

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAS**

**CHRISTIANE CAROLE EVENG**

**UM ESTUDO SOBRE O USO DAS TRANÇAS AFRICANAS NA  
AMAZÔNIA: OS CAMINHOS DE UMA ESTÉTICA RACIAL**

**MANAUS – AM**  
**2025**

**CHRISTIANE CAROLE EVENG**

**UM ESTUDO SOBRE O USO DAS TRANÇAS AFRICANAS NA  
AMAZÔNIA: OS CAMINHOS DE UMA ESTÉTICA RACIAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Linha de Pesquisa: Cidades, patrimônio e práticas culturais urbanas.

Orientador: Prof. José Exequiel Basini Rodriguez.

Coorientadora: Profa. Luane Bento dos Santos.

**MANAUS – AM  
2025**

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

---

- E93e Eveng, Christiane Carole  
Um estudo sobre o uso das tranças africanas na Amazônia: os caminhos de uma estética racial / Christiane Carole Eveng. - 2025.  
121 f. : il., p&b. ; 31 cm.
- Orientador(a): José Exequiel Basini Rodriguez..  
Coorientador(a): Luane Bento dos Santos.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.
1. Tranças Africanas. 2. Estética Racial. 3. Negros.. 4. Resiliência. I. Rodriguez., José Exequiel Basini. II. Santos, Luane Bento dos. III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título
-

**CHRISTIANE CAROLE EVENG**

**UM ESTUDO SOBRE O USO DAS TRANÇAS AFRICANAS NA  
AMAZÔNIA: OS CAMINHOS DE UMA ESTÉTICA RACIAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Linha de Pesquisa: Cidades, patrimônio e práticas culturais urbanas.

Aprovada em: 27/06/2025.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dr. José Exequiel Basini Rodriguez (Orientador) Presidente  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Dra. Luane Bento dos Santos (Coorientadora)  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Dra. Marcia Regina Calderipe Farias Rufino  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM – membro interno

---

Dr. Raimundo Nonato da Silva  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM – membro interno

---

Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz  
Membro externo

---

Dra. Glacy Ane Araújo de Souza dos Santos  
Membro externo

## **AGRADECIMENTOS**

Meus agradecimentos, primeiramente, a Deus, por tudo o que tem permitido.

Gratidão ao Prof. José Basini, meu orientador, pelo apoio e pela paciência, apesar dos acontecimentos lamentáveis de 2021-2022.

Gratidão à Profa. Flávia Melo, coordenadora do PPGAS (2020-2024), pelo apoio e por aceitar a retomada da minha tese no começo do ano passado (2022).

Gratidão à Profa. Luane Bento por aceitar o meu convite para a coorientação.

Gratidão à minha mãe, por seu incentivo para concluir essa fase.

Gratidão a Hans Richie Tchouckoua Nana pelo suporte e apoio.

Gratidão a Ange Inês Ngansop por estar sempre ao meu lado nos momentos difíceis e por seu apoio na escrita da tese.

Gratidão a Louis Marcellin Ngansop Kouanga por ser a pessoa que me motivou a retomar a tese.

Gratidão aos entrevistados pelas valiosas contribuições à elaboração desta tese.

## RESUMO

O presente estudo tem por objetivo investigar as experiências estéticas das pessoas negras na cidade de Manaus, explorando as suas relações sociais e as suas construções identitárias. Buscou-se entender as histórias por trás do uso das tranças e penteados, sua significação e diversidade no Brasil e no mundo, bem como seu valor étnico social político. Foram coletados dados primários mediante entrevistas semiestruturadas, conduzidas tanto presencialmente quanto em formato remoto, além de registros em caderno de campo, observação participante e relatos de experiências profissionais e trajetórias individuais. Os achados permitiram concluir que o uso das tranças africanas na Amazônia e a estética racial associada a elas têm um significado profundo, tanto para a afirmação da identidade negra quanto para a valorização da diversidade cultural. As tranças são símbolos de resistência, empoderamento e conexão com as raízes ancestrais. Em um mundo cada vez mais globalizado, onde as tradições muitas vezes são esquecidas ou diluídas, a pesquisa sobre as tranças africanas na Amazônia destaca a importância de preservar e celebrar essas práticas culturais. As tranças africanas, ao mesmo tempo em que são uma afirmação da identidade negra, também se tornam um ponto de partida para uma discussão mais ampla sobre estética, política e resistência. Elas nos lembram que a beleza é diversa e que, através da valorização de nossas raízes, podemos construir uma sociedade mais inclusiva e justa. Dessa forma, esta investigação contribui para o reconhecimento e a valorização das culturas africanas no Brasil, especialmente em um território tão rico e diverso quanto a Amazônia.

**Palavras-chave:** Tranças Africanas. Estética Racial. Negros. Resiliência

## ABSTRACT

This study aims to investigate the aesthetic experiences of Black people in the city of Manaus, exploring their social relationships and identity constructions. The aim was to understand the stories behind the use of braids and hairstyles, their significance and diversity in Brazil and worldwide, as well as their ethnic, social, and political value. Primary data were collected through semi-structured interviews, conducted both in person and remotely, in addition to field notebooks, participant observation, and accounts of professional experiences and individual trajectories. The findings led to the conclusion that the use of African braids in the Amazon and the racial aesthetics associated with them have profound significance, both for the affirmation of Black identity and for the appreciation of cultural diversity. Braids are symbols of resistance, empowerment, and connection with ancestral roots. In an increasingly globalized world, where traditions are often forgotten or diluted, research on African braids in the Amazon highlights the importance of preserving and celebrating these cultural practices. African braids, while affirming Black identity, also become a starting point for a broader discussion about aesthetics, politics, and resistance. They remind us that beauty is diverse and that, by valuing our roots, we can build a more inclusive and just society. Thus, this research contributes to the recognition and appreciation of African cultures in Brazil, especially in a territory as rich and diverse as the Amazon.

**Keywords:** African braids. Racial Aesthetics. Black. resilience.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Registro do evento Encrespa Geral, em 2016.....	16
<b>Figura 2</b> - Participação em roda de conversa no Encrespa Geral 2016. ....	17
<b>Figura 3</b> - Penteado com Tranças em uma Mulher Negra. ....	56
<b>Figura 4</b> - Tranças como Símbolo de Resistência. ....	57
<b>Figura 5</b> - Tranças em Modelo Africana. ....	59
<b>Figura 6</b> - Salão do Jorge.....	76
<b>Figura 7</b> - Espaço ornamentado no salão de Jorge. ....	77
<b>Figura 8</b> - Sala de estar do salão de Jorge. ....	81
<b>Figura 9</b> - Artes do entrevistado Jorge. ....	84
<b>Figura 10</b> - Studio Negra Bela.....	85
<b>Figura 11</b> - Studio Negra Bela.....	86
<b>Figura 12</b> - Espaço Tranças Afro da Chris. ....	90
<b>Figura 13</b> - Tranças soltas feitas com a fibra french Curl. ....	98
<b>Figura 14</b> - Estilo de tranças soltas, chamado <i>bohohair</i> .....	102
<b>Figura 15</b> - Foto do entrelace.....	105

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

a.P.	Antes do presente
d.P.	Depois do presente
LGBTQIA+	Lésbica, Gay, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais, Asexuais e outras siglas e identidade
PEC-G	Programa Estudo Convênio de Graduação
TV	Televisão
UFAM	Universidade Federal do Amazonas

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
1.1 MINHA TRAJETÓRIA ACADÊMICA .....	11
1.2 MEU APRENDIZADO SOBRE TRANÇAS .....	12
1.3 METODOLOGIA.....	18
<b>2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS PARA A COMPREENSÃO DA ESTÉTICA RACIAL .....</b>	<b>20</b>
2.1 ESTÉTICA E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES VISUAIS .....	20
2.2 ALTERIDADE E DIFERENÇA: CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO BEM SUCEDIDA COM O OUTRO .....	25
2.3 ETNOCENTRISMO: A SUPREMACIA DO PADRÃO EUROCÊNTRICO .....	29
2.4 REPRODUÇÃO SOCIAL E A PERPETUAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE PODER.....	33
2.5 IMAGINÁRIOS SOCIAIS E REPRESENTAÇÕES CULTURAIS .....	39
2.6 ESTIGMA E AS DINÂMICAS DE EXCLUSÃO .....	43
<b>3 TRANÇAS, PENTEADOS E IDENTIDADE DA MULHER NEGRA.....</b>	<b>46</b>
3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DAS TRANÇAS .....	46
3.1.1 IDENTIDADE E DISPARIDADES SOCIAIS DE MULHERES NEGRAS .....	48
3.1.2 ÍNDOLE MORAL NA SOCIEDADE DA MULHER NEGRA .....	51
3.1.3 ENFRENTAMENTO DO RACISMO DIANTE A SOCIEDADE DE MULHERES NEGRAS.....	54
3.2 TRANÇAS E PENTEADOS COMO MANIFESTAÇÃO DE IDENTIDADE CULTURAL.....	55
3.2.1 TIPOS DE PENTEADOS AFRICANOS .....	58
3.2.2 ESTÉTICA NA SOCIEDADE E IDENTIDADE CULTURAL .....	64
<b>4 CAMARÕES E SUA CULTURA DE FAZER TRANÇAS: O APRENDIZADO DAS TRANÇAS E AS ESTÉTICAS NO SEIO FAMILIAR .....</b>	<b>66</b>

4.1 VIAGEM DE VOLTA PARA CAMARÕES .....	66
4.2 ESTAR SEM TRANÇAS SIGNIFICA ESTAR SEM VESTIMENTA .....	69
4.3 O FAZER TRANÇAS E SEU VALOR EM CAMARÕES .....	71
<b>5 TRANÇAS E SUAS MOTIVAÇÕES EM MANAUS .....</b>	<b>75</b>
5.1 “POR SUA CAUSA, AS PESSOAS COMEÇARAM A USAR TRANÇAS EM MANAUS” .....	75
5.2 REALIZAMOS OS SONHOS DAS CLIENTES E TRANSFORMAMOS AS MULHERES.....	85
5.3 “COM AS TRANÇAS, PUDE PISAR EM LUGARES QUE NUNCA IMAGINE	87
5.4 DE CONTADORA À IMPLANTISTA .....	89
5.5 “EU ME SENTI BEM, FIZ PARA ME SENTIR BEM, E AS PESSOAS DO TRABALHO TAMBÉM ME FIZERAM SENTIR BEM” .....	93
5.6 “QUERIA ENTENDER COMO AS MULHERES DA GERAÇÃO DO MEU PAI SE SENTEM AO USAR TRANÇAS” .....	96
5.7 “EU PENSEI QUE FOSSE CABELO DE BONECA” .....	99
5.8 “MEU PAI ACHAVA QUE EU TINHA QUE ALISAR MEU CABELO”.....	102
5.9 AS PESSOAS NATIVAS, AMAZONENSES, NÃO NEGRAS, INDÍGENAS ADERIRAM ÀS TRANÇAS .....	104
5.10 A FORTE PRESENÇA AFRICANA E HAITIANA, TRANSFORMANDO AS RELAÇÕES DAS BRASILEIRAS, DAS AMAZONENSES .....	107
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>114</b>



## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 MINHA TRAJETÓRIA ACADÊMICA

Vim para o Brasil como acadêmica do programa de intercâmbio de graduação, no período de 2011 a 2016, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde me graduei em Comunicação Social, com habilitação em Relações Públicas. Minha monografia abordou as experiências dos estudantes africanos participantes do programa PEC-G<sup>1</sup> em mobilidade acadêmica na UFAM.

Após a graduação, decidi permanecer por conta própria no país, com o objetivo de dar continuidade à minha formação. Prestei o processo seletivo para o mestrado em 2016, na área de Antropologia Social, tendo ingressado no curso em 2017, com o projeto intitulado “*Mobilidades estrangeiras: percepções e alteridades africanas em Manaus. Um estudo sobre novas visibilidades na Amazônia*”.

A pesquisa situou-se logo após o período marcado pela chegada de um importante fluxo migratório de haitianos à cidade de Manaus, em decorrência do terremoto ocorrido no Haiti em 2010. Coincidiu também com nossa chegada, em 2011, como intercambista na UFAM, em um momento em que os africanos e demais pessoas negras residentes na cidade eram com frequência identificados como haitianos pelos moradores locais. A investigação buscou compreender os tipos de relações de alteridade estabelecidas entre esses dois grupos, além de registrar os questionamentos recorrentes sobre a presença dos estudantes africanos, os estereótipos associados ao continente africano e as perspectivas desses estudantes após a conclusão de seus cursos.

Concluí o mestrado em 2019 e, em seguida, ingressei no doutorado, inicialmente com a proposta de dar continuidade à pesquisa anterior, mantendo os mesmos interlocutores. O foco seria aprofundar as questões identitárias dos estudantes africanos em mobilidade internacional na UFAM. Contudo, ao longo do processo, decidi redirecionar o objeto de investigação, influenciada pelo envolvimento em atendimentos a pessoas que me procuravam para realizar tranças. Durante esses encontros, surgiam relatos espontâneos sobre as motivações que levavam essas pessoas a trançar seus cabelos; relatos que passaram a chamar minha atenção e despertaram novos caminhos investigativos.

---

<sup>1</sup> Programa de intercâmbio cultural entre o Brasil e países da África, Ásia e América Central.

## 1.2 MEU APRENDIZADO SOBRE TRANÇAS

A pesquisadora, para além de acadêmica, é trancista. Aprendi a trançar aos meus 10 anos de idade, primeiramente com minha mãe e, em seguida, com minhas tias, que eram proprietárias de salões de beleza<sup>2</sup>. Durante as férias escolares, costumava auxiliá-las no tempo livre, o que me proporcionou uma vivência prática desde muito cedo. Meu processo de aprendizagem teve início nas experimentações com as técnicas de tranças nos cabelos de minhas primas, que vinham passar as férias em minha casa. Eu as sentava na cadeira da varanda e, em pé, exercitava cuidadosamente os movimentos, aperfeiçoando, aos poucos, minha habilidade manual e sensível com os fios.

Para realizar as tranças, primeiro desembaraçava<sup>3</sup> os cabelos e, posteriormente, separava e dividia os fios conforme o modelo que desejava reproduzir. Trançava lentamente, com atenção aos detalhes. De vez em quando, minha mãe se aproximava para fazer algumas correções, que eram, na verdade, verdadeiros ensinamentos, até a finalização do penteado. Enquanto eu trançava, os outros membros da família conversavam ou assistiam aos programas da televisão, compondo um ambiente doméstico afetivo e partilhado.

Reconheço que meu processo de aprimoramento nas técnicas de trançado se deu, sobretudo, por meio da convivência nos salões de beleza onde minhas tias trabalhavam. Como mencionei, costumava passar parte das férias com elas e, nesse período, ajudava a finalizar as tranças que elas iniciavam, observando atentamente seus gestos, aprendendo com a prática cotidiana e com os conselhos que me ofereciam ao longo do trabalho.

É importante frisar que, em Camarões, o uso das tranças é uma prática cultural enraizada e um saber técnico transmitido de forma geracional. Assim, a maioria das pessoas aprende a confeccionar penteados trançados por meio da experiência prática, treinando umas nas outras, em um processo de aprendizagem incorporado à vida cotidiana. No contexto camaronês, o domínio das técnicas de trançado não está necessariamente vinculado à realização de cursos formais de trancista ou cabeleireira, como mostrado por Santos (2022). Assim, a convivência com uma mãe, tia ou parente que domine essa arte leva, quase naturalmente, ao aprendizado de ao menos uma trança básica, como a trança raiz, conhecida como *nagô*.

---

<sup>2</sup> Nini Coiffure localizado na cidade de Iaunde, no bairro Mokolo.

<sup>3</sup> Deixar de estar embaraçado, emaranhado, amontoado; desemaranhar, desenredar,

Com base nisso, é possível resumir que meu processo de aprendizagem se deu, sobretudo, pela observação atenta dos gestos de minha mãe e de minhas tias enquanto confeccionavam tranças. Eu analisava os movimentos das mãos, o que, no Brasil, é chamado em algumas regiões de “pegada”, como mostra Santos (2022), absorvendo intuitivamente a lógica do entrelaçamento. Aos finais de semana, elas costumavam trançar nossos cabelos, num ritual doméstico que também envolvia preparo e cuidado. Os fios eram lavados no dia anterior e deixados secar naturalmente, sem o uso de secador ou qualquer outra intervenção térmica. Em seguida, penteávamos os cabelos e aplicávamos o óleo de karité, fazendo uma amarração tradicional chamada *tresses au fil*, com o objetivo de deixá-los esticados e mais fáceis de trançar no dia seguinte.

Sobre o processo de esticar os cabelos, a pesquisadora Costa Cruz (2012), ao investigar as práticas de manipulação capilar entre mulheres em Maputo e Brasília, observa que o conceito de “desfrisagem”, como é denominado pelas moçambicanas, refere-se a um procedimento químico que torna os cabelos mais longos e esticados, tornando-os mais fáceis de manipular, inclusive para a realização de tranças.

Segundo a autora, os cabelos valorizados no contexto moçambicano são aqueles que crescem e possibilitam a execução de diversos penteados. A beleza da mulher, em Moçambique, está diretamente associada à sua cabeça, tanto no sentido estético quanto simbólico, sendo o cabelo um elemento importante na constituição dessa percepção de feminilidade e cuidado com a aparência.

Além disso, Costa Cruz (2012) observou que as mulheres moçambicanas de todas as classes sociais usam cabelos artificiais, cabelos humanos, adornos ou creme alisante em vez de seus cabelos naturais. Neste sentido, salienta-se que:

Dentre as práticas de embelezamento destacou-se de um lado as tranças, e de outro a desfrisagem. As técnicas de trançar desdobra-se em outras chamadas de mirabas, mechas, tissagem e extensão. Tranças são, portanto, todas as técnicas utilizadas para adornar a cabeça que envolvem a tecelagem dos fios capilares, seja através dos fios da própria cabeça. Acompanham a técnica de trançar o uso de técnicas de costura e outras elaborações parecidas com técnicas de modelar (Costa Cruz, 2012 p.70).

Vale ressaltar que, tanto em Moçambique quanto em Camarões, o uso de extensões<sup>4</sup>, especialmente em comparação com outras técnicas de tranças, apresenta um custo elevado. Costa Cruz (2012) observa que essas extensões e adornos modernos foram introduzidos a partir de circuitos internacionais, sendo amplamente utilizados e

---

<sup>4</sup>São cabelos artificiais comercializados para ser aplicado por meio de diversas técnicas.

valorizados por figuras públicas de projeção global. Segundo a autora, foi por meio da mídia norte-americana que o consumo desse tipo de material começou a se difundir em Moçambique.

Em contraposição à técnica da *tissagem*, que requer maior investimento e elaboração, o uso de mechas nas tranças é considerado mais simples, com um status social relativamente inferior no imaginário coletivo. Ainda assim, permanece como uma prática amplamente adotada, especialmente por sua acessibilidade e pela possibilidade de variações estéticas.

De acordo com Costa Cruz (2012, p.95), “o custo dessas técnicas modernas de manipulação dos cabelos ultrapassa um terço dos salários de muitas mulheres da classe média moçambicana”. A pesquisadora também observou que, em Moçambique, mulheres de classes populares chegavam a renunciar à compra de roupas e outros itens essenciais para adquirir adornos capilares, como extensões e mechas. Acredita-se que, ao fazerem isso, desejavam também acompanhar as tendências da moda, influenciadas por padrões estéticos globais.

Quando cheguei a Manaus, em 2011, para o intercâmbio, não era comum ver pessoas com tranças no cotidiano, tratava-se de uma prática rara, pouco visível nos espaços públicos. No entanto, a partir de 2015, percebi o crescimento de movimentos e posicionamentos mais afirmativos voltados à aceitação dos cabelos afro e da identidade negra. Pessoas que se autodeclaravam negras passaram a abandonar técnicas de alisamento químico em seus cabelos naturais e buscavam alternativas mais saudáveis durante o chamado período de transição capilar<sup>5</sup>. Esse processo, marcado pela coexistência de duas texturas, a raiz crespa e as pontas alisadas, muitas vezes gerava insegurança e afetava a autoestima de quem o vivenciava.

Confesso que esse período me marcou, pois testemunhei o esforço e a resistência de mulheres negras brasileiras na luta por reconhecimento e valorização de sua identidade. Como camaronesa, venho de uma realidade distinta, na qual as mulheres negras não travam, em geral, a mesma batalha por aceitação racial, uma vez que a maioria da população é negra. No entanto, isso não significa ausência de tensões: em Camarões, os conflitos assumem um caráter predominantemente étnico, manifestando-se, por exemplo, na hierarquização entre grupos, no favorecimento de determinadas etnias e na desigualdade de acesso a cargos nos setores público e privado. Nesses contextos, as

---

<sup>5</sup>Remoção de toda química de seu cabelo devido aos tratamentos químicos de alisamento, e também por questões de identidade e saúde capilar e emocional (Silva; Braga, 2015).

oportunidades são muitas vezes mediadas por critérios de origem étnica ou regional, em detrimento da meritocracia.

Quando afirmo que não há, na África Negra, um problema racial nos moldes do que se observa no Brasil ou em outras sociedades marcadas por colonialismos racializantes, refiro-me à ausência de um sistema baseado na discriminação da população negra por outra raça. As disputas, ali, são majoritariamente internas e étnicas. No tocante às questões estéticas, o uso de extensões e tranças se dá, em grande parte, por escolha voluntária ou influência da moda, e não como resposta a um processo de discriminação estrutural no país.

Entre 2015 e 2023, constatei um aumento significativo no número de pessoas aderindo ao uso de tranças. A luta contra o preconceito relacionado ao cabelo afro e a afirmação da identidade negra ganharam força crescente, especialmente em ambientes de trabalho e instituições de ensino. Outro dado relevante refere-se ao aumento do número de pessoas que passaram a se autodeclarar negras nesse período. Como aponta Silveira (2020, p. 1), “no Brasil, entre 2012 e 2019, a população autodeclarada preta cresceu 36%, enquanto a parda aumentou 10%, sendo esta última a maioria no país”.

Se no passado a identidade negra era muitas vezes estigmatizada, pude observar uma mudança gradativa e expressiva: pessoas negras passaram a valorizar sua cor, seus traços e seus cabelos, muitas vezes marcados pela miscigenação, como expressão de pertencimento e orgulho. Assistimos, assim, à emergência de um movimento de empoderamento negro, que se manifesta tanto no discurso quanto na prática cotidiana.

Foi nesse contexto que, em 2015, comecei a atender, ainda de forma tímida, alguns clientes interessados em tranças. Em 2020, formalizei esse trabalho com a abertura do salão *Tranças Afro da Chris*, localizado na rua Luiz Antony, nº 541, no centro da cidade de Manaus. O espaço passou a atender tanto pessoas negras quanto brancas, interessadas em trançar seus cabelos por razões estéticas, identitárias ou afetivas.

Com o tempo, percebi que o salão se consolidava não apenas como um local de embelezamento, mas como um espaço de escuta, troca e expressão. As clientes, ao se sentarem para trançar os cabelos, compartilhavam histórias de vida e experiências marcadas, muitas vezes, por discriminações sutis ou explícitas. Relatavam desconfortos diante de comentários como: “Dá para lavar isso?”, “Gosto mais de você com seu cabelo natural”, “Você não é tão negra assim para usar tranças”, entre outros juízos que revelam o racismo velado ainda presente em muitos espaços sociais.

Outro momento marcante em minha trajetória foi minha participação em eventos dos movimentos negros de Manaus, como o *Encrespa Geral Manaus*, em 2016. A participação nesses eventos ampliou meu olhar sobre as articulações políticas em torno da estética negra, fortalecendo minha compreensão sobre o papel das tranças como prática cultural e estética, e como instrumento de resistência, afirmação e pertencimento.

**Figura 1** - Registro do evento Encrespa Geral, em 2016.



Foto: Arquivo do Encrespa Geral 2016.

O *Encrespa* é um projeto de ação social voltado à promoção de debates sobre o que se tem denominado genocídio estético, incentivando o uso do cabelo natural e abordando uma gama de temáticas relacionadas às questões raciais. Durante esses encontros, discutíamos temas como estética negra, identidade, saúde mental e ciberativismo. Com frequência, eu era convidada a compartilhar minha experiência como africana vivendo em Manaus e a relatar como enfrento, no cotidiano, as dinâmicas do racismo e das relações étnico-raciais na cidade (Figura 2).

**Figura 2** - Participação em roda de conversa no Encrespa Geral 2016.



Foto: Arquivo do Encrespa Geral 2016.

Além das rodas de conversa, participei de oficinas de tranças, nas quais tive a oportunidade de realizar diversos penteados nos participantes dos eventos, utilizando os momentos de trançar como ocasiões de escuta, troca de saberes e valorização das práticas ancestrais. Em outras ocasiões, recebi convites da TV Encontro das Águas, emissora local de Manaus, para falar sobre o projeto *Tranças Afro da Chris* e sobre a história das tranças, como ocorreu, por exemplo, durante a programação da Semana da Consciência Negra de 2020. Essas experiências foram essenciais para ampliar a minha compreensão sobre a dimensão cultural, política e histórica das tranças, e fortalecer minha inserção na comunidade local, reafirmando meu compromisso com a valorização das identidades negras e das práticas de cuidado herdadas e reinventadas ao longo do tempo.

Sendo assim, o que me conduziu a este tema de pesquisa foi a relação que desenvolvi com as pessoas que, com frequência, buscam meus serviços para trançar os cabelos. Em inúmeros atendimentos, elas compartilharam espontaneamente os motivos que as levam a recorrer a essa prática. Para algumas, as tranças representam um gesto de empoderamento e afirmação identitária; para outras, tratam-se predominantemente de uma escolha estética vinculada ao cuidado corporal.

Uma cliente, por exemplo, relatou que passou a usar tranças como forma de acolher e assumir seu cabelo natural, após anos de alisamento químico. Para ela, as tranças constituem uma maneira de reconectar-se com sua cultura e afirmar sua identidade negra diante das pressões normativas impostas por padrões estéticos hegemônicos.

Com base nessas vivências, a pesquisa propõe investigar as experiências estéticas de pessoas negras na cidade de Manaus, explorando suas relações sociais, práticas cotidianas e construções identitárias. Busca-se, ainda, compreender as narrativas por trás das tranças e penteados afro, suas múltiplas significações no contexto brasileiro, e o valor cultural, social e político que essas práticas encerram.

É fundamental, nesse processo, captar os sentidos atribuídos às tranças por seus próprios usuários e usuárias, analisando os motivos que os levam a adotar tais práticas, à luz tanto de relatos empíricos quanto de referenciais teóricos. A pesquisa insere-se, assim, no campo da antropologia das estéticas negras, propondo uma análise das tramas simbólicas que envolvem os trançados como emblemas de pertencimento, resistência e agência nas ciências sociais contemporâneas.

### 1.3 METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada com quatro proprietários de salões especializados em tranças e sete usuárias e usuários de tranças na cidade de Manaus. Inicialmente, procedeu-se a um levantamento de dados secundários, por meio de revisão bibliográfica e análise da literatura existente sobre a temática. Em seguida, foram coletados dados primários mediante entrevistas semiestruturadas, conduzidas tanto presencialmente quanto em formato remoto, além de registros em caderno de campo, observação participante e relatos de experiências profissionais e trajetórias individuais.

Entre os instrumentos metodológicos utilizados, destacam-se os registros audiovisuais, realizados com o consentimento formal dos participantes, assegurado por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). A entrada no campo foi facilitada por minha relação prévia de parceria com os proprietários dos salões entrevistados, o que contribuiu para a criação de um ambiente de confiança e escuta. As anotações relativas às impressões e observações produzidas ao longo da pesquisa foram cuidadosamente registradas em caderno de notas de campo, compondo um material rico em dimensões subjetivas e contextuais.

No que se refere ao referencial teórico, a investigação apoia-se nos debates da Antropologia do Corpo, da Antropologia das Populações Afro-brasileiras e da Antropologia Simbólica, campos que oferecem subsídios analíticos para a compreensão das práticas estéticas como expressões de identidade, agência social e memória coletiva.

Dessa forma, este estudo encontra-se organizado em quatro capítulos. O primeiro trata do contexto no qual nasce este estudo; já o segundo explora a estética e a construção de identidades visuais, a alteridade e a relação com o outro, o etnocentrismo com foco na supremacia do padrão eurocêntrico, além da reprodução social e a perpetuação das estruturas de poder. O terceiro capítulo é dedicado às tranças, sua contextualização, à identidade e às disparidades sociais enfrentadas pelas mulheres negras. Aborda-se também a índole moral da mulher negra na sociedade e como ela lida com o racismo.

No quarto capítulo, compartilho minha experiência de aprendizado das técnicas de trança em Camarões e reflito sobre sua desvalorização, comparando com formas similares de desvalorização em meu país. Por fim, o quinto e último capítulo apresenta a pesquisa de campo, onde foram realizados relatos de vida profissionais com quatro proprietários de salões, como *Math.braids*, localizado no Centro de Manaus; *Nega do Hair*, no bairro Santa Etelvina; *Preta das Tranças*, também no Santa Etelvina; e *Negra Bela*, no Novo Aleixo. Simultaneamente, foram entrevistados sete usuários de tranças na cidade para falar sobre as suas motivações na procura dos serviços de tranças. Assim, nesse capítulo, são analisadas as particularidades e comparações entre os espaços pesquisados, identificando quem são as pessoas atendidas, e realizando um levantamento de diacríticos dentro do universo da pesquisa, incluindo faixa etária, sexo, nacionalidade, condição socioeconômica, nível de educação, profissão, especialização e atividades realizadas.

## 2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS PARA A COMPREENSÃO DA ESTÉTICA RACIAL

### 2.1 ESTÉTICA E A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES VISUAIS

A palavra “estética” pode ter vários significados, dependendo do contexto. De maneira geral, está associada a tudo aquilo que torna a vida humana mais bonita. No campo da filosofia, o termo se refere a uma faceta da experiência e da ação humana que nos leva a perceber algo como belo, harmonioso, sublime ou, por outro lado, feio, desagradável e até trágico. Já na psicologia, a estética está ligada às reações emocionais e aos sentimentos despertados pelas coisas que consideramos belas (Weitz, 2004).

Na Grécia Antiga, os filósofos começaram a refletir sobre a estética a partir dos objetos considerados belos em sua própria cultura. Esse interesse levou a uma distinção entre o belo encontrado na natureza e aquele criado pela arte. Com isso, a beleza e o conceito do belo passaram a ser temas centrais na filosofia. Para Platão, a beleza estava ligada a princípios universais como proporção, harmonia e unidade. Aristóteles, por sua vez, enfatizava a importância da ordem, da simetria e da clareza na definição do belo. Naquele período, a estética caminhava lado a lado com a moral e a lógica, pois acreditava-se que algo só poderia ser verdadeiramente belo se também fosse bom e estivesse alinhado a valores morais. Dessa forma, a beleza deveria refletir a verdade e a virtude, integrando-se plenamente à obra (Weitz, 2004).

A partir do século XVIII, a arte e a beleza passaram a ser estudadas em conjunto dentro da filosofia, impulsionadas pela noção de gosto, isto é, a capacidade de reconhecer e apreciar o belo, seja na arte ou em outros domínios. No entanto, foi Kant, em sua obra *Crítica do Juízo* (1790), quem consolidou essa relação, associando de maneira mais sistemática o conceito de beleza ao artístico.

No século XVIII, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) entrou para a história como o fundador da Estética enquanto disciplina filosófica. Sua principal contribuição foi reconhecer a conexão entre três campos que, até então, eram tratados separadamente: a arte, a beleza e a sensibilidade humana. Para ele, a beleza era a expressão sensível da perfeição de um objeto, sendo essa perfeição entendida como uma coerência interna, uma identidade consigo mesmo. Ou seja, algo era considerado belo porque sua harmonia e unidade eram perceptíveis aos sentidos (Carvalho, 2010).

Para o filósofo contemporâneo Martin Heidegger (1889-1976), a estética pode ser compreendida como a ciência que estuda o comportamento sensível e afetivo do ser humano, assim como os fatores que o influenciam, sendo o belo um dos principais determinantes desse processo. A beleza, segundo essa perspectiva, pode tanto se manifestar na natureza quanto ser criada pelo homem por meio da arte. Embora a estética seja uma disciplina relativamente recente e suas cátedras e publicações especializadas tenham surgido ainda mais tarde, sua função remonta aos primórdios do pensamento humano. De maneira geral, a tradição filosófica sustenta que o papel da estética é refletir sobre a beleza e seu local de origem, que é, essencialmente, a arte. Essa visão está enraizada na etimologia grega da palavra “estética”, derivada de *aisthētón* (αἰσθητόν), termo que remete ao sensível, enfatizando que o belo não é apenas uma ideia abstrata, mas algo concreto e acessível à percepção humana.

Desde sua formulação no século XVIII como um tipo de conhecimento que combina percepção sensorial, cognição e emoção, a estética passou por diversas transformações até o século XX, quando passou a ser associada a diferentes atitudes. Ao longo desse percurso, inúmeros esforços foram feitos para definir seu caráter, resultando em mudanças conceituais marcadas por distintos momentos históricos. Nesse processo, a estética foi moldada por diferentes interpretações que influenciaram sua estrutura e funcionamento ao longo da modernidade e da contemporaneidade (Iser, 2001).

O uso do termo *entrincheiramento* sugere que a definição da estética está sempre ligada a um momento específico no tempo, enquanto seu caráter “dinâmico” indica que essa definição não é fixa, mas sim influenciada por contextos variados, abrindo espaço para múltiplas interpretações. Dessa forma, a estética não pode ser reduzida a um conceito único e absoluto; ela exige uma contextualização histórica que lhe dê significado e função. É nesse cenário que a estética se torna operativa, permitindo a emergência de novas ideias, fomentando a criação e contribuindo para a construção da cultura (Carvalho, 2010).

Dentro dos diversos *entrincheiramentos* da estética, Iser (2001) aponta para uma configuração específica desse conceito: um jogo dinâmico entre a percepção do sujeito e aquilo que ele consegue captar ou conceber. Esse princípio se aplica tanto à estética quanto à filosofia e à teoria da arte, onde as obras são resultado de uma interação complexa de movimentos que dão origem a novas formas de expressão. Assim, a estética pode ser entendida como uma ação de emergência, um processo que possibilita o surgimento de algo novo. No entanto, o produto final desse processo não deve ser

simplesmente rotulado como “estético”, pois ele representa mais do que a soma das interações que o originaram.

Os diversos entrincheiramentos que marcaram a evolução da estética mostram que o estético não possui uma essência fixa, mas está sempre vinculado às circunstâncias históricas e culturais que moldam sua compreensão. Ao longo do tempo, a noção de estético esteve constantemente atrelada a algo além de si mesma, como o sujeito, o belo, o sublime, a verdade ou a própria obra de arte. O estético, portanto, não é um fim em si, mas um agente de transformação, algo que impulsiona a produção de juízos, ideias, engajamentos da imaginação, criações artísticas, interpretações históricas ou processos educativos. No entanto, os resultados desse movimento não podem ser simplesmente classificados como “estéticos”, pois vão além dessa categoria e assumem novos significados (Iser, 2001).

Segundo Carvalho (2010), a operação estética não se resume à simples cognição de um objeto pelo sujeito, mas sim à forma como esse objeto se manifesta à intuição íntima do indivíduo. Dessa perspectiva, o estético não é apenas uma percepção, mas um processo dinâmico que entrelaça as disposições humanas com os objetos, transformando-os em gatilhos para a ativação constante dos sentidos. Esse mecanismo gera novas formas de ver e conceber o mundo, sempre de maneira inesperada e em contínua renovação.

A estética utiliza o potencial humano para moldar e interagir com o ambiente ao nosso redor. Embora ainda seja fortemente associada à obra de arte, sua atuação se expandiu para diversas áreas da vida cotidiana. O que está em jogo, portanto, não é o produto final da criação, mas o processo contínuo de dar forma às coisas. Esses formatos, longe de serem permanentes ou definitivos, são possibilidades em constante evolução, refletindo o dinamismo da estética no contexto contemporâneo. Assim, em sua infinita capacidade de gerar novas possibilidades, a estética não busca atender a interesses de grupos específicos, mas, sim, iluminar de maneira crítica e criativa os debates e conflitos sociais, culturais e políticos, contribuindo para a construção e reconfiguração dos processos humanos de formação (Carvalho, 2010).

No entanto, conforme Brea (2008), no final do século XIX e início do XX, as vanguardas históricas abandonaram a ideia da “arte pela arte” e passaram a adotar uma arte voltada para a ruptura estética e política com os valores burgueses. A tradicional estética da permanência, que se baseava no conceito transcendental de belo, foi substituída por uma estética da transitoriedade, onde os valores passaram a estar ligados à mudança e à inovação. Essa transformação surgiu em um contexto de mudanças

radicais, impulsionadas pela revolução tecnológica, pela organização industrial, pelo crescimento das cidades, pelo aumento da população e pela expansão dos meios de transporte, fatores que alimentavam e confirmavam a ideia de progresso advinda do domínio da ciência.

A multiplicação das possibilidades técnicas, a reconfiguração do espaço urbano e, conseqüentemente, as transformações no campo da percepção, levariam inevitavelmente à produção cultural. A capacidade técnica de reproduzir, distribuir e comercializar livros e imagens para grandes públicos alterou profundamente as condições materiais de existência dos artistas, gerando uma ampla variedade de respostas estéticas. O modernismo, que surgiu antes da Primeira Guerra Mundial, foi uma reação a essas novas condições de produção (máquinas, fábricas, urbanização), circulação (transporte e comunicação) e consumo (expansão dos mercados de massa e da publicidade). Essas transformações não só ofereceram meios para absorver, codificar e refletir sobre as mudanças, mas também sugeriram abordagens que buscavam modificá-las ou, até mesmo, sustentá-las (Harvey, 2003).

A segunda metade do século XX foi marcada por uma revolução nas formas de pensar e nas técnicas usadas na sociedade. Junto com o avanço rápido das tecnologias de comunicação, surgiram novas maneiras de entender a sociedade e as instituições, o que levou ao que alguns chamam de “pós-modernidade”. Embora o termo resulte em bastante discussão, dá para perceber que ele traz a ideia de um afastamento ou até rejeição das propostas ideológicas e estéticas do modernismo (Brea, 2008).

O ecletismo se opõe diretamente ao ideal pedagógico e totalizador da modernidade. A ideia de que a arte tem a missão de mostrar ao mundo os caminhos certos é considerada arrogante. Contudo, a visão de progresso, amplamente aceita, era o que dava base para respostas objetivas sobre o que pode ser considerado arte. A pressão incessante da economia para produzir novas linhas de produtos, constantemente apresentados como inovações, muda completamente o papel da inovação estética e do experimentalismo. O que é novo, depois de ser absorvido pelo mercado, perde seu valor e se transforma na ideia perversa de moda: algo cíclico, passageiro e extremamente lucrativo (Brea, 2008).

Na sociedade moderna, onde a boa aparência é altamente valorizada, a beleza se torna um símbolo de aceitação. Não ser considerado bonito é muitas vezes associado ao sentimento de rejeição. A forma como uma pessoa é vista pelos outros é determinada por um conjunto de valores, com base nas suas características, qualidades e imperfeições

(Padilha, 2002). Além disso, a sociedade impõe um padrão corporal que é repetidamente projetado no cotidiano. É através desse padrão que as pessoas se expressam, desejam, agem e criam. Viver com essa constante exposição da aparência física implica assumir certos papéis e poderes, que proporcionam acesso ao mundo e possibilitam que as pessoas se conectem e se percebam umas às outras fisicamente (Vilaça; Góes, 1998).

Sob essa ótica, é importante destacar a definição de identidade, que pode ser vista como a unidade do sujeito, gerada pela consciência de sua própria existência, como o “Penso, logo existo” de Descartes. Em um segundo momento, entende-se que a identidade também é moldada e influenciada socialmente, ou seja, ela não está mais centrada exclusivamente no sujeito. Por fim, com a desconstrução das noções de espaço e tempo, causada pela internet, percebemos que a identidade se torna algo compartilhado socialmente, fragmentado, mutável e inacabado (Hall, 2006).

Para Maheirie (2002), a identidade é comumente vista como uma unidade de semelhanças, algo que se mantém estável ao longo do tempo. Porém, ela também propõe que a identidade seja entendida como um processo simultâneo de subjetivação e objetivação. Em outras palavras, segundo Maheirie (2002), somos sujeitos pela nossa consciência, mas também nos tornamos objetos pela nossa corporeidade. A identidade, então, emerge dessa relação complexa entre o corpo e a mente, entre a objetividade e a subjetividade.

Maheirie (2002), assim como Stuart Hall (2006), discute a incompletude da identidade no contexto do sujeito pós-moderno. Para Maheirie, o desejo de ser é aquilo que impulsiona o sujeito a agir no mundo, sendo um movimento em direção ao que ainda não se é, ao que está por vir. Esse movimento reflete a ideia de que, assim como Freud e Lacan apontaram (Hall, 2006), o sujeito está permanentemente em falta, sempre em busca da fantasia da completude, algo que nunca se atinge de fato.

Como Hall (2006) descreve em sua obra, o sujeito pós-moderno possui uma identidade virtualizada, fragmentada, mutável e compartilhada. Para ele, esse sujeito adota identidades distintas em momentos diversos, sem que haja uma unificação em torno de um “eu coerente”. Ao considerar a definição de Maheirie (2002), a identidade pode ser vista como uma síntese inacabada entre os processos de subjetivação e objetivação, que se desenvolvem em um contexto social específico.

A identidade, na contemporaneidade, pode ser compreendida como uma síntese inacabada entre a subjetividade e a objetividade dos sujeitos (Maheirie, 2002). No contexto do capitalismo artístico, essa síntese é constantemente moldada pela linguagem-

consumo, especialmente pelas dimensões estéticas que esse binômio envolve. Isso fortalece o que Lipovetsky & Serroy (2015) chamam de democratização massificada do Homo consumens como *Homo aestheticus*. Em outras palavras, trata-se de um indivíduo transestético, que é ao mesmo tempo reflexivo, eclético e nômade.

A noção de *Homo aestheticus* apresentada por Lipovetsky & Serroy (2015) encontra respaldo na definição de sujeito pós-moderno de Hall (2006), caracterizado por uma identidade socialmente partilhada, fragmentada, mutável e incompleta. Assim, é possível afirmar que esse indivíduo transestético, conforme a compreensão dos autores, possui uma identidade mediada por uma linguagem estético-tecnológica. Ou seja, estamos diante de sujeitos pós-modernos que carregam uma identidade marcada pela estética, que não é mais apenas um atributo pessoal, mas um componente central na construção de sua percepção e interação com o mundo.

## 2.2 ALTERIDADE E DIFERENÇA: CONSTRUÇÃO DE UMA RELAÇÃO BEM SUCEDIDA COM O OUTRO

De acordo com Brea (2008), as mudanças econômicas, junto com os avanços técnicos e científicos, levaram à massificação do ser humano moderno, que se reflete na totalidade do “Eu” e na crescente ênfase no individualismo. A sociedade atual é resultado do ideal de liberdade e emancipação da modernidade, inspirado pelo lema “Liberdade, Fraternidade e Igualdade”, que se espalhou pelo mundo, especialmente influenciando o pensamento ocidental. No entanto, com o tempo, esse ideal não se concretizou e, ao contrário, vimos a persistência da destruição e da violência. A morte e a agressão passaram a ser aceitáveis em nome do progresso científico e tecnológico, enquanto o consumismo e as novas necessidades escravizam as pessoas em nome do desenvolvimento capitalista. O individualismo e o egoísmo se tornaram argumentos válidos dentro de uma sociedade cada vez mais competitiva, e, assim, a busca pela felicidade plena ainda é apresentada como algo a ser alcançado por meio do fortalecimento do “eu”.

É nesse cenário de desvalorização e negação do outro que Emmanuel Lévinas (1906-1995) propõe uma nova abordagem para a valorização ética do ser humano. Ao desenvolver uma crítica à ontologia, ele sugere uma visão em que a ética ocupa um papel superior ao próprio conceito de Ser. Nesse sentido, destaca-se que:

Lévinas tem como base de todo o seu pensamento filosófico a relação com o outro - âmago de toda vinculação humana. As relações do ser humano são complexas, ou seja, a relação do Eu não é consigo mesmo, nem entre Eu e o outro apenas, mas entre diversos seres humanos, numa existência plural. Ele propõe a ética da alteridade que, basicamente, consiste em se abrir para o outro, em especial para o que o outro me apresenta de diferente, de desigual, que merece ser respeitado exatamente como se encontra, sem indiferença, descaso, repulsa ou exclusão pelas suas particularidades (Brea, 2008, p. 39-40).

De acordo com Mendonça e Cardoso (2008), as ideias de Emmanuel Levinas sobre o Outro, fundamentadas na noção de alteridade, nos auxiliam a entender como o pensamento ocidental tem moldado (e continua a moldar e reforçar) dicotomias e padrões que levam à discriminação. A noção de diversidade e diferença são centrais na construção do conceito de Outro, entendendo esse Outro como alguém que é diferente, diverso, em contraste com o imaginário ocidental-hegemônico. Quando se menciona o “diferente” que se distancia desse imaginário, está se aludindo à perspectiva estruturalista do sujeito, ou seja, ao ser humano que foi formado e relacionado aos padrões arquetípicos impostos pela cultura ocidental.

Para Levinas, a noção de humano vai além de qualquer tentativa de categorização feita até hoje. Ele acredita que as interpretações sobre o humano são essencialmente racionalistas e repetitivas, pois sempre buscam encaixar o ser humano em categorias preexistentes. Sayão (2009), ao comentar sobre os discursos e estudos sobre o humano, aponta que esses discursos são conformistas e simplistas, assumindo que todas as facetas da humanidade já foram compreendidas e que todos os sentidos possíveis da civilização já foram revelados. O autor destaca um ponto importante que Levinas tenta evitar: a imposição de definições e conceitos fixos sobre o humano, algo que, na visão de Levinas, é transcendente e, portanto, não pode ser limitado por rigidez.

Falando sobre a visão de Levinas sobre o humano, Sayão (2009) destaca que o filósofo busca uma sociedade construída sobre pilares como responsabilidade, cuidado e generosidade. Para Levinas, se esses valores forem colocados como fundamentais, seria possível criar uma sociedade mais humana, onde as relações entre as pessoas realmente refletem o que significa ser humano. Ele acredita que, ao reconhecer o Outro, entendendo suas necessidades, ajudando-o e praticando a generosidade, passamos a ter uma visão mais completa do que é, de fato, a humanidade. Melo (2003), que também analisa as ideias de Levinas, reforça que não devemos nos apegar a conceitos ou definições fixas, pois elas limitam a compreensão do ser humano e não conseguem abarcar sua totalidade.

É possível perceber que, para Levinas, o conceito de humano vai muito além de qualquer tentativa de categorização baseada na racionalidade ocidental, e seus pensamentos ultrapassam a lógica do dia a dia. Ele coloca o ser humano em um nível de subjetividade profundo, sendo essa transcendência um dos pontos chave para refletirmos sobre o Outro (Mendonça; Cardoso, 2008).

A visão humana apresentada por Levinas é aquela em que a preocupação com o Outro se torna central. Trata-se de um humano que se coloca no lugar do Outro, moldando sua identidade a partir da alteridade. Sayão (2009) destaca que Levinas aborda o mais essencial do humano, celebrando aspectos como sensibilidade, vulnerabilidade e prazer, que emergem nas relações com o Outro. Esse processo resulta em uma história marcada por responsabilidade e substituição, em que o ser humano se redefine constantemente em sua interação com o Outro.

Levinas propõe uma visão de humano focada na realização do Outro, um ser que vai além do egoísmo. Para ele, a sociedade ocidental, embora fale sobre o Outro, raramente se dedica a ele sem interesses próprios. Levinas sugere que o ser humano deve superar seus próprios interesses para que se busque a paz e uma maior igualdade nas relações. Ele critica os discursos sobre generosidade e responsabilidade, que muitas vezes servem como justificativas para atitudes de selvageria, com a guerra como o principal argumento por trás dessas falas (Sayão, 2009).

A partir das ideias de Levinas, é necessário imaginar uma nova forma de humanidade, quase uma utopia, em que a preocupação com o Outro se torne central. Nesse tipo de sociedade, a generosidade, o respeito e a ética não são apenas palavras, mas valores vividos no dia a dia. Seria um modelo de convivência bem diferente da nossa sociedade ocidental, onde, frequentemente, nossas próprias conquistas e interesses acabam sempre falando mais alto do que as necessidades dos outros, como destacam Mendonça e Cardoso (2008).

De acordo com Sidekum (2005), o pensamento ocidental está marcado por uma egologia, ou seja, um egocentrismo. Em contraste, a subjetividade humana se torna possível justamente na interação entre o eu e o Outro. Essa relação, na verdade, antecede até a formação do próprio eu, ou seja, antes que eu mesmo venha a existir como sujeito, já há um vínculo estabelecido no qual o meu eu se vê como responsável e preocupado com o Outro.

Mendonça e Cardoso (2008) destacam que o “Outro” na perspectiva de Levinas se refere precisamente ao ser marginalizado pelo pensamento ocidental, que tende a

categorizar, padronizar e selecionar os indivíduos dentro de suas próprias normas. Nesse processo, o foco não está na expectativa de uma reciprocidade, mas sim na preocupação genuína com o Outro. Trata-se de uma relação em que o Mesmo deve assumir a responsabilidade pelo Outro, sem esperar qualquer tipo de recompensa, baseando-se, assim, numa interação horizontal, desinteressada e sem hierarquias.

De acordo com Cruz (2013), em uma sociedade capitalista, marcada por crescentes desigualdades e por questões socioculturais opressoras, que envolvem gênero, sexualidade, religião ou etnia, as relações humanas são fundamentadas na subalternização das subjetividades. Nesse contexto, as condições de diferença – como ser mulher, homossexual, negro, indígena, criança, entre outras – acabam sendo vistas de forma negativa, como um fator de diferenciação que margina e hierarquiza esses grupos.

Essas manifestações, na verdade, buscam respeitar o indivíduo justamente por sua diversidade, por sua condição de ser diferente, ou seja, por não se encaixar nas expectativas impostas pela sociedade – especialmente pelo pensamento ocidental, que tende a padronizar as pessoas. Movimentos feministas, reivindicações pelos direitos dos homossexuais e lutas da população negra são exemplos claros de grupos historicamente oprimidos, seja pela escravidão ou pelo racismo. Esses movimentos, na nova dinâmica das relações humanas, buscam afirmar suas subjetividades, celebrando a diversidade. Ao defender o reconhecimento do Outro, Levinas se conecta com a ideia de alteridade, sugerindo que, por meio dela, seria possível imaginar uma existência humana plena, em que o Outro possa viver numa sociedade ocidental onde sua diferença não seja rejeitada (Mendonça; Cardoso, 2008).

Pinheiro (2011) afirma que o preconceito nasce a partir de conceitos de intolerância que são socializados por determinadas pessoas, com base nas crenças que essas têm, e que são tratadas como verdades absolutas. Ele também aponta que esses conceitos provêm da cultura e do ambiente em que o sujeito está inserido, sendo racionalizados por uma matriz imagética dominante, que influencia e molda a forma como se vê o Outro.

A partir da reflexão de Pinheiro (2011), pode-se concluir que o preconceito é algo construído dentro do contexto social em que o sujeito está inserido, sendo reforçado ao longo do tempo sem que haja uma verdadeira reflexão sobre esse posicionamento. Esse processo contribui para a perpetuação da negação da existência e da diversidade humana. Segundo a autora, o preconceito é algo enraizado na cultura do sujeito, que, por vezes, evita refletir sobre a realidade, temendo reconhecer a diversidade do Outro. Ademais, o

respeito à diversidade é fundamental para compreender que a cultura do Outro aponta para uma universalidade humana. Ela também afirma que as desigualdades entre os grupos sociais não deveriam servir como base para separação ou segregação, e que quando isso acontece, é um reflexo da não aceitação das diferenças, fazendo com que o pensamento ocidental, que se vê como modelo e padrão, se considere superior aos outros grupos sociais.

Cruz (2013) observa que, embora os movimentos das chamadas “minorias” (como negros, mulheres, homossexuais, indígenas, idosos, jovens, pessoas com deficiência, entre outros) sejam reconhecidos e suas demandas ouvidas pelo Estado, não se deve cair na ilusão de que o trabalho está concluído. É fundamental refletir até que ponto essas reivindicações realmente avançam, pois, mesmo com alguns progressos, isso não garante a esses grupos a paridade de direitos em relação à sociedade dominante, que se considera hegemônica em relação a esses indivíduos.

### 2.3 ETNOCENTRISMO: A SUPREMACIA DO PADRÃO EUROCÊNTRICO

A história da América Latina é marcada pela presença de influências externas, que moldaram as dimensões política, econômica e social do continente por meio de intervenções estrangeiras. Tal característica tem suas origens na chegada dos europeus durante o processo de colonização, momento em que a América passou a ser configurada como o “Outro” em relação ao poder hegemônico. O ano de 1492 representa um marco na transformação do continente americano em “Outro”, quando este foi reconfigurado sob a ótica europeia, que assumiu a centralidade do discurso e a condução da racionalidade (Maia & Farias, 2020).

Dessa forma, a identidade latino-americana se constrói por meio de seu ocultamento, o qual se transforma em um mecanismo de dominação social, permitindo a formação de um padrão de poder que persiste na região até os dias atuais: a colonialidade. Esta, por sua vez, se configura a partir de eixos centrais, entre os quais se destacam a hierarquização social da população com base na concepção de raça, a imposição da superioridade europeia sobre os demais, fundamentada em supostas distinções biológicas que subjagam os não europeus, e o controle sobre as diversas formas de exploração do trabalho (Maia & Farias, 2020).

A colonialidade, enquanto poder estrutural atuante na América Latina, possibilitou, no âmbito ontológico, a criação de um novo padrão de racionalidade, o

eurocentrismo. ( Maia& Farias, 2020). Paralelamente, a ascensão de um novo sistema de dominação social se vinculou à divisão espacial do trabalho, favorecendo a intensificação das formas de exploração, as quais, associadas à acumulação primitiva de riqueza proporcionada pelas colônias, impulsionaram o desenvolvimento do capitalismo como um sistema mundial. A hegemonia dos países europeus se estendeu por todos os segmentos e instituições da sociedade latino-americana, consolidando-se como um poder global sistemático e dominante, que resultou na construção de múltiplos paradigmas fundados na racionalidade europeia, ainda presentes nas nações latino-americanas (Maia & Farias, 2020).

Como consequência, as construções subjetivas dos povos originários do continente foram sistematicamente suprimidas. Nesse contexto de construção epistemológica colonial, o saber proveniente da Europa foi sempre considerado como correto, científico, racional e superior, enquanto as produções oriundas de outras localidades geográficas foram relegadas à condição de inferiores e não racionais. A disseminação global dessa concepção resultou no silenciamento e na marginalização de outros conhecimentos, especialmente aqueles provenientes das culturas do sul global, que ficaram profundamente marginalizadas nesse processo (Maia & Farias, 2020).

Dussel (1993) argumenta que a colonização constitui o primeiro processo da modernidade, no qual o europeu se impõe de maneira sistemática sobre os povos recém-encontrados, indo além da perspectiva bélica e exploratória, com o objetivo de domesticar, modificar e universalizar o modo de vida dos colonizados por meio da ótica colonizadora. Esse processo ocorre por meio de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política e econômica, ou seja, do domínio dos corpos através do machismo sexual, da cultura, dos tipos de trabalho e das instituições criadas por uma nova burocracia política, configurando-se como um fator determinante na futura formação da América Latina.

Dessa forma, ao encontrar e reconhecer os novos povos como o “Outro”, o “Eu” europeu é transformado, e sua formação se dá a partir do encobrimento desses povos. Os europeus se colocam em uma posição de superioridade em relação aos povos latino-americanos, um conceito que, posteriormente, se difunde globalmente, atribuindo ao restante do mundo a categoria de inferioridade em comparação à Europa. Ao estabelecer essa ideia de supremacia, os europeus também consagram suas crenças e valores como universais, impondo-os aos povos americanos, sempre por meio da violência e da destruição do mundo dos colonizados. O encobrimento se manifesta em diversos aspectos

(econômicos, políticos, culturais e sociais), impondo uma total subjetividade sobre a vida do indígena (Dussel, 1993).

Assim, a identidade europeia moderna se constrói a partir do encontro com o “Outro”, reconhecendo-o como tal, mas transformando e moldando sua identidade por meio da violência, negando-lhe qualquer expressão subjetiva. Nesse processo, o “Outro” não é verdadeiramente descoberto, mas sim encoberto pela perspectiva europeia. Esse fenômeno originou a colonialidade do poder, um padrão sistemático de poder que naturaliza a dominação e a ideia de superioridade europeia, difundindo essas concepções globalmente, primeiramente na América, e posteriormente na África e na Ásia, com a reconfiguração histórica desses dois últimos continentes (Dussel, 1993).

A concepção de colonialidade, no contexto latino-americano, é abordada por Aníbal Quijano (2005), que destaca um dos pilares do novo padrão de poder constituído com a colonização: a ideia de raça como um fator de diferenciação das identidades sociais. Essa categorização racial foi empregada para justificar o processo de colonização e a dominação europeia sobre os povos latino-americanos. De acordo com Quijano, o conceito moderno de raça, utilizado para classificar os seres humanos, não possuía uma aplicação reconhecida antes da colonização das Américas. Foi com a chegada dos europeus ao continente americano que se iniciou a distinção entre indivíduos com base em diferenças fenotípicas, especialmente no que tange à criação de divisões entre colonizadores e colonizados.

Penna e Mignolo (2009) afirmam que o racismo foi uma ferramenta usada pelos europeus para deslegitimar as outras histórias em favor da sua própria narrativa. Eles destacam que os europeus criaram um sistema de classificações para excluir certos saberes, línguas e até pessoas, além de justificar a ocupação de terras e a exploração do trabalho alheio.

Nesse contexto, surgiram novas identidades sociais (como índios, negros e mestiços) com o intuito de separar esses grupos tanto entre si quanto dos colonizadores, que se autodenominaram brancos. A cor da pele passou, então, a ser a principal característica usada para fazer essa distinção racial. A forma como as relações sociais se estabeleceram, associando características biológicas a papéis específicos na sociedade, aconteceu em um período marcado por violência e dominação constante. Isso fez com que a organização social baseada nessa lógica se tornasse algo natural, com a raça sendo utilizada como critério de exclusão e discriminação (Quijano, 2005).

Com o tempo, um novo sistema de dominação social foi criado, resultado de um processo histórico que visava destruir o Outro, estabelecendo um padrão de poder que reforçava a superioridade europeia e a inferioridade dos povos americanos. Como as diferenças foram forjadas em um contexto de subordinação, os traços raciais passaram a ser ligados a posições e hierarquias sociais. Com o passar dos anos, essa relação foi sendo absorvida e se tornou um pilar das relações coloniais, criando um critério para a distribuição de poder e espaço na sociedade. Assim, a ideia de raça, junto à identidade social associada a ela, se consolidou como um instrumento de classificação social (Quijano, 2005).

Com o tempo, essas novas identidades sociais passaram a ser ligadas também aos espaços dentro da divisão do trabalho, que se transformou em uma divisão racial do trabalho, criando uma nova forma de exploração social. Nesse contexto, o trabalho assalariado tornou-se um privilégio exclusivo dos brancos, enquanto aos índios foi destinado o trabalho forçado ou a servidão, e aos negros, o trabalho escravo. Esse padrão racista de organização do trabalho se repetiu em todas as colônias europeias nos anos seguintes (Quijano, 2005).

O eurocentrismo se faz presente de forma abrangente, mas, ao mesmo tempo, sutil em suas formas, criando uma classificação de culturas e espaços que já está profundamente enraizada. A influência do eurocentrismo sobre nossas ideias, representações e até mesmo sobre nosso cotidiano é esmagadora. Como afirma Blaut (2012), os europeus são vistos como os “condutores da história”. A Europa está sempre em avanço, progresso e modernização, enquanto o restante do mundo avança lentamente ou permanece estagnado, sendo rotulado como “sociedade tradicional”. Essa visão implica que o mundo possui um centro geográfico fixo e uma periferia permanente: os que estão dentro e os que estão fora. Os que estão dentro estão à frente, enquanto os que estão fora estão atrás. Os que estão dentro inovam, enquanto os que estão fora imitam. Esse é o fluxo natural, lógico e ético da cultura. A Europa está no centro, enquanto a não-Europa está à margem. A Europa é a fonte da maior parte das inovações culturais, e a não-Europa, o recetáculo.

Para Blaut (2012), o eurocentrismo pode ser entendido espacialmente como um pensamento difusionista, no qual o legado europeu se espalha pelo mundo de forma inevitável. Quando se trata de compreender o tempo dentro dessa lógica, o autor faz uma analogia interessante: o eurocentrismo estrutura simbolicamente um “túnel do tempo”, cujas paredes são formadas pelas fronteiras da Grande Europa. Esse túnel serve como

uma via histórica para olhar para o passado ou para o futuro e determinar o que aconteceu, onde, quando e por que.

Dentro do túnel, somente a Europa é visível, e, portanto, as explicações sobre o curso da história sempre giram em torno de eventos e conexões nos quais a participação europeia tenha sido central. Como resultado, toda a História se transforma em uma simples narrativa europeia sobre os feitos da Europa. As ações e interações de outros povos, que poderiam ter sido determinantes, são muitas vezes apagadas ou, no máximo, tratadas como casos isolados (Blaut, 2012).

Esse “túnel histórico”, que segue uma linha do tempo linear e sem retorno permite afirmações como a de que a Grécia foi “o berço do mundo”, “onde tudo começou” ou “o início da história de toda a humanidade”, sem levar em consideração os feitos e a relevância de outros povos em diferentes partes do mundo, como os egípcios, os incas, os mochicas ou os astecas, apenas para citar alguns exemplos. O eurocentrismo, assim, pode ser compreendido como um conjunto de representações que se constrói a partir de diversas práticas, constantemente perpetuadas pelo uso diário de certos repertórios. Ele se estabelece como uma maneira de se relacionar com o Outro e de representar espaços e culturas, com a principal estratégia de diferenciar esses espaços e culturas em relação aos europeus, de modo a favorecer as culturas e os espaços europeus (Name, 2009).

O eurocentrismo segue presente, hoje, de forma persistente. No entanto, perceber e rejeitar essa abordagem e a dominância colonial de seus discursos e práticas não implica, em nenhum momento, atacar a Europa ou os europeus. Isso se deve ao fato de que, devido à sua abrangência, o eurocentrismo é geograficamente impreciso e extremamente discriminatório. Em primeiro lugar, porque ele ignora as diversas diferenças étnicas e culturais dentro da própria Europa. No continente europeu, existem várias comunidades marginalizadas, como os irlandeses, ciganos, judeus, muçulmanos, camponeses, moradores das periferias, além de grupos como os com deficiência, mulheres, gays e lésbicas (Name, 2009).

## 2.4 REPRODUÇÃO SOCIAL E A PERPETUAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE PODER

A forma pela qual a sociedade estrutura-se tende a preservar uma relação de poder entre dominantes e dominados, na qual estes últimos se submetem a uma ordem social percebida, de maneira pré-reflexiva, como uma ordem natural das coisas. Observa-se, assim, um processo de naturalização do que, em verdade, é fruto de construção social,

com o intuito de inscrever tais produções no âmago da natureza humana, configurando-as como imutáveis por serem supostamente inerentes à condição humana. Trata-se do estabelecimento de uma “magia social”, onde os processos de criação e reprodução de diferenças são interpretados como fatos dados, ocultando, por conseguinte, a arbitrariedade inerente à lógica social que os institui. Esse conceito de reprodução social remete-nos, por sua vez, à reprodução cultural e aos mecanismos de dominação que se enraízam no mundo social, assegurando a perpetuação desse ciclo.

No que concerne à reprodução cultural, Bourdieu (2016) concentra-se no sistema escolar como meio privilegiado para desvelar os mecanismos subjacentes à perpetuação das desigualdades. As formas elementares de dominação encontram-se enraizadas na dominação direta, exercida de uma pessoa sobre outra, onde se revela imprescindível a criação de um vínculo pessoal a fim de que se obtenha a apropriação do trabalho, dos serviços, dos bens, das honrarias e do respeito alheio. A escravidão emerge, nesse contexto, como o exemplo por excelência desse tipo de dominação.

Para Bourdieu (1996), à medida que a sociedade se organiza sobre bases mais sofisticadas, características das sociedades avançadas, mais complexas tornam-se as formas de reprodução das relações de dominação. Quanto mais os mecanismos de dominação se objetivam, mais as estratégias orientadas à perpetuação da ordem estabelecida assumem formas indiretas e impessoais. Em síntese, o princípio fundamental da perpetuação da dominação encontra-se em instâncias como o Estado e a escola, concebidos como espaços de elaboração e imposição de princípios de dominação que se manifestam até nas esferas mais íntimas, como nas relações pessoais.

Ademais, Bourdieu (2001) defende a existência do poder simbólico, por meio do qual as classes dominantes (ou campos dominantes) se beneficiam de um capital simbólico, disseminado e reproduzido através de instituições e práticas sociais, permitindo-lhes o exercício do poder. Para o autor, tais símbolos constituem instrumentos de integração social, tornando possível a obtenção de consenso acerca do sentido do mundo social, o que contribui para a reprodução da ordem social dominante. A sociedade não subsiste sem a presença de uma classe dominante, uma minoria que se destaca em relação à totalidade dos cidadãos. Essa minoria, detentora do poder, impõe à sociedade as normas jurídicas vigentes. Mesmo em caso de eventual mudança nas lideranças, inevitavelmente uma nova minoria ocupará o lugar da anterior, de modo que a destituição de uma autoridade nada mais representa que a simples substituição de uma figura de comando por outra de peso equivalente.

É precisamente esse poder exercido pelas elites que Dahl (2001) identifica como o lado sombrio da democracia representativa. A transferência da soberania para os representantes eleitos, mediante o sufrágio, concede-lhes vasta autonomia para gerir a máquina pública de maneira impessoal. Contudo, tal mecanismo também favorece as negociações veladas de interesses privados entre as elites dirigentes.

Destaca-se, nesse contexto, que o poder, enquanto fenômeno social, não constitui algo tangível ou uma propriedade a ser possuída, mas sim uma relação que se estabelece entre indivíduos ou grupos sociais. Em outros termos, o poder só pode manifestar-se em uma relação onde a vontade ou o interesse de um indivíduo ou grupo prevalece sobre o comportamento de outro. Por exemplo, aquele que tenta impor sua vontade sobre outrem, mas não logra êxito, não estabelece, de fato, uma relação de poder. Portanto, para que o poder seja constituído, é imprescindível a existência do outro, que, por sua vez, deve submeter-se, de alguma maneira, à vontade daquele que exerce tal poder (Dahl, 2001).

Conforme aponta Silva (2001), ao se considerar o poder como fenômeno social, este não pode ser analisado exclusivamente pela ótica dos indivíduos e grupos que o exercem ou daqueles que estão submetidos a ele. É necessário, outrossim, caracterizar a “esfera de atividades” onde esse poder se manifesta. Nessa perspectiva, delinea-se uma relação “triádica”, composta pelos indivíduos que exercem o poder, pelos indivíduos submetidos a essa relação de poder e pelo espaço ou “esfera” em que tal poder é exercido. Um exemplo dessa “esfera de poder” seria o ambiente de uma penitenciária, onde certas atividades sociais são desenvolvidas e onde grupos de prisioneiros exercem poder sobre outros detentos. Observa-se, por exemplo, o controle sobre quem pode ou não ocupar determinados pavilhões, como no caso de estupradores ou ex-policiais; ou ainda, situações em que presos não respeitados pela “massa” são subjugados, sendo forçados a desempenhar funções subalternas, como transportar outros detentos dentro do pavilhão, ou realizar trabalhos forçados, conhecidos entre os detentos como “trabalho escravo”, quando viciados em crack são compelidos a trabalhar durante meses ou até anos, costurando bolas para outros presos a fim de quitar suas dívidas com traficantes.

O poder pode ser classificado em duas formas principais: o “poder pontual”, que se concretiza quando é efetivamente exercido, quando a “possibilidade” se transforma em ação; e o poder potencial, que se refere à mera possibilidade de ação, sem necessariamente ser concretizada. As formas de exercício do poder são diversas, abrangendo desde a persuasão até a manipulação, passando pela ameaça de punição e pela promessa de recompensa (Silva, 2001). A questão do conflito, ou da ausência deste, está

intrinsecamente ligada ao modo de exercício do poder. Para Weber (1994), o poder consiste em toda a probabilidade de impor a própria vontade em uma relação social, mesmo diante de resistência, independentemente do fundamento dessa probabilidade.

De outra sorte, as qualidades que uma pessoa ou um grupo de indivíduos possa possuir, bem como toda combinação de circunstâncias possíveis, podem colocar esses indivíduos ou grupo em uma posição em que sejam capazes de exigir obediência à sua vontade. Essa definição weberiana, embora fortemente enraizada e amplamente aceita entre os cientistas políticos, transcende o poder individual, abrangendo, sobretudo, o poder político ou o poder do Estado, fundamentado na força, no monopólio, na exclusividade e na legitimidade, sendo estas as referências centrais para a análise do poder político (Silva, 2001).

Conforme aponta Lebrun (1999), poder e dominação são conceitos indissociáveis, de sorte que alguém só pode exercer poder quando outro se vê despojado dele. Tal concepção remonta à Teoria do Soma Zero<sup>6</sup>, corrente da sociologia norte-americana, a qual postula que o poder é uma quantidade finita, e, portanto, o exercício de poder por uma pessoa ou grupo implica necessariamente na privação do poder de outro(s). O autor assinala que essa tese pode ser encontrada em pensadores como Marx, Nietzsche, Weber, Raymond Aron, Wright Mills, entre outros. Lebrun argumenta que nenhuma “organização política moderna” poderia funcionar sem que haja dominação. Nesse contexto, o conceito de política moderna está intrinsecamente vinculado ao uso da força ou da coação estatal sobre os indivíduos, visando garantir o cumprimento das leis sociais. Tal definição se distingue sobremaneira da concepção clássica de política, que a associa à reflexão e ao bem-estar dos indivíduos no contexto das atividades humanas desenvolvidas na polis ou no Estado.

Para Bourdieu (1984), a dominação geral está ligada às práticas sociais, uma vez que o poder se inscreve nelas, tornando-se parte constitutiva da própria dinâmica social. No que tange à dominação masculina, por exemplo, esta se manifesta na estrutura de dominação de gênero, por exemplo, posicionando-se no epicentro da economia das trocas simbólicas. O corpo, dessa forma, assume o papel de campo onde se travam as disputas pelo poder, sendo o lugar primordial onde o capital cultural se inscreve. É através do corpo que se inicia a primeira forma de identificação, uma vez que as pessoas são designadas como homens ou mulheres desde o nascimento. Assim, o sexo, ao determinar

---

<sup>6</sup> Conceito da teoria dos jogos que descreve uma situação em que o ganho de um participante é igual à perda do outro de forma que o resultado final é sempre zero.

essa identidade, estabelece as condições para se ser dominado ou dominador. O corpo, portanto, representa a materialização da dominação, sendo o locus onde se exerce o poder.

Gareth Morgan (1993) propõe que o poder origina-se de diversas fontes, as quais incluem a autoridade formal, o controle sobre os recursos, o apelo à estrutura organizacional, as normas e regulamentos estabelecidos, o domínio dos processos decisórios, a gestão do conhecimento e da informação, o controle das fronteiras, a capacidade de lidar com a incerteza, a supervisão da parte informal da organização, o controle sobre contraorganizações, a administração do significado e a gestão das relações de gênero. Todas essas fontes interagem de maneira a gerar uma complexa rede de poderes que influenciam de maneira substancial as dinâmicas e estruturas dentro das organizações.

Clegg (1992), por sua vez, esclarece como os circuitos do poder são fomentados pela intensa correlação entre diversos pares de conceitos, tais como: poder/influência; poder/autoridade; poder de/poder sobre; poder como ato/poder como capacidade; ter poder/exercer poder; poder episódico/poder disposicional; dimensão causal/dimensão relacional; poder como forma de dominação/poder como fonte de emancipação; as duas faces do poder/poder tridimensional; poder de decisão/poder de não decisão, entre outros. Essas inter-relações evidenciam a complexidade e a multiplicidade das formas de exercício e manifestação do poder nas esferas sociais e organizacionais.

Conforme Anthony Giddens (2000) assinala, o poder, assim como a “regra”, não pode ser compreendido como um estado fixo de coisas, mas sim como uma capacidade, e, por conseguinte, os modos de conceber o poder, seja em termos de dominação de um ator ou coletivo sobre outro, devem ser articulados enquanto características da dualidade da estrutura. Nesse sentido, o autor explica que o poder se situa entre duas noções mais amplas: a capacidade transformadora, de um lado, e a dominação, de outro. O poder, portanto, é relacional e opera por meio da utilização da capacidade transformadora, sendo que essa capacidade é, em grande medida, gerada pelas estruturas de dominação existentes.

As estruturas de dominação, entretanto, não são constituições eternas e imutáveis. Tanto mulheres quanto homens não se limitam a ser apenas produtos dessas estruturas; eles são, efetivamente, seus coautores. Touraine (1982), entre outros teóricos, sustenta que a ação dos atores organizacionais, independentemente de seu gênero, não pode ser reduzida a simples funções atribuídas, pois tanto as estruturas quanto os atores, em uma relação dialética, são os responsáveis pela construção da realidade. Nesse sentido, a

concepção dinâmica de estrutura, acompanhada da análise das tensões que a permeiam, revela que uma organização não é uma entidade homogênea e integrada, mas sim o ponto de interseção de um equilíbrio organizacional, projetando sobre seu nível as forças do poder. O sistema resultante da interação de sistemas particulares não é estanque, não absorve nem controla todos os comportamentos que origina. Ele também cria o interdito, que se metamorfoseia, conseqüentemente, em desvio ou em mudança social. Qualquer comportamento invalidado ou interditado se converte, assim, em uma fonte de desvio, reforma e transformação radical, ou seja, em um espaço de contestação.

Touraine (1982), ao se opor ao estruturalismo sociológico, propõe que a análise não se restrinja apenas às estruturas e à sua reprodução, mas que se leve em consideração a produção da sociedade por ela mesma, ou seja, sua capacidade de se autossustentar e atribuir sentido às suas práticas. Nesse sentido, para o autor, as relações de classe, por exemplo, não se vinculam exclusivamente às forças de produção, ao estado da atividade econômica ou à divisão técnica do trabalho; elas são, antes, a manifestação, por meio de atores sociais, da própria ação histórica, refletindo a capacidade da sociedade de agir sobre si mesma e de investir em sua própria transformação.

Touraine (1982), buscou evidenciar as contribuições de uma sociologia da ação, que, segundo o próprio autor, implica a compreensão de que não existe sociedade sem poder. Para ele, a primeira tarefa do sociólogo é observar diretamente as realidades sociais, pois aquilo que ocorre em uma fábrica, em uma escola ou em uma prisão difere substancialmente da representação que os detentores do poder fazem desses contextos. Nesse sentido, é imprescindível redescobrir as relações sociais subjacentes às condutas, identificando o poder, a influência, a conformidade ou o conflito que se ocultam por trás dos atores sociais.

No contexto da análise das relações sociais de gênero enquanto relações de poder, o antropólogo Balandier (1974) argumenta que as concepções de estrutura predominantes podem ser, em muitos casos, insuficientes para explicitar adequadamente o funcionamento dos sistemas sociais. Segundo ele, as relações entre os sexos são fundamentais para a constituição das relações sociais, sendo materializadas numa dinâmica estruturada. No entanto, as tensões inerentes a essa estruturação não resultam em sistemas invariáveis, mas geram um dinamismo social peculiar, no qual os atores sociais constantemente defendem, ameaçam ou legitimam através de múltiplos procedimentos. As diversas formações sociais configuram níveis distintos de análise, que podem transitar desde uma totalidade de poderes, prestígios e significados positivos

atribuídos aos homens, até aqueles que buscam um equilíbrio mais equitativo entre os sexos e seus respectivos poderes. Assim, para Balandier (1974), o poder deve ser compreendido em relação à incerteza, enfrentando situações nas quais o conhecimento e o controle total lhe escapam.

Nesse sentido, para Norbert Elias (1994), o exercício de poder sobre um indivíduo ocorre na medida em que este depende mais de outro do que este último depende dele. Assim, torna-se imprescindível analisar as transformações nas dinâmicas de poder, de modo que se possa, em termos gerais, afirmar que as normas sociais se modificam conforme as relações de poder, especialmente em contextos nos quais se evidencia uma crise de legitimidade.

Em termos de análise teórica, a compreensão das estruturas sociais e organizacionais não deve mais ser restrita à concepção de sistemas fixos, mas sim como elementos sustentados por múltiplas e plurais lógicas de ação e racionalidades dos atores. Nesse processo, inúmeras relações de poder, por sua natureza em constante transformação e, portanto, não facilmente quantificáveis, tornam-se visíveis nas interferências da ação sobre a estrutura e nas possíveis concessões que a estrutura faz diante da ação. Tais dinâmicas são fundamentais na construção dos contextos políticos, sociais, educativos e organizacionais.

## 2.5 IMAGINÁRIOS SOCIAIS E REPRESENTAÇÕES CULTURAIS

Segundo Sebena (2003), com o advento da Idade Moderna e o triunfo da razão, aliado à ascensão da ciência positiva e técnica, o conhecimento passa a ter como objetivo o objeto observável, buscando a universalidade, a possibilidade de previsão e controle, e uma base na substância material, dos fatos ou da experiência. Nessa nova abordagem, mitos, sonhos, fantasias e toda a produção imaterial são reinterpretados sob uma ótica distinta. O reino do espírito e da cultura são tratados como subprodutos do mundo real, seja este oriundo das dinâmicas sociais ou dos processos físico-químicos que ocorrem no ser humano.

Os sonhos, aspirações, desejos, ideais, fantasias e afetos do homem cotidiano são, assim, desconsiderados ou eliminados em nome de um objeto idealizado, como um ator coletivo ou um ego racional, por não se enquadrarem nos critérios empíricos, observáveis ou quantificáveis. O real, portanto, passa a ser identificado apenas com esse homem idealizado. Tal tendência se manifesta na Psicologia com o surgimento da Psicologia

científica do behaviorismo de John Watson (1878-1959) e Ivan Pavlov (1849-1936), no marxismo com a determinação econômica da sociedade, na teoria dos quatro estágios da evolução social de Auguste Comte, e na ênfase nos fatos na história (Sebena, 2003).

Dessa forma, o pensamento positivista, cientificista e materialista, quando aplicado ao estudo do imaginário, tende a conceber este último como um reflexo deformado da realidade. O imaginário é entendido como um epifenômeno do real, contrapondo-se ao conhecimento científico, sendo reduzido a uma ilusão ou fantasia. Nesse contexto, cabe às ciências, necessariamente positivas e empíricas, a tarefa de investigar e desvelar a ilusão do imaginário (Sebena, 2003).

Com o advento do projeto modernista e da promessa iluminista de conquista do mundo por meio da razão e da ciência, assiste-se à morte das ideologias, tanto em razão das tentativas brutalmente falhas de sua concretização quanto pelas críticas emanadas do próprio pensamento crítico. Observa-se a ausência de um sentido único ou absoluto, de uma “Verdade” a ser desvelada pela ciência, que fosse capaz de compreender, julgar os fatos e instaurar valores. A ciência positivista, antes vista como uma verdade incontestável, deixa de ser considerada como tal, e passa a ser valorizada a abordagem dos campos “imateriais”, dos aspectos do imaginário. Inicialmente, esses elementos começam a ser integrados em teorias sociais mais amplas e consolidadas (Sebena, 2003).

O campo clássico de estudo do imaginário social, conforme Backso (1985), é fundamentado por três autores fundamentais: Marx, com sua abordagem desmistificadora e o conceito de ideologia; Durkheim, ao demonstrar a relação entre as estruturas sociais e as representações coletivas, evidenciando como estas constituem a coesão social; e Weber, ao analisar o sentido atribuído pelos atores sociais às suas ações. Este campo é expandido pelas contribuições da psicanálise, que entende a imaginação como uma atividade essencial ao indivíduo, da antropologia estrutural, que vê a cultura como um sistema simbólico, pela história das mentalidades, entre outras disciplinas. Esse alargamento revela a complexidade do imaginário e sua abordagem, que atravessa múltiplas áreas do saber, configurando-se como um campo interdisciplinar. Assim, evidencia-se a pluralidade de métodos e teorias que se debruçam sobre o imaginário, bem como a ausência de uma teoria única e consensual, o que é claramente perceptível na polissemia dos termos “imaginário”, “símbolo” e nas divergências conceituais a eles associadas.

Nas últimas décadas, o imaginário, que tradicionalmente se limitava ao campo das belas-artes, passou a ser aplicado no domínio da vida social. Observa-se, assim, a

presença de técnicas de manejo do imaginário em todas as sociedades, as quais se confundem com mitos e ritos, dado que os guardiões do imaginário social são também os guardiões do sagrado. Enquanto nas sociedades denominadas primitivas os mitos possuem claras implicações ideológicas, na sociedade moderna, caracterizada pela razão e pela técnica, as ideologias tendem a esconder os mitos, uma vez que o imaginário social é racionalizado e instrumentalizado. Nesse contexto, surgem novas formas de lidar com o imaginário, que conduzem a sua utilização e manipulação de maneira cada vez mais sofisticada, por meio de técnicas refinadas, como a propaganda moderna (Bacakso, 1985).

Conforme aponta Bacakso (1985), é por meio das relações entre imaginário-poder e imaginário-representação que se torna possível compreender o conceito de imaginário, uma vez que sua semântica, tal como a conhecemos, emergiu dos debates sobre a questão do poder. O autor esclarece que, antes de se popularizar a associação entre imaginação e política, o termo “imaginário” estava restrito ao domínio das artes, sendo utilizado para designar a faculdade de produzir símbolos, sonhos e ilusões. Contudo, Bacakso observa que, no contexto do discurso contestatório de 1968 em Paris, houve um deslocamento do termo imaginário, que passou a ser entendido não apenas no âmbito das “artes”, mas também no campo do “real”. A partir desse momento, as ciências humanas passaram a reconhecer as múltiplas e complexas funções do imaginário na vida coletiva e, especialmente, no exercício do poder. Para sustentar essa ideia, argumentava-se que qualquer poder se envolve em representações coletivas, colocando o domínio do imaginário e do simbólico como uma condição estratégica para a manutenção e exercício do poder.

Em síntese, conforme observa Bacakso (1985), a concepção de imaginário, a partir de 1968, refere-se a um discurso de caráter latente – o discurso do Estado, da elite, da justificação do poder. A própria história dos discursos revela que a problemática da imaginação social remonta a tempos antigos. Bacakso sustenta tal afirmação ao remeter a questões abordadas por Platão, como o mito e a realidade, ou a reflexão de Aristóteles sobre a retórica, bem como ao pensamento de Maquiavel, que discute as relações intrínsecas entre poder e imaginário.

Conforme argumenta Bacakso (1985), todas as épocas possuem modos específicos de imaginar, produzir e renovar o imaginário. De maneira análoga, cada período ou configuração social apresentaria modalidades distintas de crenças, pensamentos e sentimentos. Em cada contexto histórico, os imaginários coletivos articulariam elementos simbólicos dentro de um vasto sistema de significados, no qual

uma coletividade geraria suas próprias representações e, assim, definiria sua autoidentificação, sua própria identidade. Os imaginários coletivos, portanto, seriam responsáveis pela distribuição dos papéis e posições sociais, além de expressar e impor crenças comuns, estabelecendo códigos sobre o que é considerado certo e errado. Desse modo, o conceito de imaginário social, segundo o autor, deve ser compreendido como uma das forças reguladoras da vida coletiva, principalmente como um eficiente mecanismo de controle e exercício do poder.

Nesse contexto, ressalta-se que as representações culturais emergem nas interações entre os indivíduos. Jovchelovitch (2019) destaca que a realidade do mundo humano é, em sua totalidade, constituída de representações, de modo que não há sentido de realidade para o mundo humano sem o trabalho de representação. Hall (2006) corrobora essa ideia, destacando que a representação é uma parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e compartilhado entre os membros de uma cultura. O autor sustenta que as representações culturais permitem aos indivíduos construir suas identidades e, de forma intersubjetiva, intercambiar significados sobre os mundos “reais” e “imaginários” associados a pessoas, objetos e eventos.

Sob essa perspectiva, Dervin (2014) esclarece que as pessoas expressam representações culturais como forma de posicionamento e reivindicação de identidades compartilhadas. A autora acrescenta que, à medida que os indivíduos interagem em diversos contextos, mais representações variadas são co-construídas e reinterpretadas. No entanto, Byram, Gribkova e Starkey (2002) alertam para o fato de que algumas dessas representações culturais podem culminar na emergência de estereótipos, os quais se fundamentam em sentimentos, e não na razão.

No âmbito da abordagem intercultural, a interação com indivíduos de diferentes culturas demanda a capacidade de transcender as representações culturais estereotipadas, uma vez que, conforme Byram (1997), tais representações podem desencadear visões negativas sobre outros grupos. Ademais, a construção da interculturalidade envolve elementos essenciais, como a superação de representações culturais estereotipadas, o conhecimento dos valores e comportamentos de outros grupos, o respeito por diferentes culturas, a adaptação a contextos diversos, a receptividade a outros pontos de vista e o desejo pessoal de compreender outras culturas.

Estes aspectos são fundamentais naquilo que Byram (1997) designa como competência comunicativa intercultural. Para o autor, tal competência refere-se à capacidade de utilizar a língua na interação com indivíduos de diferentes culturas, sendo

que, para o desenvolvimento dessa competência, é imprescindível que os aprendizes de línguas se debruçam sobre os conceitos e valores expressos por interlocutores, bem como por documentos e acontecimentos.

De acordo com Kramsch (1993), a interação entre “o eu” e “o outro” demanda a desconstrução de representações culturais fixas, assim como a reconfiguração do próprio entendimento do mundo. Para a autora, a reflexão sobre essas duas instâncias pode conduzir ao conceito de interculturalidade, o qual envolve não apenas a conscientização e o respeito pela diferença, mas também a capacidade socioafetiva de perceber-se a partir da perspectiva do outro.

## 2.6 ESTIGMA E AS DINÂMICAS DE EXCLUSÃO

Goffman (1988) concebe o estigma como uma discrepância entre a identidade social real de um indivíduo, ou seja, o que ele é efetivamente, e sua identidade social virtual, que é a caracterização atribuída a ele pelos outros, fundamentada nas expectativas sobre como ele deveria ser. Nesse sentido, o estigma configura-se como uma linguagem de relações, não se restringindo exclusivamente a atributos físicos, psíquicos, morais, de raça, nacionalidade ou religião.

O estigma social ou público, portanto, consiste em uma crença equivocada sobre a identidade de um indivíduo, que o reduz a uma condição de inferioridade, tornando-o parte de um grupo considerado “menor” ou “menos igual”. Este processo resulta na incorporação dessa identidade estigmatizada no âmbito social, promovendo a construção de uma percepção de inferioridade. A identidade virtual, por sua vez, está intrinsecamente ligada aos contextos culturais, econômicos, políticos e históricos, configurando-se como um fenômeno social contextualizado, e não como uma experiência puramente individual. A estigmatização, assim, fomenta a desigualdade social, a perda de direitos e a negação de cidadania, com impactos negativos nos domínios do trabalho, do ganho financeiro, da moradia, da saúde e das relações sociais (Ferreira&Araújo, 2017).

Corrigan e Gelb (2006) delineiam estratégias antiestigma que envolvem três processos fundamentais: protesto, educação e contato. O protesto é visto como uma ferramenta essencial para que as pessoas revisitem suas atitudes e comportamentos, promovendo uma reflexão crítica. A educação, por sua vez, atua como uma abordagem destinada a desmistificar o sofrimento psíquico, desafiando estigmas relacionados à periculosidade, incompetência e outros estereótipos negativos, utilizando diversos meios

como livros, folhetos, palestras, filmes, vídeos e serviços comunitários. O contato, por fim, é considerado crucial para reduzir o preconceito, permitindo que o indivíduo estigmatizado se sinta verdadeiramente incluído na sociedade. Entre essas estratégias, o contato se destaca como a mais eficaz na promoção de mudanças sociais e na redução do estigma.

Cumprir destacar que o conceito de estigma sofreu transformações ao longo do tempo. Na Grécia Antiga, o estigma era concebido como uma marca física (um corte ou queimadura) atribuída ao corpo, com o intuito de sinalizar algo negativo em relação à convivência social. Essa marca, imposta ao indivíduo, servia para identificá-lo como alguém a ser evitado ou como responsável por transgressões que prejudicavam a harmonia da sociedade (Melo&Monteiro, 2021).

Já na Idade Média, os estigmas passaram a ser interpretados de maneira diversa, representando sinais da “graça divina”. Esses sinais, manifestados na pele por meio de erupções (como marcas semelhantes a uma rosa), indicavam que o indivíduo fora agraciado por Deus, e, portanto, o estigma não possuía uma conotação negativa. Na contemporaneidade, o estigma retorna ao seu significado original de algo a ser evitado, com o indivíduo estigmatizado sendo visto como uma ameaça à sociedade. Sua identidade é prejudicada por uma ação ou posição social considerada reprovável, o que contribui para a perpetuação do preconceito, da intolerância, do racismo e da discriminação (Goffman, 1988).

Neste contexto, é fundamental distinguir entre preconceito e discriminação. Enquanto o preconceito reside no âmbito subjetivo do indivíduo, sendo um sentimento ou julgamento internalizado, a discriminação se materializa em comportamentos ou atos que violam direitos, baseados em características como raça, sexo, idade, estado civil, deficiência física ou mental, religião, entre outros. Conforme Rios (2007), a discriminação compromete os direitos humanos de maneira objetiva e, para combatê-la, é necessário não apenas evitar sua reprodução automática e inconsciente, mas também enfrentar de forma direta seus propósitos intencionais e deliberados.

Ainda que não haja uma intenção explícita de discriminar, distinções, exclusões, restrições e preferências injustas surgem, proliferam e perpetuam-se, consolidando estruturas sociais discriminatórias. No Brasil, um país marcado por numerosos estigmas e estereótipos, a temática foi, por muito tempo, silenciada. Contudo, a educação deve ter como um de seus principais objetivos a desconstrução dos estigmas e estereótipos que

foram forjados ao longo dos séculos, os quais contribuem, por exemplo, para a manutenção de práticas racistas (Rios, 2007).

Não obstante, conforme Almeida (2017), dentre todas as formas de manifestação do preconceito, destaca-se uma configuração que merece especial atenção: o racismo “espiritoso”, se é que se pode denominar como espirituosa uma prática criminosa. Tal expressão talvez represente a forma mais silenciosa e insidiosa de preconceito, pois não encontra resistência no tecido social. Nesse tipo de ofensa, não se emprega violência direta, mas utiliza-se de recursos estilísticos, como expressões ambíguas, piadas e provérbios, impregnados de injúrias raciais, nos quais o discurso racista permanece implícito e frequentemente disfarçado pelo humor. Assim, é possível afirmar que o estigma racial, associado ao estigma social da pobreza, em todas as suas manifestações, configura uma violência contra a integridade objetiva e subjetiva do indivíduo prejudicando seu prestígio, honra e dignidade bem como exerce uma influência nociva no âmbito jurídico do sujeito estigmatizado.

### 3 TRANÇAS, PENTEADOS E IDENTIDADE DA MULHER NEGRA

#### 3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DAS TRANÇAS

A trança tem sido uma parte importante das tradições e costumes africanos e existe nas sociedades africanas desde antes da escrita (referência). Ao longo dos anos, vários tipos de métodos, estilos e padrões de trança foram desenvolvidos, cada um com um significado cultural específico. As tranças eram não apenas uma forma de se expressar, mas também serviram para comunicar o status social, a idade, o estado civil e até mesmo a afiliação étnica de alguém (Da Costa, 2022).

Em muitas sociedades africanas, como as de Camarões, Benim, Nigéria, entre outras, a prática da trança nos cabelos assumia um caráter comunitário, envolvendo membros da família e da comunidade no processo de confecção dos penteados. Essa prática promovia vínculos sociais ao passo que funcionava como um meio de transmissão de saberes e tradições culturais entre gerações. Durante o período do tráfico transatlântico de escravizados, milhões de africanos foram arrancados de suas terras de origem e levados à força para as Américas (Santos, 2022).

Apesar das condições de extrema opressão e violência, os povos africanos conseguiram preservar importantes elementos de sua cultura, entre os quais se destaca a prática da trança. As técnicas e estilos foram sendo adaptados ao longo do tempo, influenciados tanto pela diversidade das culturas africanas quanto pela convivência entre diferentes grupos étnicos no contexto da diáspora africana (Santos, 2022).

O interesse em cabelos naturais<sup>7</sup> e estilos tradicionais de trança como a *nagô* tornou-se mais popular nos últimos anos. Muitas pessoas e a comunidade negra adotaram penteados trançados como um meio de expressar sua autoexpressão, mostrar sua criatividade e celebrar sua herança cultural. As tranças, portanto, ganharam popularidade generalizada e foram apresentadas em desfiles de moda, filmes, vídeos e mídias sociais, contribuindo para uma aceitação e apreciação mais amplas dos penteados negros (Da Costa, 2022).

---

<sup>7</sup> A ideia de que um salão de beleza pudesse oferecer um tipo de consumo destinado a promover a felicidade, a autoestima, a mobilidade no mercado de trabalho e a produção natural de cachos seria bem recebida. O empreendimento viu o potencial de consumo de seus produtos por um público ainda não descoberto. Também viu a necessidade de sistematizar a frequência e o uso de seus produtos para garantir o sucesso do salão e manter o cabelo cacheado (Cruz, 2013).

É fundamental entender que a trança de cabelo não é apenas uma tendência de moda; é uma prática cultural arraigada na história e nas experiências dos negros. Além do aspecto estético, a trança tem significados culturais, sociais e pessoais. Esses significados continuam a moldar a identidade negra e a promoção do orgulho cultural. Deste modo, a trança de cabelo crespo sofreu transformações e influências de fluxos culturais muito ao longo dos anos, refletindo mudanças na moda, na cultura e nas atitudes sociais. A popularidade, a criatividade e a aceitação da trança de cabelo crespo mudaram significativamente, embora os métodos e estilos essenciais tenham permanecido (Dos Santos, 2023a).

No que se refere aos tipos de tranças afro, é importante destacar algumas observações relativas às suas técnicas e às modificações ocorridas ao longo do percurso histórico. Durante o comércio transatlântico de escravizados, os africanos não apenas preservaram os estilos de trançado, como também os difundiram nas Américas, contribuindo para a criação e a reinvenção de técnicas locais. Mesmo sob o regime escravocrata, as tranças permaneceram como uma forma de resistência cultural, um meio de afirmação identitária e de preservação de vínculos ancestrais (Rodrigues, 2024).

Existem muitas formas pelas quais os africanos contribuíram para a cultura brasileira, incluindo dança, música, religião, culinária e idioma. Essas influências se manifestam em todo o território nacional, mas têm maior visibilidade em estados como Bahia, Maranhão, Pernambuco, Alagoas, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Ainda assim, é preciso reconhecer que a presença africana se deu, em maior ou menor grau, em todas as regiões do país, moldando o tecido social e cultural brasileiro (Souza; Guasti, 2018).

No período posterior à abolição da escravidão, as populações negras passaram a adotar penteados naturais, como as tranças, como formas de afirmação identitária. Durante o movimento pelos direitos civis, no século XX, esses estilos ganharam ainda mais relevância simbólica, sendo utilizados como expressões de orgulho cultural e resistência aos padrões estéticos eurocêntricos. Penteados como o afro e estilos trançados, a exemplo das *cornrows*<sup>8</sup>, tornaram-se populares por representarem a recusa à imposição do alisamento capilar e à assimilação forçada aos modelos normativos da sociedade hegemônica (Jesus Marques; Silva, 2023).

---

<sup>8</sup> Tranças enraizadas.

Assim, os estilos de trança ganharam popularidade e influenciaram a cultura popular em geral. Celebidades, *designers* de moda e influenciadores aderiram ao penteado trançado, exibindo-o em eventos e na mídia como um todo. A visibilidade aumentou a popularidade da trança de cabelo preto e desafiou os padrões de beleza tradicionais (Santos, 2022b).

No que diz respeito à indústria das tranças profissionais, observa-se que, atualmente, ela se consolidou e se formalizou em decorrência da alta demanda por esse tipo de serviço. Profissionais da área passaram a atuar em salões especializados e licenciados, oferecendo uma ampla variedade de técnicas de trançado e atendendo a públicos diversos. Esse movimento contribuiu para a valorização do ofício, ampliando as oportunidades econômicas para empreendedores negros e conferindo reconhecimento social à atividade, que passou a ser considerada uma carreira legítima e respeitada (Rodrigues, 2024).

Dessa forma, a evolução da trança de cabelo foi estritamente influenciada pelo crescimento das redes sociais. Redes como *Instagram* e *YouTube* permitiram que os negros demonstrassem sua criatividade, compartilhassem tutoriais e inspirassem outros com seus estilos de trança. Os entusiastas do cabelo negro ganharam um senso de comunidade como resultado dessa influência digital, que também ajudou a popularizar uma variedade de métodos de trança (Santos, 2022b).

No geral, a trança em cabelos modificou-se de uma prática cultural africana para uma forma de expressar a identidade negra, resistir e se afirmar. Com o passar do tempo, manteve seu significado cultural, inspirando criatividade, empoderamento e orgulho na comunidade negra e em outros contextos (Jesus Marques; Silva, 2023).

### 3.1.1 Identidade e Disparidades Sociais de Mulheres Negras

Um estereótipo comum colocado sobre as mulheres negras na sociedade atualmente é o rótulo de mulher negra forte e com grande representatividade de resiliência. Durante a escravidão, vários estereótipos surgiram através dos maus-tratos às mulheres negras que retratavam a imagem de ser excessivamente sexual, arrogante e barulhenta (Galvão, 2021).

O resultado desses estereótipos sobre as mulheres negras manifesta-se em diversas formas de exploração. Em sua gênese, essa exploração ocorreu, em grande parte, durante o período da escravidão, quando mulheres negras foram submetidas à agressão sexual e

à exploração reprodutiva compulsória, visando ao ganho econômico. Para justificar o uso de mulheres negras escravizadas como força de trabalho, os proprietários enfatizavam a suposta inferioridade dessas mulheres em contraste com a feminilidade idealizada das mulheres brancas (Cisne; Ianael, 2022).

O rótulo de mulher negra forte e com grande representatividade de resiliência pode ter conotações tanto positivas quanto negativas. O uso desse rótulo implica que as mulheres negras não têm escolha a não ser serem destemidas, ambiciosas e trabalhadoras, resultando na celebração da força, da autossuficiência e da resiliência. Trata-se de um rótulo frequentemente oferecido como elogio, mas que, na realidade, é utilizado para mascarar o fardo injusto imposto às mulheres negras (Mizael; Barrozo; Hunziker, 2021).

Dessa forma, dizer que mulher negra tem que ser forte e possui grande representatividade de resiliência (Carmo; Silva, 2021) obscurece a realidade das forças estruturais que mantêm as mulheres negras para baixo, forças que de outra forma poderiam ser abordadas por mudanças estruturais e políticas, e direciona a atenção para as próprias mulheres negras.

O rótulo fornece às mulheres afro-americanas um projeto sobre como executar adequadamente sua identidade de raça e gênero intersectada. No entanto, como mostra Nascimento et al. (2023), pesquisas sociais atuais estão começando a descobrir o fardo injusto que o rótulo pode colocar sobre as mulheres negras e seus efeitos sobre o estresse e sua saúde geral, levando a compreensão que os malefícios ocasionados pela estereotipagem transcendem fatores meramente morais.

O rótulo que caracteriza as mulheres negras de forte refere-se ao trabalho físico e emocional que se espera que as mulheres negras se apresentem como vítimas de opressão e discriminação. As mulheres negras enfrentam uma obrigação de manifestar força e espera-se que ajam de uma maneira que exemplifica sua resiliência e capacidade de atuar sob extrema pressão (Holanda et al., 2023).

Chai et al. (2023) descobriram, em seu estudo realizado com mulheres negras, que a maioria das participantes acreditava que ser uma mulher rotulada de diversas formas implicava negar suas próprias necessidades para atender às dos outros. A crença incorporada por mulheres negras, portanto, tem o potencial de levar a consequências negativas para a saúde física e mental.

A aplicação do estereótipo, a partir da perspectiva de Goffman (1988), classifica dois grupos de pessoas: o desacreditado e o desacreditável. O indivíduo desacreditado possui características que diferem das consideradas normais e que podem ser facilmente

identificadas e percebidas pelos outros. Assim, tende-se a ignorar suas características humanísticas, fazendo com que mulheres afro-americanas sejam vistas como super seres, em vez de humanas, percepção essa que está correlacionada com sofrimento emocional e psicológico.

Apesar dos esforços anteriores para explorar e articular o papel da força no cotidiano das mulheres negras, ainda há pouca pesquisa centrada na forma como a percepção dessa força influencia os comportamentos de enfrentamento adotados por mulheres afro-americanas no que diz respeito à sua saúde física, emocional e moral (Galvão, 2021).

Além disso, a estereotipagem das mulheres negras pode ser compreendida como um fator prejudicial à vida dessas mulheres. Aplicar rótulos como “mulher negra forte”, “mulher negra resiliente” ou quaisquer outras denominações semelhantes tem o potencial de causar danos, pois tais estereótipos implicam no que seria considerado apropriado para as mulheres negras, isto é, impõem a elas uma expectativa de sacrifício constante de suas próprias necessidades em prol dos outros (Holanda et al., 2023).

Como as mulheres afro-brasileiras pertencem a dois grupos historicamente marginalizados, o grupo racial e o de gênero, elas, assim como as afro-americanas, estão sujeitas a diversas formas de discriminação, sendo constantemente expostas ao racismo e ao sexismo, muitas vezes manifestados sob a forma de microagressões de gênero racial. Estereótipos e microagressões tornam-se especialmente problemáticos porque o racismo e o sexismo atuam como estressores crônicos, afetando negativamente a saúde mental e física dessas mulheres. Esses estressores se enraízam em ideias morais e éticas que foram historicamente interpostas e reproduzidas na sociedade ao longo das décadas (Chai et al., 2023).

Assim, a exposição repetida a estressores resulta em desgaste físico, perturbando os sistemas fisiológicos e aumentando a morbidade. Grupos que foram historicamente estereotipados de forma negativa, como as mulheres e as minorias étnicas, frequentemente apresentam piores indicadores de saúde, em razão do estresse psicológico imposto por estereótipos e desigualdades estruturais (Galvão, 2021).

Ademais, experiências de racismo percebido podem desencadear diversas respostas de estresse psicológico, incluindo raiva, paranoia, ansiedade, desamparo, frustração e medo, especialmente entre mulheres africanas e/ou afrodescendentes. Estudos recentes também demonstram que a vivência de microagressões pode gerar sentimentos de autodúvida, frustração e isolamento (Cisne; Ianael, 2022).

De modo semelhante, os mecanismos de enfrentamento acionados diante das percepções de racismo podem funcionar como variáveis explicativas na análise das desigualdades de saúde entre negros e brancos. Esses comportamentos de enfrentamento incluem, por exemplo, o aumento da religiosidade ou estratégias de autoafirmação que, por vezes, assumem formas prejudiciais, como o abuso de substâncias e a alimentação compulsiva (Mizael et al., 2021).

Outras pesquisas demonstraram que estratégias positivas de enfrentamento podem atuar como uma medida protetora contra os efeitos do racismo. Portanto, expectativas irracionais quanto à capacidade das mulheres afro-americanas de navegar por vários sistemas de opressão podem resultar em habilidades de enfrentamento limitadas (Galvão, 2021).

### 3.1.2 Índole Moral na Sociedade da Mulher Negra

Por meio do uso de narrativas, a literatura revela os sentimentos em torno do rótulo atribuído às mulheres negras na sociedade, como isso afeta suas vidas e sua saúde mental de forma geral. Além disso, a maioria das mulheres negras revelou que a exposição repetida a um estereótipo racializado e de gênero, associado à ideia de força, levou à desorganização de seus padrões de vida (Nascimento et al., 2023).

Outros estudos, como os de Cisne e Ianael (2022), apontaram que todas as participantes experimentaram estresse associado ao fato de serem negras e mulheres. Embora as mulheres negras tenham respondido ao estresse decorrente do racismo de gênero de diversas formas, a maioria reconheceu que seus comportamentos sociais e de vida, de modo geral, foram resultado das respostas aos estressores cotidianos identificados em outros estudos.

Da mesma forma, outras mulheres negras, em estudos de Galvão (2021), reconheceram o rótulo de “mulher negra forte” como portador de características positivas. No entanto, a natureza positiva desse rótulo depende da capacidade das mulheres negras de equilibrá-lo com sucesso em suas vidas e de alcançar conquistas mesmo diante de encargos sociais, discriminação e desigualdades, o que, muitas vezes, ocorre à custa de grandes despesas e sacrifícios pessoais.

Assim, observa-se que existe uma linha tênue entre ser visto como “incorporação” de força e ser interpretado como raiva. Algumas mulheres negras sentem a necessidade

de rejeitar esse rótulo por si mesmas, devido à sua associação com dificuldades e à sua vinculação com a raiva. Outras se autoobservam e, ao se descreverem, muitas vezes esperam navegar pela vida sem reclamações ou medos, podendo ser evitadas caso exponham seus verdadeiros sentimentos (Chai et al., 2023).

Além disso, as mulheres negras, com frequência, não sabem como expressar seus sentimentos relacionados às emoções e à saúde mental, e geralmente têm receio de compartilhar com outras pessoas, por medo de serem mal compreendidas. Destaca-se, ainda, uma dificuldade em colocar as próprias necessidades acima das dos outros, uma vez que muitas mulheres negras sentem a obrigação de estar disponíveis para todos ao seu redor (Mizael et al., 2021).

Essa visão, portanto, é consistente com pesquisas que demonstraram que muitas mulheres negras sentem que suas necessidades emocionais têm menor prioridade do que as dos outros e que devem estar voltadas ao cuidado dos demais, o que pode agravar os sintomas associados ao estresse (Nascimento et al., 2023). O estresse emocional, mencionado por algumas mulheres negras, leva a padrões de negligência no autocuidado, em razão da dificuldade de distinguir, de forma eficaz, entre mecanismos de enfrentamento saudáveis e não saudáveis. Assim, os achados indicam que o rótulo de “mulher negra forte” pode se tornar um fardo para aquelas que não conseguem diferenciar os atributos positivos e negativos associados a essa rotulação (Holanda et al., 2023).

Convém salientar que a exposição repetida ao estresse provoca desgaste no organismo, comprometendo os sistemas fisiológicos e elevando a morbidade. A força emocional exibida por muitas mulheres negras, portanto, nem sempre representa um sinal de poder, mas pode ser uma resposta à necessidade de manutenção de uma posição social oprimida, uma postura que, muitas vezes, exige a negação de sentimentos e emoções legítimos, próprios da condição humana (Chai et al., 2023).

Em contrapartida, narrativas intergeracionais, passadas de mães para filhas, podem servir como um protótipo de navegação bem-sucedida em uma sociedade que desvaloriza a existência de mulheres negras. As mulheres negras, por vezes, aprendem com suas mães valores e práticas negras para navegar em uma sociedade estratificada (Cisne; Ianael, 2022).

As mulheres negras na América atualmente, enfrentam uma obrigação de manifestar força, onde a sociedade espera que elas ajam de uma maneira que exemplifique sua resiliência e capacidade de atuar sob extrema pressão. Assim, o contexto histórico em que as mulheres negras foram desumanizadas é usado para afirmar que, como as

condições atuais são melhores, as mulheres negras devem ser capazes de lidar com elas (Chai et al., 2023).

Essa aversão à vulnerabilidade e dependência dos outros incentiva a formação de uma identidade independente, que requer o exercício da vontade e da agência. Além disso, as diferenças geracionais em relação à imagem corporal, devido a mudanças nas normas sociais nos dias atuais, podem afetar como as mulheres negras em idades mais novas se veem em comparação com as mulheres negras mais velhas (Galvão, 2021).

Embora os resultados das pesquisas mencionadas sejam modestos, compreender esses fatores sociais interpostos na sociedade traz a capacidade de vincular o estereótipo racialmente de gênero das mulheres negras com padrões de vida desorganizados, bem como a falta de autocuidado, demonstrando como o excesso de cobrança social pode resultar do estresse e outros fatores emocionais, desencadeados excepcionalmente pelo o rótulo colocado às mulheres negras (Holanda et al., 2023).

As mulheres africanas e/ou descendentes sentem que, devido ao status desvalorizado de sua raça e gênero, isso as leva a se envolverem posteriormente em desleixo com o próprio corpo e autocuidado. É importante observar o estigma associado ao excesso de cobrança em certos ambientes e como isso pode se entrelaçar com racismo e classismo entre mulheres negras nesses âmbitos (Santos; Rabelo, 2022).

A discriminação relacionada a raça, cor e sexo pode ser inevitável para mulheres com grande cobrança social interposta, pois se tornam mais propensas a sofrerem preconceito do que os homens. Assim, as mulheres negras nas sociedades experimentam estresse mental e físico por causa da racialização. De acordo Cisne e Ianael (2022), uma mulher racializada como negra, que inclui as subcategorias afro-americana, negra americana e outras) pode ser originária de qualquer país.

Mulheres racializadas como negras geralmente compartilham tons de pele mais escuros; no entanto, elas podem ter qualquer tonalidade de pele. “Negra”, aqui, refere-se ao agrupamento racial que, nos Estados Unidos da América, é definido pelo censo do governo e não corresponde necessariamente a um grupo étnico, tampouco é sinônimo de parentesco biológico. O negro é uma categoria social, e uma pessoa racializada como negra em um país pode não ser considerada negra em outro país (Mizael et al., 2021).

Portanto, a discriminação racial com as mulheres negras ocorre, quando ela é maltratada por causa de sua raça ou grupo étnico percebido. Uma mulher que é regularmente exposta à discriminação racial deve integrar mecanismos de enfrentamento

em sua vida cotidiana para combater os muitos e contínuos efeitos adversos associados ao estresse e trauma baseados na raça (Holanda et al., 2023).

Há muitas formas que o racismo pode assumir, e pode ocorrer nos níveis individual, comunitário e institucional. Estudos identificaram uma alta prevalência de incidentes racistas enfrentados por negras americanas, incluindo Castilho, et al. (2024), que descobriram que mais da metade sofreram discriminação racial de tempos em tempos ou regularmente. Cisne e Ianael (2022) afirmam que as adolescentes negras lidam com incidentes de discriminação racial em média cinco vezes por dia . Adicionalmente, pelo menos quatro em cada dez mulheres negras experimentam discriminação racial semanalmente.

Desta forma, mecanismos específicos são exigidos por mulheres negras para lidar com o ataque do racismo cotidiano, sem que elas sofram com estresse significativo e risco de traumatização, o que pode levar a respostas autodestrutivas e psicologicamente desgastantes que podem ter sérias ramificações em um bem-estar mental e físico (Galvão, 2021).

Experiências persistentes de racismo podem levar a um aumento nos sintomas depressivos, transtorno de estresse pós-traumático e ansiedade em mulheres negras. Essa exposição persistente também pode levar a um risco aumentado de doença física de longo prazo, obesidade, diabetes, pressão alta e maus resultados do parto (Mizael et al., 2021).

Uma mulher negra pode recorrer a vários métodos para continuar funcionando em uma sociedade sistêmica “anti-negra” e racista. Um dos principais mecanismos utilizados para lidar com esse estresse acima mencionado é um conjunto de processos psicologicamente definidos chamados de regulação emocional e enfiamento. Embora esses conceitos sejam distintos, eles compartilham algumas características semelhantes (Cisne; Ianael, 2022).

### 3.1.3 Enfrentamento do Racismo Diante a Sociedade de Mulheres Negras

O enfrentamento tem sido descrito como a mudança dos esforços cognitivos e comportamentais de um indivíduo para gerenciar demandas externas e internas que são experimentadas como estressantes ou que excedem os recursos da pessoa. O processo de enfrentamento é recrutado para responder ao estresse, e essas estratégias podem mudar ao longo do tempo e variar dependendo do contexto (Santos; Rabelo, 2022).

Além disso, há uma infinidade de maneiras diferentes de lidar. De acordo com Mizael et al. (2021), toda regulação emocional é uma forma de enfrentamento; no entanto, o enfrentamento envolve tentativas de regular as emoções especificamente em resposta a um evento estressante. Muitas vezes, ao longo do dia, as mulheres são submetidas a diferentes tipos de estímulos que exigem delas a regulação das emoções. Contudo, a regulação emocional tem sido geralmente definida como os esforços que as mulheres negras fazem para influenciar quais emoções experimentam, no momento em que as sentem, bem como a maneira como essas emoções são vivenciadas e expressas (Castilho et al., 2024).

Estratégias típicas comumente utilizadas na regulação emocional incluem resolução de problemas, atenção plena, aceitação, distração, reavaliação, ruminação, preocupações, evitação comportamental, supressão expressiva e evitação experiencial. Com isso, um extenso corpo de pesquisas sugere que algumas estratégias são mais adaptativas do que outras (Santos; Rabelo, 2022).

Em um estudo de meta-análise social com mulheres negras, Barbosa; Paula e Silva (2024) descobriram que a supressão expressiva geralmente leva a experiências emocionais mais negativas e menos positivas, conforme evidenciado por relatos subjetivos e por medidas fisiológicas. Assim, entender como as negras regulam suas emoções para lidar com o estresse relacionado à raça é, portanto, essencial para mitigar os potenciais efeitos prejudiciais a jusante, não apenas do racismo, mas também potencialmente das próprias estratégias de regulação de emoções. Com isso, o enfrentamento e a regulação emocional têm elementos comuns que incluem esforços controlados, esforços intencionais e processos de regulação, que têm uma duração temporal específica (Castilho et al., 2024).

Diante aspectos nocivos do racismo nas pessoas negras, as tranças entram nesse momento como um elemento de afirmação de identidade cultural e símbolo de resistência.

### 3.2 TRANÇAS E PENTEADOS COMO MANIFESTAÇÃO DE IDENTIDADE CULTURAL

O cabelo sempre foi uma parte importante da construção da identidade negra. O cabelo possui uma variedade de texturas e pode ser usado para criar uma diversidade de

estilos. Alguns desses estilos, como “*Bantu Knots*”<sup>9</sup> e “*Cornrows*”<sup>10</sup>, permaneceram populares entre as comunidades negras por décadas (Souza, 2020).

Os penteados cumprem dois propósitos: proteger o cabelo e desempenhar uma função social. Em algumas culturas, eles transmitem mensagens sobre antecedentes, questões étnicas e status, além de documentarem eventos da vida, como nascimentos, funerais, entre outros (Figura 3). O cuidado e o estilo do cabelo ajudam a definir as identidades negras, permitindo que indivíduos e grupos expressem seu estilo pessoal (Malta; Mendonça, 2022).

**Figura 3** - Penteados com Tranças em uma Mulher Negra.



Fonte: Kasumu (2017) em seu ensaio para revalorização da herança africana.

Apesar desse significado cultural, o cabelo afro foi objeto de debate durante o período pós-colonial e início do Império (Brasil) que defendeu a estética eurocêntrica. Os negros foram discriminados por estilos e texturas que se tornaram simbólicos da negritude

<sup>9</sup> Os *bantu knots* são coques na cabeça que protegem os fios do vento, da chuva e do sol. O contato contínuo com esses elementos causa quebra e resseca o cabelo, o que resulta em um penteado tão apreciado.

<sup>10</sup> O nome de *cornrows* se refere à agricultura e ao trabalho na África e no Caribe. Atualmente, essas tranças afro estão na cabeça de mulheres que buscam penteados tendência e um estilo único, pois estão diretamente ligadas a uma tradição da cultura negra.

nos últimos séculos. Devido à sua maleabilidade, o cabelo preto tem a capacidade de criar significado. O significado cultural do cabelo preto pode ser observado nos temas de obras de arte que examinam a raça por meio de categorias como gênero, espaço e tempo (Gomes; Kanamaru, 2024).

Como resultado, o cabelo afro foi e continua sendo uma ferramenta de luta. Ele é um componente significativo da cultura negra. O cabelo preto é um símbolo de orgulho, elegância e beleza. É difícil defini-lo, pois assume diversas formas, estilos e tamanhos. Diferentes estilos de cabelo carregam uma história que fala sobre a experiência e a identidade negra (Cruz, 2021).

É importante salientar que, inicialmente, o cabelo afro era considerado um símbolo da identidade de uma pessoa nas sociedades africanas pré-coloniais. Os estilos de cabelo populares, como tranças e reviravoltas, foram usados para representar a tribo, o status social e o passado familiar de uma pessoa (Ferreira, 2021).

Ao longo do comércio transatlântico de escravos, os proprietários de escravos transportaram à força pessoas da África Ocidental para colônias no Brasil contemporâneo e em todas as Américas. Algumas mulheres africanas, conhecidas como agricultoras de arroz, trançaram sementes de arroz em seus cabelos como um meio de sobrevivência e preservação da cultura de sua terra natal (Cruz, 2021). Portanto, o cabelo preto foi usado como uma ferramenta de resistência (Figura 4).

**Figura 4 - Tranças como Símbolo de Resistência.**



Fonte: Elias, 2023.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Ao sobrepor os trançados das modelos com o ambiente de igrejas barrocas baianas Elias (2023) colocou em movimento referências fundamentais no violento processo de transplante da cultura negra para o Brasil.

O cabelo afro foi condenado em vez de ser celebrado por um longo período de tempo. Os proprietários de escravos raspavam o cabelo dos negros para remover suas identidades. Como resultado, os escravos eram obrigados a esconder o cabelo durante toda a semana e só podiam mostrar o cabelo aos domingos (Ribeiro, 2021).

Na década de 1950, era comum encontrar mulheres negras com cabelo quimicamente alisado em países da Europa e América do Norte, pois era socialmente aceitável. O cabelo afro era desprezado e considerado mais difícil de cuidar do que o cabelo natural e as pessoas tinham mais acesso a produtos químicos como relaxantes do que aos produtos para cabelos naturais (Ribeiro, 2021).

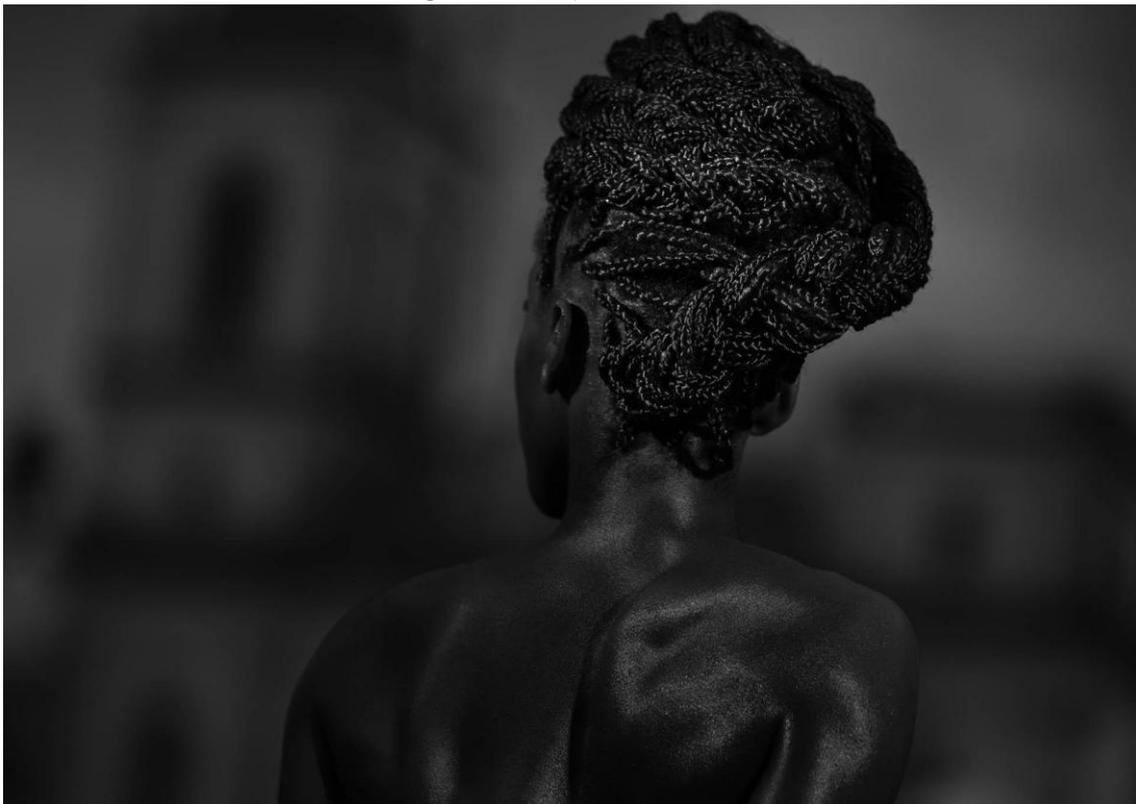
Os negros foram convencidos de que seu cabelo era “ruim” devido à opressão racista, enquanto o cabelo considerado “bom” era liso, liso e furtivo. Por outro lado, o cabelo de pessoas negras é estiloso e atraente e possui grande representatividade de poder (Gomes; Kanamaru, 2024).

### 3.2.1 Tipos de penteados africanos

A origem das tranças pode ser rastreada de cinco mil anos na cultura africana até três mil e quinhentos a.P., elas eram muito populares entre as mulheres. Tranças não são apenas um estilo; este ofício é uma forma de arte (Figura 5). O popular penteado *cornrow* que agora vem em variações, datado de 3000 a.P., tem origem particularmente na parte Oeste da África (Leão; Pinheiro, 2024).

Como mencionado anteriormente, o cabelo preto pode ser associado a muitas conotações negativas profundamente enraizadas no racismo e na opressão ocidentalizada. No entanto, é irônico como os penteados pretos foram roubados e culturalmente apropriados; agora muito se vê penteados entre mulheres negras como *cornrows*, tranças e outros penteados usados por celebridades caucasianas (Souza, 2020).

**Figura 5** - Tranças em Modelo Africana.



Fonte: Elias, 2023.<sup>12</sup>

Muitos podem argumentar que é apenas um penteado comum de mulheres negras ou fazer a comparação esdrúxula de mulheres negras usando tecidos e perucas, mas os negros usam extensões, tecelagem e perucas como penteados de proteção (Ferreira, 2021).

Alguns estudos abordam a importância do cabelo para a identidade das mulheres negras e argumenta que, quando os penteados negros naturais são usados para negar direitos que estão prontamente disponíveis para os outros, é chamado de racismo. É importante ressaltar, do mesmo modo, que o racismo demonstrou ser um contribuinte para a doença mental entre pessoas de ascendência africana. Além disso, como afirmado por Ribeiro (2021), devido às maneiras pelas quais os estereótipos funcionam na sociedade, a questão do contexto social se torna essencial para investigar até que ponto as escolhas de penteado das mulheres negras se traduzem em formas políticas de expressão que representam a raça.

---

<sup>12</sup> Os trançados são um elemento da cultura corporal africana enquanto as igrejas barrocas da Bahia são símbolo do poder da igreja e dos colonizadores na época; mas ambos feitos pelas mãos dos negros.

O cabelo e os penteados das mulheres de ascendência africana sempre desempenharam um papel importante em sua identidade. Ferreira (2021) aponta que, para as mulheres negras, o cabelo é algo carregado de emotividade e não pode ser separado de seu senso de identidade. O autor também afirma que é possível traçar a história desses estilos desde o período anterior à escravidão, evidenciando que, muito antes do estabelecimento dos impérios da África Ocidental, os penteados já indicavam o status social.

De acordo com esses autores, o manuseio e a textura do cabelo das pessoas negras permitem transmitir informações sobre seus usuários, como referências à moda, status social e até mesmo político, a partir do couro cabeludo. Essa perspectiva reflete a posição de Ribeiro (2021), para quem o cabelo é fundamental para o senso de si e para a construção da identidade, havendo ainda uma relação entre rituais, tipos de penteados e enfeites associados<sup>13</sup> (Ferreira, 2021).

Souza et al. (2022) apoia as posições de que o cabelo de mulheres negras de ascendência africana não pode ser separado de sua identidade, pois para mulheres africanas o cabelo está ligado à identidade cultural, espiritualidade, composição de caráter e noções de beleza. Esse argumento se alinha com a posição de Silva (2022), de que a cultura não existe no vácuo e requer algo para fornecer aterramento. Caso contrário, a cultura não pode desempenhar sua função primária de estabelecer e definir uma identidade de grupo.

O cabelo das mulheres negras, sua textura e estilos, tem a capacidade de conectar alguém a um senso de história e ao espaço comunitário que se ocupa. Sem esse enraizamento, segundo Gomes e Kanamaru (2024), há um sofrimento psicológico decorrente da perda de proteção. Postula-se que tal perda é semelhante a estar exposta às flechas do racismo, do preconceito e dos estereótipos, sem ter a quem recorrer em busca de conforto e compaixão.

Vendo a maioria das mulheres negras em regiões do Continente Americano e Europa como parte de uma comunidade global que participam do racismo, estereótipos e preconceito já mencionados, sua história pode ser dividida em duas megas seções: antes da Passagem do Meio, quando africanos escravizados foram transportados pelo Oceano Atlântico para serem vendidos, e depois da Passagem do Meio<sup>14</sup> (Malta; Mendonça,

---

<sup>13</sup> No caso dos indígenas no Brasil acontece este tipo de vínculo.

<sup>14</sup> O comércio transatlântico de escravos é considerado a maior migração forçada de africanos escravizados com destino às Américas. O comércio de escravos existiu entre os séculos XVI e XIX e usava a rota do

2022). A passagem do Meio refere-se à terrível jornada de africanos escravizados de seu continente natal para as Américas durante o período desse comércio transatlântico.

Este movimento forçado de negros teve consequências de longo alcance não apenas na identidade dos escravizados e seus descendentes, mas também nas atitudes dos descendentes daqueles que transportam esses corpos ou se beneficiam das “recompensas”. De acordo com Silva (2022), como os europeus negociavam com os africanos muito antes do início da escravidão, eles sabiam da importância da miríade de penteados para a identidade cultural e pessoal para o usuário.

Assim, barbear as cabeças dos escravizados foi um ato deliberado de desumanização. No entanto, como a literatura aponta, a desumanização foi além das cabeças raspadas, já que os europeus consideravam o cabelo dos negros semelhante à pele animal e usaram palavras como “*woolly*”<sup>15</sup> e “pimenta” (Ribeiro, 2021).

Ainda, a escravidão das mulheres negras gerou mudanças significativas em seus penteados tradicionais, sem mencionar suas identidades culturais e étnicas. Como apontado na literatura, os escravizados foram proibidos de usar os produtos necessários para o cuidado adequado com o cabelo, incluindo seus pentes, as esculturas nas quais identificavam suas identidades pessoais e tribais (Ferreira, 2021).

O ataque à identidade e autoestima das mulheres negras se estendeu ao trabalho que elas foram forçadas a realizar. Seu cabelo ofendeu tanto a sensibilidade da plutocracia branca que as mulheres que trabalhavam em campos foram forçadas a cobrir a cabeça, aquelas cujos deveres exigiam que elas estivessem nas casas de seus donos foram forçadas a usar perucas que imitavam as de suas amantes, e as cabeças dos homens foram raspadas (Santos, 2022).

Claramente, o cabelo e os penteados dos africanos não foram considerados para atender aos padrões ocidentais de beleza, padrões conhecidos como “estética imperial”. As mulheres negras, mais do que os homens, atribuíram e aspiravam a esses padrões até a década de 1960, quando os conceitos “*Black is beautiful*” e “*Black power*” se instalaram (Santos, 2022).

De acordo com Ribeiro (2021), a década de 1960 foi uma época em que as mulheres de ascendência africana se tornaram muito investidas em seus cabelos e penteados, a maioria dos quais foram baseados em sua compreensão de sua africanidade

---

comércio triangular e a sua Passagem do Meio. A Passagem do Meio é um exercício de visualização interativo do tráfico de escravos levado a cabo pelos portugueses desde o século XVI até ao século XIX.

<sup>15</sup> Lanosa.

e penteados africanos. Assim, esse foco em penteados de “identidade” teve uma forte ressonância política, bem como cultural e pessoal.

O poder embutido no cabelo dos negros foi expresso como indicativo da aparência de nações africanas independentes se libertando do jugo do colonialismo. O surgimento de tais nações foi central para a exploração e autoincorporação de uma identidade africana entre os jovens negros, resultando em um penteado grosso, arredondado, densamente enrolado, geralmente, embora não exclusivamente usado por negras (Malta; Mendonça, 2022).

De acordo com Cruz (2021), esse estilo expressou desafio às normas de beleza racistas, rejeição das convenções de classe média e orgulho da beleza. O cabelo não endireitado do afro foi simultaneamente uma maneira de celebrar a distinção cultural e física da raça e rejeitar práticas associadas à emulação de brancos.

Assim, o cabelo das mulheres negras foi usado tanto para simbolizar uma identidade comunitária, quanto como uma importante arma visual na luta pela igualdade racial negra em todo o mundo. Outros autores também consideram o afro um símbolo importante da negridão e da luta das negras pela igualdade durante as décadas de 1960 e 1970 (Gomes; Kanamaru, 2024).

Assim, a importância do cabelo para estimular a mudança social possui influência na africanidade estendida ao mundo artístico e, de acordo com Souza (2020), proporcionou aos artistas negros a liberdade e o poder de se verem iguais aos outros, especificamente caucasianos, na sociedade em geral, mais visualmente exemplificada através do Afro.

Essa liberdade continua sendo refletida nos penteados usados pelas mulheres negras, como *cornrows*, tranças, extensões, reviravoltas e faixas. Como observado por Santos (2022) a década de 1960 inaugurou os direitos civis e o orgulho racial, o afro e o uso do cabelo em seu estado natural, de tal forma que o cabelo “ruim” se tornou um cabelo “bom”.

Assim, sem dúvida, o cabelo se tornou uma forte força de conexão entre os membros do coletivo negro, bem como um movimento contra-hegemônico. Notavelmente, até aquele momento, as mensagens negativas sobre a inaceitabilidade do cabelo preto haviam sido, na maior parte, internalizadas: o cabelo liso do tipo caucasiano era visto como “bom”, enquanto o cabelo bem enrolado e em espiral dos negros era referido como “ruim” (Leão; Pinheiro, 2024).

De fato, o cabelo considerado “ruim” foi alisado por meios químicos ou térmicos, ambos os quais causaram danos corporais. Por exemplo, superaquecer um pente de ferro e usá-lo para alisar o cabelo acarretava o risco de queimar manchas de cabelo, ou mais perigosamente, queimar ou cicatrizar a pele (Leão; Pinheiro, 2024).

Da mesma forma, produtos químicos aplicados incorretamente também podem resultar em perda de cabelo ou queimaduras químicas, especialmente quando o composto químico fundamental era a basca. Cruz (2021), também observa que os homens negros também procuraram mudar quimicamente a textura de seu cabelo, alterando-o assim para estar mais de acordo com os conceitos predominantes do que constituía o cabelo “bom”.

Esses triunfos não impediram a difamação desses penteados nem, como era de se esperar, proporcionaram a algumas pessoas negras confiança suficiente para se sentirem confortáveis com seus cabelos naturais. Ferreira (2021) aponta que o viés está correlacionado a comportamentos discriminatórios negativos, determinando o risco de práticas discriminatórias enfrentadas por mulheres negras com cabelo natural.

As descobertas de Ferreira (2021) confirmam que: a) as mulheres brancas geralmente demonstram viés em relação ao cabelo texturizado das mulheres negras, b) as mulheres negras consideram o cabelo texturizado menos bonito, profissional, sexy ou atraente do que o cabelo liso; c) as mulheres negras na comunidade de cabelos naturais têm atitudes significativamente mais favoráveis em relação ao cabelo texturizado do que todas as outras mulheres, incluindo as mulheres negras na amostra nacional e d) os naturalistas milenares têm atitudes mais favoráveis em relação ao cabelo texturizado do que todas as outras mulheres.

Aquelas não afetadas pelos aspectos negativos desses resultados podem afirmar que uma rejeição do cabelo das mulheres negras não implica uma rejeição da pessoa. No entanto, isso é diferente de dizer que se acredita que um penteado em particular, sem fazer referência à textura do cabelo, não é lisonjeiro. Simplificando, esta é uma rejeição do tipo de cabelo, independentemente do estilo (Souza, 2020).

Essa rejeição equivale a ver um importante marcador e identificador da pessoa como desagradável, o que pode ser visto como um indicador de discriminação sistêmica; ou seja, práticas e comportamentos que prejudicam e excluem os outros, e que são tão comuns que os perpetradores muitas vezes desconhecem que estão causando dor (Malta; Mendonça, 2022).

Outrossim, as mulheres negras com cabelo natural se viam como alvos de estigma social e falaram da ansiedade que gerou, desde o medo de não serem vistas como

profissionais no local de trabalho até as preocupações sobre o envolvimento em exercícios físicos, devido às mudanças no cabelo por causa da transpiração e, portanto, não parecer tão “acabada” quanto suas contrapartes brancas (Gomes; Kanamaru, 2024).

No entanto, Gomes e Kanamaru (2024) argumentam que as atitudes e preconceitos em relação aos penteados texturizados<sup>16</sup> para mulheres negras são distintas e agudas, e terão implicações diferentes, dependendo de quem detém o viés, quais escolhas de penteado eles estão fazendo e qual pressão social eles estão abordando.

A combinação dessas variáveis poderia muito bem levar a dificuldades de saúde mental, apresentando grandes instabilidades das mudanças sociais. Todavia, apesar dos avanços da década de 1960, isso não significou que as negras tenham rejeitado totalmente as normas e valores das sociedades ocidentais. De fato, pode-se questionar se tal rejeição total é possível, mesmo que fosse desejada (Gomes; Kanamaru, 2024).

Cruz (2021) acrescenta que o indivíduo vive dentro de um estado de hibridade ou oscilando entre lealdade ou concedendo uma supremacia sobre a outra. Embora haja muita verdade nessa disputa, o indivíduo não está necessariamente vinculado a essas escolhas binárias, pois as circunstâncias podem exigir a ocupação de vários espaços simultaneamente.

### 3.2.2 Estética na sociedade e identidade cultural

Os segmentos da sociedade se recusam a abrir mão das normas da estética no Brasil Império. Além disso, esses segmentos muitas vezes procuram impor essas normas a pessoas de ascendência africana. Assim, apesar do progresso social e da reconexão com suas raízes, as mulheres negras continuam a ser submetidas a conceitos generalizados de beleza e estética que são baseados em normas pós-coloniais (Souza, 2020).

O âmbito de trabalho também não está isento de oprimir as mulheres negras com base em seus penteados. Malta e Mendonça (2022) afirmam que os penteados naturais pretos foram vistos pelos empregadores como “inaceitáveis, não profissionais e até feios”. Um empregador demonstrando tais crenças não apenas serve para apoiar a estética imperial, mas diminui o cabelo dos negros a um estado de inaceitabilidade.

---

<sup>16</sup> Penteados finalizados na chapinha para reduzir o volume ou finalizados no babyliiss para dar mais volume ao cabelo.

Gomes e Kanamaru (2024) salientam que tais empregadores não apenas proíbem, mas criminalizam esses penteados. O mal que isso provoca não só intensifica as experiências de alteridade, como também constitui um componente do racismo hierárquico de superioridade/inferioridade, expresso “através de diversos marcadores raciais”. O cabelo deve ser considerado como um desses marcadores.

De acordo com Gomes e Kanamaru (2024), o penteado é uma parte tão fundamental da história e da identidade racial e cultural das mulheres negras que negar-lhes o direito de usarem o cabelo livremente, da maneira que desejam, equivale a negar sua identidade como mulheres negras.

## 4 CAMARÕES E SUA CULTURA DE FAZER TRANÇAS: O APRENDIZADO DAS TRANÇAS E AS ESTÉTICAS NO SEIO FAMILIAR

### 4.1 VIAGEM DE VOLTA PARA CAMARÕES

Quando cheguei ao Brasil, em Manaus, no ano de 2011, através do intercâmbio de estudo, observei que os moradores de Manaus não tinham costume de ver pessoas com tranças e não faziam uso de tranças, bem como não havia salões que ofereciam os serviços. Diferente de hoje em dia, que existe a demanda. O único espaço pioneiro, desde 1998, que fazia tranças em Manaus, era o “Tranças Afro Manaus”, dirigido por Jeinnyliss Paixão.

Comecei a atender estudantes da Universidade Federal do Amazonas. Eu estava sempre de tranças, e frequentemente me perguntavam quem as fazia. A partir de então, elas passaram a me procurar para realizar seus penteados. A pergunta que se coloca, aqui, é: será que, em algum momento, minhas colegas e eu influenciávamos certas pessoas a desejarem usar tranças?

Outra observação que fiz, nos anos de 2014 e 2015, foi a busca frequente das mulheres negras pela valorização de seus cabelos naturais. Elas começaram a deixar de alisar os cabelos com produtos químicos, e o uso das tranças tornou-se uma das opções adotadas durante o processo de transição capilar.

É importante mencionar, ainda, minha participação, em 2016, na agenda do Movimento Encrespa Geral, que tem como objetivo o planejamento das atividades do *Encrespa*, valorizando o uso do cabelo natural, a autoestima, a cultura brasileira e promovendo ações com fins sociais.

Na ocasião eram debatidos temas sobre a estética, saúde mental da mulher negra afro empreendedorismo. A minha contribuição nesse evento foi primordial no sentido de ter trazido as minhas vivências enquanto africana, camaronesa morando na cidade de Manaus onde se fala de invisibilidade da negritude. As questões do choque cultural, o racismo e estranhamento quanto ao uso de tranças na cidades foram aspectos que compartilhei com os participantes do evento. São momentos assim em que pude ser ouvida e em troca aprender e entender o ser negro no Brasil e no Amazonas em particular.

Diante dessas experiências, trago uma reflexão aos debates acerca da identidade negra no Brasil e de sua presença invisibilizada no Amazonas, conforme tratado por

Sampaio (2011), que defende o reconhecimento da presença negra no Estado e o fim do silêncio.

Nessa perspectiva, os estudos de Sampaio (2011), que questionam a invisibilidade da presença negra na Amazônia do ponto de vista histórico, ressaltam as poucas pesquisas sobre o resgate da memória, história e trajetórias de populações diversificadas que fizeram da Amazônia o que é hoje. “Esta é uma dívida de muitas gerações que ainda reclama sua paga, este livro nasceu com a ambição de quebrar este inaceitável silêncio” (Sampaio, 2001, p. 8). Mais adiante, a autora afirma que,

(...) quando se trata de escravidão na Amazônia, o mais comum é iniciar com uma ressalva. A maioria dos trabalhos assegura que o uso da escravidão negra foi pouco significativo na economia amazônica do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Regina Almeida (1998) pontua que para compreender essa limitação é preciso considerar a própria configuração do sistema econômico da região onde predominava a ocupação através de uma população branca reduzida e uma importante carência de capitais, agregando-se a existência de uma abundante população indígena passível de engajamento na produção através de formas de trabalho compulsório [...]. Somente a partir da segunda metade do século XVIII, é que se verifica um aumento importante do número de escravos negros introduzidos na Amazônia (Sampaio, 2001, p. 15).

A obra sobre a invisibilidade do negro reconhece e defende que houve a passagem de negros na Amazônia, sendo ela positiva, apesar do número pequeno levantado pela autora (2011), em relação a outras sociedades. Sampaio (2011) afirma que na Amazônia, e em Manaus, no século XIX, as forças de trabalho para o funcionamento do Estado e a cidade eram exercidas por pessoas negras escravizadas, por indígenas e pessoas negras livres. Essas duas sociedades dividiam trabalhos mais pesados na sociedade. Na história da formação social da Amazônia e de Manaus, o trabalho dos indígenas foi fundamental ao lado do trabalho das pessoas africanas, escravizados ou não. De acordo com Funes (2012), nas experiências contemporâneas,

a visibilidade afro-amazônica ganha as ruas da cidade com uma musicalidade, ritmos e danças (capoeira, barimbaus, gamba, carimbó, tambores, boi etc.) que vêm de outros lugares, mas as letras que vêm dos becos, dos excluídos expressam a força da luta. Está presente no texto de Sidney Barata de Aguiar que em “Hip hop de leste a oeste de Manaus: quatro cabeças de uma hidra urbana” trazem à tona história dos negros sem crônica. Tomando a literatura como fonte, Maria José Nunes Aleixo e Patrícia Sampaio fazem uma leitura cuidadosa da obra de Ferreira de Castro. Em “Gente sem crônica definitiva: negro e mulato n’A Selva”, as autoras buscam, como dizem, abrir mais uma janela “para romper o silêncio sobre a tão discutida presença do negro na Amazônia” (Funes, 2012, p. 200).

Para além da musicalidade e literatura, observa-se na cultura amazonense a presença da cultura negra através do consumo do vatapá, que é de origem africana, a manifestação cultural do boi-bumbá, introduzido em Parintins por um afrodescendente de escravizados, Lindolfo Monteverde, do Maranhão (Silva Junior, 2006).

Silva Junior (2006) ainda menciona a escola de samba Vitória Régia, pioneira em Manaus, nascida no reduto negro do Bairro Praça 14, como um dos pontos de visibilidade negra no Amazonas. Juntamente com o conhecido “barranco” e imediações onde ainda hoje residem muitas famílias negras. A contribuição de afrodescendentes naturais do Amazonas, ou aqui radicados no campo da cultura, por vezes tem atingido proporções nacionais, como o famoso compositor Chico da Silva, ou mesmo internacionais, como grupos de capoeiristas amazonenses dando aulas na Coréia, Europa e Jamaica, além de diversos grupos de samba e intérpretes consagrados em outros ritmos.

Outro aspecto é a religiosidade, que tem sido um fator importante para demarcação de território e luta pelo reconhecimento de outras religiões comuns. Existem documentos que comprovam a presença de cultos afros em Manaus desde fins do séc. XIX e a presença de milhares de terreiros atualmente (segundo estimativas da Confederação Amazonense de Religiões de Matriz Africana, existem mais de 4.000 terreiros). A presença da religiosidade Afro já se faz sentir onde antes era ignorada ou em espaços anteriormente negados, afirma Silva Junior (2006).

Por fim, aponta-se a existência de movimento, como o Movimento Negro do Amazonas, que tem atuado publicamente e tem sido reconhecido desde os anos 70/80, através do Movimento Alma Negra fundado pelo falecido Nestor Nascimento, advogado e notório defensor dos Direitos Humanos, tendo sido o mesmo recebido inclusive na Casa Branca, em Washington (Silva Junior, 2006).

Para Silva Júnior (2006), a articulação de indivíduo e grupos ligados a outras vertentes da negritude, como as federações de cultos de matriz africana, pastorais da igreja católica, capoeira, estudantes e professores universitários, movimento *hip-hop*, grupos folclóricos, setorial de combate ao racismo do Partido dos Trabalhadores, além de outros.

A consolidação do Movimento Negro no estado se deu com a criação do FOPAAM– Fórum Permanente dos Afros descendentes do Amazonas, em meados de 2004, que congrega os vários individuais e grupos de negritude locais, e integra o estado à Rede AMAZÔNIA NEGRA, que interliga os movimentos dos estados da região norte. O Estado teve, em 2005, duas grandes Conferências de Promoção da Igualdade Racial e a participação na 1ª Conferência Nacional. Além de ter sido representado em vários

eventos externos, interagindo e recebendo a visita da cúpula da SEPPIR – Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial.

#### 4.2 ESTAR SEM TRANÇAS SIGNIFICA ESTAR SEM VESTIMENTA

Para camaroneses, as tranças são de uso comum, como já havia dito no início deste estudo. Costumo dizer uma mulher africana sem as tranças, e sem penteado, se sente como se não estivesse vestida. As tranças são seus acessórios de beleza. Em Camarões, elas têm um valor simbólico, representam a nossa identidade. O aprendizado se dá em família ou em centros de beleza. No meu caso, aprendi quando era pequena, não porque me mandaram aprender a fazer, mas porque eu mesma já gostava de ver minha mãe e tia trançando.

No meu país, eu não era vista como uma profissional ou uma mulher que trabalhasse com tranças; eu apenas trançava os cabelos dos meus familiares. Por outro lado, se forem a Camarões, observarão que existem inúmeros salões espalhados por toda a cidade, desde estabelecimentos de pequeno até grande porte. As pessoas que se profissionalizam na área de tranças costumam realizar formações com duração de um a dois anos, dependendo das regras estabelecidas por cada centro de formação.

A maioria dos aprendizes são pessoas que, em geral, não tiveram bom desempenho nos estudos primários ou no ensino médio e que, por isso, buscam uma profissão de caráter técnico, com a qual possam garantir o próprio sustento e alcançar independência financeira.

Ao se questionar como se dá a formação em Camarões nessa área, a resposta é que, geralmente, as moças precisam frequentar diariamente os centros de formação, cuja rotina se assemelha à de uma faculdade, com carga horária a ser cumprida. Dessa forma, concluem a formação bem preparadas para exercer a profissão de cabeleireira. Importante mencionar que não aprendem apenas a fazer tranças, mas também diversos tipos de penteados, alongamentos, aplicação de *laces*, entre outras técnicas.

As estudantes têm a oportunidade de treinar em bonecas e de auxiliar outros profissionais durante os atendimentos, realizando, por exemplo, a base de trança *nagô* para aplicação de cabelos naturais ou orgânicos. Com isso, aprendem rapidamente, pois acompanham os procedimentos no dia a dia. Após alguns meses e conforme seu desempenho, passam a atender clientes com penteados simples, de acordo com sua

capacitação e habilidades. Os donos dos salões costumam dar-lhes a oportunidade de atuar profissionalmente.

Ao final da formação, recebem um certificado de conclusão de curso, ocasião em que, muitas vezes, as famílias organizam uma festa em sua homenagem. Após a formatura, elas podem optar por abrir o próprio negócio ou buscar emprego oferecendo seus serviços em outros salões de beleza da cidade.

Se em Camarões há pessoas que procuram se profissionalizar, por outro lado, existem também pessoas autodidatas, que aprenderam observando e começaram a aplicar as técnicas por conta própria, sem a necessidade de frequentar uma escola de formação em cabeleireiro. No meu caso, aprendi a fazer tranças observando meus familiares e, quando adquiri habilidade no trançado, as pessoas passaram a permitir que eu trançasse seus cabelos.

Uma questão importante que gostaria de trazer como reflexão neste estudo é a valorização (ou a falta dela) das trancistas no meu país. Pela minha experiência, recordo uma temporada em que estive fora da casa da minha mãe. Sou filha única, e era costume que ela me enviasse para estudar fora da capital desde os 12 anos de idade. No ano de 1997-1998, fui morar com um parente na região leste de Camarões, na cidade de Bertoua. Naquela casa morávamos eu e mais uma filha do meu tio, Cathy, que tinha 16 anos, quatro anos mais velha que eu.

Ela não sabia fazer tranças, e era eu quem trançava o cabelo dela, da minha tia, da mãe dela e da minha sobrinha de 6 anos. Lembro-me de, certa vez, ouvir a mãe de Cathy perguntar à filha por que ela também não aprendia a fazer tranças como eu. E Cathy respondeu: “Trança? Isso não é para mim, é para gente que não tem estudo.”

Cathy já estava concluindo o ensino secundário na época e acreditava que pessoas como ela, que pretendiam cursar uma faculdade, não precisavam adquirir o saber de trançar. De fato, era uma moça dedicada aos estudos, tirava boas notas no colégio e estava sempre entre os primeiros colocados da sua turma. Ao concluir o Ensino Médio, ingressou em uma universidade no norte do nosso país, na cidade de Ngaoundéré, onde cursou História, vindo a obter o título de doutora na mesma área.

Essa experiência levanta uma reflexão importante sobre a percepção pejorativa que recai sobre a distinção entre trabalho manual e trabalho intelectual. Por isso, impõe-se o questionamento: por que as tranças africanas não são devidamente valorizadas na própria África e, em particular, em Camarões?

### 4.3 O FAZER TRANÇAS E SEU VALOR EM CAMARÕES

Em Camarões, temos uma divisão social do trabalho por classes, como em qualquer outro país. Os burgueses, com seus privilégios sociais, detêm o capital financeiro; e os proletários compõem a classe trabalhadora, formada por assalariados ou empreendedores que trabalham arduamente para sustentar suas famílias. Dentro dessa última categoria, há ainda subdivisões. No caso da família de Cathy, posso afirmar que não se tratava de uma família burguesa, mas sim de trabalhadores: sua mãe atuava na área da gastronomia e seu pai era professor do Ensino Secundário, no colégio onde estudávamos.

A família de Cathy investia intensamente em sua educação para que ela não passasse por privações de modo que ela sempre estudou em escolas particulares. O que pretendo destacar com essa reflexão é que, quando jovens de determinada classe social, com poder aquisitivo considerável, são educados, geralmente não são incentivados a seguir o Ensino Técnico. Optam, em sua maioria, por cursos que lhes confirmam status social e que, futuramente, lhes garantam acesso a espaços privilegiados. Os cursos de Medicina, Engenharia, entre outros, são comumente escolhidos por esse grupo.

O trabalho manual com tranças não é valorizado em Camarões justamente por estar associado a uma profissão exercida, majoritariamente, por pessoas que não concluíram o Ensino Médio. Por outro lado, é possível encontrar algumas proprietárias de institutos de beleza que concluíram o Ensino Superior e optaram por investir na área da estética e dos cuidados com os cabelos.

Comparando com o Brasil, creio que não seja muito diferente este cenário. Gomes (2020, p. 86) declara que “a universidade, a pós-graduação, a tese de doutorado está distante do cotidiano dos cabeleireiros, dos seus planos e projetos de vida. Adicionalmente, Gomes (2020) relata que há cabeleireiros que deixam de estudar porque não conseguem conciliar trabalho e estudos depois que começam a trabalhar no salão de Beleza.

Para responder à pergunta quanto à desvalorização das tranças em Camarões, entrevistamos Hans Richie, originário de Camarões, doutorando em Ciências Agrárias na Universidade Estadual de Santa Cruz, na Bahia. Ele coloca dois fatores para dar respostas quanto à questão. O primeiro trata do aspecto cultural das tranças, pois, segundo Hans Richie:

As tranças são parte integrante de nossas culturas e tradições. Certos estilos de cabelos são muito usados para cerimônias muito específicas. A vulgaridade do conceito na nossa cultura e sociedade tende a dar-lhe uma imagem pouco positiva, beirando ao pejorativo. Esta vulgaridade do penteado no nosso cotidiano tem impacto na visão, importância e valor que a população africana dá às tranças. Porém, em outras partes do mundo é considerado exótico porque tem uma presença muito fraca ou em alguns casos é quase inexistente, o que lhe confere um valor muito elevado aos olhos de quem se interessa por elas. A escassez de conhecimento e as técnicas nesta área confere-lhe grande valor e explica por que é que profissionais da área noutros países ou no estrangeiro têm maior impacto ou até maiores rendimentos apesar de praticarem a mesma atividade (Hans Richie, entrevista realizada em 01/07/2024).

Hans acredita que o uso de tranças é, sim, uma prática cultural na África e, particularmente, em Camarões. A maneira “exótica” como são vistas fora de Camarões, especialmente na Europa, difere da realidade camaronense. No continente africano, é muito comum ver pessoas usando tranças e oferecendo seus serviços em qualquer esquina dos bairros, e, com frequência, nos mercados populares, como o *marché Mokolo* e o *marché central* de Camarões, onde é comum encontrar moças nas ruas oferecendo serviços de trançado a baixo custo e sem qualquer conforto para os clientes.

Quanto ao impacto que as tranças causam em outros lugares do mundo, como no Ocidente, o entrevistado explica que a ausência de pessoas ou profissionais especializados em tranças faz com que o mercado seja valorizado, ou seja, a oferta tende a ser reduzida e a demanda elevada. Dessa forma, ele observa que, em cidades como Salvador (Bahia), Rio de Janeiro, entre outras, onde tanto a demanda quanto a oferta de serviços são altas, os preços dos serviços e das fibras para tranças tendem a ser mais baixos. Em decorrência disso, ele entende que a desvalorização começa a se manifestar quando há inúmeras trançistas oferecendo seus serviços de forma desorganizada, sem atenção ao ambiente de trabalho, o que compromete a qualidade e, conseqüentemente, o reconhecimento do serviço prestado.

Quando comparamos Manaus a outras cidades onde há uma elevada demanda e oferta, percebemos que, em nossa cidade, o mercado de tranças está em crescimento. Comparando a quantidade de trançistas de dez anos atrás com a atual, observa-se um aumento significativo no número de pessoas que se qualificaram e passaram a empreender. Essa mudança foi observada por mim durante e após a pandemia da Covid-19, período em que fui procurada por diversas pessoas interessadas em aprender a técnica.

Quanto aos valores elevados dos serviços de tranças em Manaus, em comparação com outras cidades, os custos são, de fato, mais altos. Isso se deve ao fato de que os profissionais precisam adquirir cabelos, acessórios, pomadas e demais materiais de

trabalho em locais como São Paulo e Rio de Janeiro, tendo que arcar com fretes elevados e com o pagamento de impostos, o que encarece o serviço final.

Porém, é importante destacar que o cenário atual mudou. Os preços das tranças estão cada vez mais acessíveis. Lembro-me de que, em 2015, quando comecei a atender em casa, eu cobrava R\$ 300,00 por uma *box braid*<sup>17</sup>, enquanto o estúdio pioneiro de Manaus, Tranças Afro Manaus, cobrava em torno de R\$ 800,00, e o salão Amanda Beauty cobrava R\$ 1.000,00 pelo mesmo serviço.

Essa mudança ocorreu com o aumento da oferta de serviços e da qualidade técnica, o que levou os diferentes salões a ajustarem seus preços. Uma possível explicação para a diferença de valores naquela época é o fato de haver poucos profissionais qualificados. Muitas pessoas precisavam se deslocar para outros estados para realizar cursos de tranças, como foi o caso de Adriana, profissional especializada em *megahair*<sup>18</sup>, que também atendia com tranças no salão Amanda Beauty.

Neste sentido, Hans fala:

Ao longo dos anos nasceu na África uma certa classe moderna que tem um gosto mais acentuado por ofertas e serviços. Ela está até disposta a pagar um preço alto, desde que o serviço prestado seja do seu gosto e atenda às suas expectativas. Essa classe moderna geralmente goza de maior poder aquisitivo porque são pessoas com rendimentos superiores à média. São intelectuais, empresários, homens ou mulheres de negócios que por vezes viveram no estrangeiro e prestam um interesse e atenção muito particular à qualidade do quadro, aos equipamentos e à qualidade do serviço prestado, mesmo que esta exigência faça uma diferença significativa nos preços. geralmente atribuído aos seus serviços. Este é particularmente o caso de **Obama Fashion** através da sua promotora **Hilary Pearl**, uma expatriada camaronesa vinda dos Estados Unidos da América que no final dos anos 2000 e início dos anos 2010 revolucionou completamente o sector do cabeleireiro e da beleza nos Camarões. Posteriormente, serão seguidos por outros exemplos, como o **New Fashion**, que ainda hoje está entre os líderes do mercado camaronês. Estes institutos de beleza oferecem qualidade, equipamentos e serviços adicionais inovadores que transformaram completamente a percepção da população africana sobre o mundo do cabeleireiro em África e mais precisamente nos Camarões. Uma imagem muito distante da cabeleireira à beira da estrada, no mercado ou num pequeno quiosque do bairro que oferece os seus serviços num ambiente menos atraente e com equipamentos menos modernos e que muitas vezes recebe preços muito baixos (Hans Richie, entrevista realizada em 01/07/2024).

Aqui, associa-se a valorização das tranças aos serviços agregados pelos profissionais da área da beleza. O que ocorre em Camarões é que alguns desses

<sup>17</sup> Tipo de trança quadrada que vem sendo trançado desde a raiz junto com uma fibra de cabelo sintético até o comprimento que a cliente desejar.

<sup>18</sup> Técnica de alongamento de cabelo feito com extensões capilares ou cabelos artificiais.

profissionais permaneceram em sua zona de conforto, sem muita preocupação em oferecer serviços em ambientes com alto padrão. Quem passou a revolucionar o setor das tranças, compreendido não apenas como um espaço para trançar cabelos, mas como Instituto de Beleza e Estética, foram, em grande parte, pessoas com maior poder aquisitivo, residentes no exterior, que decidiram investir na área da beleza em seu país de origem, como mencionado por Hans.

O entrevistado compara a qualidade dos serviços prestados por salões comuns e por aqueles que vêm inovando nos dias atuais. Os salões comuns, em geral, não oferecem um espaço confortável, utilizam materiais de trabalho antigos e muitos profissionais não se aprimoram para apresentar novidades na área. Até certo tempo, estávamos acostumados a serviços realizados em qualquer ambiente, por profissionais formados, porém sem inovação. Contudo, com a chegada de novos formatos de salões, o mercado passou a valorizar mais o setor da beleza.

Acredita-se também que o fato de alguns empresários instalarem seus salões em Camarões vindo dos Estados Unidos tem contribuído para uma valorização própria desse lugar, associada a aspectos vinculados às inovações técnicas, ao glamour dos estúdios ou centros estéticos. Em suma, trajetórias e status carregam um preço econômico, juntamente com as habilidades e os materiais de qualidade utilizados. Outro aspecto a ser observado são os nomes escolhidos para esses salões, muitas vezes fazendo referência a presidentes e senadores dos EUA. Em outras palavras, buscam atingir um público simpatizante da política daquele país. Por outro lado, ocultam-se outros significados. Além disso, questões ideológicas influenciam, e um tipo de migração semântica torna-se evidente nesses “empreendedores expatriados”.

É importante destacar que o poder de compra das pessoas que frequentam esses espaços de alto padrão é um dos fatores a levarmos em consideração quando comparado aos de bairros populosos. Penso que cada empreendedor escolhe quem ele deseja atender, e por isso faz um estudo do perfil dos seus clientes. É preciso saber quem são. O que eles gostam. O que procuram, para poder atender as suas demandas. Por fim, podemos dizer que a desvalorização das tranças se avaliou deste modo pela oferta, a demanda, o profissionalismo e a inovação.

## 5 TRANÇAS E SUAS MOTIVAÇÕES EM MANAUS

Os dados apresentados neste capítulo foram coletados durante o período de campo, por meio de conversas que levaram a reflexões que complementam o que já foi discutido anteriormente. Um dos aspectos mais relevantes é a autoidentificação como negro, evidenciando a consciência dos entrevistados sobre questões relacionadas à identidade. Os participantes demonstraram um entendimento claro de suas origens.

As informações coletadas proporcionam um panorama que permite compreender as motivações que levam indivíduos a adotar tranças, considerando fatores étnico-raciais, de classe e faixa etária. As idades dos entrevistados variam entre 23 e 55 anos, representando um público majoritariamente jovem. Em termos étnicos, a maioria se identifica como negra, com apenas duas pessoas se reconhecendo como pardas, uma como branca e uma como afro-indígena.

Ademais, neste estudo, foram realizadas entrevistas com quatro proprietários de salão e sete usuários de tranças, todas realizadas mediante autorização de consentimento. Alguns entrevistados solicitaram que seus nomes não fossem mencionados nos textos, e essa solicitação foi respeitada. Assim, aplicam-se nomes fictícios no decorrer do texto.

### 5.1 “POR SUA CAUSA, AS PESSOAS COMEÇARAM A USAR TRANÇAS EM MANAUS”

Jorge, de 24 anos, é um jovem alto e comunicativo que se identifica como gay e negro, atualmente cursando História na Universidade Uninorte. Ele é proprietário de um salão de beleza situado no centro de Manaus. O salão, que funciona em uma quitinete localizada em uma rua pouco movimentada, reflete a personalidade acolhedora de Jorge.

Durante a entrevista, ele mencionou que preferiu instalar o salão em uma casa, em vez de optar por um espaço comercial com vitrines voltadas para a rua, buscando criar um ambiente que oferecesse o conforto de um lar. Ao chegar, fui recebida com um sorriso e com uma leve preocupação por parte de Matheus, que estava gerenciando o espaço ainda em reforma. Enquanto aguardava, pude observar o salão decorado com flores e desenhos feitos por Jorge, expostos de forma charmosa (Figura 6).

Figura 6 - Salão do Jorge.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Naquele dia, não havia nenhum cliente agendado, o que nos permitiu conversar por mais de uma hora. Jorge trabalha sozinho em um espaço alugado. É relevante mencionar que ele colaborou comigo como *freelancer* no projeto “Tranças Afro da Chris” durante seis meses, em 2020, o que facilitou nossa aproximação.

Ao chegar, Jorge me apresentou o local, que consiste em uma sala pequena com um banheiro, uma cadeira para atendimento e um espelho decorado com a frase: “Nada que uma trança não resolva”, sugerindo que, por meio das tranças, os problemas se dissipam; muitos clientes chegam com questões relacionadas à autoestima e, ao deixarem o espaço, sentem-se renovados.

Debruçados sobre a mesa sob o espelho, estavam dois abajures, bonés e livros de literatura e história, todos já lidos pelo entrevistado. Jorge revelou que também cursou História, mas precisou interromper os estudos durante a pandemia. O salão conta ainda com um sofá e um canto dedicado a plantas.

Os enfeites que adornam o espaço foram produzidos por artesãos, refletindo seu apreço por objetos artesanais, como os quadros que ele próprio confeccionou. Neles, são retratadas figuras de pessoas negras que, segundo Jorge, foram por muito tempo invisibilizadas em museus. As obras apresentam representações de homens e mulheres negras, além de elementos do abstracionismo, uma forma de arte não representacional que se distancia das referências literais do mundo real. Por meio de suas pinturas, Jorge celebra a diversidade dos corpos negros, fazendo com que seu espaço vá além do serviço

de trançar cabelos. É um ambiente de luta pela visibilidade negra e de valorização da beleza e da cultura afrodescendente.

O ambiente de trabalho de Jorge assemelha-se a uma casa, o que foi intencional em sua concepção. Durante nossa conversa, ele mencionou que não buscou um espaço comercial com portas de vidro, preferindo criar um ambiente que proporcionasse conforto e acolhimento. Dessa forma, os frequentadores podem se sentir à vontade para compartilhar experiências com o trançista.

Durante a entrevista, ficou evidente que Jorge discute frequentemente temas relacionados ao corpo e à beleza, especialmente no que diz respeito à sua identidade como gay. Ele refletiu sobre como é percebido pelas pessoas quando usa tranças em comparação a quando não as utiliza, destacando a importância das tranças como um estilo e, sobretudo, como uma expressão de sua identidade e autoimagem (Figura 7).

**Figura 7** - Espaço ornamentado no salão de Jorge.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Quando Jorge finalmente teve um momento de pausa, nós nos acomodamos no sofá para uma conversa mais íntima. Com um olhar relaxado, ele começou a compartilhar sua história e sua origem negra: *“Nunca imaginei que me tornaria cabeleireiro, e muito menos que abriria meu próprio salão. Na verdade, trabalhava em uma loja de roupas aqui no centro”*, ele riu ao recordar. *“Um dia, por acaso, ajudei um amigo com um corte de cabelo e percebi que tinha talento para isso. Desde então, comecei a fazer cursos e a me especializar”*.

Ele contou que começou a fazer tranças aos 12 anos, quando sua prima pediu para que ele as fizesse. Ela gostou do resultado e, a partir de então, Jorge se interessou ainda

mais. Aos 16 anos, enquanto estava na escola, começou a praticar assistindo a vídeos no *YouTube* e a oferecer seus serviços às colegas de classe. Com o tempo, ele começou a comercializar suas habilidades. Jorge trabalhou no estúdio *Soulmanaus*, depois na *Tranças Afro da Chris*, até que finalmente abriu seu próprio espaço, o *Math.braid*, onde atende atualmente.

Jorge, atualmente, trabalha com tranças por necessidade. Vindo de uma família desestruturada, onde o pai não teve acesso à educação e a mãe apenas completou o ensino médio, ele cresceu em um ambiente marcado por narcisismo e relações conturbadas entre os familiares. Ao se tornar adulto, Jorge sentiu a pressão de conquistar sua independência e começou a buscar emprego. Ele chegou a trabalhar em um salão comum, mas não se identificou com os serviços oferecidos. Tentou deixar seus currículos em várias empresas, mas nunca foi chamado. Chegou até a dar aulas em uma escola devido à exigência curricular do seu curso de História.

Jorge também menciona que, como homem gay, enfrenta dificuldades adicionais na hora de conseguir emprego. Ele percebe que as empresas hesitam em contratá-lo, principalmente por causa de sua aparência e por ser diferente. *“Eu não consigo me encaixar em uma empresa que não valoriza um pensamento crítico e uma personalidade forte. As empresas não me veem e, sinceramente, eu também não me encaixo nelas”*, afirma. Assim, Jorge iniciou sua jornada como empreendedor, impulsionado pela necessidade de ajudar seus pais em casa e pela urgência de se sustentar.

A partir dos trechos narrados, e à luz da antropologia, destaca-se que Jorge menciona que sua aparência e sua diferença o tornam alvo de hesitação por parte das empresas. Isso ressalta como a identidade LGBTQIA+<sup>19</sup> frequentemente enfrenta preconceitos que se manifestam em ambientes profissionais. A marginalização baseada na sexualidade é uma realidade em muitas culturas, e isso reflete normas sociais profundamente enraizadas que ainda persistem.

Para Jenkins (2008) “a identidade é tanto uma construção social quanto um produto material. A experiência do estigma molda a identidade do indivíduo em relação à sociedade” (Jenkins, 2008, p. 8). Em “*Social Identity*”, Jenkins (2008) explora como a identidade social e o estigma interagem em diversas esferas.

---

<sup>19</sup> Sigla que representa o grupo de lésbica, Gay, Bissexuais, Transsexuais, Queer, Intersexuais, assexuais e o + abarca todas as outras siglas e identidades que integram o movimento, como pessoas pansexuais, não binárias etc.

Destarte, “a identidade é performativa; ela é constituída através de atos que são repetidos e normatizados de acordo com as expectativas sociais” (Butler, 1990, p. 25). Embora Butler (1990) não aborde diretamente o estigma em todos os seus trabalhos, suas ideias podem ser aplicadas à forma como identidades marginalizadas são construídas e percebidas.

A afirmação de Jorge sobre “não conseguir se encaixar” em empresas que não valorizam a diversidade de pensamento e personalidade aponta um conflito entre sua identidade e as expectativas do mercado. Essa tensão entre conformidade e individualidade é um ponto crítico que destaca como as estruturas corporativas podem ser excludentes.

Com isso, a decisão de Jorge de se tornar empreendedor pode ser vista como uma forma de resistência. Diante da exclusão no mercado de trabalho tradicional, ele busca criar seu próprio espaço, o que demonstra uma adaptabilidade e resiliência. O empreendedorismo pode ser uma alternativa viável para indivíduos que não se sentem aceitos em ambientes corporativos convencionais.

A motivação de Jorge para iniciar seu negócio também está ligada ao desejo de ajudar seus pais, o que traz à tona a conexão entre sua identidade, sua família e suas responsabilidades sociais. Em muitas culturas, a família continua a ter influência na vida individual, destacando a complexidade das interações entre diferentes esferas sociais.

Pra Goffman (2009, p. 11), “o estigma é um atributo que desvaloriza e que, no contexto, identifica o indivíduo como um membro de uma subcategoria que merece menos consideração do que a norma”. Assim, a percepção de Jorge sobre como as empresas não o “veem” pode refletir o impacto do estigma em sua autoimagem, ressaltando uma luta interna entre a valorização do eu e o reconhecimento externo. Sua jornada empreendedora pode, portanto, ser um meio de sustento e, sobretudo, um caminho para reforçar sua identidade e autoafirmação.

Conforme Foucault (2010, p. 198), “o sujeito é moldado por uma rede de discursos, eventos e práticas sociais. O poder não apenas reprime, mas também produz”. Corroborando, Scheff (1996, p. 27-28) afirma que “uma teoria do estigma envolve o reconhecimento de que a aceitação social de um indivíduo é frequentemente baseada em suas características percebidas. Em seus escritos, o Scheff (1966) discute como o preconceito pode afetar a compreensão e a aceitação da doença mental, mas seus conceitos podem ser aplicados a outros contextos de estigmatização.

Este relato de Jorge também levanta questões sobre a necessidade de mudanças nas políticas de inclusão e diversidade nas empresas. A sua experiência sugere que o mercado de trabalho ainda tem um longo caminho a percorrer para ser verdadeiramente inclusivo e acolhedor para todos.

Para Fraser (2003, p.7-8) “a distribuição de reconhecimento é tão importante quanto a distribuição de recursos. O não reconhecimento pode ser uma forma de brutalidade social”. A partir da perspectiva da justiça social, Fraser (2003) argumenta a importância do reconhecimento e inclusão para todos os indivíduos.

Outrossim, a análise do contexto de Jorge ilustra a interseção entre identidade, estigma e as estruturas sociais vigentes. Abordando os desafios que ele enfrenta e sua resposta a esses desafios por meio do empreendedorismo, é possível entender melhor como o estigma pode moldar trajetórias de vida e influenciar a dinâmica social de formas complexas. Evidencia-se, ainda, a necessidade de um diálogo mais aberto sobre inclusão e diversidade no ambiente corporativo.

Quando questionado sobre o processo de abertura do seu salão no centro de Manaus, ele explicou que, no início, tudo foi tranquilo. *“Procurei um espaço no meu bairro, Betânia, mas não encontrei. Aqui no centro, achei este lugar, que considero interessante por ser uma casa, um ambiente onde as pessoas se sentem em casa.”* No entanto, ele também apontou alguns aspectos negativos, como a localização escondida, a falta de drogarias e mercadinhos nas proximidades, e a dificuldade com o estacionamento para suas clientes. Além disso, ele lamenta não ter um fogão para preparar suas refeições, já que comer fora todos os dias é caro.

Por outro lado, Jorge destaca os pontos positivos do local, como a possibilidade de transformar o salão em um espaço privativo, onde pode descansar após uma noite de festas, ao invés de retornar à casa dos pais, dormindo ali mesmo. Ele também aproveita o espaço para treinar e praticar boxe. A seu ver, o espaço do salão, além de ser um ambiente de trabalho, tornou-se um local íntimo e pessoal. Seu trabalho com tranças transcende a simples profissão; é uma parte significativa de sua vida. Na parede, suas obras de arte, que são pinturas, refletem sua identidade e criatividade (Figura 8).

**Figura 8** - Sala de estar do salão de Jorge.



Fonte: arquivo da pesquisadora (2024).

Um aspecto interessante que Jorge destacou foi a transformação do ambiente do salão em um espaço de afeto. *“Aqui, eu faço tranças, deixo a pessoa bonita e, em troca, recebo carinho. No dia a dia, acabo ouvindo desabafos, risos, e isso faz parte do meu trabalho”*, compartilhou. Ele enfatizou como essa dinâmica é valiosa para ele e como se esforça para manter uma atmosfera acolhedora.

Ao falar sobre o futuro, Jorge revelou seus planos de expandir o negócio. *“Tenho pensado em abrir um segundo salão, talvez em outra área da cidade. O centro é ótimo, mas há muitas pessoas em bairros mais afastados que também buscam serviços de qualidade.”* Ele explicou que deseja levar a experiência que criou em seu salão para outras partes de Manaus, sempre com foco no atendimento personalizado e na proximidade com os clientes. Quanto ao que motiva seus clientes, Jorge observou que a praticidade é um fator importante.

A primeira coisa que eles falam é a praticidade de acordar pronto. Todos têm a vida ocupada então as pessoas querem um cabelo crespo, porém ele requer um cuidado que as pessoas não têm tempo. Então é mais fácil investir numa trança que vai durar 1 mês, do que você investir num pote de creme que você mesmo vai aplicar no seu cabelo (Entrevistado Jorge, junho, 2024).

Além da praticidade, ele coloca o resgate da negritude e da busca da autoestima.

Como te falei é um penteado protetor, é sobre você não querer sair com um cabelo solto, querer sair com um cabelo arrumado. Por exemplo, a trança nagô da um ar de formalidade no local de trabalho. As pessoas têm medo de usar tranças por medo de perder o trabalho, mas quando usam no trabalho a trança

traz aquela formalidade que o trabalho exige. Tipo quando você faz uma nagô e prende aqui, ou se você é uma mulher secretária e vai com uma boxeadora no trabalho, é outra visão, a secretária tem que tá bonita, tem que tá arrumada, traz a feminilidade ou a masculinidade também (Entrevistado Jorge, junho, 2024).

Na relação entre tranças e a expressão de feminilidade ou masculinidade, ele comentou que, por exemplo, uma pessoa trans ou uma travesti busca a realização de sua identidade. Essa busca muitas vezes envolve uma tentativa de adequação às normas sociais. Ele explicou que, no caso de uma mulher trans, há um esforço em se vestir e se apresentar de maneira que reflita sua identidade feminina.

Jorge procurou elucidar a diferença entre feminilidade e masculinidade, indicando que essas são construções sociais que variam de cultura para cultura e que podem ser expressas de diferentes maneiras. Para ele, a trança não é apenas um estilo; é uma forma de empoderamento e autoafirmação, permitindo que as pessoas se conectem com sua identidade e se sintam mais confortáveis em sua própria pele.

É a vulnerabilidade. Por exemplo, se um homem entra aqui e tentar abusar de nós, primeiro vai ser você que está com o vestido. No meu caso teria que tirar o cinto, a camisa, a cueca e tudo entendeu? então a mana travesti tenta buscar a feminilidade, a vulnerabilidade. Usa uma sainha. Basicamente a feminilidade é gastar, comprar um batom, uma roupa, fazer seus cabelos, então as manas vive em busca de feminilidade (Entrevistado Jorge, maio, 2024).

Jorge observa que as travestis costumam optar por cabelos longos e lisos como uma forma de expressar sua feminilidade, o que contribui para que se sintam bem e tenham uma autoestima elevada. Ele destaca que essas mulheres são frequentemente admiradas na rua pelo cuidado que dedicam a seus cabelos. “*Uma mana de cabelo longo e bem cuidado na rua não tem paz; é carro parando, buzinando*”, comenta.

Ele também relata as motivações distintas que levam homens gays e héteros a adotarem tranças. Para os homens gays, as tranças nagôs são práticas, pois evitam que o cabelo atrapalhe durante momentos íntimos, como namoros. Já os homens héteros utilizam as tranças para esconder o cabelo sob bonés, buscando a possibilidade de mantê-lo preso. Jorge argumenta que o homem hétero usa a trança como uma maneira de garantir que seu cabelo esteja controlado, enquanto busca reafirmar sua masculinidade. Ele, como um homem gay, negro e de cabelo volumoso, menciona que sofre mais preconceito quando está com o cabelo solto, em um estilo black, do que quando usa tranças. Isso se deve à colonização e à imposição de padrões de beleza que favorecem cabelos mais baixos e menos volumosos.

Ao entrevistá-lo, percebi que Jorge tem uma forte consciência de suas raízes. Sua família do lado paterno é negra, e ele é bastante crítico em relação às questões de racismo. Sua formação em História provavelmente contribui para que ele discorra com propriedade sobre temas relacionados à cultura afro-brasileira e à história do Brasil.

Além disso, Jorge fala sobre o uso de maconha em seu espaço, mencionando que é usuário e que uma das atrações do salão é a possibilidade de as pessoas fazerem suas tranças e fumarem sem restrições. “*No nosso país é proibido, mas aqui dentro pode. Isso tem atraído meu público. Por exemplo, se forem a outros salões e uma mana quiser fumar maconha, não pode; mas pode tomar um café, cuidar de uma planta ou fumar um cigarro.*” Ainda sobre os motivos que levam as pessoas a usarem tranças, o entrevistado me olha com serenidade e diz:

Por parte foi por culpa tua, porque todos os migrantes que vieram prá cá abriram esse caminho. Por exemplo pra mim, uma coisa que eu vi de você, da Jeiny, Brenda, vocês não eram daqui, mas vocês resgataram essa tecnologia que já existia. Aqui por exemplo as indígenas não usavam, mas usava mais o estilo tecelagem entendeu, a nossa trança não é africana por mais que tem ensinada na técnica africana. A forma como as suas trancistas fazem a trança e a forma como eu faço, é diferente (Entrevistado Jorge, maio, 2024).

O que ele quis dizer ao afirmar que é “culpa minha” é que ele acredita que a pesquisadora, de alguma forma, influenciou o uso e aprendizado das tranças, que não eram tão populares em Manaus em 2011. Ele também menciona a presença de migrantes de outras cidades, como o Rio de Janeiro, que contribuíram para essa divulgação.

Ele cita o estúdio *Tranças Afro Manaus* e a *Soultranças*, ambos espaços voltados para a cultura negra, que foram inaugurados por pessoas oriundas de outros estados e que iniciaram suas atividades em Manaus. Esses estúdios se tornaram fundamentais na valorização e popularização das tranças na região.

E o que popularizou a trança foi eu usar as tranças e fazer tranças nas pessoas famosas na cidade. Então percebi que 2 anos atrás pra agora. Antes chegava nas pessoas pedia: seguem meus trabalhos no instagram, e as pessoas falavam, poxa não sabia que dava pra fazer no meu cabelo. Vou atrás, vou fazer. Hoje eu já chego com um cara falo do meu trabalho e ele fala poxa já tava procurando e queria saber quem fazia. (Entrevistado Jorge, maio, 2024).

Concordo com o Jorge ao afirmar que o uso das tranças se popularizou em Manaus, especialmente durante e após a pandemia. Foi perceptível o aumento no número de pessoas que se especializaram nessa arte durante esse período, possivelmente devido à perda de empregos ou à busca por uma fonte de renda extra. No meu salão, por exemplo,

houve uma grande procura por cursos de especialização na área de tranças. Tive a oportunidade de dar aulas para algumas alunas que, graças a esse aprendizado, hoje trabalham com os penteados. Além disso, muitos clientes procuravam as tranças durante a pandemia como uma forma de mudar o visual e lidar com a ansiedade, o cansaço e a depressão gerados pelo confinamento.

Jorge também compartilha que sua trajetória no mundo das tranças começou aos 12 anos, quando pediu à sua prima que fizesse tranças soltas em seu cabelo e ela gostou do resultado. Posteriormente, aos 16 anos, começou a treinar assistindo a vídeos no YouTube, aplicando suas habilidades nas colegas da escola (Figura 9).

**Figura 9** - Artes do entrevistado Jorge.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Por fim, foi perguntado para Jorge o que ele mais gostava no trabalho que realiza. Ele respondeu: *“O que eu mais gosto é ver a transformação das pessoas, não só por fora, mas também por dentro. Quando a cliente olha no espelho e fica feliz com o que vê, é uma sensação incrível”*. Esse tipo de reflexão nos leva a questionar *“o que se pode um corpo?”*. Essa pergunta se torna relevante quando consideramos que o corpo possui a potência de afetar e ser afetado de diversas maneiras. Assim, a mente, como ideia do corpo, se torna capaz de produzir pensamentos sobre o que acontece nele. Portanto, o que acontece no corpo também ressoa na mente.

O estúdio de Jorge, localizado em Manaus, é reflexo de sua jornada, sua visão de negócios e seu compromisso com os clientes. Observa-se, nesse ambiente, uma troca de

afetos, um lugar onde os usuários de tranças podem compartilhar seus problemas e experiências.

## 5.2 REALIZAMOS OS SONHOS DAS CLIENTES E TRANSFORMAMOS AS MULHERES

A entrevista com Débora, 24 anos, de altura média e simpática, aconteceu por WhatsApp. Devido à correria do seu dia a dia, não conseguimos nos encontrar no salão, como havíamos combinado. Comecei a entrevista perguntando como ela se identificava. Débora, dona do *Studio Negra Bela*, destacou que se identifica como uma mulher parda e de pele clara. Seu salão está localizado na Colina do Aleixo. O ambiente, que mescla simplicidade e elegância, reflete a personalidade forte e acolhedora de Débora.

Figura 10 - Studio Negra Bela.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, 2024.

Perguntei sobre o processo de abertura do salão e Débora relatou que:

Começou eu e minha mãe, na kitnet onde morávamos alugado, com uma cadeira de plástico e atendendo a domicílio, minha mãe fez um primeiro curso bem básico, treinou bastante em mim e em várias modelos. Aparecia várias clientes pra atendimento a domicílio, uma indicando a outra, conforme a demanda, alugamos um espaço pequeno. Depois de 3 anos, alugamos um espaço maior, com 3 salas comerciais, inauguramos *Studio* e loja, montamos equipe, e hoje temos um espaço com maior conforto pra nossas clientes (Entrevistada Débora, junho, 2024).

Ao perguntar sobre o que leva as suas clientes a buscarem os seus serviços ele respondeu:

Usar tranças ajuda muito na transição capilar das minhas clientes, auxiliando no crescimento, na autoestima, elevando muitas clientes se sentirem lindas, sair da depressão, e sobre saúde mental e capilar também, são setores de valores, durante nossa trajetória de 8 anos no mercado, fizemos cursos pra fora de Manaus, São Paulo, Brasília, Aracaju, posso confirmar que com tantos investimentos que já fizemos ao longo da área, muitas clientes nos buscam pela nossa qualificação e qualidade do trabalho (Entrevistada Débora, junho, 2024).

Em relação à qualificação, Débora ressalta ser necessário haver profissionais mais qualificados na área de tranças aqui em Manaus, pois o segmento está em constante crescimento. A partir dessa fala, e refletindo sobre minha chegada a Manaus em 2017, até hoje, em 2024, percebo que não havia muitos profissionais capacitados oferecendo seus serviços. No entanto, houve um aumento na capacitação de trançistas durante a pandemia e no período pós-pandemia. Isso se deve ao fato de que as pessoas começaram a me procurar para oferecer cursos de tranças e alongamento de cabelos. Além do meu salão, estúdios como Tranças Afro Manaus, Nega do Hair e Negra Bela também começaram a oferecer cursos nessa área (Figura 11).

**Figura 11** - Studio Negra Bela.



Fonte: Arquivo da pesquisadora, 2024.

Ao final da entrevista, Débora disse que os *feedbacks* dos seus clientes são extremamente positivos; todas adoram os serviços oferecidos no salão, e a maioria delas se sente realizada e satisfeita. Muitas voltam a cada mês para fazer procedimentos diferentes, pois isso eleva sua autoestima. Ela comentou: “*Algumas delas saíram da depressão por conta do cabelo, do casamento, do trabalho. Ao longo dos meus 7 anos, sempre tive feedbacks positivos*”.

Débora é uma mulher que enfrentou preconceitos e adversidades sem nunca perder a confiança em si mesma. Sua história é um lembrete de que, apesar das barreiras impostas pela sociedade, a determinação e a paixão podem abrir caminhos inesperados. O salão de Débora não é apenas um lugar de beleza; é um símbolo de resistência e orgulho, onde as pessoas podem ser vistas e tratadas com o respeito que merecem.

### 5.3 “COM AS TRANÇAS, PUDE PISAR EM LUGARES QUE NUNCA IMAGINE

Entrevistamos a Linda, uma jovem de 23 anos, mulher negra e de altura mediana, que já é proprietária de um salão de beleza localizado no bairro Santa Etelvina. Linda, com seu jeito divertido, enviou-me mensagens dizendo que responderia por áudios. Depois, pediu fotos das fibras que eu tinha à venda na loja, pois às vezes compra comigo. Não conseguiu responder imediatamente, mas dois dias depois, ela voltou a conversar por áudio. Percebi que Linda não tinha um funcionário para gerenciar o WhatsApp; ela mesma cuidava de várias coisas ao mesmo tempo. Isso é comum em muitos negócios, onde o proprietário está tanto na operação quanto na administração. Ela relatou que:

O salão começou depois de muitos atendimentos em domicílio, depois de atender na cozinha de casa e até no espaço onde cuidava do cachorro. Com muito medo, abri o primeiro salão, em uma quitinete em Flores. Comecei fazendo em mim mesma, aí meus amigos começaram a pedir, e aqui estou (Entrevista Linda, maio, 2024).

Após essa fala, ela soltou algumas risadas e continuou relatando que, em 2016, começou a fazer cabelo para amigos como um bico, sem pensar nisso como uma profissão. Em 2020, conheceu uma pessoa que a incentivou a usar seu potencial a seu favor e a fazer posts nas redes sociais para divulgar seu trabalho.

Linda iniciou suas atividades profissionais em um espaço pequeno na casa da mãe, onde não havia muito espaço. Um dia, atendeu 8 clientes, e então uma tia cedeu uma quitinete para que ela pudesse atender melhor. Contudo, esse espaço logo ficou pequeno,

e ela foi até roubada, levando até a fiação da casa. Foi então que decidiu alugar um ponto comercial de verdade. *“O espaço é pequeno, mas aconchegante. Eu vejo, como mulher negra, que devo aprender sobre a cultura e tudo o que envolve cada penteado”* (Entrevistada Linda, maio, 2024).

Ela menciona que faz tranças pela praticidade e que suas clientes buscam o mesmo motivo. *“Sei que a maioria delas procura isso pela praticidade, pela autoestima, pela transição capilar. Algumas fazem penteados específicos para eventos.”* Os motivos variam de cliente para cliente; algumas buscam resgatar a ancestralidade negra, outras por questões estéticas, entre outras razões.

Durante nossas conversas, Linda comentou que seu trabalho a levou a lugares que nunca imaginou visitar. Hoje, ela consegue fazer algumas viagens pela sua independência financeira, algo que não conseguia antes de se tornar empreendedora. Além disso, com as tranças, é convidada a palestrar em eventos e ministra cursos na área.

Quanto ao mercado de tranças em Manaus, Linda vê um grande crescimento e uma fonte de renda, embora reconheça a alta competitividade. Ela afirmou que já atendeu pessoas da Itália, Portugal, Espanha e de várias regiões que vieram conhecer nossa cultura. Nesse sentido, mencionou que pessoas não negras têm curiosidade em usar tranças e que já deu aula para alguém de outro país.

Sobre as emoções que suas clientes demonstram, ela disse: *“Algumas ficam perplexas com o resultado. Tem aquelas que não demonstram emoções, e outras que dizem: ‘Que coisa linda! Como não fiz isso antes?’”* (Linda, maio, 2024). A maioria dos *feedbacks* é positiva, conforme relatado nas entrevistas, mas Linda compartilhou um caso que a deixou triste: uma cliente fez tranças e, ao chegar em casa, o marido pediu para retirar, pois não gostou.

Linda foi entrevistada em maio de 2024, e soubemos que ela havia mudado de endereço no mês anterior através de suas publicações no Instagram. Esses salões se tornam pontos de encontro para mulheres negras que buscam mais do que apenas serviços de beleza. O espaço é onde se fala sobre autoestima e como as mulheres se sentem em relação ao cabelo e à imagem. Muitas vezes, elas compartilham histórias pessoais. *“No meu espaço, as clientes costumam dizer que é como um laboratório onde se ouve cada história. Algumas mulheres só querem ser ouvidas”* (Entrevistada Linda, maio, 2024).

Acreditamos que as mulheres que frequentam esses salões não estão apenas cuidando da aparência, mas recuperando algo que talvez tenham perdido ao longo dos

anos: a confiança em si mesmas. No entanto, os desafios continuam, especialmente em relação ao preconceito.

Assim, o salão da Linda não é apenas um lugar para cuidar da aparência, mas um espaço de acolhimento, empoderamento e resistência, onde mulheres negras encontram a beleza e a valorização que merecem.

#### 5.4 DE CONTADORA À IMPLANTISTA

Hely, uma mulher negra de 30 anos, é proprietária do Salão Nega do Hair, localizado no bairro Santa Etelvina. Sua trajetória começou atendendo em domicílio e, posteriormente, transformou sua casa em um salão. Antes de se dedicar integralmente ao seu negócio, Hely trabalhava como contadora em uma empresa e fazia tranças após o expediente e nos finais de semana. À medida que sua clientela crescia, ela decidiu deixar a empresa para se dedicar exclusivamente ao salão. *“Nos sábados, comecei a ter muitas pessoas no meu espaço, e atendia junto com minha mãe”*, conta Hely.

Quando o espaço ficou pequeno, ela decidiu ampliar suas instalações e comprou outra casa para sua família, separando assim a vida pessoal do trabalho. É importante ressaltar que Hely se identifica como implantista e trancista, uma vez que começou seu empreendimento aplicando cabelos artificiais em suas clientes. Ela destaca a diferença entre tranças e apliques e observa que, assim como o Salão Negra Bela, o foco dela é o trabalho com extensões.

Outro ponto relevante em nossas conversas é que as empresárias entrevistadas, incluindo Hely e Chris do Tranças Afro, têm registrado suas marcas. Hely compartilhou que teve um problema com sua primeira marca, *“Preta Bacana”*, que já havia sido registrada por outra pessoa, levando a uma ação judicial contra ela. Essa experiência a ensinou sobre a importância de registrar sua marca.

Ela também contou que começou a se interessar por tranças devido à sua transição capilar, após sofrer um corte químico que resultou na queda de seu cabelo. Antes desse episódio, Hely já usava o rastafari desde criança, mas, na adolescência, passou a alisar o cabelo pela praticidade.

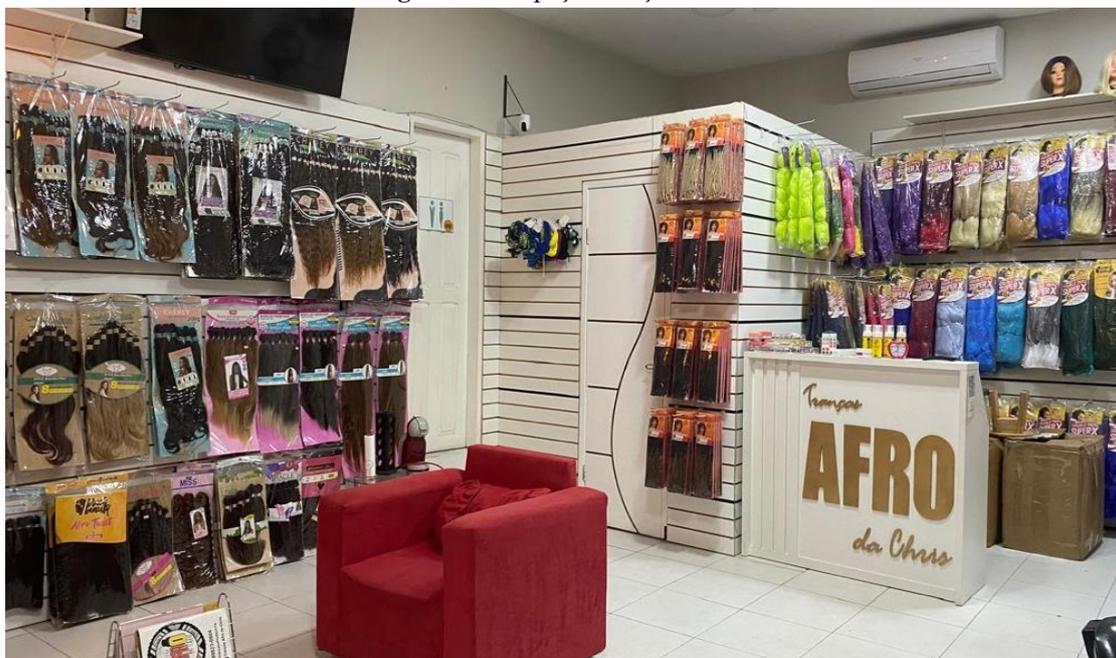
As motivações de suas clientes para fazer tranças são diversas: *“Elas buscam pela estética, por baixa autoestima, por questões culturais ou simplesmente porque viram alguém que fez e também querem experimentar.”* (Entrevistada Hely, Julho, 2024). De

maneira geral, o perfil das pessoas que buscam tranças inclui aquelas em transição capilar, que desejam elevar sua autoestima, bem como aquelas que gostam de mudar de visual.

Sobre o mercado de tranças, Hely afirma: “*É um mercado que só vem crescendo. É preciso acompanhar as mudanças, as técnicas e as tendências, as fibras que estão em uso... Acredito que é um mercado que vai evoluir ainda mais. Com meu salão, já estou há 10 anos nessa carreira.*” (Entrevistada Hely, julho, 2024). Neste aspecto, as trancistas são unânimes quanto ao crescimento do mercado de tranças em Manaus e à necessidade dos profissionais buscarem cursos e novidades que surgem no exterior.

Ao final da entrevista com Hely, percebi que ela estava atenta e preocupada com as perguntas que eu fazia. Acredito que, por ser empreendedora na mesma área, ela também queria saber sobre a história do *Tranças Afro da Chris* (Figura 12).

**Figura 12** - Espaço Tranças Afro da Chris.



Fonte: arquivo da pesquisadora (2023).

O relato de Jorge e Linda corroboram com a visão de que a prática de fazer tranças vai além de uma simples escolha estética, tocando em questões profundas de identidade, praticidade e autoestima. Jorge destaca a conversão do salão em um espaço de afeto, onde não só a beleza exterior é valorizada, mas também as emoções e vivências dos clientes. Essa atmosfera acolhedora facilita a troca de experiências e construções de vínculos.

A praticidade é uma motivação central para muitos clientes, especialmente em um cotidiano tão corrido. O cuidado com os cabelos crespos exige tempo e dedicação, e as

tranças se apresentam como uma solução que alia beleza e funcionalidade, permitindo que as pessoas se sintam bem-preparadas para enfrentar o dia a dia.

Além da praticidade, Jorge enfatiza a importância do resgate da negritude e da autoestima, simbolizando uma forma de afirmação cultural. Ele observa como determinadas tranças, como as nagôs, podem trazer uma sensação de formalidade e adequação ao ambiente de trabalho. Isso ilustra um aspecto importante: a forma como a estética afro pode ser reinterpretada e valorizada em contextos que, historicamente, podem ter sido hostis a essas expressões.

Linda complementa essa visão, destacando a diversidade de motivos que levam suas clientes a optarem por tranças. Para muitas, não se trata apenas de estilo, mas de uma busca por pertencimento e pela afirmação de sua identidade, especialmente no caso das pessoas trans e travestis. Esse movimento de pesquisa e expressão de gênero e identidade é fundamental, e as tranças podem servir como um meio de autoafirmação e resgate cultural.

Sendo assim, o trabalho de Jorge e a perspectiva de Linda ajudam a ilustrar como a prática de fazer tranças não é apenas uma questão estética, mas uma poderosa ferramenta de transformação pessoal e social, que contempla questões de identidade, pertencimento e autoestima. Essas histórias reforçam a importância de espaços acolhedores onde a individualidade e a cultura possam ser celebradas.

Os pontos recorrentes nas falas de Jorge e Linda, Hely, Debora incluem: a) espaço de afeto no qual todos destacam como o salão se tornou um local acolhedor, onde a troca de carinho e desabafos é essencial para a experiência do cliente; b) praticidade, fator importante, permitindo que as clientes tenham um cabelo bonito e bem arrumado sem a necessidade de cuidados diários intensos; c) autoestima e identidade, aspectos mencionadas posto que as tranças ajudam na construção da autoestima e na afirmação da identidade, especialmente entre pessoas que estão em transição ou que buscam resgatar suas raízes culturais; d) resgate da negritude uma vez que Jorge enfatiza a importância das tranças como símbolo de identidade e orgulho afro, enquanto Linda complementa mencionando a conexão com a ancestralidade negra; e) expressão de gênero, aspecto evidenciado nas falas de Jorge o qual narra como as tranças são relevantes para a expressão de feminilidade e masculinidade, especialmente para pessoas trans e travestis, que buscam refletir sua identidade.; f) transformação pessoal, pois, a ideia de transformação, tanto externa quanto interna, é central nas falas, onde o ato de ver-se em um espelho e sentir-se feliz é descrito como uma experiência poderosa.

Esses pontos refletem uma compreensão profunda da influência das tranças não apenas como penteados, mas como expressões culturais e pessoais que impactam a vida das pessoas de maneira significativa. O relato sobre a trajetória dessas empreendedoras é bastante inspirador e ressalta o crescimento e a resiliência de mulheres que oferecem um serviço muito importante para a autoestima e identidade cultural de suas clientes.

Debora demonstra como começou seu negócio a partir de necessidades simples, atendendo em casa e, aos poucos, expandindo para um espaço mais confortável e profissional. Sua história ressalta a importância do suporte familiar e a dedicação que teve para se qualificar e atender melhor suas clientes.

Linda, por outro lado, ilustra a luta contra dificuldades como a falta de espaço e até mesmo casos de roubo, mas não se deixou abater. Sua transformação de um bico em um negócio sério foi impulsionada pelo reconhecimento de seu potencial, e ela se preocupou em aprender mais sobre a cultura do cabelo e a estética envolvida, mostrando um foco na qualificação.

Hely complementa essa narrativa ao falar sobre sua transição capilar e a evolução do seu negócio, o *Nega do Hair*. A decisão de separar sua vida pessoal da profissional e a experiência adquirida com questões legais sobre registro de marca mostram sua determinação em profissionalizar a sua atuação no mercado.

A ascensão do mercado de tranças em Manaus, conforme ressaltado por Hely e apoiado por Linda e Debora, é um reflexo de mudanças na sociedade e da valorização das tradições culturais. A diversidade de motivações das clientes para fazer tranças também evidencia a importância desse serviço, que abrange desde questões estéticas até expressões culturais e de identidade.

Por fim, a concordância entre elas sobre a necessidade de qualificação profissional na área de tranças destaca um ponto crucial para o futuro do setor: a busca constante por atualização e aprendizado é essencial para acompanhar as tendências e fortalecer a profissão.

Essas histórias ilustram não apenas o empreendedorismo feminino, mas também a capacidade de adaptação e reinvenção em um mercado que reconhece cada vez mais a beleza da diversidade cultural.

Destaca-se outros pontos recorrentes e diferentes nas histórias de Debora, Linda e Hely. Dos Pontos Recorrentes: a) início em domicílio já que todas começaram atendendo em casa ou em espaços pequenos, mostrando um começo humildade e gradual; b) apoio familiar, pois o suporte da família foi fundamental para cada uma delas, com

mães ou parentes ajudando no início; c) evolução e expansão uma vez que todas sentiram a necessidade de expandir, seja para um espaço maior ou para formalizar seu negócio, refletindo um crescimento no atendimento; d) qualificação, em que todas concordam sobre a importância da qualificação e do aprendizado contínuo para acompanhar as tendências e melhorar o serviço; e) crescimento do mercado no qual há um reconhecimento unânime do crescimento do mercado de tranças em Manaus e a necessidade de se adaptar às mudanças; f) diversidade de motivações, posto que cada uma percebe que suas clientes buscam tranças por motivos diversos, como estética, questões culturais e autoestima.

Dos pontos divergentes, destacam-se: a) história de início: Débora começou atendendo em domicílio e evoluiu para um salão com equipe. Sua busca por um espaço confortável é evidente. Linda começou fazendo cabelo para amigos como um bico e só após incentivo decidiu profissionalizar seu trabalho. Enfrentou desafios como roubo e falta de espaço antes de alugar um ponto comercial. Hely, ex-contadora, começou atendendo em casa e, com o aumento da clientela, decidiu se dedicar exclusivamente ao salão. Ela destaca a realização de um sonho após a transição de carreira; b) identidade e abordagem: Débora foca na organização e conforto do espaço, refletindo um aspecto mais empresarial. Linda traz uma perspectiva mais pessoal, enfatizando seu desenvolvimento como mulher negra e a aprendizagem sobre cultura e estética. Hely se identifica como implantista e trancista, abordando a diferença entre tranças e apliques, e compartilha uma experiência pessoal de transição capilar que a motivou a entrar na área. C) experiências com marca: Hely compartilha uma experiência negativa relacionada ao registro de marca, o que a ensinou sobre a importância de proteger seu negócio. As outras não mencionam situações semelhantes, o que realça a particularidade da experiência de Hely nesse aspecto.

Esses pontos mostram como, apesar das diferenças em suas histórias e experiências, as três empreendedoras compartilham uma visão comum sobre o valor do trabalho com tranças e a importância de crescer e se desenvolver no mercado.

## 5.5 “EU ME SENTI BEM, FIZ PARA ME SENTIR BEM, E AS PESSOAS DO TRABALHO TAMBÉM ME FIZERAM SENTIR BEM”

Entrevistamos, no Tranças Afro da Chris, a usuária de tranças Elzineide, uma mulher parda de 40 anos, residente em Manaus e mestranda em Botânica. Ela sempre optou por dreads, e, neste ano, resolveu experimentar as *box braids* pela primeira vez.

Sobre suas motivações para fazer tranças, ela expressou: “*Sempre me senti hip, sempre gostei de coisas mais largas, sabe? Então comecei com os dreads de lã no ano passado. Aí, este ano, já fiz a trança box braid. Minha experiência foi ótima, apesar do incômodo de doer um pouco*” (Entrevista Elzineide, junho de 2024). Ela relata que a experiência com as tranças é positiva porque não precisa se preocupar com os cabelos ao acordar: “*Com as tranças, já estou pronta para sair e gasto menos tempo para me arrumar*” (Entrevista Elzineide, junho de 2024).

Elzineide comentou sobre a recepção do seu novo visual no trabalho, dizendo que todos gostaram e fez muitos elogios: “*Eu me senti bem, fiz para me sentir bem, e as pessoas do trabalho me apoiaram. Mas em casa, a minha mãe não gostou, apesar de ela ser negra, com cabelo liso. Ela achou a mudança muito radical*” (Elzineide, junho, 2024). A mesma contou que sua mãe disse: “*Eu não gostei*”, ao que ela respondeu: “*Mãe, fiz porque me sinto bem, e agora estou bem.*” Embora a mãe tenha sido a única a não gostar inicialmente, ela se acostumou com a mudança após Elzineide fazer as tranças pela segunda vez neste ano.

Ao perguntarmos sobre a opinião da mãe em relação ao uso de tranças, Elzineide explicou que não sabe ao certo o motivo, mas acredita que sua mãe não teve contato com essa cultura de trançar o cabelo. Nascida no interior e tendo estudado até o sétimo ano, sua mãe foi influenciada por uma cultura indígena e rural, sem ter contato com a cultura negra, apesar de ser negra. Na família de Elzineide, percebemos uma mistura de influências afro, indígenas e brancas, mas sem uma conexão com a cultura afro no lar.

Elzineide nos procurou no dia da entrevista acompanhada de uma amiga, comentando que já havia feito suas tranças com outra trancista, mas que o serviço demorava muito. Ela veio ao *Tranças Afro da Chris* por indicação de duas pessoas. “*No Tranças Afro da Chris tem pelo menos 2 trancistas para atender as clientes, o que agiliza o serviço*”, afirmou. Elzineide também mencionou que entrou no meu perfil do instagram e disse: “*Eu acho que essa daqui é muito profissional, ela tem todo o material. Olhei todas as imagens do perfil e falei: é com ela! Então convenci minha amiga a vir comigo, e uma outra amiga já tinha feito com vocês*” (Entrevista Elzineide, junho, 2024).

Ela comentou sobre a acessibilidade dos nossos preços, considerando-os justos e até baratos, dada a qualidade do trabalho de fazer tranças.

Eu penso que merecia mais. Eu teria coragem de fazer mais vezes se estivesse caro? Provavelmente sim, mas apenas uma vez por ano. Agora, com esse preço que cabe no meu bolso, posso fazer mais frequentemente, a cada três meses, por exemplo (Entrevista Elzineide, junho, 2024).

Ao final da entrevista, ela nos deu um feedback positivo, ressaltando que apreciou o atendimento pela agilidade nas respostas.

O que mais chama a nossa atenção é perceber que o preconceito em relação às tranças não vem somente de pessoas brancas, mas também de outras pessoas negras que, ao internalizarem o racismo, acabam reproduzindo esse preconceito. Já ouvi comentários de clientes que dizem que “em certos lugares” deveriam usar o cabelo de outra maneira, e que tranças são vistas como “coisa de gente da periferia”. Esses comentários fazem refletir sobre como a opressão é tão profunda que é assimilada por aqueles que também são vítimas dela.

Apesar disso, é necessário resistir. As tranças representam uma afirmação política e cultural, um grito silencioso contra a padronização e o apagamento das nossas raízes. Usá-las com orgulho em todos os espaços que frequentamos, desde o mercado até lugares elitizados da cidade, é fundamental. Ao fazer isso, educamos as pessoas, mesmo que involuntariamente, sobre a diversidade e a importância de respeitar as diferenças.

Compreendo que, muitas vezes, o preconceito que enfrento não é explícito. Ele se disfarça como “boas intenções”, curiosidades ou piadas que “não têm a intenção de ofender”. Contudo, o efeito é sempre o mesmo: sentimos que nossa identidade não é aceita em sua totalidade. A sociedade exige que nos ajustemos, que nos encaixemos em moldes que não consideram a complexidade do que somos (Entrevistada Elzineide, Julho, 2024).

Como camaronesa em Manaus, sou grata por ter clientes, amigos e colegas da faculdade, muitos deles também negros e indígenas, que compartilham das mesmas lutas e dores. Nossas conversas sobre as dificuldades que enfrentamos, o racismo em restaurantes, lojas e até mesmo no ambiente de trabalho, me fortalecem e me mostram que não estou sozinha. Cada vez mais, vejo pessoas como eu ocupando espaços que antes nos eram negados, e isso me dá esperança.

É claro que a mudança não acontece da noite para o dia. A sociedade brasileira, apesar de sua diversidade, ainda carrega marcas profundas do racismo estrutural. No entanto, acredito que o diálogo, a visibilidade e a ocupação desses espaços são formas poderosas de resistência. Minha presença, com minhas tranças, é uma afirmação de que também pertencemos a esses lugares.

## 5.6 “QUERIA ENTENDER COMO AS MULHERES DA GERAÇÃO DO MEU PAI SE SENTEM AO USAR TRANÇAS”

Júlia, 35 anos, autodeclarada branca e natural de São Paulo, foi entrevistada no meu espaço. Residente em Manaus há 10 anos, é engenheira florestal e trabalha em uma ONG como pesquisadora. Começou a usar tranças aos 7 anos, pois sua mãe não sabia lidar com seu próprio cabelo. Estudou em uma escola elitizada e, frequentemente, enfrentava crises relacionadas ao seu cabelo, que usava preso durante o dia a dia, fazendo tranças apenas nas férias. Sobre suas crises, ela comentou: *“Achava meu cabelo feio. Hoje, uso tranças para experimentar algo diferente e isso tem a ver com a ancestralidade do meu pai, que usou tranças por muitos anos. Sempre achei bonito, então vale a pena tentar.”* (Entrevistada Júlia, agosto, 2024).

Atualmente, Júlia está passando por uma fase de transição, redescobrimo como cuidar de seus cachos e adotando as tranças. Quanto às suas motivações, ela disse: *“Uso por estética, porque acho bonito. Quero usar tranças para um evento com minhas amigas, pois me sinto melhor assim. Além disso, vai me poupar tempo, que eu gastaria lavando e finalizando meu cabelo.”*

Sobre suas relações interpessoais ao usar tranças, ela mencionou que:

Eu não me importo com o que as pessoas diriam sobre eu como branca usar tranças. Porque ao mesmo tempo de eu me reconhecer como branca, tenho toda uma origem negra, então, assim, a primeira vez que fui buscar fazer conversei com a família do meu pai. Então, se alguém vier falar, vou falar que uma parte de mim é negra. Não tem como eu negar isso (Entrevistada Júlia, agosto, 2024).

Em sua fala, Júlia expressa que poderia se autoidentificar como negra, mas opta por se declarar branca em função dos privilégios que essa identificação lhe proporciona. É interessante notar que, embora seu cabelo remeta à sua herança africana, seu fenótipo é predominantemente branco. Para ela, a busca por tranças é um resgate da ancestralidade do lado de seu pai. Ela mencionou que gostaria de entender como as mulheres da família paterna se sentem ao usar tranças, buscando uma conexão com essa parte de sua herança.

Júlia comentou que acredita que sua família vai gostar mais do resultado das tranças do que a família de seu esposo, que é branca e natural do Rio Grande do Sul. Ao conhecer a família do marido, ela se deparou com alguns questionamentos sobre sua cor de pele, como quando a perguntaram se ela tinha tomado sol, pois notaram que sua pele

estava um pouco mais escura. Essas experiências revelam a complexidade de sua identidade e as nuances das interações familiares que surgem a partir dela. Sobre ser negra ou não, ela afirma:

Se eu ficar numa sala onde todo mundo se reconhece negro, me sinto branca. Se eu for numa sala onde todo mundo é branco, talvez não me sinta tão branca. E aí acho isso muito louco. Inclusive na escola, eu estudei numa escola onde não tinham pessoas negras, então não estou me apropriando de alguma propriedade, mas eu sei que esse julgamento existe (Entrevistada Júlia, agosto, 2024).

A afirmação de Júlia reflete como a identidade racial não é estática. Ela menciona sentir-se “branca” em um ambiente exclusivamente negro, o que sugere uma internalização das normas sociais e estéticas associadas à branquitude. Essa percepção indica que a identidade racial pode ser mediada pelo contexto social e pelas relações de poder envolvidas.

A fluidificação da identidade racial é um conceito central na antropologia, mostrando que ser negro ou branco não alimenta um quadro rígido, mas uma experiência dinâmica. Neste sentido, Hall (1990, p. 65) afirma que “a identidade não é fixa e não é simplesmente determinada por sistemas de poder ou pelas heranças culturais, mas é algo que está sempre em processo, constantemente renegociado”.

Também, Júlia traz à tona a experiência de viver em locais predominantemente brancos. A escola onde ela estudou, por exemplo, reflete a falta de diversidade e a homogeneidade que podem impactar a autopercepção dos alunos. Em ambientes onde a representatividade é escassa, indivíduos negros podem sentir a pressão de se adaptar a uma cultura branca dominante. Essa dinâmica pode levar a um sentimento de deslocamento ou não pertencimento, que Júlia parece vivenciar.

O reconhecimento do “julgamento” que ela menciona é essencial. A forma como a sociedade estrutura suas relações raciais pode impor estigmas ou expectativas sobre como as pessoas devem se identificar. Essa internalização dos juízos sociais pode resultar em um fenômeno onde os indivíduos tentam alinhar suas identidades àquelas que são socialmente aceitas ou valorizadas, o que continua a perpetuar essas hierarquias.

Júlia faz uma distinção clara entre a sua própria experiência e a apropriação de uma propriedade racial que não é dela. Essa consciência crítica sobre como a identidade é moldada pelas experiências pessoais e sociais denota uma reflexão profunda sobre raça e a implicação de interações sociais. Ela destaca um entendimento da complexidade e das

nuances da identidade racial, reconhecendo que a experiência negra não é algo fácil de viver.

A escolha pelo *Tranças Afro da Chris* foi motivada por indicação. Ela tentou procurar outras opções em São Paulo, mas enfrentou negativas, talvez devido ao seu cabelo volumoso e longo. Como pesquisadora, hoje percebo que as tranças estão se tornando cada vez mais aceitas e populares, mas ainda há muito a ser feito para que elas sejam vistas sem preconceitos. A crescente aceitação das tranças reflete uma sociedade que, lentamente, está começando a valorizar a diversidade. No entanto, é fundamental reconhecer que, para muitas de nós, a luta pela genuína aceitação continua, e não se trata apenas de uma moda passageira. As tranças nos conectam a uma ancestralidade que frequentemente foi negada ou apagada (Figura 13).

**Figura 13** - Tranças soltas feitas com a fibra french Curl.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2023).

Com isso, a fala da Júlia nos faz refletir sobre a construção social da raça, a experiência de pertença e como as interações sociais influenciam a identidade. Sua vivência destaca a importância de criar espaços inclusivos, onde a diversidade racial seja não apenas reconhecida, mas celebrada, permitindo que todas as identidades possam se afirmar sem o peso da comparação ou da hierarquia.

### 5.7 “EU PENSEI QUE FOSSE CABELO DE BONECA”

A entrevista com Enimar ocorreu em sua casa. Quando cheguei, ela já estava me esperando e não demoramos a iniciar a entrevista. Seu esposo, Henrique, nos ofereceu um café logo no começo, e após uma breve pausa, retomamos a conversa. Enimar é graduada em ciências econômicas, com mestrado e doutorado na mesma área. Ela relata que: *“Como sou registrada no Conselho Regional de Economia de Aracaju, Sergipe, sou considerada economista, mas atuo na educação como professora do Departamento de Economia da Universidade Federal do Amazonas”* (Entrevistada Enimar, agosto, 2024).

Enimar se autoidentifica como negra e é natural do Rio de Janeiro. Antes da entrevista, ela já havia recebido o roteiro de perguntas. Quando perguntei sobre quando começou a usar tranças, ela respondeu:

Hoje eu estava pensando sobre isso, tentando lembrar... E aí me recordei que sou natural do Rio de Janeiro e fui morar em Natal, no Rio Grande do Norte. Na época, não havia salões especializados em cabelos crespos e cacheados. Fui fazer as tranças em Recife, quando já estava residindo em João Pessoa, na Paraíba, fazendo meu mestrado, acho que foi em 1990 ou algo assim. Eu descobri, de alguma forma, que em Recife tinha um salão afro que fazia tranças, embora não me lembre como cheguei a conhecer (Entrevistada Enimar, agosto, 2024).

Ela também mencionou que, na mesma época, teve contato com meninas oriundas de Cabo Verde, com quem dividia um apartamento em uma república, onde também faziam tranças. Enimar continuou: *“Realmente, não lembro como descobri esse salão, mas como João Pessoa é pertinho de Recife, sai de João Pessoa, já tinha mais de 30 anos, e as tranças que eu fiz naquela época eram diferentes das que faço atualmente”*.

Percebi que Enimar não sabia os nomes das tranças e me pedia ajuda, demonstrando receio de falar algo errado. Ela fazia tranças soltas com seu próprio cabelo em Recife, e agora, em Manaus, realiza tranças embutidas. Enimar comentou que decidiu procurar por tranças naquela época porque seu cabelo estava um pouco danificado, devido ao uso de produtos químicos. Ela se identificou muito com as tranças, achou prático e bonito, e gostava de poder acordar pronta.

Durante a entrevista, Enimar compartilhou uma experiência que viveu em João Pessoa: enquanto estava em um ônibus, sentiu alguém puxando seu cabelo. Era uma mulher de cerca de 30 anos que olhou para ela e disse: *“Eu pensei que fosse cabelo de*

*boneca*” (Entrevistada Enimar, agosto, 2024). Independentemente da intenção, Enimar ficou incomodada com a situação e refletiu sobre como esse tipo de comentário revela um olhar exótico e o preconceito ligado ao desconhecimento sobre as tranças.

Esse trecho suscita várias dimensões interessantes para uma análise antropológica, incluindo questões de identidade, raça, cultura e preconceito. A experiência de Enimar toca em questões de identidade racial. As tranças têm um significado cultural, especialmente entre as comunidades negras, representando resistência e pertencimento. O comentário da mulher reflete uma falta de compreensão e respeito por essa identidade.

A frase dita pela pessoa indica uma percepção exótica e objetificadora que pode ser analisada na perspectiva de como determinados padrões de beleza são valorizados em diferentes culturas, e como isso pode levar à desumanização das expressões culturais alheias. Inúmeras vezes, o preconceito está enraizado na falta de conhecimento. A reação da mulher, em vez de descrever admiração, mostra uma visão distorcida da beleza e da cultura. Isso provoca um desconforto em Enimar, que se vê subjugada a uma experiência que minimiza sua individualidade e a complexidade de sua cultura.

Experiências como a de Enimar podem ter um forte impacto psicológico em quem as vive. Essa situação pode levar a um sentimento de alienação ou de insegurança em relação à própria aparência e identidade cultural. Além disso, a interação no ônibus pode ser vista como um microcosmo das interações sociais mais amplas em que questões raciais e de identidade cultural estão frequentemente em jogo. A maneira como nos relacionamos em espaços públicos muitas vezes reflete e perpetua estereótipos e preconceitos.

O Relato de Enimar é uma “experiência da negritude, uma experiência de desumanização, pois o negro é visto como um outro, como um alguém que não pertence à humanidade” (Fanon, 1952, p.109). É um exemplo que nos ajuda a entender as complexas interações entre identidade e sociedade. Esse tipo de análise pode, além de provocar empatia, contribuir para a desconstrução de estereótipos e a promoção de respeito à diversidade cultural. A reflexão sobre esses eventos cotidianos é fundamental para o avanço na luta contra o preconceito e na valorização das identidades culturais.

Enimar conta que seu primeiro contato com as tranças foi em casa, quando sua mãe dividia seu cabelo em duas partes e fazia tranças com elásticos e fitas. Ela observa que, quando era criança, a realidade era diferente: não havia produtos específicos para cabelos crespos e cacheados, assim como não existiam opções de maquiagem para a pele

negra. Naquela época, usava óleo de abacate misturado com azeite para hidratar os cabelos.

Outro método que ela utilizava na adolescência era uma técnica de alisamento rústico. Nos anos 70, não se usava chapinha; o processo envolvia aquecer um pente no fogão e, após passar óleo, usá-lo no cabelo. Esse procedimento queimava os fios, e ela não gostava do resultado. Enimar também relata um incidente na escola: devido ao odor forte do alisamento, quando estava a caminho do ponto de ônibus, um colega costumava cantar: “*tá um cheiro de mato queimado, tá queimando*”. Ela descreve essa experiência como terrível.

Para Enimar, não foi fácil crescer em um ambiente onde havia muito menos representatividade do que vemos hoje. Não era comum ver mulheres com cabelo natural ou trançado na mídia ou em posições de destaque. Já na vida adulta, começou a valorizar ainda mais as tranças. Na juventude, ela ficou incomodada com os olhares sobre seu cabelo volumoso e crespo, mas menciona que seu esposo aprecia quando ela usa tranças. Como professora universitária, recebeu feedback positivo de seus alunos em sala de aula, inclusive de uma aluna negra que, após conhecê-la, passou a usar tranças.

Percebe-se que Enimar se sente bem com a cor da sua pele e ignora os olhares alheios sobre seu cabelo, apesar de algumas perguntas sobre como ela lavava as tranças. Ela se preocupa mais com olhares de perigo, como o receio de ser assaltada. Ao final da nossa conversa, Enimar compartilhou seu interesse em pesquisar o mercado de tranças, buscando entender as demandas, a oferta e o acesso a créditos.

Acreditamos que as tranças estão sendo cada vez mais aceitas atualmente em Manaus. Vejamos muitas mulheres negras usando seus cabelos naturais ou trançados com orgulho, o que nos enche de alegria. A internet e as redes sociais têm desempenhado um papel importante, criando uma rede de apoio e visibilidade. No entanto, ainda existe preconceito, principalmente em ambientes mais formais, onde as pessoas associam tranças a algo “menos profissional” ou “não adequado”. Isso precisa mudar.

Além disso, consideramos que as jovens de hoje têm mais acesso à informação sobre suas raízes e sobre a importância de valorizar sua cultura. Vemos apresentadoras de jornais usando tranças com orgulho, sem o mesmo peso de julgamento de antes. Isso é um avanço, mas devemos continuar lutando para que todas as formas de expressão da beleza negra sejam plenamente aceitas e respeitadas (Figura 14).

**Figura 14** - Estilo de tranças soltas, chamado *bohohair*.



Fonte: Arquivo da pesquisadora 2024.

### 5.8 “MEU PAI ACHAVA QUE EU TINHA QUE ALISAR MEU CABELO”

A entrevista foi realizada pelo *WhatsApp* com Jéssica, uma mulher de 33 anos, negra, formada em Letras, que atua no campo da comunicação publicitária e em eventos artísticos e culturais na cidade de Manaus. Jéssica começou a usar tranças em 2014, destacando que essa escolha está ligada à sua identificação cultural afro-brasileira. Ela afirma: “*Eu sempre tive essa consciência racial de que sou negra. Meu pai é mais escuro do que eu, carioca, então isso está relacionado à minha autoidentificação*” (Entrevistada Jéssica, agosto, 2024). Desde a infância, ela desejou fazer tranças, mas seu pai, que é evangélico, não a deixava. Para ele, estar com o cabelo “arrumado” e bonito significava ter cabelo liso.

Salienta-se que a escolha de Jéssica de usar tranças é uma afirmação de sua identidade afro-brasileira. Tranças, historicamente, têm um significado cultural profundo entre os povos africanos e suas diásporas, representando não apenas beleza, mas também resistência, ancestralidade e pertencimento. Essa prática capilar pode ser vista como um ato de empoderamento, onde Jéssica reivindica sua herança cultural em um contexto que muitas vezes marginaliza tais expressões. Neste sentido Hooks (1994) pensa a beleza como uma fonte de confiança e poder, especialmente para mulheres que foram historicamente marginalizadas.

Jéssica expressa uma forte consciência racial, que é essencial para sua autoidentificação. O fato de ela relacionar sua identidade à sua aparência, através de seu pai e de suas características físicas, destaca a forma como a raça molda a vivência cotidiana. Sua percepção de ser negra, enfatizada pela relação com seu pai mais escuro, reflete um entendimento das diferentes tonalidades dentro da própria identidade negra e como isso influencia as dinâmicas familiares e sociais.

O conflito com seu pai, que associava a beleza e o “cabelinho arrumado” ao cabelo liso, exemplifica as normas sociais e as pressões para conformar-se a padrões eurocêntricos de beleza. Isso evidencia como a sociedade impõe certas expectativas sobre a aparência, e como esses padrões podem entrar em conflito com a autoidentificação e a valorização da cultura afro-brasileira. A resistência de Jéssica em relação às normas de beleza estabelecidas pelo próprio pai ressalta um aspecto importante da luta pela aceitação da diversidade capilar e cultural.

O uso das tranças por Jéssica também pode ser considerado dentro de um contexto mais amplo de movimentos sociais, onde há uma valorização crescente da estética afro-brasileira. Esse fenômeno está atrelado à luta contra o racismo estrutural e à busca por representatividade, o que é fundamental para a construção de uma sociedade mais inclusiva.

Assim, a narrativa de Jéssica sobre suas tranças é um ponto de partida para discutir questões mais amplas de raça, identidade cultural e resistência. Ela exemplifica como escolhas pessoais podem ter profundas implicações sociais e culturais, refletindo tanto a luta individual quanto as dinâmicas coletivas de uma cultura rica e diversificada. As tranças, nesse contexto, se tornam símbolos de uma reafirmação da identidade e um passo em direção à valorização da própria herança cultural.

Foi apenas após passar pela transição capilar aos 21 anos que Jéssica começou a usar tranças, considerando isso uma questão de estética. Ela compartilhou que, ao se mudar para Manaus, não encontrou salões que soubessem cuidar dos seus cabelos e que sua família não a incentivou a aceitar sua textura natural. Com o auxílio de blogueiras negras pela internet, ela aprendeu sobre transição capilar e, após deixar de alisar o cabelo, também incentivou sua mãe a fazer o mesmo, assumindo assim seus cabelos afros.

Sobre as reações das pessoas, Jéssica revelou que, em Manaus, o racismo é “velado”, levando-a a não perceber preconceito em relação ao seu cabelo. Em casa, ela enfrentou rejeição. *“Aqui em Manaus, acho que tive mais aceitação em 2016 com o uso de tranças, porque meu cabelo fica mais baixo”*, comentou.

Morando em Manaus há 14 anos, Jéssica acredita que estamos em um momento de transformação. Ela observa que cada vez mais mulheres e homens, especialmente os jovens, estão usando seus cabelos naturais ou trançados com orgulho, aprendendo a valorizar a cultura afro e a não se desculpar por isso. Ela acredita que, aos poucos, a sociedade está sendo forçada a aceitar pessoas negras como elas realmente são.

Acerca da importância da educação e da quebra de estereótipos ela comenta que: *“Muitas vezes, o preconceito vem da ignorância. As pessoas precisam entender que tranças não são apenas um estilo. Elas têm história, têm significado. Fazem parte da nossa cultura, da nossa resistência. Se mais gente soubesse disso, talvez houvesse menos preconceito”* (Entrevistada Jéssica, agosto, 2024).

### 5.9 AS PESSOAS NATIVAS, AMAZONENSES, NÃO NEGRAS, INDÍGENAS ADERIRAM ÀS TRANÇAS

A entrevista com usuária de tranças Alini ocorreu via celular. Ela tem 55 anos, é negra e natural do Rio de Janeiro, mas mora em Manaus há 53 anos. Alini compartilhou que começou a usar tranças há 3 anos e que essas tranças trouxeram uma melhora significativa em seu cotidiano. O uso das tranças, ou do entrelace, impactou positivamente suas relações sociais, pois facilitam sua vida no dia a dia. Agora, ela acorda pronta e não precisa se preocupar com os cabelos.

Na adolescência, seguindo a tradição familiar, ela conta que sua mãe utilizava azeite no cabelo e passava um ferro quente para que elas pudessem ser aceitas na sociedade. Naquela época, o padrão de beleza era o cabelo liso, e muitas mulheres negras, especialmente em sua família, alisavam seus cabelos usando esse tipo de instrumento.

Alini recorda da fumaça que saía do cabelo e do cheiro forte, pois era a única alternativa disponível na época. Durante a adolescência, ela também conheceu o alisante à base de soda cáustica, uma experiência traumática: *“Eu passava horas com o produto, que acabava estragando meu cabelo e impedindo seu crescimento natural”* (Entrevistada Alini, agosto, 2024).

Atualmente, Alini faz suas tranças em um salão e percebe que seus cabelos cresceram desde que começou a usar o entrelace. Ela acredita que a técnica estimula o crescimento dos fios, e afirma que sua vida e autoestima mudaram, permitindo que ela aceitasse melhor sua aparência. Alini também menciona os elogios que recebe das pessoas

ao seu redor em relação às suas tranças: “As pessoas comentam que ficaram boas para o meu rosto, e nesta última que fiz, só recebi elogios” (Entrevistada Alini, agosto, 2024).

**Figura 15** - Foto do entrelace.



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Quanto à aceitação das tranças, Alini observou que pessoas nativas da região, incluindo amazonenses e indígenas, têm aderido a esse estilo. Ela afirmou: “O resultado disso a gente vê hoje na diversidade cultural e na interculturalidade” (Entrevistada Alini, agosto, 2024).

Contrariando os relatos de preconceito sobre as tranças que foram expostos anteriormente, Alini vê que pessoas de diversas origens estão utilizando tranças, e sua aceitação está se tornando cada vez mais presente na cidade. Os relatos de Alini se analisem a partir de diferentes aspectos, como identidade cultural, interculturalidade e a mudança das percepções sociais sobre um elemento cultural específico às tranças.

As tranças carregam significados profundos em várias culturas, onde estão associadas a tradições, rituais e expressões de identidade. A adoção desse estilo por pessoas nativas, como amazonenses e indígenas, pode ser vista como uma reafirmação de

sua identidade cultural em um contexto urbano. Para entender como práticas estéticas, como as tranças, podem carregar significados profundos. Geertz (1973) trata o conceito de cultura como um sistema de conceitos herdados, expressos em símbolos, por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento sobre a vida e a atitude em relação à vida.

A fala de Alini sobre a “diversidade cultural e na interculturalidade” aponta para um fenômeno onde diferentes grupos culturais começam a se influenciar mutuamente. O uso de tranças por diferentes etnias pode indicar uma nova aceitação e valorização de expressões culturais que antes eram marginalizadas. A análise da interculturalidade revela como a convivência e o respeito mútuo entre culturas distintas podem enriquecer a vivência social.

O contraste com “relatos de preconceito” evidencia que houve uma evolução nas atitudes da sociedade manauara em relação ao uso de tranças. É importante analisar os fatores sociais, econômicos e políticos que podem ter contribuído para essa mudança. Isso pode incluir um aumento da visibilidade de movimentos sociais que promovem a aceitação e respeito à diversidade cultural.

A aceitação crescente das tranças também pode ser vista como uma forma de empoderamento, onde indivíduos se afirmam em suas escolhas estéticas e culturais. Esse empoderamento muitas vezes é uma forma de resistência contra padrões de beleza eurocêntricos que marginalizam outras expressões culturais.

A referência à cidade sugere uma dinâmica urbana específica, onde as influências culturais se entrelaçam. As cidades são frequentemente pontos de encontro de diversas culturas, e nesse contexto, as tranças podem ser instrumentos de diálogo e, ao mesmo tempo, de tensões. Pois, para Sabater (2004) em seus trabalhos exploram a cultura afro-brasileira e questões de identidade, trazendo uma perspectiva sobre a aceitação de estilos como as tranças no Brasil. A identidade afro-brasileira se expressa em múltiplas práticas culturais que desafiam normas hegemônicas.

A partir disso, pode-se vislumbrar uma oportunidade para discutir as complexidades da identidade cultural em um mundo em globalização. A aceitação das tranças entre diferentes grupos é um reflexo não só das mudanças nas práticas culturais, mas também das relações de poder e da busca por um espaço mais inclusivo na sociedade. Essa mudança representa um passo importante na valorização da diversidade e no combate a preconceitos históricos.

## 5.10 A FORTE PRESENÇA AFRICANA E HAITIANA, TRANSFORMANDO AS RELAÇÕES DAS BRASILEIRAS, DAS AMAZONENSES

Lane, parda e de pele clara, começou a usar tranças sem extensões na infância, junto com sua mãe, que fazia seu cabelo. *“Agora, como adulta, fui a segunda pessoa a fazer o meu próprio cabelo”*, compartilhou. Conheci Lane na Universidade Federal do Amazonas, durante um projeto de extensão, e desde então mantivemos contato. Ela foi minha primeira cliente em 2015, quando me procurou para eu realizar suas tranças, lembrando que eu já usava o estilo quando a conheci.

Naquela época, não havia material disponível para confeccionar tranças em Manaus, e ela precisava comprar pela internet, onde os preços não eram acessíveis. A primeira trança que fizemos foi com lã, no estilo *box braid*. Devido à falta de materiais, eu ainda tinha que pedir de Camarões através de colegas que estavam de férias no meu país; hoje, em Manaus, temos várias lojas comercializando esses produtos, inclusive no meu espaço.

Lane relatou que em 2015, as pessoas frequentemente questionavam se as tranças não causavam piolho. Em uma aula, um professor chegou a perguntar se ela estava se preparando para uma apresentação de teatro, associando seu cabelo a uma aparência de palhaço, o que a humilhou na frente da turma, especialmente porque ela havia feito uma trança colorida. Esse tipo de comentário revela a reprodução de estigmas sociais, enraizados em visões etnocêntricas e na negação da alteridade positiva.

Ela observou como essa percepção tem mudado hoje. *“Sinto que mudou. Agora vejo muita gente fazendo tranças e assumindo seus cabelos. Naquele ano, as pessoas estavam começando a parar de alisar e a aceitar seus fios naturais”* (Entrevistada Lane, junho, 2024).

Sobre suas motivações para usar tranças, Lane mencionou que elas não agridem tanto seus cabelos e lhe oferecem alternativas para mudar de visual. Ela sempre opta por fazer tranças em datas especiais, como sua formatura, ou quando se sente para baixo. Dessa forma, pode-se destacar o aspecto terapêutico que as tranças podem ter. Em relação aos impactos do uso das tranças, Lane compartilhou:

Acho que existem duas situações. Quando meu cabelo está bem baixinho e coloco tranças de cor neutra, há um nível de aceitação. Mas, se optar por tranças mais coloridas, sempre recebo comentários. As pessoas perguntam sobre como é para lavar o cabelo, se causa sujeira, o que eu sinto ser um nível de preconceito. Porque ninguém questiona quem faz chapinha e passa dias sem lavar (Lane, junho, 2024).

Ela também relatou uma experiência marcante de quando tinha 12 anos, ao ver em uma revista uma moça usando dreads de lã. Pediu para sua mãe fazer o mesmo, mas, ao ir à igreja, o pastor chamou sua mãe para conversar sobre o tipo de cabelo que ela estava usando, associando aquilo a “coisas do mundo”. Esses relatos ajudam a compreender os sistemas de crenças e os imaginários sociais brasileiros.

Lane notou que a aceitação das tranças varia de acordo com o lugar. Ela contou que, ao ir ao Fórum Enoch Reis<sup>20</sup> para uma reunião de uma associação, um homem perguntou se ela estava indo para uma audiência. Outra vez, ao ir com o cabelo preso, foi tratada como advogada. *“Em espaços públicos e mais formais, o preconceito é muito explícito, mas em ambientes privados, onde há mais intimidade, as pessoas ficam mais curiosas e perguntam sobre a higienização”* (Entrevistada Lane, junho, 2024).

Lane destaca que associar um tipo específico de cabelo, como as tranças, a comportamentos indesejáveis é uma forma de racismo. Ela observa ainda que, quanto mais clara a pele, maior a aceitação em certos ambientes. O uso de tranças pode ser visto como uma aproximação de uma estética negra, algo que no Brasil frequentemente é criminalizado ou visto de forma negativa.

Sobre a atualidade, Lane afirma: *“Eu vejo uma presença africana e haitiana muito forte. Isso transformou as relações entre as brasileiras e as amazonenses”* (Entrevistada Lane, junho, 2024). Ela relaciona a introdução de tranças em Manaus à busca dessas comunidades por uma forma de sustento, ressaltando a importância das atividades do movimento negro, que incentivam a aceitação e valorização dos cabelos afro.

Lane faz parte da equipe organizadora do Encrespa Manaus. O primeiro encontro ocorreu em 2015, um ano significativo para as mulheres negras da região, que começaram a buscar o resgate de sua ancestralidade por meio das tranças. *“No Encrespa, buscamos ensinar como cuidar dos próprios cabelos, e depois abrimos espaço para debates sobre a aceitação do nosso cabelo através de rodas de conversa”* (Lane, junho, 2024).

Ela enfatiza que esses encontros são essenciais, especialmente no Amazonas, onde a identidade negra tende a ser apagada. Embora a identidade indígena seja reconhecida, a identidade das pessoas negras muitas vezes é invisibilizada. Lane considera fundamental o processo de reconhecimento das origens negras e a reconexão com outras estéticas que celebram essa herança.

---

<sup>20</sup> Tribunal de Justiça do Amazonas.

Ao recapitular as questões recorrentes desta pesquisa, destaca-se que Lane, Enimar e Hely começaram a usar tranças na infância ou adolescência, especialmente com a influência de suas mães. Para elas, esse estilo é fundamental, refletindo um processo de autoafirmação e aceitação de sua identidade afrodescendente. Os relatos apontam que, há algum tempo, o uso de tranças era frequentemente associado a estigmas sociais. Todos os entrevistados enfrentaram comentários depreciativos, como a comparação de seus cabelos a uma aparência de palhaço, evidenciando preconceitos raciais e visões etnocêntricas.

Alini, Jorge, Lane, Hely e Débora observam um avanço significativo na aceitação das tranças ao longo dos anos. Cada vez mais pessoas adotam estilos naturais e valorizam a estética afro, especialmente no contexto amazônico. Tanto os usuários de tranças quanto os proprietários de salões consideram este estilo prático, oferecendo uma alternativa versátil para mudar de visual. Além disso, as tranças funcionam como um recurso emocional, proporcionando conforto em momentos especiais ou difíceis.

Lane, Jéssica e Jorge notam que a aceitação das tranças varia conforme sua cor e estilo. Tranças em tons neutros são geralmente mais aceitas, enquanto cores vibrantes costumam suscitar olhares preconceituosos. Os entrevistados criticam como o cuidado com tranças é questionado, ao contrário de outros estilos, como alisamentos.

As experiências de Lane e outros usuários de tranças ressaltam que a aceitação vai variar conforme o contexto social. Em ambientes formais, o preconceito tende a ser mais explícito, enquanto em ambientes informais, as curiosidades emergem, evidenciando a falta de compreensão e a perpetuação do racismo.

Jorge, Jéssica, Alini e Lane reconhecem a forte influência das comunidades africanas e haitianas em Manaus, relacionando a crescente popularização das tranças à luta do movimento negro por aceitação e valorização dos cabelos afro, refletindo uma busca contínua por identidade e sustento.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática aqui abordada é de extrema importância, especialmente no contexto da valorização da diversidade cultural e da resistência identitária. As tranças africanas, mais do que um simples elemento de estética corporal, são portadoras de histórias, tradições e símbolos que atravessam gerações, ligando povos afrodescendentes às suas raízes ancestrais. A partir da investigação realizada, notou-se que essas práticas culturais se adaptam aos novos cenários, mantendo seu valor simbólico enquanto ganham novas ressignificações.

Um dos pontos centrais dessa pesquisa é a relação entre o uso das tranças e a afirmação racial. Em um país como o Brasil, marcado por uma história de racismo estrutural e negação da negritude, a adoção de elementos da cultura africana, como as tranças, torna-se um ato de resistência. As tranças africanas reafirmam a beleza negra e contribuem para a construção de uma estética racial que contraria os padrões estéticos eurocêntricos que ainda predominam na sociedade brasileira.

A pesquisa também destaca como o uso das tranças na Amazônia se entrelaça com a riqueza cultural da região. A Amazônia, conhecida por sua biodiversidade e por abrigar uma grande diversidade étnica, serve como um espaço fértil para a troca de saberes e práticas culturais. Nesse sentido, as tranças africanas, ao chegarem à região, não apenas preservam suas características originárias, mas também dialogam com outras tradições, ampliando o repertório estético dos povos amazônicos.

Através das entrevistas e da observação participante realizadas durante a pesquisa, ficou evidente que as tranças africanas influenciam a construção da autoestima de mulheres negras na Amazônia. Muitas das entrevistadas relataram que, ao trançar seus cabelos, sentem-se mais conectadas às suas raízes e mais confiantes em relação à sua aparência. Essa conexão entre estética e identidade racial é um dos aspectos mais relevantes da pesquisa, pois evidencia como o autocuidado pode ser uma ferramenta poderosa de empoderamento.

Além disso, evidenciou-se como as tranças africanas atuam como um símbolo de resistência em contextos onde a identidade negra é marginalizada. Na Amazônia, como em outras regiões do Brasil, o racismo ainda é uma realidade presente, e as mulheres negras muitas vezes enfrentam discriminação com base na cor da pele e na textura do cabelo. Ao adotar as tranças, elas se posicionam contra esse sistema opressor e

reivindicam o direito de expressar sua identidade da maneira que lhes parece mais autêntica.

Outro ponto de destaque é a importância das tranças no fortalecimento das redes de sociabilidade entre as mulheres negras. Durante o processo de trançar os cabelos, há uma troca de experiências, saberes e afetos que vai além do ato estético. Esse espaço de convivência contribui para a criação de laços comunitários e para o fortalecimento da identidade coletiva, aspectos fundamentais para a manutenção das tradições afrodescendentes na Amazônia.

A estética das tranças também promove uma reflexão sobre a relação entre corpo e política. Em um país onde o racismo se manifesta de forma sutil, mas persistente, o corpo negro, adornado com tranças, torna-se um território de disputa e resistência. O cabelo, nesse contexto, é uma extensão do corpo que carrega significados profundos, e sua estilização através das tranças é uma maneira de reivindicar o espaço e a visibilidade que historicamente foram negados aos negros.

Apontou-se, ainda, para a comercialização das tranças e como essa prática pode tanto fortalecer quanto enfraquecer a autenticidade cultural das tradições africanas. Na Amazônia, há uma crescente demanda por esse serviço, o que abre oportunidades econômicas para mulheres negras que se especializam em trançar. No entanto, é preciso ter cuidado para que essa valorização comercial não se transforme em apropriação cultural, onde os elementos tradicionais são descontextualizados e transformados em mercadorias esvaziadas de seu significado original.

A estética racial das tranças africanas, portanto, vai além de uma simples escolha de estilo. Ela envolve questões profundas de identidade, história, resistência e pertencimento. Ao optar por usar tranças, as mulheres negras na Amazônia estão reafirmando seu lugar em uma sociedade que muitas vezes tenta apagar ou subestimar sua contribuição cultural. Elas estão dizendo ao mundo que suas histórias importam e que suas tradições merecem ser celebradas.

No entanto, a pesquisa também evidencia os desafios enfrentados pelas mulheres negras na Amazônia que desejam usar tranças. Muitas relataram que, apesar do crescente interesse pela estética afro, ainda enfrentam olhares preconceituosos e comentários depreciativos em ambientes públicos e profissionais salientando que, apesar dos avanços, ainda há um longo caminho a percorrer no combate ao racismo e na promoção da valorização da cultura negra.

É importante destacar, ainda, que o uso de tranças na Amazônia não é apenas uma prática de estética corporal, mas também uma forma de reconectar as gerações mais jovens às suas raízes africanas. Muitas mulheres entrevistadas relataram que aprenderam a trançar com suas mães e avós, o que demonstra o papel intergeracional dessas práticas. As tranças, portanto, são um elo entre o passado e o presente, uma maneira de manter vivas as memórias e as tradições.

Sugere-se, diante dos achados, que o uso das tranças na Amazônia pode ser entendido como parte de um movimento mais amplo de retomada das tradições africanas no Brasil. Assim como em outras partes do país, na Amazônia, as mulheres negras estão cada vez mais buscando se reconectar com suas origens e afirmar sua identidade através de práticas culturais como o trançado de cabelo.

Nesse sentido, a estética racial das tranças também contribui para a descolonização do olhar. Ao valorizar as tradições africanas e reconhecer sua importância no cenário amazônico, essa pesquisa questiona os padrões estéticos hegemônicos que ainda predominam na sociedade brasileira. O uso das tranças, nesse contexto, é uma forma de subverter esses padrões e propor novas formas de beleza que celebrem a diversidade.

Além disso, o uso das tranças na Amazônia pode abrir caminho para outras investigações sobre a presença africana na região. A Amazônia, muitas vezes vista apenas através da lente da biodiversidade, é também um espaço de encontros culturais e de resistência, onde a presença negra desempenha um papel fundamental na formação de sua identidade.

Por fim, conclui-se que o uso das tranças africanas na Amazônia e a estética racial associada a elas têm um significado profundo, tanto para a afirmação da identidade negra quanto para a valorização da diversidade cultural. As tranças são símbolos de resistência, empoderamento e conexão com as raízes ancestrais. Em um mundo cada vez mais globalizado, onde as tradições muitas vezes são esquecidas ou diluídas, a pesquisa sobre as tranças africanas na Amazônia destaca a importância de preservar e celebrar essas práticas culturais.

As tranças, ao mesmo tempo em que são uma afirmação da identidade negra, também se tornam um ponto de partida para uma discussão mais ampla sobre estética, política e resistência. Elas nos lembram que a beleza é diversa e que, através da valorização de nossas raízes, podemos construir uma sociedade mais inclusiva e justa. Dessa forma, esta investigação contribui para o reconhecimento e a valorização das

culturas africanas no Brasil, especialmente em um território tão rico e diverso quanto a Amazônia.

O fazer das tranças por mulheres africanas ou haitianas em Manaus é um fenômeno que envolve uma viagem complexa pela identidade, resistência e aceitação social. Embora existam desafios significativos, a prática também representa oportunidades de empoderamento e afirmação cultural. Criar um ambiente que celebre essa diversidade é essencial para promover um reconhecimento e um respeito mais profundos pelas diferentes formas de ser e de expressar a identidade.

No caso do trabalho realizado pelo *Tranças Afro da Chris*, os primeiros anos foram desafiadores, pois, naquele início, não havia uma demanda significativa. As tranças ainda não eram amplamente utilizadas e, em alguns círculos sociais, eram vistas com desdém. Com o tempo, porém, a percepção em torno das tranças se transformou, como já foi mencionado nos relatos dos entrevistados.

Diante do contexto amazônico e afro-brasileiro, em determinado momento, vi-me impelida a refletir sobre o meu lugar de fala, tanto em eventos quanto na elaboração deste texto. Por não ser brasileira, entendo que é necessário cautela ao abordar questões relacionadas às identidades afrodescendentes.

Com base na minha experiência como trançista em Manaus, houve ocasiões em que fui questionada por trançar cabelos de pessoas brancas. Nesse ponto, a pergunta que se impõe é: qual o fenótipo dessas pessoas, considerando que o Brasil, e a Amazônia em particular, é formado por uma população miscigenada?

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mariana Amaro Theodoro de. **Estigma racial e o tratamento jurídico penal do negro no brasil: reflexões acerca da igualdade formal e desigualdade material**. RJLB, 2017.

BACKSO, Bronislaw. **Enciclopédia 5–Anthropos–Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1985.

BALANDIER, Georges. **Dictionary of black African civilization**. (No Title), 1974.

BARBOSA, Edilene Maria; PAULA, Taciana Lima; SILVA, Kalina Vanderlei Paiva. Gênero, raça e saúde mental da população negra: abordagem sócio-histórica. **Revista Remecs-Revista Multidisciplinar de Estudos Científicos em Saúde**, p. 3-10, 2024.

BASINI, José Exequiel – **Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas**. Editora Travessia/Fapeam, Manaus, 2015

BLAUT, James Morris. **The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and Eurocentric history**. Guilford Press, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge University Press. 1992.

BOURDIEU, Pierre. **Homo Academicus**, Paris: Minuit, 1984.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **La domination masculine**. Média Diffusion, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papirus editora, 1996.

BREA, Joana. **Sutis resistências: criação cinematográfica e instancias de produção de filmes**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Bruna Nogueira Ferreira de Sousa, Ada Beatriz Gallicchio Kroef. **O que pode um corpo? O corpo como modelo em Spinoza- Deleuze**. In XXXIX Encontro de Iniciação Científica v. 5 n. 2 (2021):

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge. 1990.

BYRAM, Michael. Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence. Clevedon: Multilingual Matters Publ., 124 p. **Eng.) Submitted**, v. 4, p. 2019, 1997.

BYRAM, Michael; GRIBKOVA, Bella; STARKEY, Hugh. **Developing the intercultural dimension in language teaching: A practical introduction for teachers**. Language Policy Division, Directorate of School, Out-of-School and Higher Education, Council of Europe, 2002.

CARMO, Nádía Amaro; SILVA, Ozaias. Minha carne não me define:: a hipersexualização da mulher negra no Brasil. **O Público e o Privado**, v. 19, n. 40 set/dez, 2021.

CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. O surgimento da estética: algumas considerações sobre seu primeiro entrincheiramento dinâmico. **Paidéia**, 2010.

CASTILHO, Marina Doreto et al. A solidão da mulher negra. **CONTRIBUCIONES A LAS CIENCIAS SOCIALES**, v. 17, n. 5, p. e6100-e6100, 2024.

CHAI, Cássius Guimarães et al. Interseccionalidades da escravidão contemporânea da mulher negra à luz do pensamento decolonial: trabalho, determinantes e desigualdades sociais. **Cadernos EBAPE. BR**, v. 21, n. 3, p. e2022-0068, 2023.

CISNE, Mirla; IANAEL, Fernanda. Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras. **Revista Katálisis**, v. 25, n. 2, p. 191-201, 2022.

CLEGG, Stewart R. Tecnologia, instrumentalidade e poder nas organizações. **Revista de Administração de Empresas**, v. 32, p. 68-95, 1992.

CORRIGAN, Patrick; GELB, Betsy. Three programs that use mass approaches to challenge the stigma of mental illness. **Psychiatric services**, v. 57, n. 3, p. 393-398, 2006.

COSTA CRUZ, Denise Ferreira, **Seguindo as tramas da beleza em maputo**. Dissertação. Universidade de Brasília. Brasília, 2012.

COSTA CRUZ, Denise Ferreira. Duplos espelhos: imagem e representatividade de mulheres negras no Brasil e em Moçambique. **Illuminuras**, v. 22, n. 59, 2021.

COSTA, Beatriz Adão Pascoal; BINJA, Elias Justino Bartolomeu. A Arte Africana na Diáspora: as tranças na manutenção da vida1. **Revista Eletrônica Mutações**, v. 15, n. 24, p. 91-102, 2022.

CRUZ, Daniele Eliana dos Santos. **Diversidade humana e a crítica à igualdade de oportunidades e às formas de particularismo na sociedade capitalista**. VI Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís, 2013.

DAHL, Robert Alan. **Sobre a democracia**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

DERRIDA, Jacques, Falar da hospitalidade. Editora Escuta. Porto Alegre

DERVIN, Fred. Exploring new interculturality online. **Language and Intercultural Communication**, v. 14, n. 2, p. 191-206, 2014.

DOS SANTOS, Luane Bento. AS TRANÇAS AFRICANAS VIERAM ANTES DAS POMADAS MODELADORAS. **Revista África e Africanidades**. Ano XVI, ed. 46, 2023a.

DOS SANTOS, Luane Bento. Processos formativos antirracistas na profissionalização de trançistas afro na cidade do rio de janeiro. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, v. 9, n. 2, p. 20-20, 2023b.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. São Paulo: Zahar, 1994.

FANON,frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas** 1952.

FERREIRA, Letícia Ramos. **Tranças afro: identidade feminina negra e cultura visual no ensino fundamental**. 2021.

FERREIRA, Marcela Santos; ARAÚJO, Maria Cecília. Estigma associado ao transtorno mental: uma breve reflexão sobre suas consequências. **Revista Interdisciplinar de Estudos em Saúde**, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigilância e punição: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes. 2010.

FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition: A Philosophical Exchange**. Nova York: Verso. 2003.

GALVÃO, Ianne. Mapa da violência contra mulheres negras: reflexões sobre racismo e gênero na sociedade brasileira. **Revista de Direito**, v. 13, n. 02, p. 01-17, 2021.

GEERTZ, C. **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. Basic Books. 1973.

GIDDENS, Anthony. **Un mundo desbocado**. Madrid: Taurus, 2000.

GÓES, Fred; VILLAÇA, Nízia. Em nome do corpo. **Rio de Janeiro: Rocco**, 1998.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a gestão da identidade deteriorada**. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2009.

GOMES, Edilene Pimentel; KANAMARU, Antonio Takao. O cabelo crespo na moda: desconstrução dos estereótipos eurocêtricos. **Arcos Design**, v. 17, n. 2, p. 495-513, 2024.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Dp&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultural Identity and Diaspora**. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990.

- HAMMERSLEY, M., & ATKINSON, P. **Ethnography: Principles in Practice**. Routledge. 2007.
- HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte—Lisboa. Portugal: Edições**, v. 70, 1977.
- HEY, Ana Paula; CATANI, Afrânio Mendes. **Reprodução social**. Belo Horizonte: UFMG/Faculdade de Educação, 2010.
- HINE, C. **Virtual Ethnography**. SAGE Publications. 2000.
- HOLANDA, Priscilla Patrício et al. O papel da literatura afro-feminina na educação racial de mulheres negras. In: **AS VÁRIAS FACES DE EVA: O FEMININO NA CONTEMPORANEIDADE-VOLUME 2**. Editora Científica Digital, 2023. p. 228-238.
- HOOKS, Bell. **Killing Rage: Ending Racism**. 1994
- ISER, Wolfgang. O ressurgimento da estética. **Ética e estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 35-49, 2001.
- JENKINS, Richard. **Social Identity**. 2. ed. Londres: Routledge, 2008.
- JESUS MARQUES, Joice Caroline; DA SILVA, Lenira Pereira. **DO AFRO À ÁLGEBRA: UM ESTUDO DA TRANÇA NAGÔ**. ACERVO-Boletim do Centro de Documentação do GHEMAT-SP, v. 5, 2023.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. **Knowledge in context: Representations, community and culture**. Routledge, 2019.
- KRAMSCH, Claire. **Context and culture in language teaching**. Oxford University Press, 1993.
- LEÃO, Luiza de Marilac Silva; DE SOUSA PINHEIRO, Nadja Carolina. Estética Negra: discussões envolvendo discriminações, exclusões e estratégias de enfrentamento ao racismo. **Revista Esperança Garcia**, v. 1, n. 01, 2024.
- LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.
- MAHEIRIE, Kátia. Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. **Interações**, v. 7, n. 13, p. 31-44, 2002.
- MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo de. Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial

por meio da colonização da América. **Interações (Campo Grande)**, v. 21, p. 577-596, 2020.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**. Routledge. 1922.

MALTA, Renata Barreto; MENDONÇA, Letícia Silva. A mulher negra no circuito da cultura: uma análise do canal Afros e Afins. **Comunicação & Informação**, v. 25, p. 433-455, 2022.

MELO, Kleber Pessoa de; MONTEIRO, Pedro Sadi. Discriminação e estigma na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. **Revista Bioética**, v. 29, n. 4, p. 756-762, 2021.

MELO, Nelio Vieira. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MENEZES, Eduardo Diatahy. **Antropologia e estética: o status quaestionis**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 41, n. 1, 2010, p. 87-113.

MIZAEL, Táchita Medrado; BARROZO, Sarah Carolinne Vasconcelos; HUNZIKER, Maria Helena Leite. Solidão da mulher negra: uma revisão da literatura. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 13, n. 38, p. 212-239, 2021.

MORGAN, Gareth. Intereses, conflictos y poder: las organizaciones como sistemas políticos. **Lecturas de teoría de la organización**, v. 2, 1993.

NAME, Leonardo. O eurocentrismo está em toda parte: sobre orientalismos, ocidentalismos e outras imprecisões geográficas. *In: GeoPUC - Revista do Departamento de Geografia da PUC-Rio*, Ano 1, nº 2, 2009. p. 11

NASCIMENTO, Kelly Cristina et al. Mulheres negras e o racismo à luz da mandala dos saberes. **Revista Remecs-Revista Multidisciplinar de Estudos Científicos em Saúde**, v. 8, n. 14, p. 12-20, 2023.

PADILHA, Ênio. **Marketing pessoal e Imagem pública**. 2.ed. Balneário Camboriú: Palloti, 2002. 78p.

PENNA, Camila. MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 3, n. 1, 2009.

PINHEIRO, Viviane Potenza Guimarães. Preconceito, moralidade e educação moral para a diversidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, p. 215-233, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais—Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

RIBEIRO, Jucélia Bispo. Crespas E Cacheadas: o cabelo como condição estético-identitária de afirmação étnico-racial e libertação para as mulheres adultas e crianças negras. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 13, n. 36, p. 449-473, 2021.

RIOS, Roger Raupp. O conceito de homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação. **Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo na sociedade contemporânea**, p. 27-48, 2007.

RODRIGUES, Vanessa. **Tranças, identidades e rebeldias: como as políticas de embranquecimento afetam as mulheres negras e sua relação com o cabelo crespo**. 2024.

SABATER, Celia R. E. **Identidade e Representação: Cultura Afro-Brasileira e seus Impasses**. (2004)

SAMPAIO, P. (Org). O fim do silêncio: presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

SANT'ANA, Jonathas Vilas Boas. **Cadernos, tranças, flechas e atabaques: um olhar sobre a Escola Pluricultural Odé Kayodê**. Editora Appris, 2021.

SANTOS, Luane Bento dos. Trancista não é cabeleireira!": identidade de trabalho, raça e gênero em salões de beleza afro no Rio de Janeiro. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2022.

SANTOS, Natália Felício dos. **“o trançar no caminho”**: O ofício de trançar como estratégia laboral das imigrantes africanas em Madureira. 2024.

SANTOS, Naylana Rute da Paixão; RABELO, Dóris Firmino. Racismo e eventos produtores de estresse: narrativas de pessoas idosas negras. **Ciencias Psicológicas**, v. 16, n. 2, 2022.

SAYÃO, Sandro Cozza. Ética, responsabilidade e reconfiguração da subjetividade em Emmanuel Levinas: o argumento da paz *In*: PELIZZOLI, Marcelo (Ed.). **Cultura de Paz: a alteridade em jogo**. Editora Universitária UFPE, 2009.

SCHEFF, THOMAS. J. **Being Mentally Ill: A Sociological Theory**. New York: Aldine Publishing Company. 1966.

SERBENA, Carlos Augusto. Imaginário, ideologia e representação social. **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas**, v. 4, n. 52, p. 2-13, 2003.

SIDEKUM, Antonio. Liturgia da alteridade em Emmanuel Levinas. **Utopia y Praxis Latinoamericana**, v. 10, n. 31, p. 115-123, 2005.

SILVA JUNIOR, J. C. **A presença negra no Amazonas, 2006**. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/347613577\\_PRESENCA\\_NEGRA\\_NO\\_ESTADO\\_DO\\_AMAZONAS\\_a\\_contribuicao\\_dos\\_arquivos\\_do\\_TJAM/link/638962d52c56](https://www.researchgate.net/publication/347613577_PRESENCA_NEGRA_NO_ESTADO_DO_AMAZONAS_a_contribuicao_dos_arquivos_do_TJAM/link/638962d52c56)

[3722f22d68ed/download](#). Acesso: 18 junho. 2024 \_\_\_\_\_ O, Maria Cecília (org.)  
Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

SILVA, Cibely Eugênia da. **Discurso, ideologia e racismo: sentidos conflitantes do/sobre o empoderamento da estética da mulher negra.** 2022.

SOUZA, Fernanda Costa et al. **A literatura afro-brasileira para a infância: de mulheres para meninas.** 2022.

SOUZA, Virginia et al. **A feminização da pobreza no Brasil e seus determinantes.** Informe Gepec, v. 24, n. 1, p. 53-72, 2020.

TOURAINÉ, Alain. Analisi critica dei movimenti sociali. **il Mulino**, v. 31, n. 6, p. 785-812, 1982.

VAN MAANEN, J. **The Fact of Fiction in Organizational Ethnography.** Administrative Science Quarterly. 1979.

WEBER, Max. Capítulo III. Os tipos de dominação. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva.** 3ª edição, Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, p. 139-198, 1994.

WEITZ, Morris. **O papel da teoria na estética.** Crítica, 2004.