 1963), a qual Malcolm X aprofunda dois anos depois, não se limitando apenas ao cabelo. No seu discurso, ele afirma que: «*We hated our hair. We hated our nose, the shape of our nose, and the shape of our lips, the color of our skin.*» (1965:9), e continua relacionando-o com o processo de 300 anos de escravidão e dominação racial que fez com que as pessoas negras passassem a renegar-se, convencidas das falácias racistas de que tudo o que remete para ao corpo negro e para a negritude é negativo. Como resposta, o movimento negro passa a recriar uma estética negra como bandeira de luta («*Black is Beautiful*») e o cabelo natural torna-se símbolo de orgulho e da força negra para os jovens negros. Cantoras como Nina Simone (Imagem XIV), Abbey Lincoln (Imagem XV) e Odetta começaram a adotar o cabelo natural, inspirando as mulheres negras. Salões de beleza especializados em cuidado de cabelos naturais começaram a surgir. O penteado afro foi umas das formas de uso do cabelo, como a textura natural, as trancinhas e as rastas. Durante este período, houve uma queda na procura de produtos para desfrisar o cabelo, mas o mercado se adaptou e começou a comercializar produtos para o cuidado para cabelos naturais como o *spray* de cabelo *Sta-Soft Fro* para deixar o cabelo natural mais macio e flexível (BYRD; THARPS, 2001). A nova estética negra criada não se limitou ao Estados Unidos, mas se espalhou entre as pessoas negras do continente africano e americano, mantendo a mesma ideal de valorização da beleza negra e resistência ao racismo, como a atriz e cantora brasileira Zezé Motta (Imagem XVII) mesmo no Brasil estava num regime autoritário militar (1964-1985) o movimento negro continuava ativo seja nas Escolas de Samba, Academia, grupos culturais e movimentos e partidos políticos (JUNIOR, 2003). No continente africano, marcado pela luta de independências, houve surgindo figuras como o cantor guineense e poeta José Carlos Schwartz (Imagem XVIII), o cantor e poeta angolano Bonga (Imagem XIX) no período após a independência.

Mas nem todos estavam alinhados com o uso do cabelo natural. Este processo causou uma ruptura geracional, as mães e as avós ainda alisavam o cabelo e as igrejas das comunidades negras repudiavam o penteado natural, que associavam à militância e à agressividade (BYRD; THARPS, 2001).



Figura 1.13



Figura 1.14



Figura 1.15

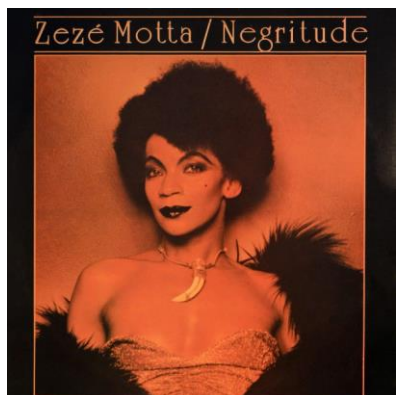


Figura 1.16



Figura 1.17

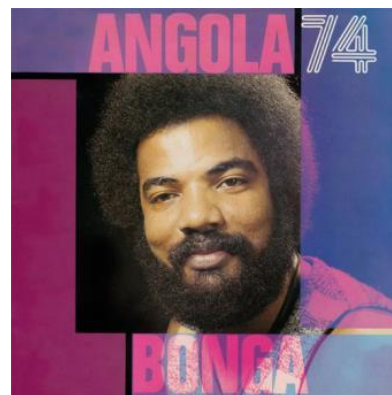


Figura 1.18

Figura 1.13: Capa do disco *Sik & Soul* de 1968 da cantora de *soul* Nina Simone, onde ostenta o cabelo natural, sem mudança de textura, enfeitado com pérolas e com um penteado elaborado.

Figura 1.14: Cantora Abbey Lincoln no concerto em 1966, ostentando o cabelo natural. Cantora Abbey Lincoln no concerto em 1966, ostentando o cabelo natural. Cena impensável uma década antes, quando ela se apresentava com cabelo alisado e perucas.

Figura 1.15: Filósofa e ativista Angela Davis na capa da revista *Time* de 1971.

Figura 1.16: Cantora e atriz brasileira Zezé Motta na capa do disco de 1979, ostentando o seu cabelo afro. Considerada uma das mulheres mais bonitas de seu tempo, luta contra o racismo nas mídias brasileira, se negou a interpretar papéis estereotipados de mulheres negras. Deu vida a personagens marcantes como Xica da Silva e Dandara.

Figura 1.17: Cantor e poeta guineense José Carlos Schwarz na capa do seu disco de 1978 onde canta em crioulo cabo verdiano.

Figura 1.18: Cantor e poeta angolano Bonga na capa do disco *Angola 74*.

O governo dos Estados Unidos criminalizou e perseguiu os movimentos de resistência negra como os Panteras Negras, que foram declarados inimigos número um dos Estados Unidos e os seus líderes perseguidos e mortos ou presos (BLOOM e MARTIN, 2013). Também os ativistas

Malcolm X e Martin Luther King Jr foram assassinados, respectivamente em 1965 e 1968; Angela Davis foi presa e julgada em 1979, e Assata Olugbala Shakur foi presa em 1973 exilada em 1979. Ao mesmo tempo, muitas pessoas negras tinham dificuldade de conseguir emprego com o cabelo natural. Como consequência, a década seguinte é marcada pelo esvaziamento do “Black is Beautiful”, vindo o cabelo afro a perder o seu sentido político.

Para além deste processo de esvaziamento do significado político do cabelo, na década de 1980 as pessoas negras voltaram a mudar a textura que, para além do alisamento, a extravagante moda pedia agora volume. Foi inventado o *curl* que deixava o cabelo cacheado e com aparência de húmido com ilustrava Michael Jackson e Little Richard. Paralelamente, a cultura do *hip hop* cresce nas periferias negras, com um novo estilo de cabelo para os homens: o uso da textura natural e raspado nas laterais, quanto mais alto melhor como o de Kid do Kid n’ Play. As cores para o cabelo são mais variadas cores que iam além do loiro, castanho ou preto. As cores como azul e verde ajudavam a formar novas formas de uso do cabelo, para além de novas formas que transformam o cabelo em esculturas incrementam o visual. Com tanta variedade, era comum mudanças constantes do penteado, assim como o surgimento de barbearias com cortes especializados nas grandes cidades (BYRD; THARPS, 2001).

Não somente os cabelos dos homens negros foram influenciados pelo *hip hop*, mas as mulheres também se reviam nos meios de comunicação social através de suas *rappers* negras favoritas como as *rappers* do *Salt-N-Pepa*. Com cortes assimétricos, coloridos, mesmo que temporariamente, e alisados, os penteados eram variados. Esta variedade de penteados e cores fomentaram a indústria dos produtos capilares negros, como perucas e extensões. O crescimento do mercado de cuidados de cabelos para pessoas negras ocasionou a criação de grandes conferências para divulgar os novos produtos, que apesar de terem surgido na década de 1960, assumiram o seu auge vinte anos depois. Ainda nos dias de hoje, essas conferências são bastantes populares, como Chris Rock mostra no documentário *Good Hair* (2009).

Na década de 1990, o cabelo natural volta em sua forma mais popular: a trança. Mulheres negras de todas as classes faziam tranças com imigrantes africanas. Com a ascensão da música Reggae e da religião Rastafari (com a interpretação das passagens bíblicas Levítico 19:27, Levítico 21:5 e Números 6:5 que proibiam cortar o cabelo) foram adotados os *dreads*, como a cantora Judy Mowatt. Mas mesmo com a volta do cabelo natural, mulheres negras famosas, como a cantora Janet Jackson, a modelo Naomi Campbell, a atriz e Miss Estados Unidos Tyra Banks, eram símbolo de

beleza negra, ao mesmo tempo que exibiam cabelos longos alisados ou com tranças, mas todas com características caucasianas, peles claras, como podemos observar nas imagens abaixo:

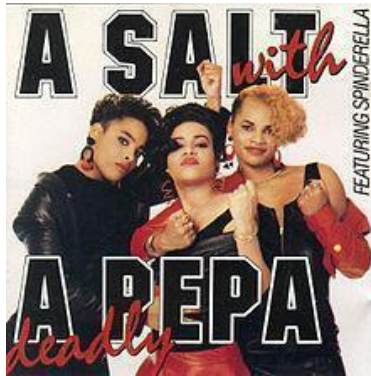


Figura 1.19



Figura 1.20



Figura 1.21



Figura 1.22



Figura 1.23

Figura 1.19: As rappers do grupo *Salt-A-Pepa* na capa de seu disco *A Salt with a deadly Pepa* de 1988 onde exibiam cortes assimétricos e coloridos.

Figura 1.20: Cantora Whitney Houston no álbum *Whitney* do ano de 1987. A cantora exhibe os cabelos claros, cacheados e longos com o corte típico da década de 1980.

Figura 1.21: Cantora jamaicana Judy Mowatt no album *Black Woman* de 1990 onde a cantora exibiu os *dreads* longos e finos.

Figura 1.22: Modelo inglesa Naomi Campbell, primeira mulher negra a ser capa da revista de moda *Vogue* na edição de 1988. A modelo exhibe os cabelos lisos e longos.

Figura 1.23: Miss Estados Unidos Tyra Bank no set de filmagem de *Fresh Prince of Bel-Air* no ano de 1993. A atriz exibiu os cabelos ondulados e longos.

Na viragem do milénio, com o advento da Internet e das redes sociais, muitas jovens negras começaram a debater de forma mais ampla o cabelo negro e natural. Segundo Byrd e Tharps (2013), o discurso verde retorna com força e fez com que as mulheres negras questionassem a forma de

tratar o cabelo, visto que os produtos para alisar o cabelo têm produtos químicos que causam um grande impacto no cabelo, como uma alta percentagem de sulfato. Disso é exemplo máximo *No Poo* e *Low Poo*, produtos sem e com pouco sulfato, respetivamente. Para além da questão ambiental, o novo milénio é marcado por pautas raciais, como o movimento *Black Lives Matter* (2013), e cabelo natural volta como uma bandeira de luta. A Internet tornou-se um meio de debate sobre os cuidados dos cabelos naturais e não apenas de organização de movimentos antirracistas.

Atualmente o cabelo afro é usado por mulheres negras, com novas cores (chamadas de fantasia), tranças, nagôs e mais variados penteados e cuidados do cabelono negro são vistos nas ruas, meios de comunicações e nas redes sociais.

O que começou como um movimento nos Estados Unidos está tornando-se cada vez mais evidente em Portugal: há uma re-significação dos cabelos crespos, tal como houve na década de 1960, mas num novo contexto de luta, que conta com uma perspetiva interseccional que abrange o racismo, o machismo e a LBTQIfobia.

Este processo histórico do cabelo negro não é exclusivo das mulheres negras dos Estados Unidos. A escritora angolana Dijamila Almeida descreve a sua experiência com o cabelo, não como uma experiência particular, mas coletiva, em dois contextos: o angolano e o português. Em *Este Cabelo* (2015), a autora evidencia a importância do cabelo para as mulheres negras em Portugal e observamos o uso do cabelo natural cada vez mais presente nas ruas portuguesas.

1.7 E o cabelo as mulheres negras em Portugal? Pistas para pensar a dominação e resistências históricas através do cabelo

Para compreender as opressões raciais e de género em Portugal é necessário fazer um breve levantamento histórico da presença das pessoas negras em solo português e nas suas antigas colónias e os papéis sociais que lhe foram atribuídos. Autores como José Ramos Tinhorão no seu livro *Os Negros em Portugal* (2019) e Isabel Castro Henriques em *Herança Africana em Portugal* (2007) e *Mulheres Africanas em Portugal: o Discurso das Imagens (século XV-XX)* (2019) demonstram a presença constante das pessoas negras no território português. É a partir do século XV que se intensificaram as relações comerciais, principalmente entre os portugueses e os africanos, porém é com a escravidão que aumenta a presença negra em Portugal.

A escravidão esteve presente em Portugal antes da escravatura transatlântica. Tinhorão (2019) descreve que a escravidão estava presente na sociedade portuguesa, seja como prisioneiros de guerra, vítimas de naufrágios, vítimas de resgate e, claro, na sua forma comercial. Este último acontecia no norte da atual Itália, Portugal, Espanha e no Norte de África. Mas o tráfico de pessoas escravizadas passou a ser um negócio globalizado e altamente lucrativo no fim do século XV. É dada como data simbólica do início da escravatura transatlântica no império português, o dia 4 de agosto de 1444, em Lagos, onde o cronista Gomes Eanes de Zurara, na sua *Crónica da Guiné*, descreve a primeira venda de escravos oriundos do Norte de África. Com a presença do Infante D. Henrique, a venda de escravos gerou grande comoção entre a população local, porém a normalização da crueldade da escravidão foi tomando o território português.

Entres os séculos XVI e XVII, o porto de Lisboa torna-se um dos principais locais pioneiros para o tráfico negreiro, pois Portugal servia de entreposto entre o continente africano e o americano (RIJO, 2012). A tamanha importância da mão de obra cativa fica evidente quando verificamos os testemunhos da época em que chamavam a atenção para o grande número de escravos nas ruas de Lisboa, Faro, Loulé, Sagres, Silves e Tavira: a população negra escravizada chegava a 10% da população lisboeta durante o século XVI (HENRIQUES, 2007). Na própria cidade de Lisboa havia o bairro do Mocambo, onde se concentravam as pessoas negras durante o século XVI, que foi mudando gradativamente durante os séculos XVII e XVIII que se tornou um bairro de pescadores (COELHO, 2014).

Portugal tinha a necessidade de mão de obra escravizada para repor a livre, tentando colmatar a baixa densidade populacional seja gerada pela baixa natalidade e pelas emigrações, que se aventurava no além-mar para conseguir uma vida melhor (TINHORÃO, 2019). Se a mão de obra escravizada teve um papel de suprir a mão de obra livre, ela gerava um abaixamento das condições de vida para o trabalhador português livre, gerando um círculo vicioso. A princípio os escravizados eram raros, sendo exclusivos apenas para nobreza, para os altos funcionários do Estado e para o Clero. Mas com o tempo foi-se popularizando, e, já no século XVI, Nicolau Clenardo afirmava que a maior parte dos serviços era feita por «mouros ou cativos».

Tinhorão afirma que o escravo era, desde a Antiguidade, um «gerador de força e movimento utilizados no trabalho.» (93:2018), indispensável para a economia da época para a produção de bens agrícolas ou artesanais. E Portugal usava a economia mista com mão de obra livre assalariada e servil escravizada, ao mesmo tempo que tinha uma burguesia mercantil colonial e uma nobreza

agrária. Não era incomum que os escravizados trabalhassem junto com pessoas sob o regime de servidão e escravizada, seja em construção de infraestruturas ou em plantações.

As mulheres negras escravizadas ou livres ocupavam os mais variados sectores da economia portuguesa para além do trabalho no campo. A autora Isabel Castro Henriques em *Mulheres Africanas em Portugal: o discurso das imagens (séculos XV-XX)* e Tinhorão comentam sobre os trabalhos insalubres que as mulheres negras escravizadas eram obrigadas a desempenhar. Para além do trabalho doméstico, um destes era a recolha de dejetos com uma canastra, feito por mulheres negras, conhecidas como calhandreiras.

Nestas atividades, as mulheres eram escravas de ganho (pessoas escravizadas que trabalhavam por conta própria e davam parte de seu rendimento ao «senhor») e esta independência possibilitava que essas mulheres pudessem juntar algum dinheiro e ser proprietárias de casas e compravam a sua alforria.

Além das atividades económicas, as mulheres negras também estavam presentes nos meios religiosos e aqui as mulheres negras destacam-se. Num país extremamente católico, as religiões africanas e afrodescendentes (com o sincretismo com o catolicismo) eram mal vistas e as mulheres que exerciam um papel importante eram chamadas de feiticeira e julgadas pela Inquisição. Henriques (2007) cita um julgamento de uma mulher negra, chamada Maria Ortega, que em 1637 é condenada por feitiçaria e prestação de serviços de natureza sobrenatural. Ela foi condenada a prisão e, posteriormente, ao exílio para Angola.

Na cultura, as mulheres negras ocupavam posições nas festividades profanas e religiosas nas cidades portuguesas. Estas festas eram importantes pois era «uma estratégia de preservação de formas culturais e históricas africanas» (HENRIQUES, 2019:43) e renovação de acordo com a dinâmica da identidade dos negros em Portugal. As mulheres, para além de organizarem as festas, tinham um papel importante nas festividades, como serem coroadas como a Rainha do Congo.

A pesquisadora Cristina Roldão (2019), menciona o caso da rainha do baile do Congo que abdicaria do trono para casar com «um lavrador abastado e rumando para Évora.» em 1882. Em 1912, foi publicada a biografia de uma famosa dona de um salão de convívio, Fernanda do Vale. O livro *Recordações de uma colonial: memórias da preta Fernanda*, escrito por Totta e Fernandes relata a vida desta mulher negra, Fernanda do Vale, desde a sua vida em Cabo Verde até se tornar uma das figuras popular de Lisboa. Esta obra é regada por racismo e hiperssexualização da

personagem, mas tem a sua validade histórica ao mostrar a ascensão social de uma mulher negra (SIMÕES, 2018).

Mas na posição de escravizadas, estas mulheres sofriam as violências desta condição imposta. Em Portugal houve a criação e manutenção de atividades de reprodução de escravos (HENRIQUES, 2007), onde mulheres e homens negros eram constantemente estuprados para gerar mais escravizados para os seus donos. Temos aqui uma dupla violência: para além da violência sexual, há também a separação forçada entre a mãe e o/a seu filho/a que, na condição de escravizado/a, era vendido/a. À mulher negra não lhe era dado o direito de ser mãe.

O fim da escravidão em Portugal não tem uma data definida, foi gradual. Durante a administração Pombalina foi assinada a lei que proibia o tráfico negreiro (1761) no território português e, em 16 de janeiro de 1773, foi assinado um alvará que determinava que as mães escravizadas davam à luz filhos livres. O historiador português Manuel Pinto dos Santos afirma que o motivo desta medida era concentrar o tráfego negreiro no eixo África-Brasil para abastecer a mão de obra escravizada usada nas minas e plantações de exportação em terras brasileiras (SANTOS 1989: 147). A Escravidão terminou em Portugal e nos seus territórios em duas fases: a primeira ocorreu em 1815 nas colónias a norte do Equador, resultado do Tratado de Viena com Grã-Bretanha, e a segunda etapa foi em 1836, onde se proibiu a exportação de escravos em qualquer território português (VALÉRIO, TIJPLICA: 2014). Neste período, o Brasil que era um dos principais mercados de mão de obra escravizada, era já independente (1822), tendo mantido a escravidão legalizada até 13 de maio de 1888.

Mesmo com colónias no continente africano, Portugal não ocupou efectivamente estes territórios, mas mantinha entreposto para comercializar com a população local. A colonização começou depois da perda do Brasil em 1822 como colónia e se intensificou após a Conferência de Berlim em 1888, a qual dividiu África, de forma arbitrária, entre as potências coloniais da época. A ocupação das colónias africanas estava marcada pela ideologia do «fardo do homem branco» que tinha o papel de levar a civilização às sociedades atrasadas. A pesquisadora Maria Paula Meneses afirma que este projeto colonizador dito «“civilizador” combinava vários pressupostos que justificam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade de as culturas “outras” poderem melhorar as suas qualidades fruto deste encontro; implicava que os súbditos coloniais de Portugal eram inferiores, incapazes de se auto-governar.» (MENESES, 68). Essa hierarquização dual dividiu o mundo entre «civilizados» (portugueses) e «indígenas» (bárbaros).

Este processo de hierarquização entre o português e o africano e negação da cultura é resumido por Abdias Nascimento como um etnocídio que provoca a alienação da identidade negra, «Para esta cultura de identificação branca o *homem folclórico* reproduz o *homem natural*, aquele que não tem história, nem projetos, nem problemas: ele possui apenas sua alienação como identidade.» (119: 1978), o homem negro como Outro sem cultura, o homem folclórico.

Nesta nova fase, o governo português emitiu leis para legislar sobre as colónias e os nativos que lá viviam, estabelecendo duas categorias: cidadão e indígenas. Os primeiros tinham plenos direitos e tinham o fardo do «homem branco» de civilizar e fazer assimilar a cultura da metrópole pelos nativos. Os segundos, os indígenas, eram os africanos, súbditos coloniais, onde tinham mais deveres e quase nenhum direito. A criação da figura do indígena em oposição ao cidadão pressupunha que se o primeiro gozava de direitos, ao segundo eram reservados somente deveres. Esta diferença era justificada pelo fato de que o africano não era capaz de produzir cultura e civilização e o colono, neste caso o português, tinha o «dever moral» de desenvolver estas populações através de atividades de trabalho compulsório, apesar das críticas internacionais.

Estas categorias mudaram suas definições de acordo com a legislação, como podemos observar na tabela abaixo:

Tabela nº 1.1: Cronologia da legislação sobre o trabalho da população negra colonial

Ano	Período Histórico	Legislação	Obrigações
1878	Monarquia	Regulamento para os Contratos de Serviçais e Colonos nas Províncias de África Portuguesa	Estabelecia a «Liberdade de Trabalho», proibindo o trabalho compulsório.
1894	Monarquia	Regimento da Administração da Justiça nas Colónias	Formalizou-se a pena de trabalho obrigatório para os indígenas. Com a regulamentação deste obrigou à definição da figura do indígena que era «nativos do ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes de sua raça».
1899	Monarquia	Lei do Trabalho	Estabeleceu a divisão e diferença entre duas classes: a dos indígenas, e a dos não-indígenas ou civilizados. Enquanto os não-indígenas possuíam os direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole; os indígenas viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colónia
1899	Monarquia	Regulamento do Trabalho dos Indígenas nas Colónias	Estabelecia que os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltassem para substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolherem o modo de cumprir essa obrigação

1914	República	Regulamento de Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo	Redefine como indígena, não só o «filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas de África, mas também os que tendo caracteres físicos dessas raças não possam provar descendência diferente»
1929	Estado Novo	Estatuto do Indigenato	Reafirmava a diferença e inferioridade jurídica do indígena e consagra o seu estatuto de não-cidadão e a racialização de indígenas como «os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colónias], não [possuíam] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.» (art 2º) Cria uma nova categoria, Assimilado: Os assimilados que eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar corretamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor.
1933	Estado Novo	Carta Orgânica do Império Colonial Português	Deu-se a continuidade à proteção dos indígenas como um dever, não só das autoridades administrativas coloniais, mas também, uma vez mais e em reforço do estipulado nas disposições anteriores, dos colonos que, em conjunto, «deveriam velar pela conservação e desenvolvimento das populações».
1956	Estado Novo	Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique	Confirma as três categorias: indígenas, cidadãos portugueses e assimilados, baseados na racialização. Renomeia as colónias como <i>Províncias da Guiné, Angola e Moçambique</i> .
1962	Estado Novo	Código do Trabalho Rural	Vigora nas províncias de Cabo Verde, Guiné, S. Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique e Timor - Revoga o Código do Trabalho Indígena. define como trabalhador rural como “trabalhadores manuais sem ofício definido ocupados em actividades ligadas à exploração agrícola da terra e recolha dos produtos ou destinadas a tornar possível ou a assegurar aquela exploração” e esta categoria é “ampliada para aqueles trabalhadores cujo serviço se reduza à simples prestação de mão-de-obra, não sendo, pela natureza do serviço, classificados em quaisquer categorias de empregados ou operários especialmente qualificados”
1964	Estado Novo	Decreto-Lei n.º 43893	Revoga Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (1956)

Fonte: Maria Paula Meneses no artigo “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, *Decreto 44309 de 1962, Decreto 43893 de 1961, Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique de 1956*

Embora o trabalho escravo esteja extinto no território português e nas colónias, o trabalho compulsório estava previsto na lei e, apesar de ter sido abolido em 1929, ainda era um meio usado para «civilizar» os nativos, como foi observado na tabela anterior. Neste contexto, a pesquisadora Jacimara Santana, refere que as mulheres indígenas não eram preservadas, mas recrutadas para trabalho compulsórios no campo por particulares ou pelo Estado para sanar as dívidas de seus parentes masculinos. Para além das dívidas, os impostos coloniais aplicados aos nativos gerava sobrecarga de trabalho e, para pagar os impostos, as mulheres eram vendidas ou prostituídas (SANTANA: 2009).

Neste contexto opressor, os trabalhadores nativos resistiram à exploração colonial, como na greve de Buzi, Moçambique, em 1947, que teve a participação de 7000 mulheres que, além de se negarem a trabalhar, queimaram as sementes de algodão e fizeram ações contra as empresas algodoceiras. Os trabalhadores obtiveram algumas vitórias, como a retirada da obrigatoriedade do trabalho para crianças de menos de 4 anos e mulheres grávidas.

A diferença e a definição entre cidadão e indígena é racial e vai além da questão física, mas é também cultural. A negação e/ou a inferiorização da cultura dos povos coloniais está presente na definição do indígena como também está presente no Regimento da Administração da Justiça nas Colónias, que define os indígenas como: «nativos do ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes de sua raça». Porém, com o Estado Novo, e a necessidade de re-significar a política colonial, o Estatuto do Indigenato de 1929 cria uma nova categoria: o assimilado.

O assimilado era uma categoria que, diferentemente do indígena, era adquirida pelo nativo quando cumpria os seguintes requisitos: ter mais de 18 anos; falar corretamente a língua portuguesa; exercer profissão, arte ou ofício de que auferia rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido dado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor.

A imposição do «português correto» demonstra uma das facetas da dominação colonial portuguesa. Segundo os pesquisadores Raquel Martins e Pedro Martins (2020), a diversidade de línguas demonstra a expansão do domínio do português, e a exigência do «português correto», ou seja, padronizado pela metrópole, como um dos critérios para ser um assimilado. Para além de

desvalorizar a cultura local, diminui as línguas nativas e o crioulo (idioma nascido com a mistura dos idiomas locais com o português) falado até hoje em Cabo- Verde e Guiné- Bissau. Seja por resquício histórico ou por racismo, as línguas nativas africanas, as derivadas como o crioulo e a língua cabo-verdiana são desvalorizadas em Portugal.

Estes requisitos demonstrariam que os nativos saíram do seu «estado selvagem» e estariam civilizados, subindo na hierarquia social e racial da sociedade colonial. Este processo era o abandono da cultura nativa do africano para adotar a cultura do colonizador e estabelecia a dicotomia entre civilizado e selvagem, rebaixando a cultura africana e enfatizando o papel civilizatório da colonização reforçada durante a ditadura do Estado Novo. Trata-se, portanto, da instituição do colonialismo do branqueamento por assimilação.

Na década de 1950, durante o Estado Novo (1926-1974), foi adotada a ideologia do lusotropicalismo para justificar o colonialismo português perante as outras potências no pós-Segunda Guerra Mundial. Isso reflete o contexto histórico do pós-Segunda Guerra, marcado pelas independências e lutas de libertação dos continentes africano e asiático. A própria criação da ONU (Organização das Nações Unidas) prevê a autodeterminação dos povos na Carta de São Francisco, onde determina as competências deste órgão (art 1.º, parágrafo 2).

O lusotropicalismo é usado pelo Estado Novo para justificar o colonialismo, nesta nova realidade na qual Portugal era dos poucos países a ter colónias. Criado pelo sociólogo Gilberto Freyre, o conceito de lusotropicalismo convoca a suposta capacidade nata do português para a colonização de terras tropicais e «propensão natural» para a miscigenação devido à história de formação do Estado português marcado por pela presença de outros povos, raças e etnias no território português. Nas palavras de Freyres: «do seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre Estado e África.» (FREYRE,66:2003) sendo um país distinto de outros no continente europeu, possibilitou que os portugueses criassem «não só uma altamente avançada civilização, mas de facto um paraíso racial nas terras por eles colonizadas, tanto na África como na América» (NASCIMENTO, 1978: 43). Por isto, a colonização portuguesa seria pacífica e voltada para a miscigenação nos trópicos. O lusotropicalismo foi usado para justificar a existência de uma «nação grande e unificada “do Minho a Timor”» (HENRIQUES, 2007: 207). A miscigenação tem aqui um papel puramente ideológico, como afirma Kabengele Munanga:

«Vista sob este prisma, a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu

conteúdo é fato afetado pelas ideias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas ideias. A noção da mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia.» (MUNANGA, 1999: 18)

Com este carácter ideológico é compreensível a criação do Acto Colonial que transformava os territórios coloniais em províncias, e, ao mesmo tempo, a do novo Estatuto Indígena de 1954, mais segregacionista. A própria miscigenação, tão celebrada por Freyre, ocorreu devido à violência sexual contra as mulheres nativas. Angela Davis (2013) e Bell Hooks (2018) explicam como as mulheres escravizadas eram submetidas a constantes violações por parte dos seus senhores que as usavam como ferramenta de controlo e dominação dos corpos.

As violências sexuais que as mulheres negras sofrem no quotidiano tiveram como justificativa a sua hiperssexualização. Gilberto Freyre, na sua obra *Casa Grande e Senzala* destaca como o maior defeito da raça negra o erotismo, a luxúria, a depravação sexual e dando como exemplo a própria cultura negra. E, em especial a mulher negra, que sofre com o racismo e o sexismo, é acusada pelo autor de ser a agente da corrupção da moral da sociedade brasileira. Esta hiperssexualização da mulher negra distingue-as e inferioriza-as face às mulheres brancas (HOOKS, 2018). Isto pode ser exemplificado pela figura de Rosinha, disseminada na Exposição Colonial de 1934, reforça a imagem hiperssexualizada da mulher negra/mestiça em Portugal.

Como resultado mais cruel desta violência surge a figura do “mulato” um «símbolo eloquente da exploração sexual da mulher escravizada.» (MUNANGA, 1999:29). Gerando descendentes mais claros, os mestiços logo se tornaram mais valorizados devido a aparência mais parecida com a das pessoas brancas, recebendo posições superiores às das pessoas negras de pele mais escura e prestando serviços importantes para a classe dominante. No Brasil, eram frequentemente colocados como capitão do mato, feitor, dentre outros que exigiam a confiança da «Casa Grande» (NASCIMENTO: 1978). Esta vantagem dentro da hierarquia criava uma falsa ilusão da superioridade do mestiço e da criação de uma nova raça: “o mulato”/pardo.

Pelo menos é o que o racismo faz pensar. Com os traços mais caucasianos a serem valorizados pela sociedade racista, as «mulatas» tornaram-se nos alvos preferidos para a violência sexual. No Brasil isto pode ser ilustrado com o ditado «Branca para casar, Negra para cozinhar e Mulata para foder». Amantes forçadas, as «mulatas» até hoje são associadas à promiscuidade

(NASCIMENTO: 1978). Porém, para a branquitude não havia (e ainda não há) diferença prática entre o negro e o mulato, ambos são negros, vítimas de desprezo, preconceito e discriminação.

A figura do assimilado traduz a ideologia do luso tropicalismo e da miscigenação, mesmo subindo de *status*, mas nunca seria igualado ao cidadão português. A obrigatoriedade do abandono de sua cultura recorda o embranquecimento que foi descrito por Capécia, mas nunca a integração na sociedade racista.

Durante o período colonial, as mulheres negras eram representadas como inferiores, hiperssexualizadas e animais. Suas figuras eram usadas largamente na sociedade portuguesa. As imagens abaixo demonstram como estas imagens eram usadas:



Figura 1.24



Figura 1.25



Figura 1.26

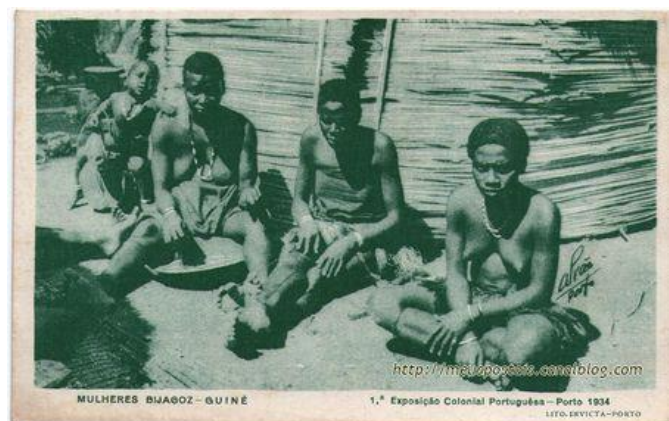


Figura 1.27

Figura 1.24: Charge da revista *A paródia* da edição de fevereiro de 1902 que mostra uma mulher negra seminua e com características grotescas. *A Paródia*. Ano 3, nº 108, 30 Fevereiro 1902.

Figura 1.25: *Charge* da revista *A paródia* da edição de julho de 1902 que mostra uma mulher negra seminua praticando o canibalismo. *A Paródia*. Ano 3, nº 133, 30 Julho 1902.

Figura 1.26: Propaganda da bebida «Rum Velho».

Figura 1.27: Cartão postal da Exposição Colonial de 1935 no Porto, ilustrado por pessoas negras com aspeto primitivo.

Mesmo com o racismo e o sexismo presente na sociedade portuguesa, algumas mulheres negras conseguiram destacar-se, como Georgina Ribas (1882-1951), angolana que viveu em Portugal desde os 3 anos e era diplomada como professora de música pelo Conservatório Nacional de Lisboa. Ela foi uma das diretoras da Liga das Mulheres Africanas e fez parte do Partido Nacional Africano. A cabo-verdiana Fernanda do Valle (1859-1927), uma personalidade importante no início do século XX nas noites lisboeta foi escritora e toureira. E a jornalista Virgínia Quaresma (1882) foi a primeira mulher a exercer profissão no jornal *O Século* (HENRIQUES, 2019).



Figura 1.28



Figura 1.29

Figura 1.28: Virgínia Quaresma, ostentava o cabelo similar aos das mulheres brancas.

Figura 1.29: Fernanda do Valle, ostentando o cabelo similar das mulheres brancas, como ditava a moda da época.

Nas lutas pela libertação, as mulheres tiveram um papel ativo. Segundo a pesquisadora Jucimara Santana (2009), na entrevista de Marcelino dos Santos, membro da Frelimo, os debates sobre a emancipação feminina eram uns dos temas discutidos durante os anos de 1960, junto com as estratégias de guerra, exército e política. Isto demonstra a importância das mulheres na libertação das colónias, como o caso de Josina Machel que veio a ocupar cargos de chefia no Departamento de Relações Exteriores e Assuntos Sociais pela Frelimo, morrendo durante a Luta Armada em 1971

e tornando-se um símbolo nacional de Moçambique. O dia de sua morte, 7 de abril, é o Dia da Mulher Moçambicana.

Mas a participação de mulheres na luta armada era comum em Moçambique, principalmente nas províncias do sul, onde os homens iam trabalhar nas minas da África do Sul deixando as vilas com uma população majoritariamente feminina, infantil e idosa. Um dos exemplos remete para a angolana Deolinda Rodrigues Francisco de Almeida, ou Langidila (1939-1968) que era membro do Corpo de Comando, era defensora dos Direitos Humanos, militante nacionalista, escritora, poetisa, tradutora e radialista e, junto com outras mulheres negras, fazia parte do no Esquadrão Kamy participavam de ações de combate durante as Lutas de Libertação da Angola (1961-1974). Deolinda morreu na base militar da União das Populações de Angola (UPA) de forma não esclarecida. Atualmente ela é Mãe da Revolução.

Assim com a Ernestina Titina Silá, ou Titina Silá (1943-1973) juntou ao Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAICG) aos 18 anos para lutar pela independência de Guiné-Bissau junto com outras mulheres e homens. Era responsável pela direção Comité da Milícia Popular que organiza o abastecimento das tropas de resistência devido a sua capacidade de liderança e organização. Foi morta afogada no rio Farim, no dia 30 de janeiro de 1973, depois de uma emboscada realizada por militares portugueses quando Titina Silá se dirigia ao enterro de Amílcar Cabral. Atualmente o dia de sua morte é festejado o Dia Nacional da Mulher Guineense.

As lutas de libertação foram uns dos fatores para a Revolução Portuguesa de 1974 que derrubou o Estado Novo. Neste período, as independências foram conquistadas e há um crescente aumento do fluxo migratório para Portugal, principalmente das ex-colónias. Segundo os pesquisadores Maria Ioannis Baganha, José Carlos Marques e Pedro Góis (2009) este aumento dá-se com a assinatura da Lei 308 — A/75 de 24 de junho que permite a manutenção e a obtenção de nacionalidade por nascimento em territórios ultramarinos. No ano de 1985, segundo o *Dossier: Emigração e Imigração*, o número de residentes legais era de 79 594. 44% eram de origem dos PALOP, aumentando o número de pessoas negras em Portugal.



Figura 1.30



Figura 1.31

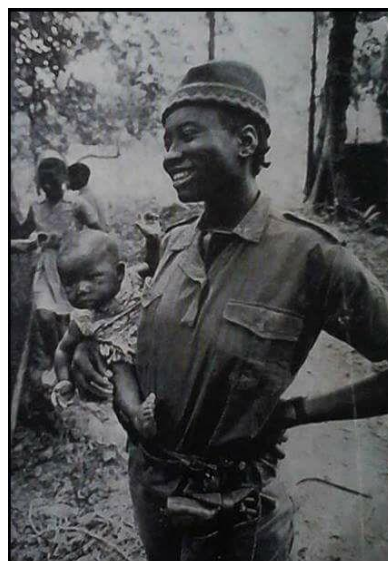


Figura 1.32



Figura 1.33

Figura 1.30: Josina Machel, sem data, com os cabelos naturais, tranças e roupas militares

Figura 1.31: Deolinda Rodrigues, conhecida como Langidila com roupas civis.

Figura 1.32: Titina Silá, com roupas militares e uma criança no colo, demonstrando o papel das mulheres negras na luta: combate e o cuidado.

Figura 1.33: a foto, formatura do grupo de guerrilheiras do Esquadrão Kamy. Da esquerda para a direita: Teresa Afonso, Lucrécia Paim, Irene Cohen, Engrácia dos Santos (a quinta) e Deolinda Rodrigues, a última.

O fluxo migratório torna-se constante, e quando avançamos para o século XXI percebemos que a maioria das pessoas que imigram para Portugal oriundas dos PALOP são mulheres (50 878),

superando os homens (50 050) em 2010, segundo o Ministério da Economia. De acordo com os dados do SEF de 2018 sobre *Estrangeiros Residentes em: Lisboa*, existem 5 892 mulheres angolanas, 12 146 cabo-verdianas, 5 985 guineenses e 860 moçambicanas. Estes números são importantes pois não existe um censo étnico-racial, o que dificulta o estudo de raça-gênero em Portugal. Isto ocasiona um problema na altura de estipular o número de imigrantes dos PALOPs, excluindo as mulheres portuguesas e de outras nacionalidades negras.

Atualmente, as mulheres negras continuam a lutar e fundar movimentos feministas negros como a Femafro (Associação de Mulheres Negras, Africanas e Afrodescendentes) e Imune (Instituto da Mulher Negra) como resistência ao apagamento de sua história e há três deputadas negras na Assembleia da República: Joacine Moreira, Beatriz Gomes Dias e Romualda Fernandes . É importante notar que as mulheres negras sempre estiveram presente em Portugal e o cabelo é uma questão que ajuda entender a relação sociedade-mulheres negras.

No campo da literatura, a escritora portuguesa Djamilia Almeida relata a sua experiência como mulher negra no contexto português, utilizando-se para isso da história do seu cabelo. Quando a Djamilia escreve «A verdade é que a história do meu cabelo cruza a história de pelo menos dois países e, panoramicamente, a história indireta da relação entre vários continentes: uma geologia» (2015: 9), demonstra que a dimensão do cabelo não se limita à própria experiência individual, mas à das mulheres negras dentro do contexto histórico globalizado, e que é um reflexo da história escravista e da sociedade que foi formada nesse contexto. Ao estudar somente uma parte do corpo, o cabelo, podemos analisar como o racismo e o machismo atuam no corpo da mulher negra.

A autora tem consciência do racismo sofrido em seu corpo e como o cabelo é a exemplificação desta opressão, pois a transformação desse tecido morto para entrar nos padrões de beleza é doloroso. A autora resume essa dor na frase «A casa assombrada que é todo o cabeleireiro para a rapariga que sou é muitas vezes o que me sobra de África e da história da dignidade dos meus antepassados» (2015:7). Não é apenas a dor física, mas toda a dor que o racismo proporciona, a sombra da África e da construção de um imaginário que a coloca como inferior, assim como aos seus descendentes. Porém é importante assinalar que o cabelo não representa apenas o racismo, mas também o sexismo, Quanto mais liso o cabelo, quanto menos crespo ele é, mais “branco”, mais feminino é.

II. METODOLOGIA

Nesta tese fez-se um levantamento de dados através de inquéritos *on line* e algumas entrevistas. É uma pesquisa predominantemente quantitativa.

Para compreendermos melhor a relação entre as mulheres negras portuguesas com o cabelo foi feita uma recolha de dados através de duas fases: entrevista exploratória e inquérito *on line*. As entrevistas exploratórias foram elaboradas para nos familiarizarmos com as mulheres negras portuguesas e as suas relações com o cabelo. Este tema não está amplamente estudado em Portugal.

O cabelo não foi uma escolha aleatória. Em primeiro lugar, o cabelo é uns dos traços físicos mais significativos para identificar raça e género; em segundo lugar, e conseqüentemente, para a mulher negra ele é alvo direto de racismo e machismo ainda na infância no meio familiar e escolar. Como foi citado anteriormente, o padrão de beleza é uma construção socio-histórica de controlo do corpo, principalmente feminino. O ideal de beleza feminino, durante uma grande parte da história ocidental, está diretamente ligado à juventude, virgindade, sexualidade e fragilidade: características associadas ao feminino.

Nos últimos anos, observamos que há todo um ressurgimento de um movimento político negro em que a estética e o cabelo é um elemento importante. Nos países como Brasil, nos EUA há aparecimento e a popularização de páginas e influencias em que a transição capilar é entendida como acto político.

Para realizar as entrevistas exploratórias foram seleccionados dois grupos de redes sociais da Internet que tinham como tema central o cuidado de cabelos naturais crespos e cacheados e compartilhamento de experiências. O primeiro foi o canal de Youtube *We Love Carapinha* que também tem uma página do Facebook e uma *Newsletter* e o segundo grupo é *Crespas e Cacheadas*, uma página do Instagram e um grupo do Whatsapp. É importante ressaltar que atualmente as redes sociais são espaços privilegiados de debate e encontro destas jovens mulheres. A aproximação com estes grupos se deu através de contacto virtual e marcação de encontro presencial.

Estes grupos, apesar de trabalharem com o tema de cabelo natural e transição capilar, tratam o assunto de forma diferente. O *We Love Carapinha* é formado por duas mulheres negras que fizeram a transição capilar juntas e sentiram a necessidade de compartilhar esta experiência uma vez que poucos canais de YouTube tratam o assunto dentro da realidade portuguesa. O canal se transformou em troca de experiências e aprendizado em relação ao cuidado do cabelo natural, porém por conta do trabalho e do quotidiano, o canal diminuiu as suas publicações, retornando em

2019. A entrevista se realizou no Centro Comercial Armazém do Chiado, no dia 20 de outubro de 2019 com as criadoras do canal.

O *Crespas e Cacheadas* foi criado por um casal de pessoas brancas, onde a esposa tem o cabelo cacheado e, diferentemente do *We Love Carapinha*, nunca passou pela experiência do desfrise e transição. Este grupo tem como foco a troca de experiências no Whatsapp, encontros presenciais como almoços e congressos voltados para produtos de cabelos. O grupo *Crespas e Cacheadas* é formado por várias pessoas que necessariamente não possuem cabelo crespo ou cacheado, mas a maioria tem estas texturas. O grupo é voltado para a divulgação e propaganda de produtos para cabelos naturais nas redes sociais. No Whatapp os membros se organizam para realizar propagandas que são divulgadas no Instagram e TicTok. A entrevista se realizou no Centro Comercial Vasco da Gama, no dia 8 de fevereiro de 2020 com os criadores do grupo. O interessante notar que a maior parte são mulheres brasileiras até a realização da entrevista.

Portando, as *Crespas e Cacheadas* é grupo que preza mais na questão estética e moda, enquanto *We Love Carapinha* foca-se numa experiência de autoconhecimento e valorização individual da beleza da mulher negra. Não encontramos nenhum grupo português que se assumisse especificamente a dimensão política do “cabelo natural”. Isto, em si, já nos revela uma pista de como o cabelo natural é interpretado na sociedade portuguesa.

A entrevista tinha o objetivo de cobrir quatro pontos: o motivo e os objetivos da criação do grupo; a relação entre o grupo e a opressão/resistência racial e de gênero; o público-alvo; e a percepção dos criadores do grupo em relação à sociedade portuguesa.

O questionário, onde se procurou conhecer experiências, representações e práticas de vivência das inqueridas em relação ao seu cabelo. Abordaram-se, assim, os temas centrais desta tese, designadamente, das práticas, representações e experiências sobre o cabelo; e questões relativas à identidade étnico-racial e de gênero, formas de resistência e de incorporação às opressões raciais e de gênero, autoimagem, ansiedade e classe social.

As perguntas foram agrupadas em quatro grupos. O primeiro denominado de Dados Pessoais foi elaborado para traçar o perfil pessoal e profissional, tentando perceber a classe social a que estas mulheres pertencem, além de perceber o tipo de textura do cabelo. O segundo grupo e o terceiro grupo foram destinados para dois grupos distintos de pessoas, bifurcando o questionário entre as mulheres que mantêm atualmente o cabelo natural, denominado Cabelo Natural (não desfrisado) e o terceiro para mulheres que fazem mudança de textura do cabelo, denominado

Cabelo Desfrisado. Por fim, o último grupo chamado Quotidiano, que reunifica os grupos anteriores e tem como objetivo perceber como a ansiedade, o preconceito, a resistência ao racismo e ao sexismo, e o padrão de beleza dominante atingem as mulheres.

A princípio, a tese iria trabalhar com entrevistas presenciais com cabeleireiras e mulheres negras da AML além de observar o mercado de produtos para cabelos naturais através da participação de eventos voltados para cabelos naturais, porém com a chegada da epidemia do coronavírus não foi possível realizar este plano. Por essa razão foi realizado o inquérito *on line*.

Para assegurar que somente mulheres negras participassem da pesquisa, o inquérito foi divulgado em grupos das redes sociais voltados para pessoas negras e com o texto que esclarece o público-alvo da pesquisa, como podemos observar abaixo:

«Olá meninas,

Meu nome é Livia Sampaio e estou na fase final do meu mestrado sobre Mulheres Negras, Cabelo e a Sociedade Portuguesa pelo ISCTE-IUL e realizei um questionário *on line* para mulheres negras da Área Metropolitana de Lisboa (AML). Quem quiser participar agradeço imenso. Se quer e não é uma mulher negra, ou não morar na AML sinta-se à vontade para compartilhar com as amigas. Somente para mulheres negras da Área Metropolitana de Lisboa.»

O questionário foi aplicado através do programa Google Forms entre os dia 5 de maio e o dia 3 de junho de 2020. Para alcançar as potenciais respondentes, o *link* do questionário foi publicado em redes sociais como o Facebook, Instagram, Telegram e Whatsapp da autora da tese e compartilhado por pessoas que se propuseram a ajudar e que residem em Portugal. Nestas redes sociais utilizaram-se, sobretudo, a publicação em grupos de mulheres negras, sobre cabelos de pessoas negras, de militância antirracista e feminista, assim como em outros grupos a que a autora pertence (de estudantes, imigrantes brasileiros, de amigos, etc.). Esta estratégia foi muito favorável do ponto de vista do número de respostas obtidas — 222 questionários.

A mudança de meio para realizar o levantamento de dados resultou num maior alcance, porém junto de um público limitado e específico. Isto ocorreu devido aos meios usados para divulgar a pesquisa, que fez com que as pessoas que participaram do inquérito tivessem proximidade com a autora da tese, em maior ou menor grau. Além do fato de que o público

participante deste tipo de inquérito são pessoas mais escolarizadas e ligadas à atividade académica. Desta forma, os resultados obtidos não são correspondem a realidade das mulheres negras em Portugal, mas ainda assim oferecem-nos informações e dados valiosos.

Neste foi necessário classificar texturas e formas de uso do cabelo. Para isso usamos uma categoria criada para classificação dos cabelos criada pelo cabeleireiro estado-unidense Andre Walter junto com o *site NaturallyCurly* (ver Imagem XXIX). As texturas foram identificadas através de uma tabela que categoriza o cabelo em números e letras. Os números determinam o tipo ou a falta de ondulação e a espessura do cabelo. O tipo 1 são os cabelos sem ondulações, ou seja o liso. O tipo 2, ondulado com ondulações em formato de S. O tipo 3, cacheado com ondulações em formato de espirais. E o tipo 4, crespo com ondulações em formato de «parafuso». As letras determinam a intensidade das ondulações, sendo o A menos ondulado e o C mais ondulado

Porém, esta tabela está desatualizada. Atualmente, foram incluídas mais texturas: 3C e 4C. Estas novas categorias foram acrescentadas por profissionais voltados ao cuidado do cabelo e por mulheres negras que sentiram a necessidade de ampliar a classificação. Atualmente os cabelos são categorizados em 1 para cabelos lisos (1A, 1B e 1C), «2A, 2B, 2C no caso de cabelos ondulados em forma de S, indo do menos ondulado para o mais ondulado ; 3A, 3B, 3C sendo os cabelos cacheados, também seguindo uma lógica de aumento da textura cacheada; 4A, 4B e 4C são os cabelos crespos, indo do menos crespo até o crespíssimo.» (CRUZ, 2018:362).

Para responder, foi usada uma tabela ilustrativa com várias texturas mais atualizadas. Como pode ser visto abaixo:

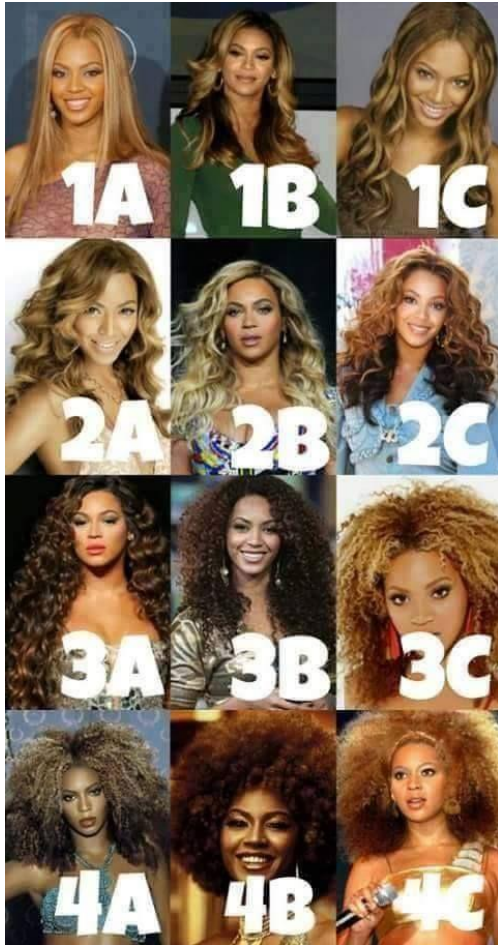


Figura 2.1

Figura 2.1: Esta tabela é atualizada e ilustrativa~

Figura 2.2: Tabela de textura original de Andre Walker que redefiniu a classificação das texturas dos cabelos.³

ANDRE WALKER

HAIR TYPING SYSTEM™










TYPE 1	STRAIGHT HAIR Fine & Fragile to Coarse & Thin (Curl Resistant)	A  B  C 
TYPE 2	WAVY HAIR Fine & Thin to Coarse & Frizzy	A  B  C 
TYPE 3	CURLY HAIR Loose Curls to Corkscrew Curls	A  B 
TYPE 4	KINKY HAIR Tight Coils to Z-Angled Coils	A  B 

Figura 2.2

Esta tabela foi escolhida porque mostrava a mesma mulher negra (Beyoncé) com as diferentes texturas para que a aparência física não interferisse nas escolhas do cabelo.

³ <https://andrewalkerhair.com/>

III. ANÁLISE DE DADOS

Discutimos anteriormente como o cabelo é um dos alvos da repressão e resistência racial e de género para mulher negra, mas também de resistência e identidade negras. O objetivo da tese é perceber esta interação. Não podendo abranger a realidade portuguesa, inquirimos uma amostra de mulheres que tiveram a disponibilidade e interesse em responder a este inquérito. Como vemos abaixo, o perfil desta amostra não é representativo e isto significa que estamos analisando uma percentagem específica da sociedade portuguesa e das mulheres negras.

3.1. Quem são estas mulheres negras de Lisboa?

As inquiridas são maioritariamente jovens adultas, ou seja de 20 a 29 anos (54.5%), com curso superior completo (68%), e estão empregadas. Para analisar a classe social das inquiridas usamos a tipologia ACM como modelo de operacional de estrutura de classes (ROLDÃO, 2004), que combina critérios como profissão e situação profissional, que são combinados junto com outros dados. Combinados estes dados foram criadas seis categorias:

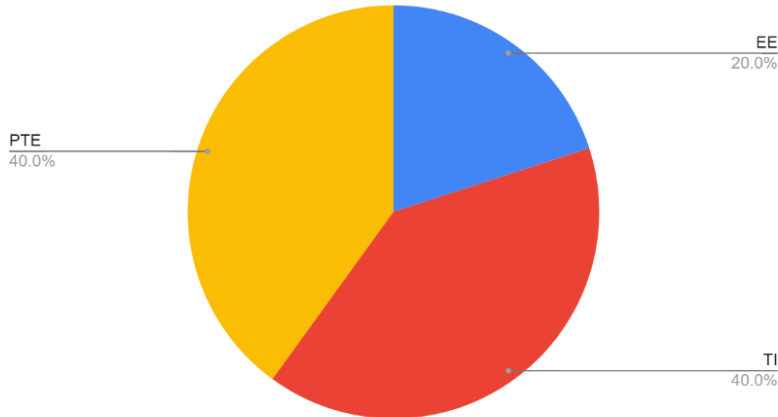
- EDL – Empresários, Dirigentes e Profissionais Liberais: Patroas;
- PTE – Profissionais Técnicos e de Enquadramento: Trabalhadoras assalariadas em profissões altamente qualificadas;
- TI – Trabalhadores Independentes: Trabalhadoras por conta própria;
- AI – Agricultores Independentes: Trabalhadoras por conta própria na agricultura;
- EE – Empregados Executantes: Trabalhadoras de serviços;
- AA – Assalariados Agrícolas: Trabalhadoras assalariadas da agricultura;
- O – Operários Industriais; Trabalhadoras industriais.

Na tese os dados foram recolhidos nas perguntas sobre a profissão⁴, e condição perante a situação perante a profissão (1.5)⁵. Nesta recolha de dados identificamos apenas três categorias: PTE (40%), TI (40%) e EE (20%).

⁴ Com as repostas possíveis: Empregada (55.4%), Estudante (22.5%), Desempregada (15.8%) e Outra (6.3%)

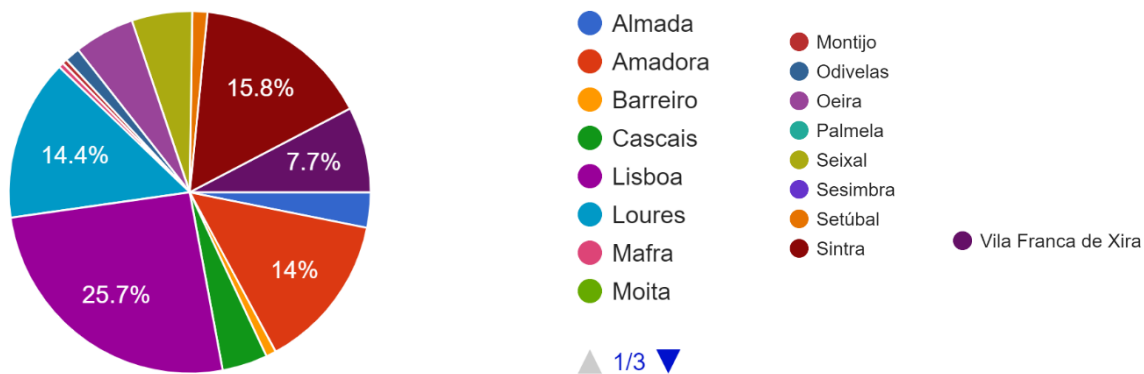
⁵ Trabalho por conta de outrém (56.5%), Atualmente não estou trabalhando (30.1%), Trabalho por conta própria sem empregados (10.2%) e Trabalho por conta própria e tenho empregado(s) (3.2%).

Gráfico 3.1 - Classe Social



Outro dado importante para tese é a cidade onde as inquiridas residem, onde podemos perceber melhor a classe social desta amostra. A maioria mora na cidade de Lisboa (25.7%), como podemos observar no gráfico abaixo:

Gráfico 3.2: Em que concelho mora?⁶



A maior parcela das inquiridas identifica-se como ativistas de identidade africana (63,5%) e/ou feminista (53,1%).

⁶ os concelhos presentes no questionário: Amadora (14%), Arruda dos Vinhos, Azambuja, Cadaval, Cascais, Lisboa (25.7%), Loures (14.4%), Lourinhã, Mafra, Odivelas, Oeiras, Sintra, Sobral de Monte Agraço, Torres Vedras, Vila Franca de Xira (7.7%).

Podemos concluir que esta amostra não é representativa da maior parte das mulheres negras em Portugal, pois corresponde a mulheres com alta escolaridade e com emprego ligadas a profissões com alta especialização, vivendo sobretudo em Lisboa, e não nos concelhos da periferia. É também elevada a taxa de ativistas. Este dado é importante, pois ao confrontar com a realidade portuguesa verificamos que 26,1%⁷ das pessoas em Portugal possuem curso superior e quando há um corte de raça, verificamos que este índice é ainda menor. Segundo a pesquisadora Cristina Roldão, em 2011, somente dos 16% de afrodescendentes chegam ao Ensino Superior (Roldão, 2019).

As mulheres que fazem parte da análise têm um perfil próprio que representa uma parcela minoritária da realidade portuguesa e das mulheres negras em Portugal. Portanto esta amostra não é representativa das mulheres negras que vivem na AML, mas de um grupo expressivo e específico: mulheres negras, financeiramente confortável, jovens e ativistas ou que se identificam com algum ativismo. Trabalharemos com essa amostra.

3.2. Como é o seu cabelo?

A grande parte das mulheres se autodeclararam com cabelo crespo (68.2%), seguindo-se dos cacheados (23.6%), o que revela que a mestiçagem está pouco presente. E, seguindo o perfil da amostra pela proximidade aos movimentos e ativismos identitários não é surpresa ao deparar que uma parte importante das mulheres usam o cabelo afro (18.9%) e cacheado (20.7%), apresentando a sua origem afrodescendente através dos cabelos.

A transição capilar é um método/tempo pelo qual a pessoa negra passa entre o desfriso e o cabelo natural. Para recuperar o cabelo natural é necessário retirar os químicos, e muitas vezes o desfriso químico só pode ser eliminado através do crescimento natural do cabelo novo. Isso pode ser feito de duas formas: através da raspagem do cabelo na raiz, ou do «*Big Chop*» no qual a mulher deixa a raiz do cabelo crescer sem uso de químicos e quando atinge o tamanho desejado é cortada a parte do cabelo desfrisado. Entre as inquiridas 72.5 % passaram por este processo, este é um dado importante não apenas para demonstrar que esta amostra é específica. Portanto não podemos

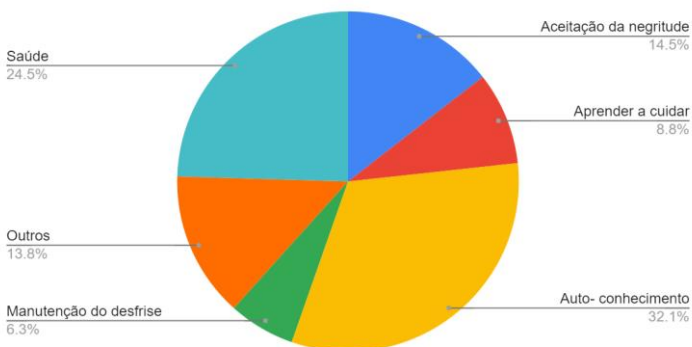
⁷ PORDATA 2019

[https://www.pordata.pt/Europa/Popula%C3%A7%C3%A3o+com+o+ensino+superior+\(ISCED+5+8\)+em+percentagem+da+popula%C3%A7%C3%A3o+entre+os+25+e+os+64+anos+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-3239](https://www.pordata.pt/Europa/Popula%C3%A7%C3%A3o+com+o+ensino+superior+(ISCED+5+8)+em+percentagem+da+popula%C3%A7%C3%A3o+entre+os+25+e+os+64+anos+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-3239)

determinar qual foi o método usado para a transição escolhido por estas mulheres, se foi o gradual ou o «*Big Chop*».

A militância identitária é um importante fator para este processo, como foi visto no Capítulo I, quando foi descrita a fase atual do feminismo conhecido como a Quarta Onda, que se pauta nas políticas identitárias. E isto pode observar-se em umas das respostas dadas pelas inquiridas quando foi questionada sobre o motivo que a levou a fazer a transição capilar. Segundo a inquirida a «militância identitária. A principal razão foi sem dúvida a incoerência de querer associar a minha negritude africana e achar que o meu cabelo natural não valia nada». A militância para criar um outro Ego baseado na figura da mulher negra e não padrão de beleza dominante, a valorização política das características físicas foram fatores fundamentais para a transição capilar. E a mesma inquirida complementa: «Coloquei na cabeça que eu continuava sendo a mesma mulher negra, linda, maravilhosa e que todas as portas de emprego ou amor também deveriam me ver da mesma forma com o meu cabelo natural.» Esta resposta não evidencia apenas o empoderamento da mulher negra, mas que dentro desta pauta identitária, o cabelo natural é um elemento importante, pois é usado pela sociedade racista e machista como controlo e identificação dos corpos das mulheres negras. O cabelo torna-se uma bandeira importante para o movimento negro. Porém, quando verificamos que a aceitação da negritude corresponde à terceira opção mais assinalada pelas inquiridas (14.5%), sendo a primeira o autoconhecimento (32.1%) e de seguida a saúde (24.5%), isto significa uma motivação mais individualista do que coletiva.

Gráfico 3.3: Qual a razão principal para você ter feito a transição capilar (deixar de desfrisar)?



Nas entrevistas exploratórias, esta dicotomia já tinha surgido no seu discurso. As *Crespas e Cacheadas* e *We Love Carapinha* desassociaam a questão do cabelo natural das militâncias

antirracistas e feministas, tratando-a apenas como um movimento de beleza e autoaceitação, colocando-a como uma pauta da política individual:

«Nosso foco é valorizarmos o nosso cabelo. Que temos opções, que não temos que desfrisar, que não é obrigatório desfrisar, que o nosso cabelo é aceitável, como cuidar do nosso cabelo, dá os melhores cuidados possíveis (...). E depois, é assim, por consequência, talvez, algumas pessoas iniciem um movimento político, social, etc. (...) Mas para nós não é o foco principal, se bem que nós compreendemos a que está ligado (a militância).»

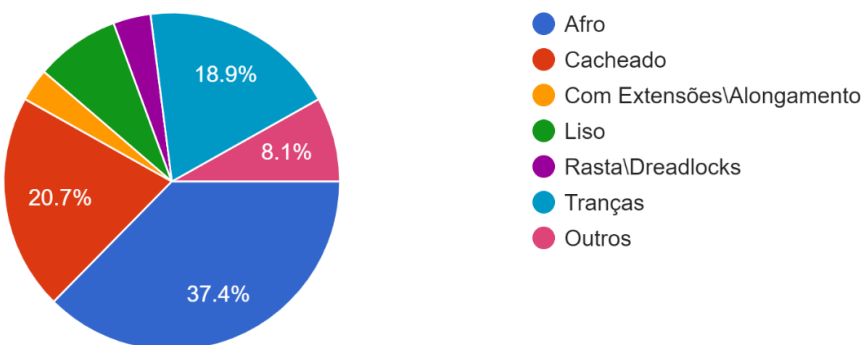
(19:41)

E quando nos voltamos para a entrevista do *Crespas e Cacheadas*, uma questão de moda:

«Neste momento está na moda o cabelo natural. Já esteve na moda o cabelo esticado, alisado, a chapinha... Neste momento o cabelo natural está a ganhar terreno, cada vez mais. O que não quer dizer que não haja quem alise, também há pessoas que alisam.» (21:41).

Voltando para os tipos de uso de cabelo verificamos que o terceiro grupo maior são as tranças (18.9%) que têm uma ambiguidade em relação ao seu uso nas mulheres negras em Portugal. Como podemos ver no gráfico abaixo:

Gráfico 3.4: Atualmente, como você usa o seu cabelo?



As tranças são usadas na infância da menina negra por serem de mais fácil manipulação e manutenção pois suja e embaraça menos o cabelo, facilitando o cuidado por parte das mães ou figuras maternas controlar o volume característico. Bell Hooks no seu artigo «Alisando o nosso

cabelo» (2014) descreve a dualidade da trança na sociedade americana: se por um lado as tranças são usadas pelas crianças como «símbolo de nossa inocência, juventude, nossa meninice» (HOOKS, 2014), ao mesmo tempo relata que as tranças, tais como o cabelo natural, são alvo de opressão racial pois identificam as pessoas negras que usam as tranças com o resgate da ascendência africana.

Há diferenças entre o uso de tranças nas sociedades americana e portuguesa. Se, na primeira, as tranças são usadas pelas pessoas negras como resgate de uma cultura dos seus ascendentes negros sequestrados pela escravidão há mais de 300 anos, na sociedade portuguesa não há essa distância entre uma grande parcela dos afrodescendentes portugueses, que ainda possuem parentes africanos e muitos têm contacto direto com África. Mesmo contaminada pela colonização, as tranças ainda são usadas como penteado no continente africano, onde o uso da trança faz parte do quotidiano (Da CRUZ, 2019). Aqui não se trata de resgate a ancestralidade, como o caso das tranças no continente americano, mas uma continuidade..

Há a ambiguidade do uso da trança assim como a sua variedade de usos. Nesta tese identificamos três tipos de tranças usadas pelas mulheres negras: o primeiro é a trança no uso da infância, que já citámos antes. O segundo tipo é a trança tradicional voltada para o cuidado e usado pela mulher negra na fase adulta, que preserva e guarda o cabelo. Estas tranças são grossas e são feitas em um par ou três, antes de dormir e forradas com lenço para preservar o cabelo e facilitar o cuidado. E o último tipo é a trança postiça e longa, feita de forma fina, longa e que tem, ao nosso ver, o carácter de negociação entre a branquitude e a negritude.



Figura 3.1



Figura 3.2



Figura 3.3



Figura 3.4

Figura 3.1: Tranças usadas para crianças para facilitar o cuidado.

Figura 3.2: Tranças usadas para dormir e texturizar o cabelo.

Figura 3.3: Tranças usadas para texturizar o cabelo.

Figura 3.4: Trança postiça, faz-se o uso de extensões.

Se, por um lado, as tranças, sobretudo as tradicionais, têm este aspeto de resgate cultural e identitário, as tranças postiças possibilitam que as mulheres negras consigam sanar as principais características negativas que o cabelo negro tem na sociedade racista: o volume, o difícil cuidado e o comprimento, como se pode observar nesta resposta de uma das inquiridas: «(...) Mas posso dizer que comecei a usar o meu cabelo sem tranças há 3 anos atrás porque na altura decidi que tinha

que aprender a amar o meu cabelo tal como ele é, não escondê-lo atrás das tranças. (sic)». As tranças postiças possibilitam que o cabelo fique mais parecido com o liso, escondendo (nas palavras da inquirida) o cabelo negro e trazendo o volume e o comprimento que atende a anseios racistas e machistas (cabelo comprido e pouco volumoso) sem apagar de forma total a identidade negra.

Interessa também perceber qual a percentagem de mulheres que usam atualmente o cabelo natural, e se esta é uma característica recente ou não. A maior parte das inquiridas usa o cabelo natural (85.1%), mas a maioria fez o desfrise alguma vez na vida, como vimos anteriormente neste capítulo, 87.3% destas mulheres desfrisaram o cabelo alguma vez na sua vida. O racismo está tão impregnado na realidade das mulheres negras pois verificamos com estes dados que o desfrise é uma prática natural e aceitável no quotidiano da mulher negra, quase como um rito de passagem para a vida adulta.

Gráfico 3.5: Você sempre usou o cabelo natural (nunca desfrisou)?

- Sim, sempre usei o cabelo natural (nunca desfrisei) » pular para a questão 3.7
- Não, houve uma altura que mudei o cabelo (desfrisei o cabelo)

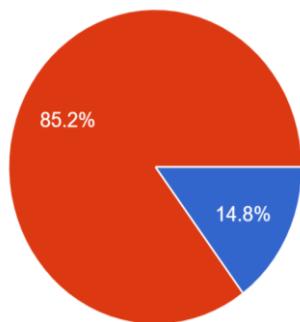
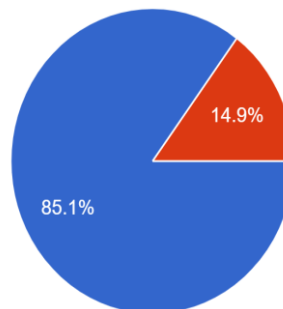


Gráfico 3.6: Atualmente, você usa o cabelo natural (sem desfrise)?

- Sim
- Não



3.3 Da raiz até às pontas: racismo e resistência através da vivência e experiência no cuidado do cabelo

O questionário centraram também nas experiências e vivências das mulheres negras através da sua relação com o cabelo. Para isso houve uma divisão entre as que usam atualmente o cabelo natural (sem desfrise) e as que usam o cabelo desfrisado. Nesta bifurcação entre dois grupos, serão analisados o grupo das mulheres que usam o cabelo natural, porque corresponde à larga maioria.

As situações de desfrise na infância têm um peso considerável na nossa amostra. Quer entre as mulheres que hoje têm o cabelo natural (50.7%), quer entre as que têm o cabelo desfrisado (48.5%), cerca de metade desfrisou pela primeira vez o cabelo com idades iguais ou inferiores aos 12 anos, e é entre as idades 10 e 12 anos, que este processo mais ocorre. Este período é socialmente marcado pelo fim da infância (pré-adolescência) e transição para a adolescência, o que significa o amadurecimento físico e mental destas mulheres, ou seja, uma fase de mudanças. Este período identifica também a entrada dessas mulheres no mercado afetivo e início da vida amorosa e sexual.

Ao transacionar do 1.º para o 2.º ciclos, a criança muda de escola e tem contacto com adolescente mais velhos, portanto, fica mais exposta a julgamentos mais severos ligados à sua aparência, como exemplifica a resposta de umas das inquiridas sobre o que sentiu quando desfrisou o cabelo: «Feliz porque sabia que ia deixar de sofrer *bullying* por usar tranças.»

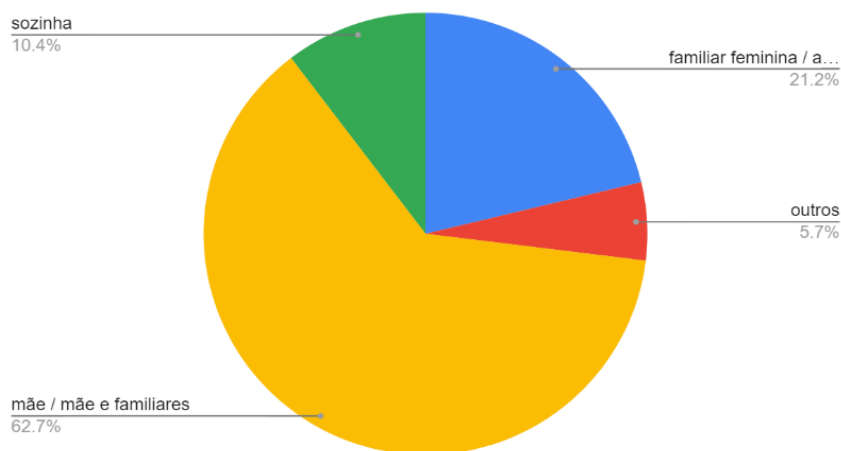
A mudança do ciclo estudantil é acompanhada pela mudança corporal, este é o período em que as meninas começam a desenvolver-se para se tornarem mulheres e faz com que as jovens tenham uma maior pressão por parte do padrão estético dominante, que exige cada vez mais que elas busquem a aparência mais próxima do padrão de beleza eurocêntrico, como foi desenvolvido no capítulo II.

A adolescência marca também a introdução dos jovens no mercado afetivo e o julgamento dos/as possíveis pretendentes baseados no imaginário da mulher ideal, associado à imagem da mulher branca. Em contraposição, a mulher negra é associada a animalidade, promiscuidade e ao selvagem (conforme foi desenvolvido nos capítulos anteriores), por isso as meninas negras na fase da pré-adolescência procuram se afastar das características negras e vivem a transição com maior ansiedade.

Quando sinalizamos que a adolescência e a pré-adolescência são as fases mais comuns para o desfrise, não ignoramos a pressão racial das meninas negras na fase da infância: a opressão racista é mais sentida na escola, pois a criança sai do núcleo familiar e amplia o seu núcleo social

(GOMES, 2002). Porém, poucas foram as mulheres que colocaram idades inferiores a 10 anos para primeiro desfrise. Isso vai muito ao encontro da ida ao salão de beleza ou desfrise feito em casa como um ritual de passagem da infância feminina para a fase adulta entre as mulheres negras. Para além da fase de transição é senso comum que as crianças possuem um corpo mais frágil, incluindo o couro cabeludo — mesmo tendo produtos destinados ao público infantil — e a adolescência indica não só o início do amadurecimento do corpo, mas também maior capacidade de passar por procedimentos mais agressivos, como a mudança de textura química. A maior parte das inquiridas são acompanhadas pela mãe e/ou familiar (62.7%) e familiar feminina/amiga (21.2%) o que demonstra que a mudança de textura está ligada ao universo feminino familiar das mulheres negras.

Gráfico 3.7: Quem a acompanhou no primeiro desfrise?



Os três gráficos abaixo foram elaborados a partir de respostas a perguntas abertas (as inquiridas escrevem as suas respostas). Posteriormente agrupamos esses dados por semelhança. Estas repetições foram categorizadas e as respostas foram agrupadas. Como veremos a seguir:

Gráfico 3.8: Porque você fez o seu primeiro desfrise?

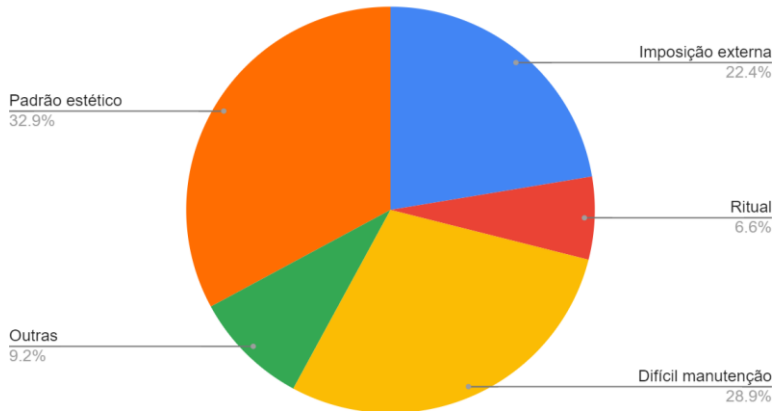


Gráfico 3.9: Por favor, diga por palavras suas e de forma sintética, o que sentiu quando desfrisou o cabelo pela primeira vez?

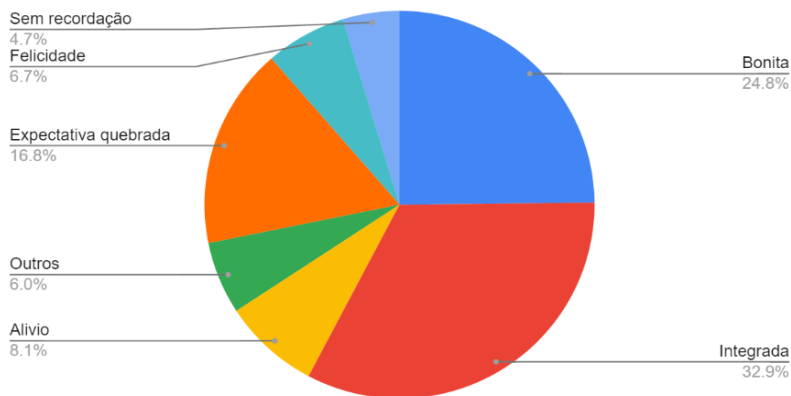
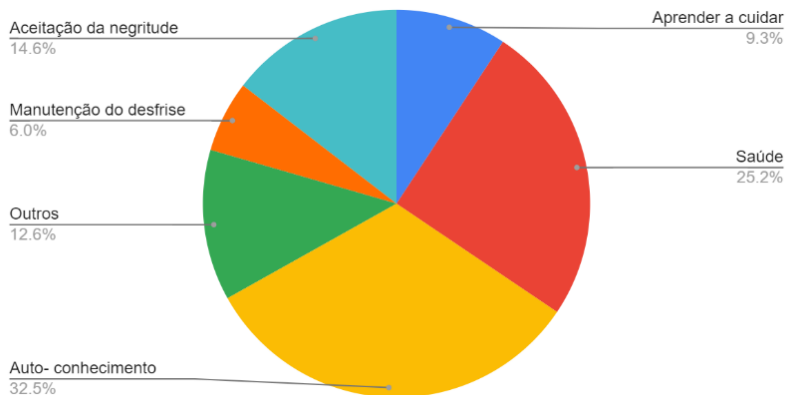


Gráfico 3.10: Qual a razão principal para você ter feito a transição capilar (deixar de desfrisar)?



Os motivos para desfrisar o cabelo têm que ver com: ritual, padrão estético, difícil manutenção, imposição externa e outros.

- **Ritual** (6.6%): Usado para o desfriso do cabelo que poderia ser por causa de uma passagem para a vida adulta, como Bell Hooks indica no seu artigo «Alisando o nosso cabelo» (2014) quando refere que o alisamento «estava associado somente a um rito de iniciação de minha condição de mulher», religioso ou a uma festa importante ou cerimónia importante, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Porque era o meu batizado.»
- **Padrão estético** (32.9%): classifica as respostas que mostram a pressão do padrão estético dominante. Uma das respostas de uma das inquiridas: «Porque eu queria estar mais bonita.»
- **Difícil manutenção** (28.9%): Dificuldade no cuidado adequado próprio que o cabelo negro exige, causando dor e perda de tempo da inquirida ou da mãe, como a resposta: «Porque a minha mãe não tinha muito tempo para cuidar do meu cabelo, e na altura pensámos que facilitava.»
- **Imposição externa** (22.4%): é quando a inquirida não demonstra uma vontade de desfrisar o cabelo, mas é uma imposição de parentes ou amigos, como se pode observar na resposta: «Não foi a minha opção, minha tia que me fez.»
- **Outras** (9.2%): foram agrupadas respostas que têm vários motivos ou que não ficou muito claro, como a resposta: «Não houve um motivo.»

As respostas que vimos acima vão ao encontro da pergunta que remete para o que as mulheres sentiram quando desfrisaram o cabelo pela primeira vez,:

- **Integrada** (32,9%): O desejo de as mulheres negras se sentirem inseridas perante uma sociedade racista e machista, como a resposta: «Feliz porque sabia que ia deixar de sofrer *bullying* por usar tranças.»
- **Bonita** (24.9%): Sentir que está de acordo com o padrão de beleza dominante, como podemos observar na resposta: «Linda, por ter cabelo liso.»
- **Expectativa quebrada** (16.8%): Causada não apenas por não conseguir atingir o padrão de beleza dominante, mas também pelas dores e problemas capilares causados por procedimentos químicos, como a resposta: «Desiludida, pensei que o meu cabelo ficaria igual a um cabelo tradicionalmente caucasiano.»

- **Felicidade** (6.7%): Respostas que contêm ou exprimem esta expressão e apenas isto sem desenvolver de onde vem este sentimento: «Felicidade.»
- **Alívio** (8.1%): Autoexplicativo, mulheres que responderam apenas esta palavra ou ideia, como a resposta: «Senti um alívio.»
- **Sem recordações** (4.7%): normalmente respostas dadas por mulheres que fizeram o desfriso muito cedo e não recordam do momento ou do que sentiram, como a resposta: «Não me lembro.»
- **Outros** (9.2%): respostas que não foram possíveis ser classificadas em mais lado nenhum, como a resposta: «Foi estranho. Como nunca fui gozada pelo meu cabelo nunca tive vontade de o mudar para agradar os outros.»

Quanto às razões para fazer a transição capilar destacam-se as seguintes razões:

- **Autoconhecimento** (32.5%): Relembrar de como era o cabelo natural e se redescobrir enquanto mulher, nem sempre ligado ao fato de ser negra, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Quis conhecer o meu verdadeiro cabelo. No seu estado natural.»
- **Saúde** (25.2%): Reverter os problemas capilares causados pelo desfrise, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Cabelo enfraquecido.»
- **Aceitação da negritude** (14.6%): Quando inquirida aceita as características negras e as valoriza, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Ir em busca das minhas raízes.»
- **Aprender a cuidar** (9.3%): quase o oposto de «difícil manutenção» (3.3) onde as mulheres aprenderam técnicas e têm acesso a produtos próprios para o cabelo negro, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Aprendi a cuidar do meu cabelo natural.»
- **Manutenção do desfrise** (6.0%): o trabalho e tempo que o desfrise leva, como podemos observar na resposta de uma das inquiridas: «Os produtos não eram eficazes no meu cabelo.»

Segundo Jocélio Teles dos Santos (2000), existe uma dicotomia entre o *cabelo bom* e o *cabelo ruim*, sendo o *bom* o cabelo liso, com pouco volume (tipo 1 e 2) e o *ruim* o cabelo negro (3 e 4), mas a adjetivação (*bom* e *ruim*) também está ligada ao cuidado. Numa sociedade racista, o cabelo das pessoas brancas é naturalizado como comum e por isso aprendemos a cuidar do cabelo de

textura 1 e 2, assim como os produtos tendem a ser destinados ao cuidado dos cabelos lisos e ondulados, como foi visto no capítulo II. Isto torna o processo de cuidar do cabelo negro difícil. Entre os motivos para o desfrise, pelas respostas das inquiridas observamos que a segunda categoria mais usada é «difícil manutenção» (28.9%), superada apenas pelo «padrão estético» (32.9%). Sendo diferentes, ambas as respostas remetem-nos para a subalternidade da mulher negra.

Ao colocar a dicotomia *cabelo bom* e *cabelo ruim*, a autora Andreia Cristina Silvia (2018) mostra que os dicionários *online* brasileiros, não se limitam a definir o cabelo, mas com as suas adjetivações apresentam as texturas como «bom» ou «ruim». O cabelo negro sempre está associado negativamente⁸, demarcando o lugar do negro como inferior na sociedade racista.

Sendo que a «solução» para o *cabelo ruim* é torná-lo *bom*, os produtos disponíveis para este efeito são, em parte, os desfrisantes que reforçam uma expectativa desta transformação. Estes produtos têm como resultado não apenas o cabelo liso, menos volumosos, mas também o cacheado, mas não qualquer tipo de cacho, controlado e de pouco volume. Mizrahi (2015), ao estudar a sociedade da cidade do Rio de Janeiro coloca os cachos na categoria de «cabelo ambíguo», porque está no meio-termo do embranquecimento, sem abandonar a identidade negra, tal qual como as tranças postiças em Portugal. Isto é reforçado na entrevista exploratória à *We Love Carapinha*, em que afirmam que muitas mulheres ao aderir ao cabelo natural esperam uma textura 3, e se decepcionam quando veem que o cabelo tem a textura 4, voltando, assim, para o desfrise. Segundo o *We Love Carapinha*, o tipo 3 parece ser um novo padrão de beleza para as mulheres negras, quando elas citam a pergunta de uma mãe sobre o cabelo da filha: «Até me lembro de uma fotografia que nós recebemos de um miúda, de uma miúda pequenina, que era super gira e tinha o cabelo sem cachos e a mãe insistiu de tal forma, fez tantas perguntas que era a filha ter cachos e nós a insistir que o cabelo dela era bonito, “Mas não, eu quero cachos!”».

Em Portugal, a relação entre o cabelo não está ligada ao *bom* e *ruim*, mas à assimilação do negro pela sociedade portuguesa. Como vimos no capítulo III, a ascensão das pessoas negras nas

⁸ Cabelo agastado, COLOQ: V carapinha.

Cabelo bom, COLOQ: cabelo liso. [...]

Cabelo de cupim, REG (N.E.): V carapinha.

Cabelo de espeta-caju, REG (N.E.): cabelo grosso e eriçado. [...]

Cabelo lambido, COLOQ: cabelo liso e sem volume.

Cabelo pixaim, COLOQ: cabelo encarapinhado [...].

Cabelo ruim, COLOQ: cabelo muito crespo, difícil de pentear. [...]

De arrepiar o cabelo, FIG: assombroso, espantoso.

[...] Pôr os cabelos em pé, COLOQ: apavorar, assustar. [...] (SILVIA: 5)

colônias africanas dava-se através da mudança do *status* social de indígena para assimilado, ou seja, o abandono de sua cultura nativa e a adoção do ser português, no vestuário, no idioma (o falar o português correto) e na estética. Para a mulher negra significa o abandono da textura e dos penteados originais e a incorporação do desfrise. E quando verificamos a resposta do *We love Carapinha*, este processo de assimilação está presente:

«Que a nossa única opção é [tornarmo-nos] numa jovem adulta, pelo menos é o que eu pensava: “vou desfrisar o cabelo porque senão não vou arranjar emprego, ou assim.”. Isso foi uma coisa que eu pensei, ninguém nunca me disse diretamente, talvez tenha sido influência de alguma coisa e que tenha ouvido enquanto criança, mas as pessoas adultas que eu via à minha volta, a minha família, do meu círculo, tinham todas os cabelos desfrisados.»

Quando verificamos os principais motivos para a transição, percebe-se que grande parte das respostas recaíram no autoconhecimento (32.5%) e na saúde (25.2%). Há aqui dois fatores importantes destas respostas: o autoconhecimento é a redescoberta das mulheres que nem sequer conheciam o cabelo natural ou o potencial da sua própria beleza, criando um padrão estético. A saúde mostra como o desfrise é um procedimento químico agressivo, pode provocar problemas de saúde no couro cabeludo ou problemas respiratórios. Estes problemas são corriqueiros no desfrise, porque os produtos possuem em sua base (relaxamento ou escova progressiva) substâncias químicas que deixam sequelas.

Estes químicos agredem o couro cabeludo como é descrito por uma das inquiridas na sua resposta: «Ardor no couro cabeludo. Mas aos 6 (anos) não tinha muita noção.» É interessante notar que, mesmo com pouca idade, ainda se recordam deste ardor, demonstrando que o desfrise é um processo doloroso. *We Love Carapinha* enfatiza a perda da saúde do cabelo como a última lembrança do cabelo desfrizado: «Mas a última lembrança que tenho dele desfrizado é uma insatisfação enorme não só com o cabelo, mas com a imagem que eu via no espelho com o cabelo como ele estava, que não estava saudável.» Uma das respostas das inquiridas sobre o motivo de fazer a transição foi: «Cheguei a conclusão que meu cabelo estava estragado com químicos.»

Para além da saúde, para muitas inquiridas a transição está ligada ao autoconhecimento e nem sempre o processo de transição é um processo de resistência ao racismo, como se pode observar nestas respostas: «Eu agora consegui que ele tenha muito menos volume e aceito mais

como ele é» ou «Meu cabelo é muito forte então o desfriso não durava muito tempo». As respostas demonstram como a interiorização de uma auto-percepção negativa ainda está presente. Algumas inquiridas ainda veem o volume característico do cabelo negro como algo a ser «domado» e têm a falsa noção do cabelo negro ser difícil de cuidar.

Como podemos observar, os principais motivos indicados pelas inquiridas para fazer a transição capilar foram questões relacionadas com o autoconhecimento, saúde e aceitação da negritude. Muitos destes motivos estão ligados a políticas individuais, como assinalámos no início deste capítulo, e bastante característico das pautas identitárias que ao se basearem mais nas experiências individuais correm o maiores riscos de enveredar por uma lógica liberal.

O cabelo desfrisado pode passar melhor para a sociedade racista, mas não apaga a marca racial e isto fica claro quando questionadas as inquiridas se o cabelo desfrisado as protege do racismo: quase metade das inquiridas (60.9%) acreditam que o desfrise protege pouco ou quase nada do racismo e quando comparamos com o machismo (74.6%) percebemos que a opressão machista é mais percebida com o desfrise.

Gráfico 3.11: Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado) o cabelo desfrisado a protege mais do racismo?

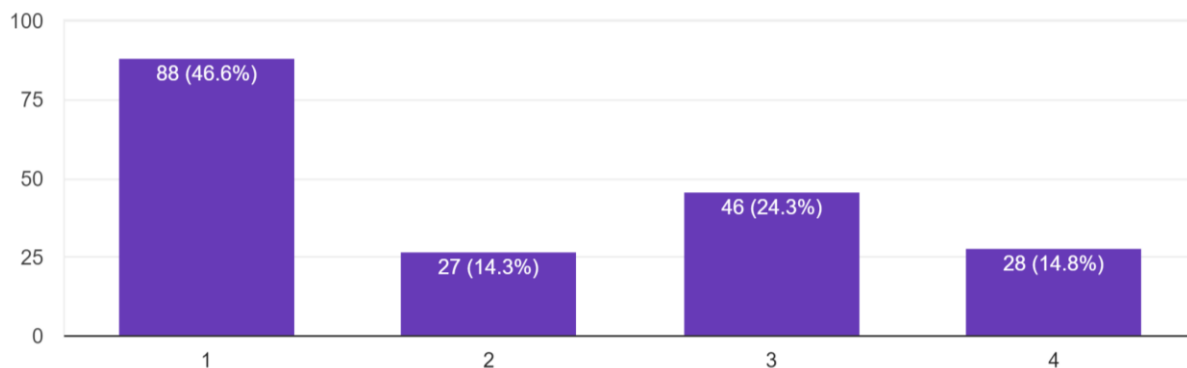
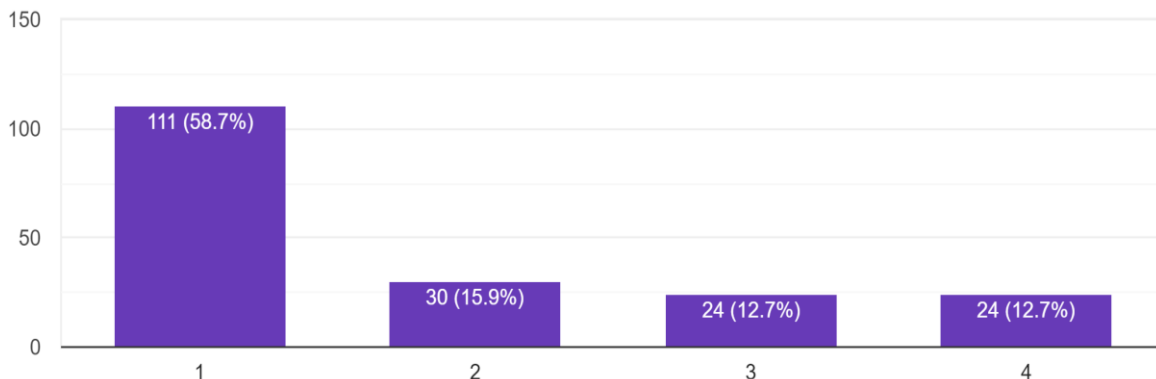


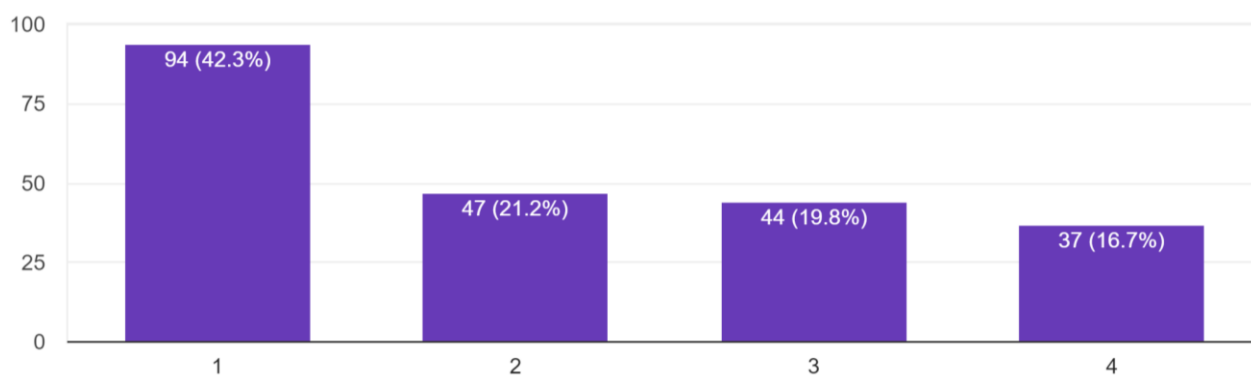
Gráfico 3.12: Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado), o cabelo desfrisado a protege mais do machismo?



Quando se questiona se as inquiridas se sentem confortáveis que outras pessoas toquem no seu cabelo percebe-se que a maior parte das inquiridas (63.5%) não ficam à vontade que lhes toquem no cabelo. Este dado levanta-nos a duas hipóteses que não são contraditórias entre si: a primeira é que a maior parte das mulheres não se sente à vontade com o próprio cabelo, rejeitando o toque de terceiros (desmanchar o cabelo; danificá-lo e revelar os produtos que são usados no cabelo). A segunda hipótese é que as mulheres não gostam quando tocam no cabelo porque seria uma resistência ao comportamento das pessoas brancas de verem o cabelo negro como exótico e o corpo das pessoas negras como algo público, acessível, que se pode tocar com ou sem autorização, para saciar a sua curiosidade.

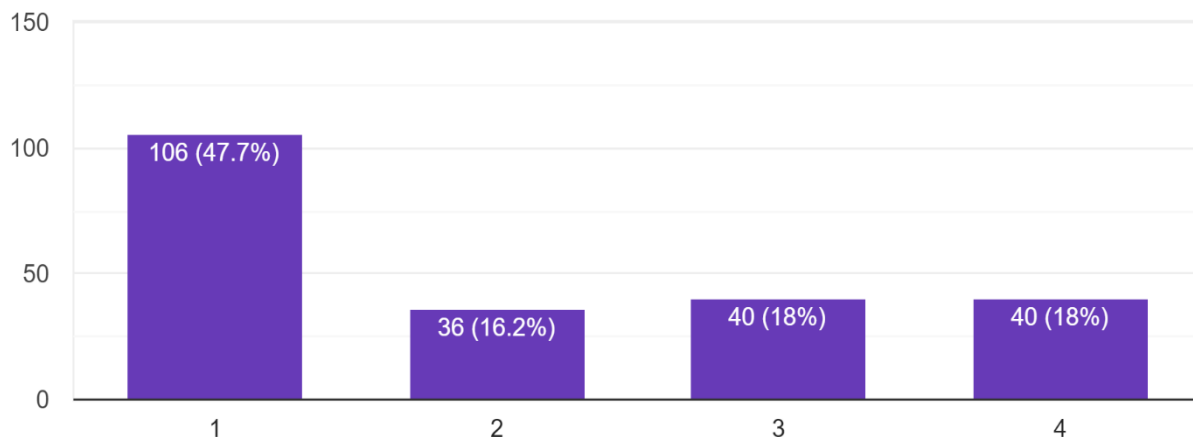
Se 63.5% das inquiridas têm este desconforto quando tocam o seu cabelo, 36.5% não se incomoda quando tocam no cabelo, não passando por esta ansiedade.

Gráfico 3.13: Você se sente confortável quando tocam no seu cabelo?



O facto de a maioria das inquiridas se sentirem à vontade quando vão dormir com os seus parceiros/as sexuais (63.9%) condiz com o perfil das inquiridas: identificam-se maioritariamente com o ativismo e movimentos de identidade étnico-raciais (63.5%), portanto é passível que elas se relacionem com parceiros/as que pensem como ou próximo delas.

Gráfico 3.14: Você tem cuidados acrescidos com o seu cabelo quando vai dormir com o/a seu/sua parceiro/a sexual?



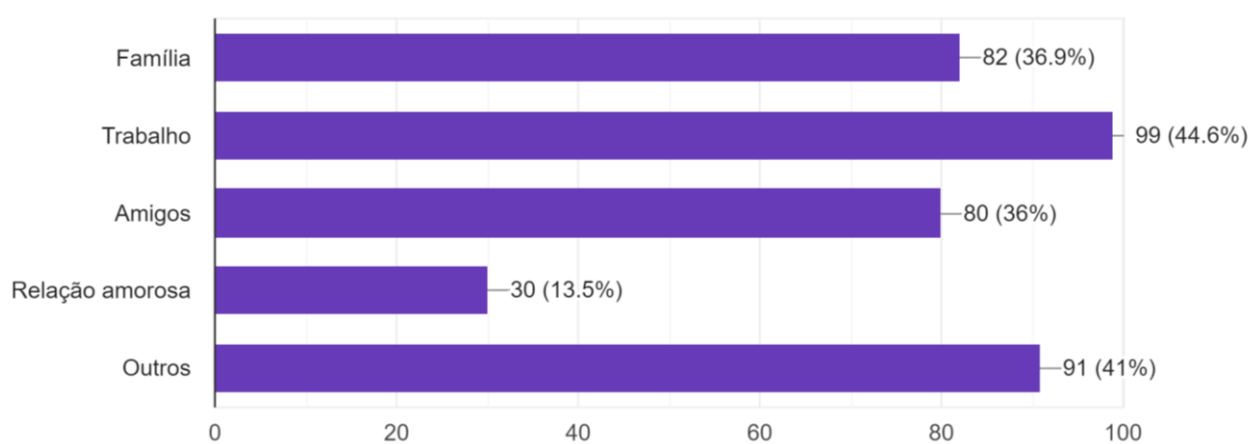
3.4. Resistência e percepções: o cabelo como alvo da opressão racista e machista

No inquérito foi verificado que grande parte das mulheres têm cuidados acrescidos com o cabelo em entrevistas de trabalho (81.6%) e também quando se encontram com as amigas/os (71.3%), mostrando que tanto o mercado de trabalho como estes meios sociais geram ansiedade nas mulheres negras. Este facto não pode associar-se apenas ao racismo, mas devem associar-se também ao machismo que exige que as mulheres se arrumem. Porém, quando olhamos para os outros dados, verifica-se que o mercado de trabalho é um meio no qual a mulher negra percebe mais o racismo.

Devemos voltar ao conceito de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) sobre o «Lugar Natural» que foi desenvolvido no Capítulo I. A sociedade racista coloca as pessoas negras nas posições laborais e classes inferiores, nas sombras ou em trabalhos de serviços e no papel do cuidador, por exemplo, evidenciando o racismo estrutural. Mas mesmo o núcleo familiar e social (amigos) são contextos opressores (respetivamente 36.9% e 36%).

Na entrevista exploratória, o *We Love Carapinha* afirma que ambas ouviram mais comentários negativos sobre o cabelo natural (após a transição) no âmbito familiar do que no âmbito laboral. Quando foi questionado se recebeu algum comentário negativo com o cabelo natural, o *We love Carapinha* respondeu: «Curiosamente, sentimos mais essa resistência à nossa auto-aceitação da parte das pessoas da nossa própria comunidade. Da comunidade...». E complementa: «Sobretudo de pessoas que nos são mais próximas, família.» Como vimos antes, a opinião dos familiares e amigos está entre as principais razões para o desfrise.

Gráfico 3.15: Em quais dos seguintes contextos você já sofreu algum tipo de comentário discriminatório?

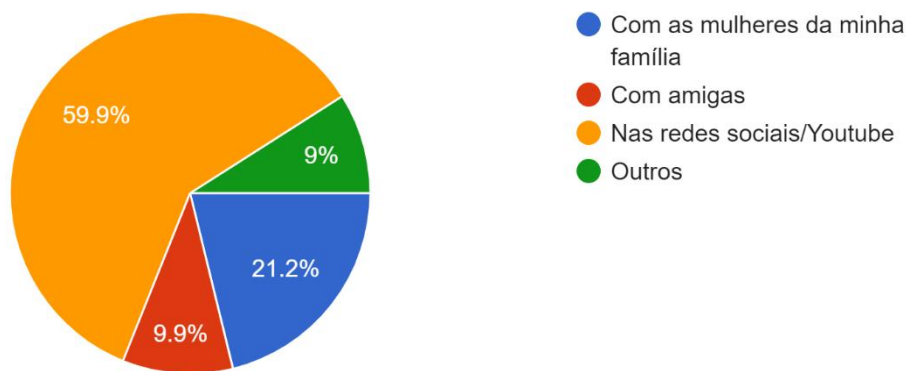


Podemos concluir que as inquiridas são as primeiras pessoas a introduzir o cuidado do cabelo natural no meio familiar e que aprenderam a cuidar do cabelo natural nas redes sociais (59.9%) e a família fica em segundo lugar com 21.2% entre as inquiridas. Isto demonstra a importância no século XXI das redes sociais no quotidiano das mulheres negras e para as pautas de valorização da beleza negra. Isso não quer dizer que o feminismo negro, ou uma outra pauta política esteja fortemente implantada nestas redes, uma vez que muitos/as influenciadores usam estas pautas para a venda de produtos novos destinados ao mercado crescente do cabelo natural.

O *Crespas e Cacheadas* que é um grupo de Instagram, atua nesta forma de propaganda e reforça que: «Há 20 anos não havia produtos específicos para cacheadas no mercado português. Agora existem já alguns, mas ainda são poucos. Mas pronto, mas já há, já conseguimos...» A entrada de produtos para cabelos naturais é importante para as mulheres negras, porque têm produtos específicos para cuidar desse cabelo, porém esta nova demanda pode ser vista como algo

não muito positivo, como afirma o *We love Carapinha*: «e as marcas também fazem esse... não é? Metem *leave-in*, metem creme de pentear, metem creme modelador, creme de formar cachos, que no fundo basicamente serve tudo para a mesma coisa, que é para hidratar o cabelo depois da lavagem que não é para enxaguar.» O mercado de beleza está se aproveitando do novo público e introduzindo novos produtos para cabelos naturais.

Gráfico 3.16: Qual foi o principal meio através do qual você aprendeu a cuidar do cabelo?



A maior parte das mulheres (71.1%) possuem uma rotina de cuidados com o cabelo. De facto, quando pesquisamos nas redes sociais, há vários tipos de cuidados para o cabelo negro natural que incluem rotinas diárias como hidratação, nutrição e reconstrução, normalmente caseiras, o que não descarta a ida ao cabeleireiro. Porém, estas mulheres não possuem grande quantidade de produtos para cuidado de cabelo. Quando observamos o gráfico abaixo, verificamos que 44.6% das inquiridas possuem entre 1 a 5 produtos, 36.5% entre 6 a 10 e 18.9% mais de 10 produtos. Mais da metade tem mais de 6 produtos de cuidado de cabelo (55.4%) e um gasto entre 11 e 30 Euros (46.1%) e as que gastam entre 31 a 60 euros são 27.4%. Podemos concluir que, apesar da maior parte ter uma rotina capilar (71.1%), e quantidades de 6 até 10 produtos para cabelo (55.4%), o gasto para o cuidado não é tão elevado quando se esperava. É claro que isto se dá na parcela de mulheres que usam o cabelo natural da nossa amostra.

Para complementar, o *We Love Carapinha* afirma que quando as mulheres passam pela transição normalmente não conhecem o cabelo natural e para cuidar do cabelo é normal que experimentem muitos produtos capilares, e conforme vão conhecendo o seu cabelo e os produtos que melhor se adaptam a ele, gastam menos com estes produtos.

Gráfico 3.17: Quantos produtos de cabelo você tem em casa (condicionador, óleos, gotas, creme de hidratação, finalizador, etc.)?

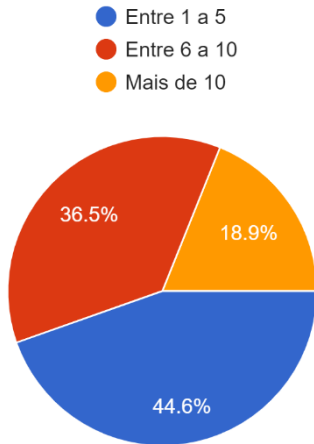
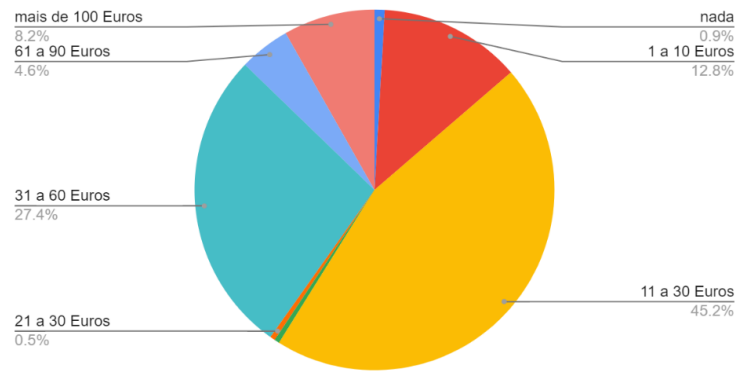


Gráfico 3.18: Indique, por favor, quanto você gasta aproximadamente por mês (em euros) em cuidados do cabelo (ida ao cabeleireiro; compra de produtos como champô, condicionador, creme de hidratação, extensões, etc.)?



Quando perguntamos diretamente às inquiridas se o cabelo causa ansiedade, 44.1% das mulheres acreditam que não ou pouca ansiedade, e 55.9% têm alguma ou muita ansiedade. Os elevados índices de ansiedade ficam mais visíveis quando comparados com as mulheres brancas e mestiças. Os gráficos sofrem grande alteração, como podemos observar abaixo:

Gráfico 3.19: : Você acha que as mulheres negras são mais ansiosas com o cabelo do que as mulheres brancas?

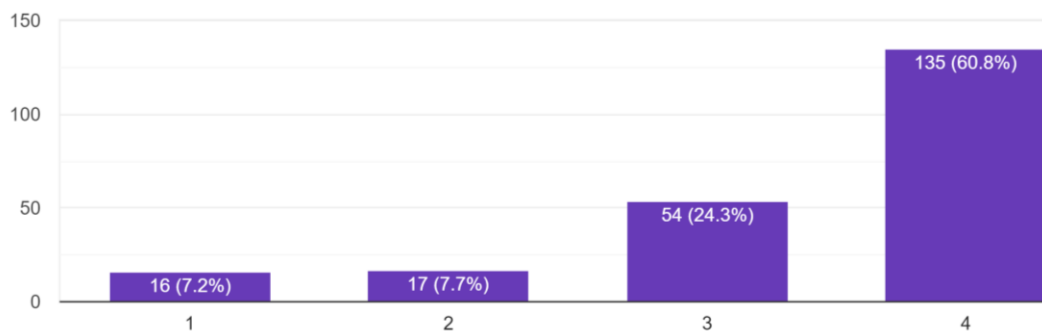
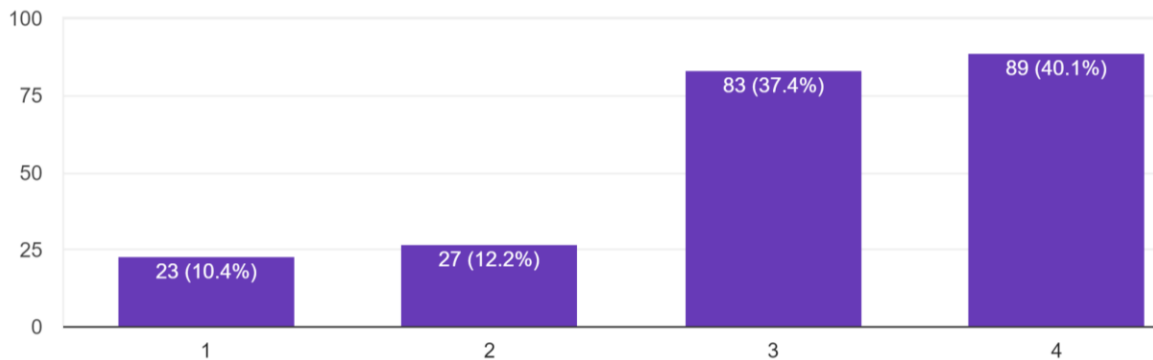


Gráfico 3.20: : Você acha que as mulheres negras são mais ansiosas com o cabelo do que as mulheres mestiças?



Estes gráficos demonstram como o preconceito racial e o colorismo atingem estas mulheres. Se 85.1% (sendo que 60.8% assinalaram no 4, muito) afirmam que as mulheres negras são mais ansiosas que as brancas, quando voltamos para as mulheres mestiças este valor diminui ligeiramente para 77.5% (40.1% assinalaram 4). Isto demonstra como o colorismo faz parte do racismo português e atua na sociedade onde as mulheres com mais características caucasianas estão mais perto do padrão estético, havendo uma hierarquia racial.

Gráfico 3.21: Acha que as mulheres brancas tendem a sentir-se mais bonitas que as mulheres negras?

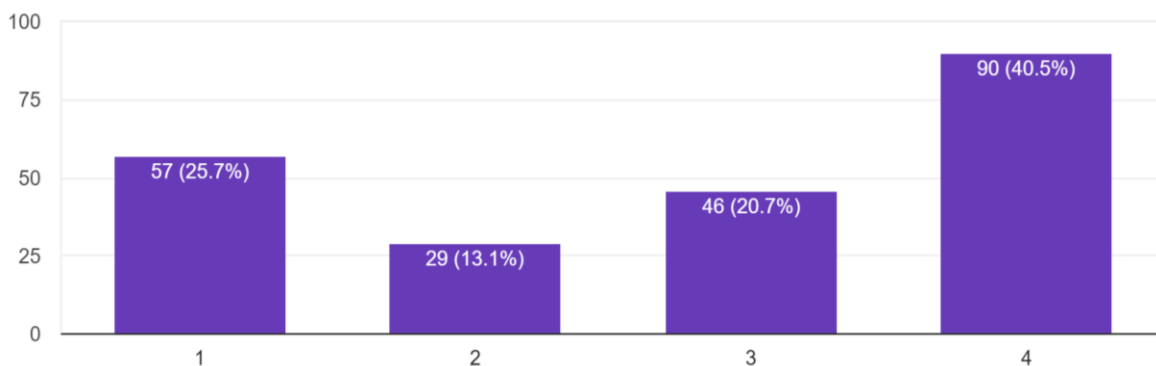
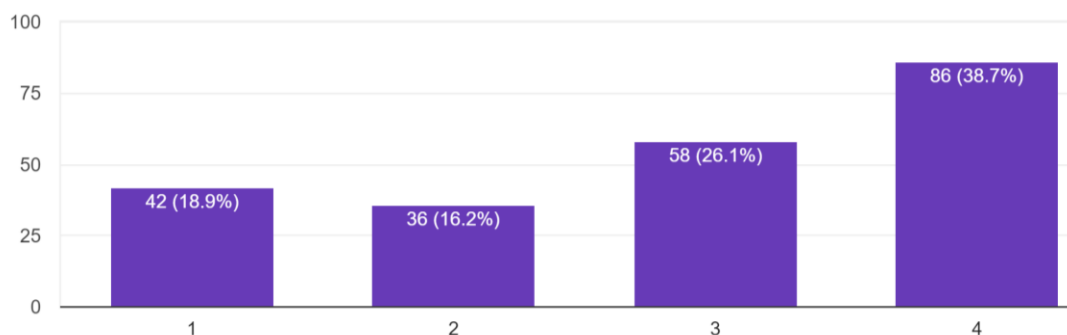


Gráfico 3.22: Acha que as mulheres mestiças tendem a sentir-se mais bonitas que as mulheres negras?



As mulheres negras revelam nas suas percepções a hierarquia racial no padrão de beleza feminino em que as mulheres brancas são sinônimo de beleza e as mulheres negras de feiura. E isto se reflete na percepção da maioria (61.2%), as mulheres brancas têm um sentimento de superioridade estética face às mulheres negras. Se compararmos com as mulheres mestiças, segundo a percepção das inquiridas, este sentimento de superioridade perante as mulheres negras continua (64.8%), um número próximo ao das mulheres brancas, mas maior.

E quando questionamos sobre a preferência entre as mulheres negras, mestiças e brancas nos meios de comunicação social verificamos que na perspectiva das inquiridas o racismo ainda está presente:

Gráfico 3.23: Você acha que os meios de comunicação preferem as mulheres brancas às negras?

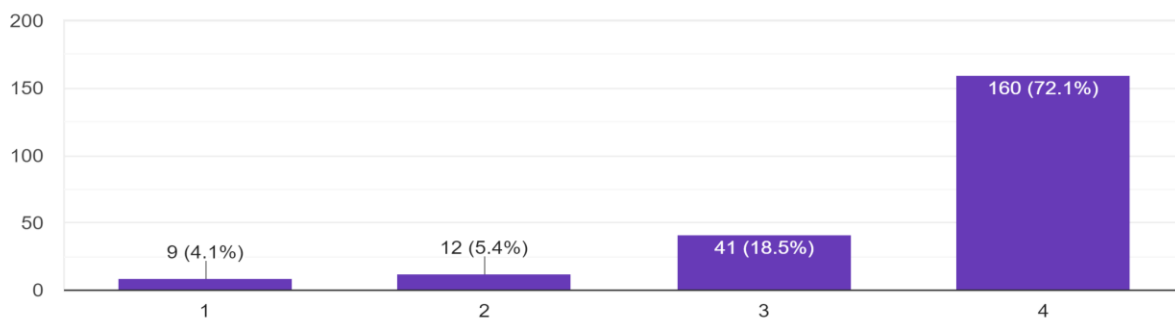
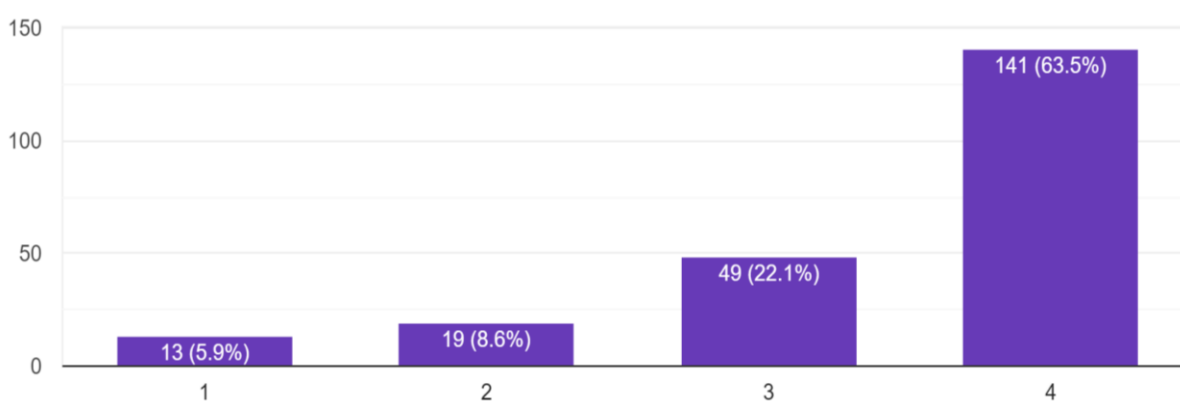


Gráfico 2.24: Você acha que os meios de comunicação preferem as mulheres mestiças às negras?



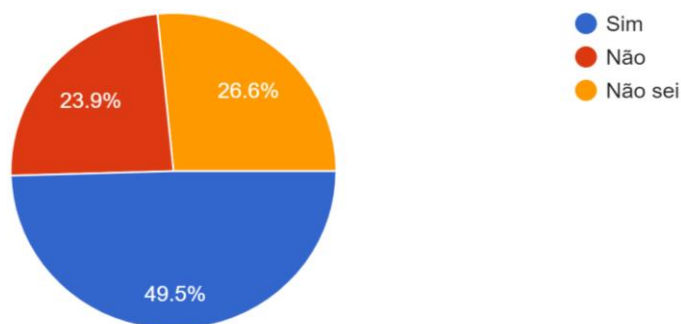
A maioria das inquiridas (90.6%) considera que as mulheres brancas são privilegiadas nos meios de comunicação social e 85.6% consideram que os meios de comunicação social preferem as mestiças às negras. Isto pode parecer claro quando verificamos o colorismo e a hierarquização das mulheres. Quanto mais próximas das características físicas europeias, as mulheres negras são consideradas bonitas pois os traços negros, que são mal vistos pela sociedade racista, são amenizados.

Podemos perceber a importância dos meios de comunicação para a perpetuação do racismo e do colorismo nas falas das inquiridas, quando questionadas sobre o que sentiram ao desfrisar o cabelo. Foi «Alegria porque senti que o meu cabelo se assemelhava mais com os cabelos que via na televisão.» Helena Vicente, que em sua tese de mestrado analisou a presença das pessoas negras na televisão portuguesa, constatou a quase inexistência dos corpos negros, e quando eles estão presentes são em horários de pouca audiência, «em formatos repetidos e concentram-se esmagadoramente na RTP África e nunca como protagonistas» (2019: 47). A televisão é um importante instrumento de legitimação do discurso visual dominante para a construção do papel dos indivíduos. Isto reforça o discurso racista mostrando que população portuguesa é branca. Este processo faz com que a mulher negra queira se distanciar da negritude.

Por outro lado, quando há a valorização da mulher negra e de outros tipos de beleza isso pode influenciar e incentivar as mulheres negras a verem-se de outra forma, criando um Ego na própria imagem. Uma inquirida respondeu o motivo para usar o cabelo natural «Porque meu cabelo

estava horrível e eu gostava muito da Ana Sofia⁹ ao ver o seu cabelo, mudei o meu completamente.»
Como mostra o gráfico abaixo.

Gráfico 3.25: Você acha que se os meios de comunicação mostrassem mais mulheres negras com cabelo natural (sem desfrise) haveria menos racismo?



De acordo com a percepção de 49.5% das inquiridas, estas acreditam que tendo mais pessoas negras na comunicação social haveria menos racismo, demonstrando a força da representatividade na percepção destas mulheres. Mas 23.9% acredita que essa representatividade não ajuda a diminuir o racismo em Portugal, e se somado às respostas Não e Não sei ultrapassa a resposta afirmativa (50.5%). Isto demonstra que, para estas mulheres, a representatividade é importante, mas não talvez o suficiente para diminuir o racismo em Portugal.

Apesar da pressão racial e estética, as inquiridas mostram a sua preferência pela textura de cabelo 4A e 4C (54.1%) e 68.2% das mulheres autoafirmaram ter o cabelo crespo (4A a 4C). Isto demonstra que estas mulheres estão satisfeitas com o próprio cabelo. Não surpreende este dado, pois a maior parte tem o cabelo natural (85.1%) e a maior partes destas mulheres está ligada à militância e ao ativismo político, que passa pela autoaceitação e pela valorização das características negras (63,5%).

⁹ Atriz, modelo e apresentadora negra da televisão portuguesa.

Gráfico 3.26: De acordo com a figura abaixo qual destes tipos de textura você acha mais bonito?

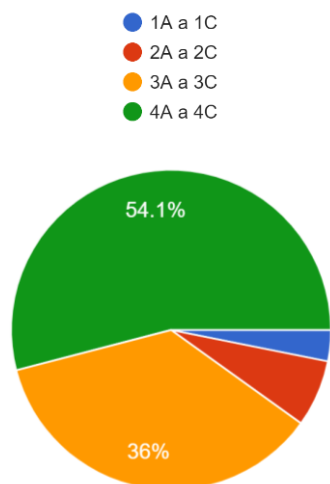
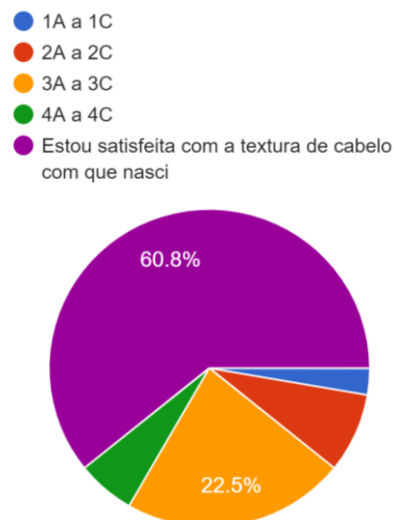
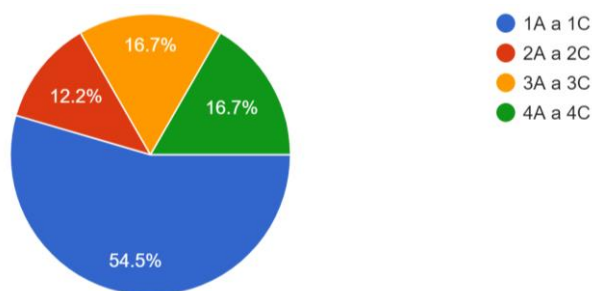


Gráfico 3.27: Se você pudesse mudar, com qual tipo de textura, que está na tabela abaixo, você preferiria ter nascido?



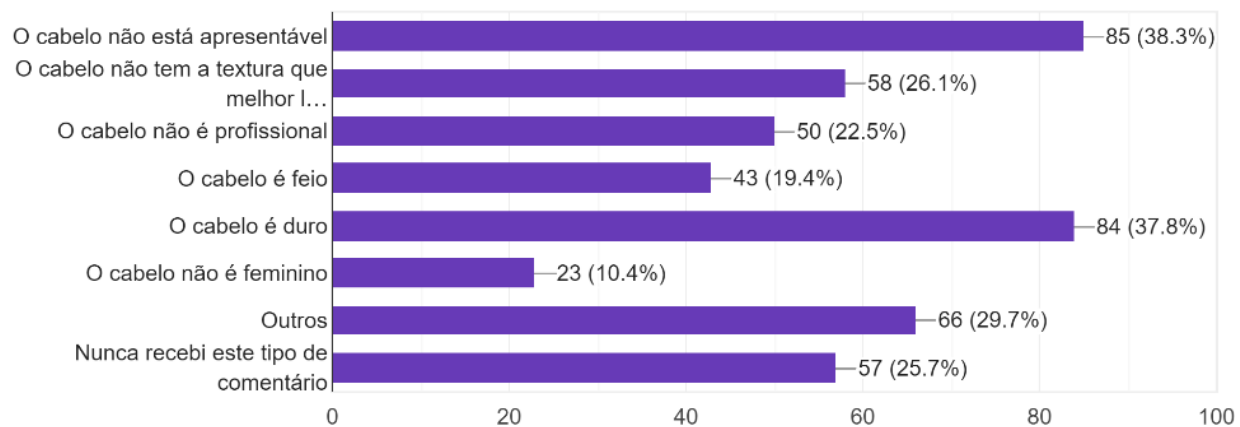
Porém, quando nos deparamos com o gráfico abaixo, verifica-se que, pela primeira vez, a textura 1A a 1C (liso) tem a maioria, demonstrando que, apesar de grande parte das inquiridas (85.1%) usar o cabelo natural (sem desfrise), uma percentagem significativa das mulheres acredita que o cabelo liso é mais fácil de cuidar. Este dado não é surpresa, refletindo não apenas o racismo (que coloca o cabelo negro como exceção), como o cuidado e os produtos próprios dos cabelos negros naturais terem menor disseminação na indústria. O cabelo natural é uma demanda nova para o mercado de cuidados para o cabelo.

Gráfico 3.28: De acordo com a figura abaixo quais desses tipos de cabelo você acha mais fácil de cuidar?



O gráfico abaixo esclarece mais sobre a questão, não apenas do cuidado como também dos comentários quotidianos que as inquiridas recebem, a maior parte voltado para a aparência do cabelo. Estes comentários reforçam o racismo quotidiano e estrutural, assim como o esforço de resistência das mulheres contra essas opressões diárias. Em ordem dos comentários:

Gráfico 3.29: *Quais destes comentários discriminatórios você já recebeu sobre o seu cabelo?*

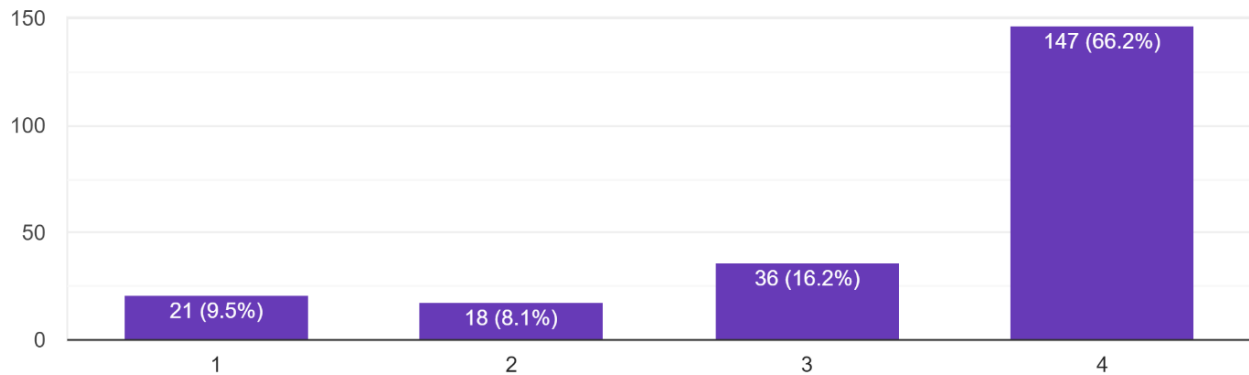


10

Esta amostra revela que o cabelo natural é uma forma de resistência ao racismo e de afirmação étnico-racial para muitas mulheres. Mas como iremos vê, nem sempre é esta a razão. Em relação à resistência direta, quando se questiona se o uso do cabelo desfrisado é uma forma de resistência ao racismo, 65.7% acreditam nesta afirmação. Muitas assinalaram que cabelo natural é uma forma de afirmação da identidade étnico-racial (82.4%). Isto demonstra aquilo que já foi sinalizado no bloco I, a maior parte das inquiridas acreditam que o cabelo natural é um instrumento importante para a luta contra o racismo e o machismo consequência do contexto atual das lutas dos movimentos e ativismos atuais em que as pautas identitárias estão com maior destaque (políticas individuais).

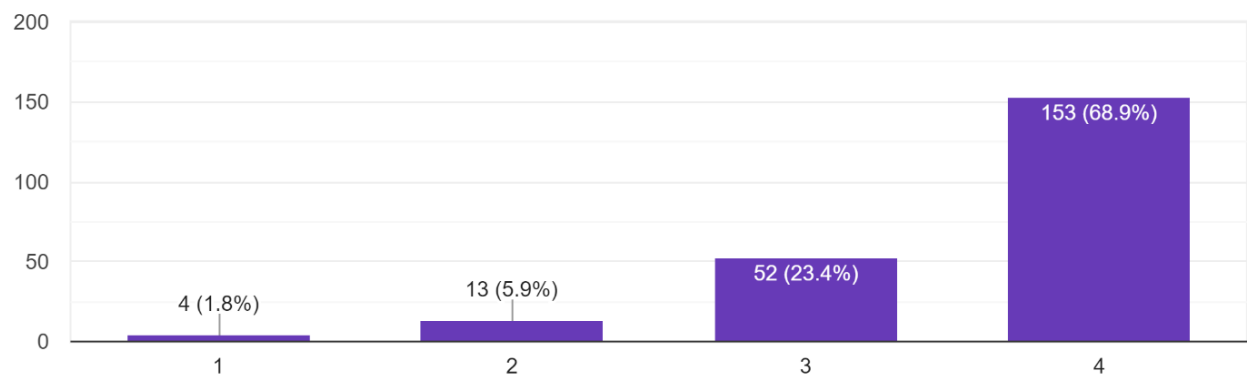
-
- ¹⁰O cabelo não está apresentável;
 - O cabelo não tem a textura que melhor lhe assenta (Sugestão para mudar a textura);
 - O cabelo não é profissional;
 - O cabelo é feio;
 - O cabelo é duro;
 - O cabelo não é feminino;
 - Outros; e
 - Nunca recebi este tipo de comentário.

Gráfico 3.30: Você acha que o uso do cabelo natural (não desfrisado) é uma forma de afirmação da identidade étnico-racial?



Questionadas se a sociedade portuguesa discrimina as pessoas negras, a maioria das inquiridas (92.3%) concordam com esta afirmação. Este é um número significativo, pois indica vidas atravessadas pelo racismo, bem o contrário do discurso do lusotropicalista que ainda prevalece nas narrativas dominantes.

Gráfico 3.31: Você costuma andar com algum produto para cabelo na sua mala (creme de hidratação, finalizador, gotas, óleo, etc.)?



O gráfico com os resultados da primeira pergunta não causa surpresa: estas mulheres não apenas têm um perfil escolarizado como participam, de uma forma direta ou indireta, de movimentos sociais, logo têm este debate no quotidiano fazendo com que elas detetem o racismo contra as pessoas negras. Ao mesmo tempo que elas constataam o racismo e o sexismo e estão envolvidas nas lutas, muitas destas mulheres não acreditam que Portugal está menos racista nos últimos 5 anos (64.4%) e menos sexistas (58,1%). Não podemos afirmar se elas acham que

Portugal está mais racista, ou a mesma coisa, ou se elas acham que a sociedade portuguesa será menos racista no futuro. Mas esta visão da realidade faz com que muitas inquiridas resistam e lutem através de meios que elas têm em mãos e o cabelo é um deles (que está literalmente entre os dedos), pelo menos para 85% delas.

CONCLUSÃO

Ainda que a pesquisa tivesse uma amostra não representativa e com um perfil social específico (classe média com elevada escolaridade), que decorreu das dificuldades de inquirição em contexto de pandemia COVID-19, o inquérito aplicado permitiu observar como as práticas, representações e experiências em torno dos cabelos são atravessadas pelo racismo e sexismo. Ao mesmo tempo, não estão ausentes práticas de resistência, de diferentes tipos, como nos mostraram muitas das 222 mulheres negras inquiridas a propósito desta tese.

Os nossos dados, assim como pesquisas realizadas noutras contextos, permitem observar como as opressões racistas e sexistas são reflexo do processo histórico marcado pela escravidão de pessoas negras e manifestam-se através do controle do corpo da mulher negra; da alienação do seu Ego, que a transforma na Outra da mulher branca, e da inferiorização da mulher negra, relegada numa categoria animalizada e hipersexualizada. O padrão de beleza dominante coloca o ideal feminino na mulher branca (burguesa e pequeno-burguesa) e nas suas características físicas (socialmente construídas), o que inclui o cabelo. Esse padrão de beleza não é estático, está ligado aos avanços socioeconómicos, políticos e tecnológicos. A estética dedicada ao cabelo negro também passa por processos de transformação, de adaptar ou resistência, de que é exemplo, o estilo Black Power (iniciado nos EUA na década de 1960, mas que se tornou global na diáspora negra) ou a estética de “cabelo natural” que analisamos na tese.

Dentro do contexto português marcado pelo colonialismo e escravidão, as mulheres negras passam pela herança colonial e escravagista da divisão racial típicas do racismo português. Pautado no lusotropicalismo e no assimilacionismo, a opressão racial portuguesa tem presente o colorismo que podemos observar na criação da categoria de assimilado, ou seja, o mestiço (tanto da forma física como cultural), na qual as pessoas negras deviam abandonar a sua cultura e aparência para poderem ascender a uma posição superior na sociedade portuguesa colonial. A estética dominante criada em torno da figura da mulher branca (burguesa e pequeno-burguesa) foi imposta à mulher negra.

Esta história tem reflexos na actualidade como verificamos nos nossos dados sobre as experiências, práticas e percepções das inquiridas. É perceptível que na nossa amostra temos predominância de mulheres que hoje usam o “cabelo natural”, mas a maioria fez defrise em algum

momento da sua vida. Também, ou mais, importante de assinalar é o elevado número de mulheres que desfrisaram o cabelo precocemente, na fase que marca o fim da infância e o início da adolescência (entre os 10 e os 12 anos), incentivadas por figuras femininas da família, como a mãe. Este dado aponta para o desfrise como um ritual de passagem feito com o incentivo da família para que a menina se transforme em uma mulher, ligando o ideal de figura feminina ao da branquitude. A intersecção entre racismo e sexismo perpassa uma transição tão significativa do ciclo de vida das mulheres negras e é de tal modo penetrante que muitas inquiridas referiram que, na altura do primeiro desfrise, em crianças, o seu sentimento foi de «felicidade», «alívio», de se sentirem «bonitas». Outra questão importante é que este processo de “branqueamento” ou “assimilação” tem lugar no primeiro círculo social da criança negra, a família, o que mostra o grau de interiorização do racismo pelas próprias comunidades. Isto não deve levar a uma culpabilização das famílias das crianças negras, isso seria uma individualização do racismo e sexismo, quando estas se encontram numa relação de forças desigual num contexto sócio-cultural em que é regra a opressão de género e raça.

Apesar de o cabelo natural ter um histórico de resistência política coletiva contra a opressão racista, as razões avançadas pelas inquiridas mostram-nos alguma diversidade de motivações. Uma parte significativa destas mulheres enfatiza a questão da saúde, a autodescoberta e razões exclusivamente estéticas. Podendo ser consideradas formas de resistência política, tendem a não ser um ato político coletivo e não vão ao encontro do ideal “militante”. Contudo, é no contacto com redes sociais sobre estética feminina negra que as inquiridas parecem despertar para e aprender estas questões e, como referido, as redes sociais são um meio por excelência, mesmo que difuso de expressão e mobilização do feminismo negro da «Quarta Onda».

O uso do cabelo natural por maior parte das inquiridas pode estar ligado também à classe social, estas mulheres possuem melhores meios e um quotidiano relativamente menos violento que a maior parte das mulheres negras trabalhadoras, podendo desafiar com menos consequências o padrão estético dominante. Sendo isso verdade é marcante o elevado número de inquiridas que, mesmo tendo uma posição social média/elevada, assinalou a existência de racismo em Portugal e nos média; ou que diz sentir que as mulheres brancas (e também mestiças) se sentem mais bonitas que as mulheres negras; ou ainda que se sentem mais ansiosas com a sua aparência do que as mulheres brancas e mestiças.

A pesquisa revela os contornos do racismo e sexismo nas práticas, representações e experiências das mulheres negras com os seus cabelos, mas é necessário mais tempo e pesquisa que abranja uma amostra representativa da população feminina negra e que permite aprofundar, com metodologias qualitativas, essa realidade.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRE, Valentim. (1991) “Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51)”. *Análise Social (sine loco)*
- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. (2015). *Esse Cabelo: a tragicomédia de um cabelo crespo que cruza a história de Portugal e Angola*. Portugal. Teorema.
- ARAÚJO, Marta. (2006). “O silêncio do racismo em Portugal: o caso do abuso verbal racista na escola”. Nilma Lino Gomes (org), *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*, Belo Horizonte, Autêntica.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho (1987). *Onde negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Brasil, Terra e Paz.
- AZEVEDO, Fernanda Maria Caldeira de (2017). “O conceito de patriarcado nas análises teóricas das ciências sociais: uma contribuição feminista.”, *Revista três pontos*. pp: 12- 20
- BAGANHA, Maria Ioannis, MARQUES José Carlos e GOIS, Pedro (2009). “Imigrantes em Portugal: uma síntese histórica”. *Dossier: Emigração e Imigração*, pp 123-133. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lerhistoria/1979>
- BATSÍKAMA, Patrício (2016), “A mulher na luta de libertação e na construção do Estado - Nação em Angola: o caso de Luiza Inglês Van-Dunem”, *Revista Cantareira*, ed 25, pp. 72- 87
- BEAUVOIR, Simone. (1967). *Segundo Sexo: Experiência de Vida*. Trad Sérgio Millet. 2º ed. São Paulo. Difusão Européia do Livro
- BEAUVOIR, Simone. (1970). *Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Trad Sérgio Millet. 4º ed. Difusão. São Paulo. Européia do Livro
- BLOOM, Joshua e MARTIN, Waldo E.(2013) *Black against Empire: The History and politics of Black Panther Party*. Lodon. University of California Press, Ltd. Lodon
- BOLSANELLO, Maria Augusta (1996), “Darwinismo social, eugenia e racismo “científico”: sua repercussão na sociedade e na educação brasileiras”, *Educar*, 12, pp.153-165. Curitiba.
- BUTLER, Judith (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Brasil, Civilização Brasileira.
- BYRD, A. and THARPS, L. (2001) *Hair story: Untangling the roots of black hair in America*. St. Martin’s Press, New York.
- CABECINHAS, Rosa. & CUNHA, Luís. (2003). “Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro””. *Estudos do Século XX*, 3, pp 157-184.

CAHEN, Micel. (2015). “Seis teses sobre o trabalho forçado no império português continental em África”, *África* (Online), n. 35, pp. 129-155, Disponível em <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p129-155>

CARNEIRO, Sueli (2013), “Mulheres em movimento”. em *Estudos Avançados*, XVII, pp 117-132. (sine loco)

CHAVES, Tiago Miguel Marques (2012), *Empreendedorismo no sector da beleza : brasileiras na Quinta do Conde [Em linha]*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Lisboa, ISCTE-IUL.

COELHO, Alexandra Prado; CID, Mónica (2014). “Mocambo, o bairro mais africano da cidade”. *O Público* (Online). Disponível em https://www.publico.pt/2014/07/13/portugal/cronica_urbana/mocambo-o-bairro-mais-africano-da-cidade-1662175

COSTA, Cássia Fernanda de Oliveira (2017), “Dandara dos Palmares e a mulher negra contemporânea: do discurso folclórico aos discursos de representatividade”, comunicação apresentada no VIII SEAD: o político na Análise do Discurso: contradição, silenciamento, resistência, Recife, 12 a 25 de setembro.

COSTA, Denise Ferreira (2019), “O sacrifício do corpo: Categorias de conhecimento sobre o cabelo crespo que transitam entre o Brasil e Moçambique”, *Odere*, (Online), 3, pp.340 -365. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4333>

COUTINHO, Ângela Sofia Benoliel (2008). “Imaginando o combatente ideal do PAIGC: a construção dos heróis nacionais na imprensa do pós-independência na Guiné- Bissau e em Cabo-Verde”, em Luís Reis Torgal, Fernando Tavares Pimenta, Julião Soares Sousa (orgs.), *Comunidades Imaginadas: nação e nacionalismos em África*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

CRUZ, Tereza Almeida (2012), “Um estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do Vale do Guaporé (Brasil) e do Mayombe (Angola) – 1980 – 2010.” Tese (Doutorado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, UFSC.

DAVIS, Angela. (2013). *Mulher, Raça e Classe*. Brasil Trad: Plataforma Gueto

DIAS, Lucimar Rosa (2008), “Cabelos crespos, gênero e raça: Práticas pedagógicas de combate ao racismo na educação infantil”, Marília Pinto de Carvalho , Regina Pahim Pinto (orgs), *Mulheres e Desigualdades de Gênero*. São Paulo,Contexto.

DU BOIS, W.E.B . (1998), *As almas do povo negro*. Trad: José Luiz Pereira da Costa. Disponível em: <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/as-almas-do-povo-negro-w-e-b-du-bois.pdf>

ECO, Umberto (2007). *História de feiúra*. Rio de Janeiro, Record.

ENGELS, Friedrich (1984), *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 9º Ed, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

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

FÉLIX, Sara de Brito (2010), “Cabelo bom. Cabelo ruim: a construção da identidade afrodescendente na sala de aula.” , *Revista África e Africanidades*, nº 11.

FERREIRA, Vítor Sérgio (2007), *Marcas que Demarcam: Corpo, Tatuagem e Body Piercing em Contextos Juvenis*. Tese de doutoramento em Sociologia. Lisboa, ISCTE.

FLOR, Gisele (2009). “Corpo, mídia e status social: reflexões sobre os padrões de beleza”, *Rev. Estud. Comun.*, 20. pp: 267-274.

FREYRE, Gilbreto. (2003), *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Global Editora.

FRIEDAN, Betty (1971), *Mística Feminina*. Brasil, Vozes Limitada.

GABINETE DE ESTRATÉGIA E ESTUDO – MINISTÉRIO DA ECONOMIA (2020), População estrangeira residente em Portugal – PALOP.

GOLZALES, Lélia e HASANBALG, Carlos(1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada.

GOMES, Nilma Lino. (2002) *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. Tese de Doutorado em Antropologia, São Paulo, USP.

GONÇALVES, Aline Najara da Silva (2009), “Entre o popular e a Historiografia, uma imagem controversa: o caso Luiza Mahin”, comunicação apresentada no V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, UFBA, 27 a 29 de maio de 2009, Bahia.

GONZALES, Lélia (1984), “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, *Revista Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Anpocs.

GONZALES, Lélia (2011), “Por um feminismo Afro-latino-Americano” *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, 1, Brasil, pp 12-20

HENRIQUES, Isabel Castro (2009), *A Herança Africana em Portugal*, CTT Correios. Portugal.

HENRIQUES, Isabel Castro (2019), *Mulheres Africanas em Portugal: o Discurso das Imagens (século XV-XX)*, ACM. Portugal.

HENRIQUES, Joana Gorjão (2017), “Portugal é dos países da Europa que mais manifestam racismo: Dados do European Social Survey mostram que há uma larga percentagem de portugueses a acreditar em racismo”, *O Público* (Online). Disponível em <https://www.publico.pt/2017/09/02/sociedade/entrevista/portugal-e-dos-paises-da-europa-que-mais-manifesta-racismo-1783934>

HOOKS, bell (2005). “Alisando o nosso cabelo.”, *Revista Gazeta de Cuba*, Disponível em: blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html.

HOOKS, bell. (2018), *Não serei eu mulher?: As mulheres Negras e o feminismo*, Lisboa, Orfeu Negro

JOLLY, Penny.H. (2004), «The ideal woman», Penny Howell Jolly, *Hair: untangling a social history*. pp 7-13.

JUNIOR, Henrique Cunha (2003). “Movimento de consciência negra na década de 1970”, *Educação em debate*, 25, pp. 47-54.

KING, Helen Hayes; OGUNBIYI, Theresa (agosto 1963) *Negro Digest*. XII nº XX

LIMA, Pedro; DOLORES, António Pedro; COSTA, António Firmino da (1991), “Classificações de profissões nos Censos 91”. *Sociologia: Problemas e práticas*, 10. pp 43-66

MALCOLM X. (16 February 1965) “Not just an American problem, but a world problem.”, *National Humanities Center Resource Toolbox The Making of African American Identity*, 3, 1917-1968

MARQUES, Aldina; DUARTE, Isabel Margarida; GUEDES, Pinto; e PINHO, Catarina (2019), “Mulheres na imprensa periódica colonial: discursos e representações”, *Ex aequo*, n 39, jun.

MARZANO, Andrea (2011), "A presença muçulmana na África" In. CAMPOS, Adriana PEREIRA; SILVA, Gilvan Ventura da. "Os Reinos africanos na Antiguidade e Idade Média" Vitória: GM Editora.

MATIAS, Raquel e MATHIAS, Pedro (2019), “Poder e educação plurilingue construir-se como educação antirracista?” *Edi@ções*, 7, pp 151-1666

MEDEIROS, Marília Salles Falci (2004). “Imagens, percepções e significados do corpo nas classes populares” *Sociedade e Estado*, Brasília, 19, 2, pp. 409-439.

MENESES, Maria Paula G. (no data). “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. Disponível em https://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf

MIZRAHI, Mylene (2015) ,“Cabelos ambíguos: beleza, poder de compra e «raça» no Brasil urbano”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 30, pp. 31-45. São Paulo, Brasil

MORENO, Rachel (2008), *A beleza impossível: mulher, meios de comunicação e consumo*. São Paulo, Ágora.

MUNANGA, Kabengele (1999), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, Vozes.

MUNANGA, Kabengele (2004). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. (org) André Augusto P. Brandão. em Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niteroi, EdUff.

MUNANGA, Kabengele. (1999), *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis.

NASCIMENTO, Abdias. (1978), *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um Racismo Mascarado*. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, João Manuel de (2010), “Os feminismos habitam espaços hifenizados - A localização e interseccionalidade dos saberes feministas.”, *Ex aequo*, 22.

PADILLA, Beatriz; ORTIZ, Alejandra.(2012), “Fluxos migratórios em Portugal: do boom migratório à desaceleração no contexto de crise. Balanços e desafios”, In *Inter. Mob. Hum.*, Brasília, 39, pp. 159-184, jul./dez.

PENA, Sérgio Danilo (2006), “Ciência, bruxas e raças”. *Folha de São Paulo*. São Paulo. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0208200608.htm>

PEREIRA, C. R., Álvaro, J. L.Vala, J. (2010), “The Ego-Defensive Role of Legitimacy: How Threat-Based Justifications Protect the Self-Esteem of Discriminators, Personality and Social Psychology Bulletin”, 44, pp1473-1486 (Online). Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/ejsp.718>

PEREZ, Olívia e RICOLDI, Arlene (2018) «A quarta onda do feminismo? Reflexões sobre movimentos feministas contemporâneos». Comunicação apresentada no 42º Encontro Anual da ANPOCS GT8 - Democracia e desigualdades. Caxambu/MG

PINHO, Alberto Oliveria (no prelo), “Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c.1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano”, *Estudos Imagética* (aceite para publicação 2014)

PIRES, Isabel; PUSSETTI, Chiara (2020). «“Into the White”: o mercado do branqueamento da pele em Lisboa». *O Público*.

PUSSETTI, Chiara; PIRES, Isabel (2020). “A indústria do branqueamento em Lisboa: uma etnografia das práticas e produtos para o branqueamento da pele e seus riscos para a saúde dermatológica”, *Dossiê*. 29.

REGINALDO, Lucilene (2009). “África em Portugal»: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII”, *HISTÓRIA*, São Paulo, 28, pp 289-319

RIBEIRO, Djamila. (sine anno), *As diversas ondas do feminismo acadêmico*. (sine loco) Disponível em: <https://www.geledes.org.br/diversas-ondas-feminismo-/academico>

RIJO, Delminda (2012), “Os Escravos Na Lisboa Joanina”, *CEM Cultura, Espaço & Memória* pp 111-129 (sine loco)

ROCHA, Gabriel dos Santos (2015), “Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon”, *Sankofa. Revista da História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, 15, Agosto /2015.

ROHDEN, Fabíola; PUSSETTI, Chiara; BRANDÃO, Elaine Reis (2020). “A indústria da perfeição: circuitos transnacionais nos mercados e consumos do aprimoramento cosmético e hormonal”, *Dossiê*, 29.

ROLDÃO, C. (2008). “Testando Modelos de Operacionalização: uma análise exploratória de modelos de operacionalização da estrutura de classes no quadro do European Social Survey”, CIES e WORKING PAPER No 55 / 2008

ROLDÃO, Cristina (2019). “Os afrodescendentes no sistema educativo português: racismo institucional e continuidades coloniais.”, *Tecendo redes antirracistas: África, Brasis, Portugal*. org Ribeiro Oliveira. pp 173- 197. Belo Horizonte

ROLDÃO, Cristina (2019). “Os afrodescendentes no sistema educativo português: racismo institucional e continuidades coloniais”, *Tecendo redes antirraciais: Áfricas, Brasis, Portugal*. pp. 163-185. Editora Autêntica.

ROLDÃO, Cristina. “Feminismo negro em Portugal: falta contar-nos.”, *Público* (18 de Janeiro de 2019)

ROLDÃO, Cristina; ALBUQUERQUE, Adriana; SEABRA, Teresa; MATEUS, Sandra (2016), “Afrodescendentes e Oportunidades de Acesso ao Ensino Superior”. Comunicação apresentada no *IX Congresso Português de Sociologia: Portugal, territórios de territórios*.

SÁ, Ana Lúcia (2015), “Guiné Equatorial e CPLP: desafios ao futuro da Lusofonia.”, *Integração Regional e Multilateralismo*, pp 156-157.

SANTANA, Jacimara Souza (2009), “A participação das mulheres na libertação Nacional de Moçambique em notícias (Revista Tempo 1975-1985)”, *Revista de História da África de Estudos de Diáspora Africana*, 4, pp 67- 87

SANTOS M, Almeida A. (2017), “Postos de Trabalho em Salões de Beleza (Cabeleireiros, Esteticistas, Manicuras/ Pedicuras): Principais Riscos e Fatores de Risco Laborais, Doenças Profissionais associadas e Medidas de Proteção recomendadas”, *Revista Portuguesa de Saúde Ocupacional* (Online). Disponível em <https://www.rpso.pt/postos-trabalho-saloes-beleza-cabeleireiros-esteticistas-manicuras-pedicuras-principais-riscos-fatores-risco-laborais-doencas-profissionais-associadas-medidas-protecao-recome/>

SANTOS, Jocélio Teles. (2000), “O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos, *Estudos Afro-Asiáticos*,38, pp. 49-66.

SANTOS, Manuel Pinto dos. (1989), “A abolição do tráfico e da escravidão em Portugal”, *Anais da VIIIª Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. S. Paulo: SBPH,

SERRA, Filomena.(2016), “Visões do Império: a 1ª Exposição Colonial Portuguesa de 1934 e alguns dos seus álbuns” *Revista Brasileira de História da Mídia*,5, Jan/2006 – Jun/2016.

SIGMA TEAM CONSULTING (2014), *Cosmética no Contexto Nacional e Internacional: Monografia Temática e Setorial*.

SILVIA, Andréia Cristina. (2018), “Cabelo, género e raça: (des)penteadando o signo”, comunicação apresentada no *Congresso Brasileiros de Pesquisadores Negros (COPENE)*, realizado em 12 a 17 de Outubro, Uberlândia/MG

SOUZA, Neusa Santos (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Brasil, 2ª ed, GRAAL.

TINHORÃO, José Ramos (2019), *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Portugal, (1988) ,Caminho.

TJIPILICA, Palmira; VALÉRIO, Nuno (2014), “Estatutos pessoais; a sociedade do império colonial português como uma sociedade de ordens”, *Boletim de Ciências Económicas*, 57, nº 3

TOTTA. A & MACHADO. F (1912), F. *Recordações de uma colonial: memórias da preta Fernanda*. Edições dos autores. Lisboa

VALLE, Paolo La (2017), “Corpo-colónia: um estudo preliminar sobre a representação das mulheres negras africanas durante a Guerra Colonial a partir de “Que se passa na frente” de Augusto Cid.”, *Revista Desassossego*, (Online), 17, jun. 5-24. (sine loco) Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2175-3180.v0i17p05-24>

VICENTE, Helena Patrícia (2019), “Presença e percepções negros nos programas de informação e entretenimento na televisão portuguesa”, Dissertação de Mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologias de Informação Tese de Mestrado, Lisboa, ISCTE.

VIEIRA, Laura. (sine anno) “A invisibilidade da estética negra: a dor do racismo sobre nossos cabelos.” (Online). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-invisibilidade-da-estetica-negra-a-dor-do-racismo-sobre-nossos-cabelos/>

LEGISLAÇÃO

Carta das Nações Unidas (1945)

Código Civil Português (1867). Lisboa, Imprensa Nacional.

Decreto-lei n 22:465 (1930) Acto Colonial

REFERÊNCIAS DE SITES

Associação Portuguesa para a Cultura e Educação Permanente, “Cristina Roldão: «A escola está feita para uma criança de classe média, branca e urbana»”, acesso em 16.11.2020. Disponível em <http://www.apcep.pt/noticias.php?noticia=1928>

Black Lives Matter. “About”, acesso 04.08.2020. Disponível em <https://blacklivesmatter.com/about/>

Boitempo (2016), “Entrevista com Sílvio Almeida: O que é racismo estrutural?”, acesso em 20.10.2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU>.

Embeleze, “Creme Relaxante Toin!”, acesso em 25.01.2020. Disponível em <https://www.embeleze.com/creme-relaxante-toin-floft/p>

de compras do Texturizador Cabelo Afro Infantil Just For Me Usabras, “Forma Cachos Naturais”, acesso em 25.01.2020 Disponível em https://www.usabras.com/product_p/21840-peb.htm (acesso 25/01/2020)

MPLA, “Memórias de cinco heroínas desaparecidas a 51 anos.”, acesso em 19.10.2020 Disponível em <http://m.mpla.ao/imprensa/noticias/memorias-as-cinco-heroinas-angolanas-desapareceram-ha-51-anos>

Pordata (2019), “População com o ensino superior em % da população entre os 25 e os 64 anos: total e por grupo etário”, consultado em, 16.07.2020. Disponível em [https://www.pordata.pt/Europa/Popula%C3%A7%C3%A3o+com+o+ensino+superior+\(ISCED+5+8\)+em+percentagem+da+popula%C3%A7%C3%A3o+entre+os+25+e+os+64+anos+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-3239](https://www.pordata.pt/Europa/Popula%C3%A7%C3%A3o+com+o+ensino+superior+(ISCED+5+8)+em+percentagem+da+popula%C3%A7%C3%A3o+entre+os+25+e+os+64+anos+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-3239)

Priberam Dicionário Língua Portuguesa."Calhandreira", acesso em 03.09.2019. Disponível em <https://dicionario.priberam.org/calhandreira>

SEF (2019), “População estrangeira em Portugal”, acesso 06.07.2019. Disponível em <https://sefstat.sef.pt/forms/distritos.aspx>.

Usabras, “Relaxamento Cabelo Afro Infantil Grosso”, acesso em 25.01.2020. Disponível em https://www.usabras.com/product_p/23374-peb.htm

Usabras, “Relaxamento Cabelo Afro Infantil Grosso”, acesso em 25.01.2020. Disponível em https://www.usabras.com/product_p/23374-peb.htm Usabras. “Texturizador Cabelo Afro Infantil Just For Me Forma Cachos Naturais”, consultado em 25.01.2020. Disponível em https://www.usabras.com/product_p/21840-peb.htm

ANEXOS

Anexo A. Guião de Entrevista Exploratória de representantes de grupos de cabelo natural on-line

1. Como foi a sua relação com o cabelo (ou: Como era ter cabelo cacheado\crespo para a senhora)
2. Como começou a ideia de criar grupos de Go Natural?
3. Quais são as inspirações para criar o grupo?
4. O que significa o cabelo para a mulher negra?
5. O que significa o cabelo para a senhora?
6. Como a senhora observa a relação entre as mulheres negras?
7. A senhora acha que o racismo está relacionado a como as mulheres negras vêm o cabelo crespo e cacheado?
8. Como é a relação com o seu cabelo agora depois da criação do grupo?
9. A senhora acha que essa relação entre mulheres negras e cabelo está a mudar?
10. Para a senhora, o que está a causar essa mudança?
11. O que a senhora espera para o futuro dos cabelos negros naturais dentro da sociedade?

Anexo B. Grelha do Inquérito Online

Dados Pessoais

- 1.1. Quantos anos tem?
- 1.2. Qual a sua escolaridade?
- 1.3. Qual a sua situação profissional?
- 1.4. Qual a sua profissão?
- 1.5. Qual a sua condição perante a profissão?
- 1.6. Em que concelho mora?
- 1.7. Você identifica-se com algum ativismo político/social sobre a identidade africana (associações, eventos, movimentos sociais, partidos, etc)?
- 1.8. Você identifica-se com algum ativismo político/social feminista (associações, eventos, movimentos sociais, partidos, etc)?

1.9. Segundo a tabela abaixo, qual das texturas se aproxima mais da do seu cabelo natural (sem desfrise)? (Ex: 1A, 2B, 3C, 4B ...)

1.10. Atualmente, como você usa o seu cabelo?

1.11. Atualmente, você usa o cabelo natural (sem desfrise)?

Cabelo Natural (não desfrisado)

3.1. Você sempre usou o cabelo natural (nunca desfrisou)?

3.2. Se a resposta anterior for NÃO, com que idade fez o seu primeiro desfrise (responda com um número)?

3.3. Porque você fez o seu primeiro desfrise?

3.4. Quem a acompanhou no primeiro desfrise?

3.5. Por favor, diga por palavras suas e de forma sintética, o que sentiu quando desfrisou o cabelo pela primeira vez?

3.6. Qual a razão principal para você ter feito a transição capilar (deixar de desfrisar)?

3.7. Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado), o cabelo desfrisado a protege mais do machismo?

3.8. Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado) o cabelo desfrisado a protege mais do racismo?

Cabelo desfrisado

4.1. Com que idade fez o seu primeiro desfrise (responda com um número)?

4.2. Quem a acompanhou no primeiro desfrise?

4.3. Por favor, diga por palavras suas e de forma sintética o que sentiu quando desfrisou o cabelo pela primeira vez?

4.4. Porque usa o cabelo desfrisado?

4.5. Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado), você acha que ter o cabelo desfrisado a protege mais do machismo?

4.6. Comparativamente com o cabelo natural (não desfrisado), você acha que ter o cabelo desfrisado a protege mais do racismo?

Quotidiano

5.1. Você se sente confortável quando tocam no seu cabelo?

5.2. Você tem cuidados acrescidos com o seu cabelo quando vai dormir com o/a seu/sua parceiro/a sexual?

- 5.3. Você tem cuidados acrescidos com o seu cabelo quando vai a uma entrevista de trabalho?
- 5.4. Você tem cuidados acrescidos com o seu cabelo quando vai sair com amigos/as?
- 5.5. Você tem uma rotina de cuidados para o cabelo (Hidratação, humidificação, ida regular ao cabeleireiro, etc.)?
- 5.6. Quantos produtos de cabelo você tem em casa (condicionador, óleos, gotas, creme de hidratação, finalizador, etc.)?
- 5.7. Indique, por favor, quanto você gasta aproximadamente por mês (em euros) em cuidados do cabelo (ida ao cabeleireiro; compra de produtos como champô, condicionador, creme de hidratação, extensões, etc.)?
- 5.8. Você costuma andar com algum produto para cabelo na sua mala (creme de hidratação, finalizador, gotas, óleo, etc.)?
- 5.9. Quantas vezes por mês você se dedica a um cuidado mais aprofundado do cabelo? (manutenção, ida ao cabeleireiro, hidratação caseira, etc.)
- 5.10. Qual foi o principal meio através do qual você aprendeu a cuidar do cabelo?
- 5.11. Você sente-se ansiosa (i.e. preocupada) em relação à apresentação do seu cabelo?
- 5.12. Você acha que as mulheres negras são mais ansiosas com o cabelo do que as mulheres brancas?
- 5.13. Você acha que as mulheres negras são mais ansiosas com o cabelo do que as mulheres mestiças?
- 5.14. De acordo com a figura abaixo qual destes tipos de textura você acha mais bonito?
- 5.15. De acordo com a figura abaixo qual tipo de textura você usaria num primeiro encontro amoroso?
- 5.16. De acordo com a figura abaixo qual destes tipos de textura você acha mais profissional?
- 5.17. De acordo com a figura abaixo quais desses tipos de cabelo você acha mais fácil de cuidar?
- 5.18. Se você pudesse mudar, com qual tipo de textura, que está na tabela abaixo, você preferiria ter nascido?
- 5.19. Acha que as mulheres brancas tendem a sentir-se mais bonitas que as mulheres negras?
- 5.20. Acha que as mulheres mestiças tendem a sentir-se mais bonitas que as mulheres negras?
- 5.21. Você acha que os meios de comunicação preferem as mulheres brancas às negras?
- 5.22. Você acha que os meios de comunicação preferem as mulheres mestiças às negras?

5.23. Você acha que se os meios de comunicação mostrassem mais mulheres negras com cabelo natural (sem desfrise) haveria menos racismo?

5.24. Você acha que o uso do cabelo natural (não desfrisado) é uma forma de resistência ao racismo?

5.25. Você acha que o uso do cabelo natural (não desfrisado) é uma forma de afirmação da identidade étnico-racial?

5.26. Quais destes comentários discriminatórios você já recebeu sobre o seu cabelo?

5.27. Em quais dos seguintes contextos você já sofreu algum tipo de comentário discriminatório?

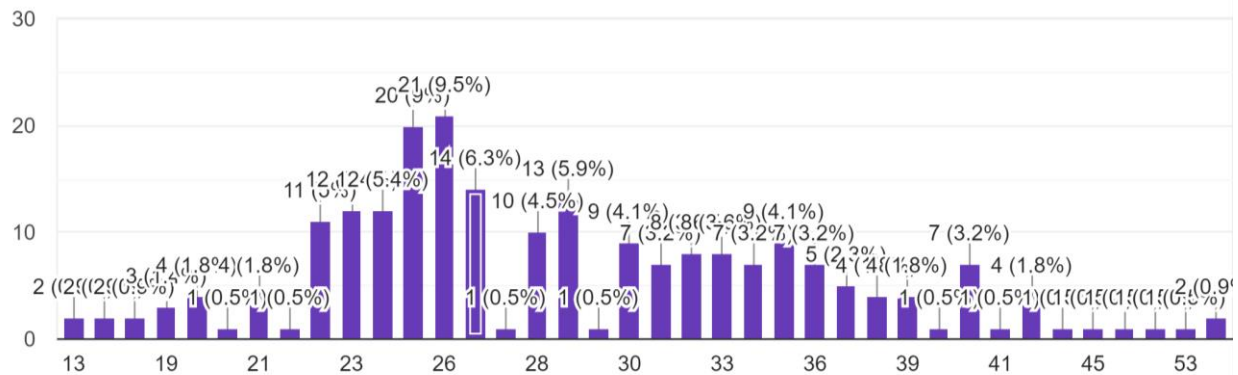
5.28. Acha que na sociedade portuguesa as pessoas negras são discriminadas?

5.29. Acha que a sociedade portuguesa está menos racista nos últimos 5 anos?

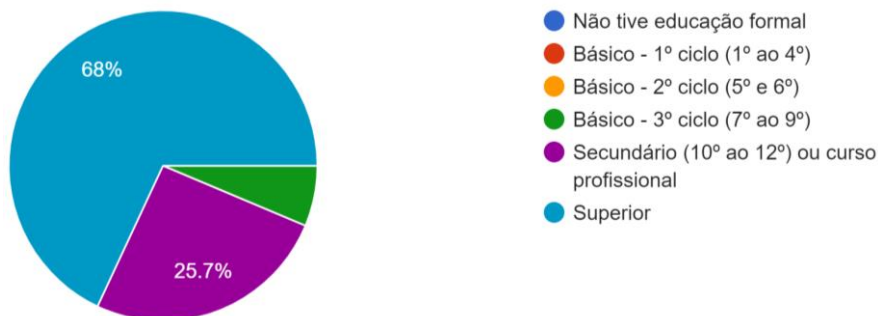
5.30. Acha que a sociedade portuguesa está menos machista nos últimos 5 anos?

Anexo C. Gráficos

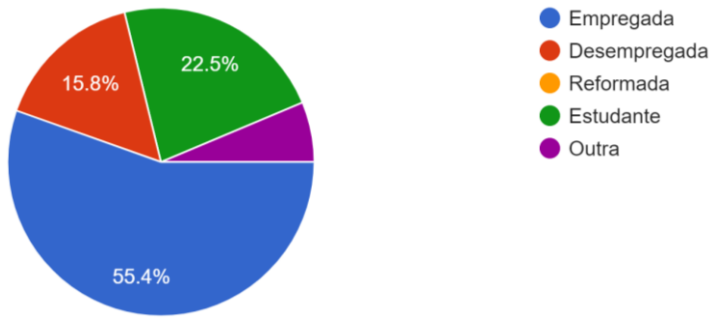
1.1. Quantos anos tem?



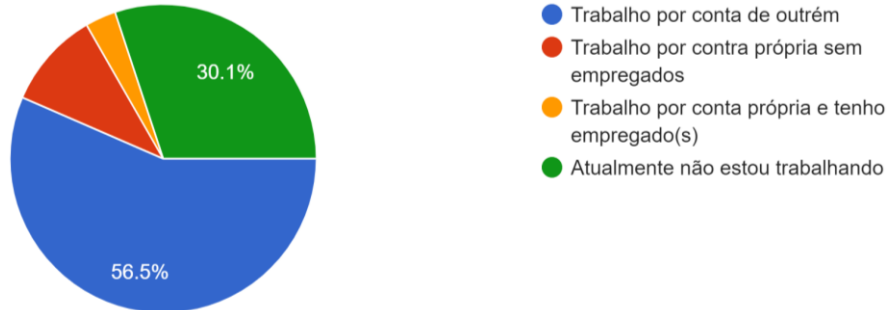
1.2. Qual a sua escolaridade?



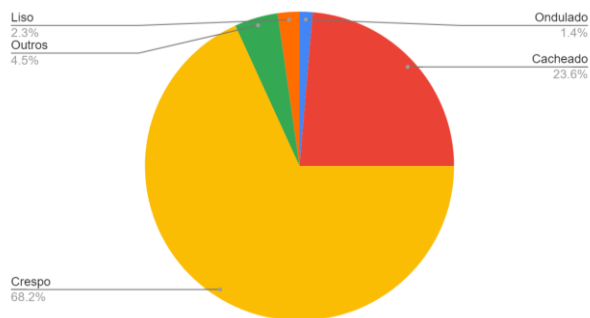
1.3. Qual a sua situação profissional?



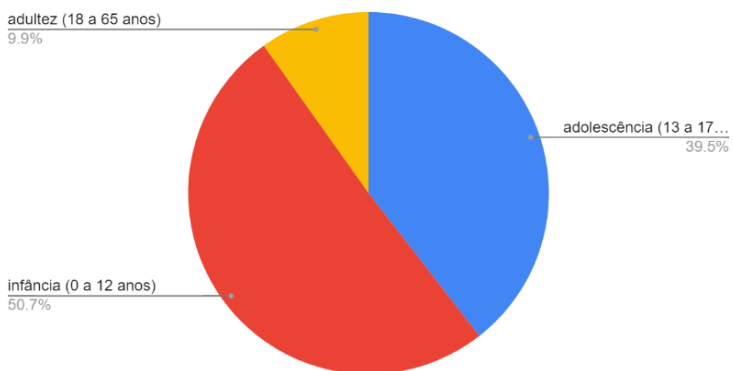
1.5. Qual a sua condição perante a profissão?



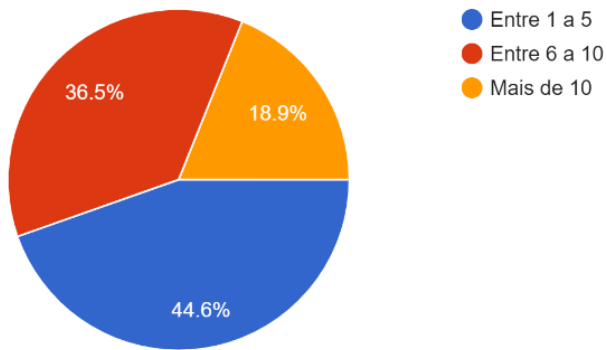
1.9 Textura do cabelo natural



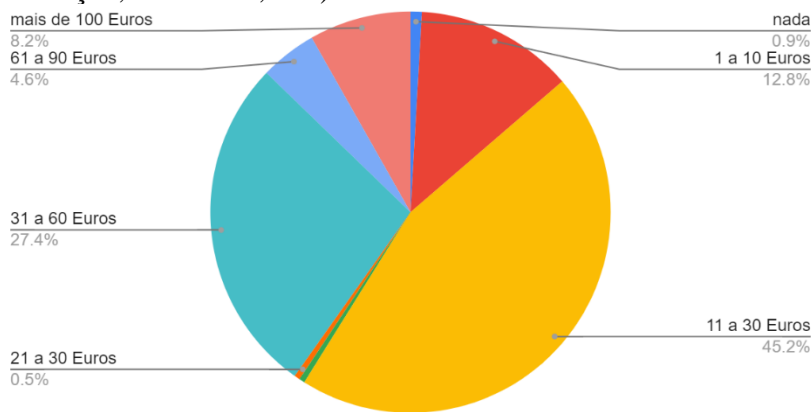
3.2. Se a resposta anterior for NÃO, com que idade fez o seu primeiro desfrise (responda com um número)?



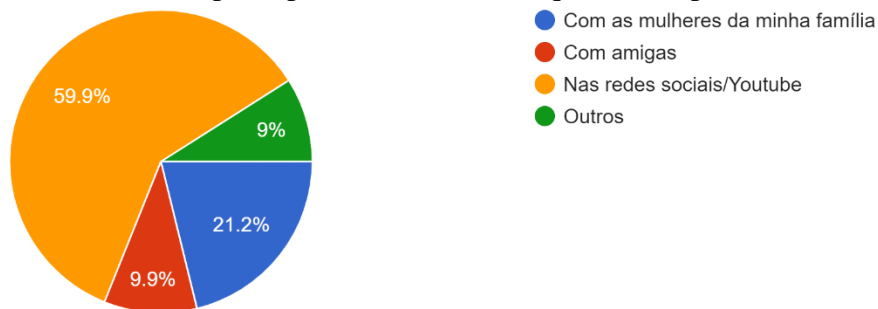
5.6. Quantos produtos de cabelo você tem em casa (condicionador, óleos, gotas, creme de hidratação, finalizador, etc.)?



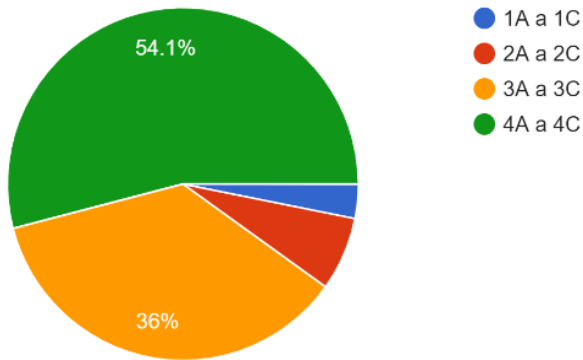
5.7. Indique, por favor, quanto você gasta aproximadamente por mês (em euros) em cuidados do cabelo (ida ao cabeleireiro; compra de produtos como champô, condicionador, creme de hidratação, extensões, etc.)?



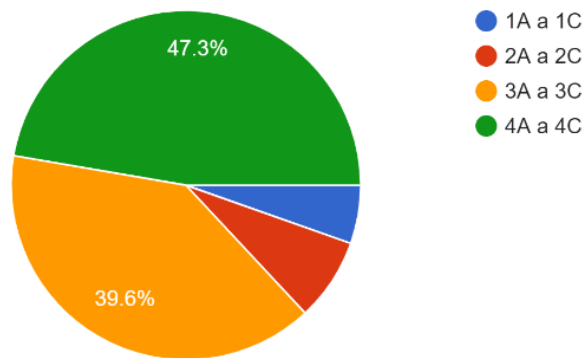
5.10. Qual foi o principal meio através do qual você aprendeu a cuidar do cabelo?



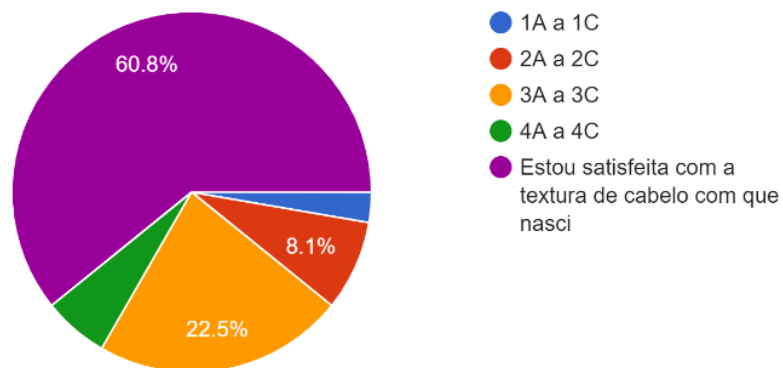
5.14. De acordo com a figura abaixo qual destes tipos de textura você acha mais bonito?



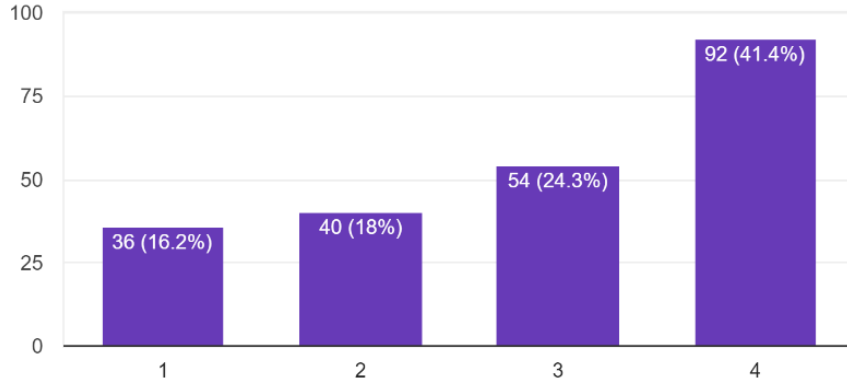
5.15. De acordo com a figura abaixo qual tipo de textura você usaria num primeiro encontro amoroso?



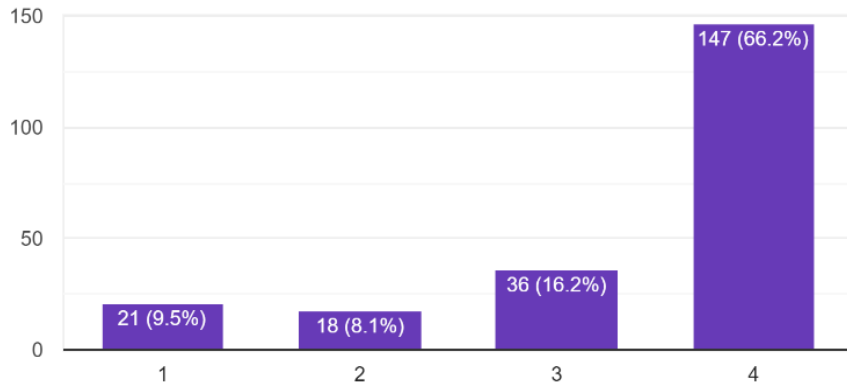
5.18. Se você pudesse mudar, com qual tipo de textura, que está na tabela abaixo, você preferiria ter nascido?



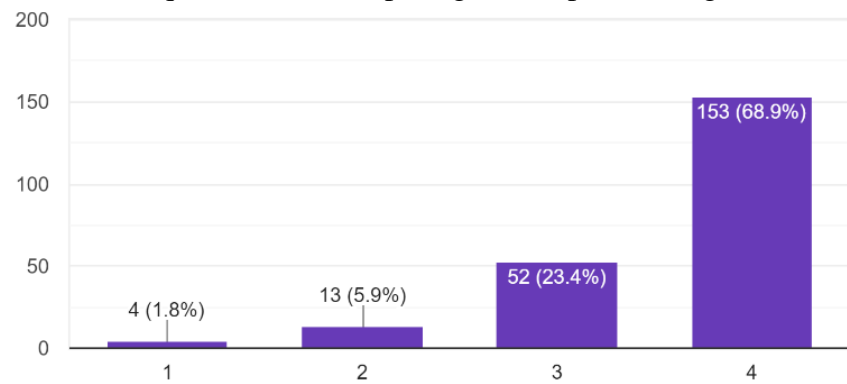
5.24. Você acha que o uso do cabelo natural (não desfrisado) é uma forma de resistência ao racismo?



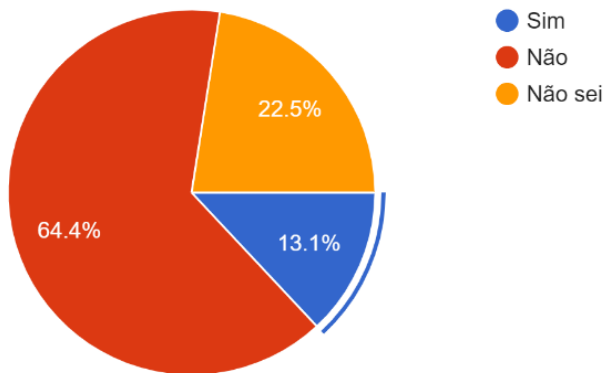
5.25. Você acha que o uso do cabelo natural (não desfrisado) é uma forma de afirmação da identidade étnico-racial?



5.28. Acha que na sociedade portuguesa as pessoas negras são discriminadas?



5.29. Acha que a sociedade portuguesa está menos racista nos últimos 5 anos?



5.30. Acha que a sociedade portuguesa está menos machista nos últimos 5 anos?

