



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

Bárbara Felix Correia

**ENTRE TRANÇAS NAGÔ E MEMÓRIAS: DISCURSOS DE VOZES PRETAS
FEMININAS**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

Recife

2025

Bárbara Felix Correia

**ENTRE TRANÇAS NAGÔ E MEMÓRIAS: DISCURSOS DE VOZES PRETAS
FEMININAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, da Escola de Educação e Humanidades, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Ciências da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Robson Teles Gomes

Linha de Pesquisa: Processos de Organização Linguística e Identidade Social

Universidade Católica de Pernambuco

2025

C824e

Correia, Bárbara Felix.

Entre tranças nagô e memórias: Discurso de vozes pretas femininas / Bárbara Felix Correia, 2025.

130f. :il

Orientador: Robson Teles Gomes.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.

Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem. Mestrado em Ciências da Linguagem, 2025.

1. Análise do discurso. 2. Negros - Identidade étnica.

3. Feminismo. 4. Mulheres negras 5. Tranças (penteados).

I . Título.

CDU 801

Luciana Vidal CRB4/1338

FOLHA DE APROVAÇÃO

Aluno (a): Bárbara Felix Correia

Título da Dissertação

ENTRE TRANÇAS NAGÔ E MÊMORIAS: DISCURSOS DE VOZES PRETAS FEMININAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestra em Ciências da Linguagem. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 19 de março de 2025 pela banca examinadora e constituída pelos professores:

Documento assinado digitalmente
 **ROBSON TELES GOMES**
Data: 14/05/2025 17:19:35-0308
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

Documento assinado digitalmente
 **EDO DE OLIVEIRA PAES**
Data: 13/05/2025 12:57:36-0308
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Êdo de Oliveira Paes

Universidade Federal Rural de Pernambuco-UFRPE

Documento assinado digitalmente
 **ROSANA MARIA TELES GOMES**
Data: 15/05/2025 17:43:57-0308
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.ª Dr.ª Rosana Maria Teles Gomes

Instituto Federal de Pernambuco-IFPE

Documento assinado digitalmente
 **ROBERTA VARGINHA RAMOS CAIADO**
Data: 16/05/2025 09:54:52-0308
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.ª Dr.ª Roberta Varginha Ramos Caiado

Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

Recife
2026

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J. (Reitor)

Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, S.J. (Vice-Reitor)

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO

Profa. Dr.^a Valdenice José Raimundo (Pró-Reitora)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

Profa. Dr.^a Roberta Varginha Ramos Caiado (Coordenadora)

Profa. Dr.^a Isabela Barbosa do Rêgo Barros (Vice-coordenadora)

Ficha Catalográfica

(A ser preenchida pela Biblioteca Central da UNICAP):

SOBRENOME, Nome do Autor, ano.

Título da Tese (Dissertação), ano. nf (número de folhas); 30cm.

Orientador: XxxYyyyyKkkkkkk.

Doutorado (Mestrado) em Ciências da Linguagem – Universidade Católica de Pernambuco, ano.

1. Primeira palavra-chave. 2. Segunda palavra-chave. 3. Terceira palavra-chave. 4. Quarta palavra-chave. 5. Quinta palavra-chave. I. SOBRENOME, Nome do Orientador. II. Universidade Católica de Pernambuco. Doutorado em Ciências da Linguagem. Escola de Educação e Humanidades. III. Título da Tese (Dissertação).

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que citada a fonte, a reprodução e a divulgação total ou parcial desta dissertação, por processos fotocopiadores ou eletrônicos.

Bárbara Felix Correia

ENTRE TRANÇAS NAGÔ E MEMÓRIAS: DISCURSOS DE VOZES PRETAS FEMININAS

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestra em Ciências da Linguagem. Foi aprovada em sua forma final/com alterações indicadas pela banca.

Recife, 19 de março de 2025.

Prof.^a Dr.^a Roberta Varginha Ramos Caiado

Coordenadora do PPGCL

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Prof. Dr. Iêdo de Oliveira Paes

Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE

Prof.^a Dr.^a Rosana Maria Teles Gomes
Instituto Federal de Pernambuco - IFPE

Prof.^a Dr.^a Roberta Varginha Ramos Caiado
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

Este estudo foi conduzido com o apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior (CAPES), que forneceu a

bolsa de estudos à autora, contribuindo diretamente para a dedicação e realização do projeto.

Dedico este trabalho a minha mãe, por sua dedicação e ensinamentos sobre arte, cultura e honestidade, que fundamentaram minha existência. Às minhas avós, pela força e resiliência, que carrego com orgulho. Às

mulheres negras, passadas e futuras, cuja resistência e conquistas pavimentam e ampliam nossos caminhos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus Pai, ao Filho Jesus Cristo e ao Espírito Santo. A Trindade Divina que me guia, sustenta e cuida de cada passo da minha vida. Sou profundamente grata pelas bênçãos, pela dignidade e pela força com que me revestem a cada dia.

No plano terreno, meu reconhecimento e agradecimento especial aos meus pais, Ivanilda Dantas Correia e Luiz Carlos Felix Correia, que são o alicerce de tudo o que sou. Eles são minha base, meu porto seguro, minha fonte de amor, sabedoria e inspiração. Minha mãe, com o suor de seu trabalho cozinhando nas casas de outras pessoas, e meu pai, pedreiro dedicado, construíram não apenas o sustento, mas também os valores que me guiaram. Eles me ensinaram o valor da arte, da cultura e da honestidade, moldando-me como uma mulher boa, honesta, forte e, acima de tudo, abençoada.

Às minhas avós, Maria do Carmo Dantas e Amélia Felix Correia, mulheres que enfrentaram uma vida de desafios, mas que encontraram a recompensa de ver seus netos conquistando os sonhos que elas mesmas não puderam viver. Vocês me deixaram uma herança de força e resiliência que carrego com orgulho.

A todas as mulheres negras que me antecederam, heroínas anônimas ou celebradas, como Dandara dos Palmares e Tereza de Benguela, cujas histórias ecoam em minha existência e me fazem lembrar o poder da resistência. Meu reconhecimento vai igualmente para todas as mulheres negras que cruzaram meu caminho e cuja força, resistência e sabedoria me inspiraram ao longo dessa jornada. A cada uma delas, minha eterna gratidão.

À minha prima, Clécia Felix Correia, uma parceira de vida, cuja força e presença constante são um farol em minha caminhada. Às minhas amigas-irmãs, Maria Daiane e Maria Daguia, inspirações de companheirismo e coragem, que compartilham comigo não apenas a amizade, mas também a força de sonhar e conquistar juntas.

Aos meus primos Lucas Luãn e Matheus Arce, por seu apoio e participação nesse processo, e à minha amiga Edilma, que foi um exemplo de paciência,

generosidade e dedicação, sempre presente nos momentos mais difíceis. Também não poderia deixar de mencionar Laura Ramires, cuja contribuição ao me disponibilizar livros norteadores foi essencial para este trabalho.

Às minhas amigas — Weendy Ingrid, Maria Júlia, Bradlem Camila, Kessyline, Maria Daiane, Maria Daguia, Íris Cinthia, Caroline Nascimento, Geovana Velez, Cristina e Rayza Domingos —, agradeço por estarem comigo em todas as fases da vida: infância, adolescência e agora, na vida adulta. A amizade de vocês é um dos maiores presentes que a vida me deu.

Agradeço ainda à banca examinadora, por aceitar o convite e pela dedicação, competência e contribuição significativa ao longo deste processo.

Ao meu orientador, Robson Teles, expresso minha profunda gratidão pela parceria, paciência e pelas orientações que foram fundamentais para a conclusão desta jornada. Também não poderia deixar de agradecer a Roberta Caiado, que, desde a graduação, acreditou em meu potencial e me incentivou com carinho e cuidado nos momentos mais desafiadores.

Por fim, sou grata ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem (PPGCL), que me concedeu a oportunidade de ser bolsista e de mostrar, nesta jornada, meu comprometimento e minha paixão pelo que faço.

A todos, meu profundo e sincero agradecimento por fazerem parte dessa história.

*Sou negra
Minha Alma é preta*

*Bela como a noite em pleno eclipse
O tronco pisou minhas raízes
Mas resisti...*

Odailta Alves, 2016, p. 24

Correia, Bárbara Felix. **Entre tranças nagô e memórias: discursos e vozes pretas femininas**. 2025. 130f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem). Escola de Educação e Humanidades, **Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem**, Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2025.

RESUMO

Esta dissertação investiga os discursos das mulheres negras acerca de práticas culturais que, para além de uma dimensão meramente estética, se afirmam como formas de resistência, expressão identitária e comunicação simbólica. O foco recai sobre as narrativas femininas que reinterpretam e revivem tradições como as tranças nagô, enfrentando estruturas opressoras ancoradas em raça, gênero e classe social. Essas mulheres têm desempenhado um papel central na preservação e na transformação de práticas ancestrais, demonstrando como o cabelo e as tranças se tornam poderosos instrumentos de linguagem cultural, comunicação visual e de resistência histórica. Utilizando uma metodologia qualitativa, ancorada na revisão bibliográfica e na análise documental, a pesquisa explora como o feminismo negro, em sua abordagem interseccional, recentraliza as mulheres negras. Os discursos femininos, inspirados na teoria bakhtiniana, são interpretados como espaços dialógicos permeados por interações e contradições. Nesse sentido, as tranças nagô configuram-se como sistemas de comunicação cultural que narram trajetórias de luta, resgatam memórias ancestrais e desafiam tanto o racismo quanto o patriarcado. Autoras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Bárbara Carine iluminam o debate sobre o protagonismo negro feminino e suas estratégias de ressignificação cultural. No contexto abordado, as tranças nagô emergem enquanto elementos conectando o indivíduo à memória coletiva, reforçando laços comunitários e resistindo ao apagamento imposto pelo colonialismo. Por meio dessas práticas, as mulheres negras transformam o cabelo em um “dialeto visual” que articula resistência às opressões, celebra a ancestralidade e tensiona os paradigmas estéticos eurocêtricos. Ademais, destaca-se a articulação entre modernidade e ancestralidade nos discursos dessas mulheres, que transformam tradições em práticas de celebração contemporânea da negritude. Assim, ao evidenciar a centralidade das mulheres negras nas práticas culturais, a pesquisa reafirma o valor da negritude feminina enquanto eixo central na luta contra as estruturas de opressão. O cabelo, nesse cenário, transforma-se em ferramenta narrativa e em potente veículo de empoderamento, cujos sentidos transcendem os limites da linguagem verbal e ecoam como manifestações de orgulho, luta e pertencimento.

Palavras-chave: resistência cultural; identidade negra; feminismo negro; tranças nagô.

ABSTRACT

This dissertation investigates the discourses of Black women regarding cultural practices that, beyond a merely aesthetic dimension, assert themselves as forms of resistance, identity expression, and symbolic communication. The focus is on feminine narratives that reinterpret and revive traditions such as nagô braids, confronting oppressive structures rooted in race, gender and social class. These women have played a central role in preserving and transforming ancestral practices, demonstrating how hair and braiding become powerful instruments of cultural language, visual communication, and historical resistance. Using a qualitative methodology, anchored in literature review and document analysis, the research explores how Black feminism, through its intersectional approach, re-centers Black women. Feminine discourses, inspired by Bakhtinian theory, are interpreted as dialogical spaces permeated by interactions and contradictions. In this sense, nagô braids emerge as systems of cultural communication that narrate stories of struggle, recover ancestral memories and challenge both racism and patriarchy. Authors such as Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, and Bárbara Carine shed light on the debate about Black women's leadership and their strategies for cultural re-signification. Within this context, nagô braids arise as elements connecting individuals to collective memory, strengthening community bonds, and resisting the erasure imposed by colonialism. Through these practices, Black women transform hair into a "visual dialect" that articulates resistance to oppression, celebrates ancestry, and challenges Eurocentric aesthetic paradigms. Furthermore, the articulation between modernity and ancestry in these women's discourses is highlighted, as they transform traditions into practices of contemporary celebration of Blackness. Thus, by emphasizing the centrality of Black women in cultural practices, the research reaffirms the value of Black femininity as a central axis in the struggle against oppressive structures. In this context, hair becomes a narrative tool and a powerful vehicle of empowerment, whose meanings transcend the limits of verbal language and resonate as manifestations of pride, struggle, and belonging.

Keywords: cultural resistance; black identity; black feminism; nagô braids.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	– Santa Zita de Lucca	36
Figura 2	– Yemonjá/Iemanjá/Rainha do mar	40
Figura 3	– Eixos da PNEERC	46
Figura 4	– Tranças nagô	60
Figura 5	– Iansã.....	85
Figura 6	– Ilustração de “Meu crespo é de rainha”	94
Figura 7	– Cornrows (mulher)	106
Figura 8	– Cornrows (homem)	106
Figura 9	– Trança Fulani	107
Figura 10	– Trança Fulani (acessórios)	107

Figura 11 – Dreadlocks feminino	10
	9
Figura 12 – Torções	senegalesas
.....	10
	9
Figura 13 – Box	braids
.....	111
Figura 14 – Box	braids
	(extensões)
.....	112
Figura 15 – Coque Zulu	113
Figura 16 – Amasunzu	
.....	113
Figura 17 – Tranças nubianas	114

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – História do trabalho doméstico	33
---	----

Quadro 2 – 15 mulheres negras e suas atuações	96
---	----

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
---	-----------------	----

2	TRANÇAMENTOS METODOLÓGICOS.....	25
3	CAPÍTULO 1 – ENREDANDO LINGUAGENS E CULTURAS.....	27
3.1	Entrelaçamento de linguagens e de construções culturais.....	27
3.2	Negritude e mercado de trabalho: serviços domésticos e informalidade	30
3.3	Em busca de mais espaços para ancestralidades africanas.....	35
3.4	Trançando memórias e resistências: racismo estrutural e educação antirracista.....	43
3.5	Trançando identidades: desconstrução do racismo estrutural em diálogo com as reflexões de Lélia Gonzalez.....	53
4	CAPÍTULO 2 – O CABELO AFRO COMO IDENTIDADE, BELEZA, COMUNICAÇÃO SILENCIOSA, SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA	59
4.1	Entre tranças e formas.....	59
4.2	Identidades culturais afro-brasileiras: “coisas de negro”	65
4.3	Cabelo: raiz da cabeça e da identidade cultural africana e afro-brasileira.....	70
4.4	Orí: cabeça e cabelo, a sagrada raiz de cada um.....	70
4.4.1	Orí como a Cabeça Espiritual.....	74
4.4.2	Escolha do Orí e o Destino.....	74
4.4.3	O Orí e os Orixás.....	75
4.4.4	O Papel do Bori.....	75
4.4.5	O Orí e o Livre-Arbitrio.....	75
4.4.6	O Orí e a Personalidade (Iwa).....	76
4.4.7	O conceito de Orí é dividido em dois aspectos principais.....	75
4.5	Orí e cabelo: a conexão espiritual nas tranças nagô e o destino divino.....	78
4.5.1	Sansão: narrativas e silenciamentos.....	82
4.5.2	Bater cabeça no Candomblé e na Umbanda: o Orí como centro da espiritualidade.....	83
4.5.3	Orí, a força da cabeça e a conexão com os cabelos e tranças.....	83

4.6	O Orí na literatura afro-brasileira: poesias de ancestralidade, força interior e destino.....	84
5	CAPÍTULO 3 – RAÍZES TRANÇADAS: O CUIDADO COLETIVO E ANCESTRAL DAS MULHERES.....	90
5.1	Meu cabelo crespo, minha coroa!.....	90
5.2	Entre fios de cabelo e atitudes de mulheres negras.....	95
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS: TECENDO MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES NEGRAS.....	118
	REFERÊNCIAS	122

1 INTRODUÇÃO

Este estudo explora a linguagem como uma ferramenta poderosa de resistência e de empoderamento para mulheres negras. O exame de diversas formas de comunicação, incluindo manifestações literárias e discursos públicos, revela como essas mulheres desafiam estereótipos e reivindicam sua identidade e espaço na sociedade. Através da linguagem verbal e não verbal, elas rompem barreiras, enfrentam o racismo e o sexismo e moldam ativamente a narrativa ao seu redor. Nesse sentido, variadas formas de linguagem revelam estratégias complexas e criativas usadas por mulheres negras para enfrentar opressões sistêmicas (Santos *et al.*, 2024). Por meio de metáforas, jogos de palavras e de símbolos culturais, elas subvertem as expectativas linguísticas convencionais e desafiam as normas estabelecidas.

Esta pesquisa também afirma a importância de reconhecer o valor intrínseco dessas vozes – inúmeras vezes marginalizadas – e como a contribuição linguística enriquece o panorama cultural e social. Em um mundo onde as vozes de mulheres negras frequentemente foram silenciadas, compreender como a linguagem se torna uma ferramenta de resistência é crucial (Dal Forno, 2024). Assim, este estudo ressalta a necessidade de amplificar essas vozes e reconhecer a capacidade contínua de impulsionar a mudança e de promover a igualdade.

É evidente que a construção da identidade social é fortemente influenciada por questões socioculturais, biológicas e étnicas, o que pode levar a diferenças na forma como homens e mulheres são percebidos e tratados na sociedade. Infelizmente, no decorrer da História, as mulheres foram submetidas a estereótipos e a restrições de poder, sendo vistas como inferiores em relação aos homens (Cruz, 2020).

A luta pela igualdade de gênero tem sido um movimento contínuo, com mulheres buscando reconhecimento e espaço em diversas esferas sociais, políticas, educacionais e econômicas. Especialmente para as mulheres negras, essa luta é ainda mais desafiadora devido à interseção do machismo com o racismo (Pereira; Sousa; Silva, 2022).

Nessa perspectiva, os povos africanos que foram capturados e escravizados, e posteriormente submetidos ao processo de “colonização”, tiveram que adaptar suas formas de comunicação. Essa mudança foi imposta pela necessidade de

sobreviver e conviver em uma sociedade dominada pelos chamados “colonizadores”, onde suas línguas e culturas eram sistematicamente silenciadas. Muitas de suas raízes foram apagadas de várias maneiras, e tentativas de diálogo foram canceladas. Isso explica parte do processo de “colonização”. A chegada de poderosos monarcas com grande poder militar em África, impondo regras e invadindo um território de abundantes riquezas intelectuais, naturais e tradições de fortalecimento físico não foi um acidente, mas, sim, um plano bem arquitetado (Boahen, 2010).

Se a língua é um instrumento de comunicação e é retirada de um determinado povo, como dar visibilidade aos sujeitos que foram privados desse elemento fundamental? A língua é identidade, é uma marca registrada de um ser humano, e mesmo quando se aprendem outros idiomas, um falante fluente de uma nova língua nunca será confundido com um nativo do idioma estudado, evidentemente (Petter, 2007).

O léxico é construído na formação de nossa fala, e isso começa nos anos iniciais de vida de um ser humano ou de uma pessoa. Comunicar-se, falar é, pois, um ato de existir. Sem a comunicação, e sem o conhecimento da nova língua, como os africanos diaspóricos poderiam ter uma mínima existência em outros continentes? Portanto, a língua também pode ser entendida como parte de um processo (e desejo) de pertencimento a um determinado território; um tesouro que seja capaz de proporcionar segurança e prazer no ato de comunicação, pois torna o ser humano um existente (Saussure, 1967).

Em lugar do termo “tesouro” saussuriano, Ernani Terra (2018), em *Linguagem, língua e fala*, apresenta um conceito sobre a apropriação do bem. “Se voltarmos ao conceito de ‘bem’ – bens são coisas que, por serem úteis ao homem, são objeto –, podemos concluir que a língua que falamos é um bem, pois se encaixa perfeitamente nessa definição” (Terra, 2018, p. 13).

Logo, é pertinente afirmar que, ao ser retirado um de seus maiores bens – a língua –, os africanos diaspóricos tornaram-se pessoas “incapacitadas” para viverem em uma nova sociedade, o que acabou por produzir, a partir daí, silenciamentos diversos desses povos. O silenciamento da língua dos africanos diaspóricos contribuiu para a invisibilidade, e até mesmo apagamento, dos africanos diaspóricos/afro-brasileiros no contexto social (Orlandi, 2007).

Frantz Fanon (2023) – psiquiatra e filósofo que teve muita influência política dentro da temática do pós-colonialismo e do marxismo – destaca, em *Pele negra, Máscaras brancas*, que, a ponto de quererem ser tão bons na língua do “colonizador”, inúmeros negros anularam o seu próprio idioma, para, assim, conseguirem viver em sociedade:

Quanto mais branco for o negro antilhano, ou seja, quanto mais ele incorporar a língua francesa, mais próximo estará do verdadeiro ser humano. Não ignoramos que essa é uma das atitudes do homem diante do ser. Um homem que possui a linguagem possui, por consequência, o mundo expresso por essa linguagem e nele está implicado (Fanon, 2023, p. 32).

Nesse sentido, esta pesquisa se predispôs a traçar uma análise de consequências deixadas pelo quase apagamento total de uma língua para os descendentes dos povos afro-brasileiros, propondo a leitura de obras de autoria negra e suas contribuições para o revivescimento de uma etnia, junto a questões ideológicas e culturais.

Ademais, esta dissertação tem o intento de fazer sobressair a grande importância de se trazerem à tona vozes e contribuições de mulheres negras na sociedade, além de evidenciar a necessidade de promover igualdade e valorização de todas as mulheres, independentemente da etnia ou da origem ressaltando a resiliência e a capacidade de enfrentarem desafios em uma sociedade marcada por preconceitos e desigualdades. Ao examinar a linguagem e o lugar de fala dessas mulheres, buscamos jogar luz sobre as nuances de suas vivências e trajetórias históricas, muitas vezes ignoradas, silenciadas.

Com foco na linguagem e na história, destacamos a trança nagô como recurso de comunicação. Além do mais, é muito relevante realçar ancestralidades, inteligências e habilidades com o trabalho manual, tomando-se como referência "As Pretas Minas", que montaram uma colônia só de mulheres, na qual a força advém do matriarcado de mulheres negras, que eram escravizadas, libertas, anciãs.

“As Pretas Minas” são um agrupamento étnico Mina, originário da região da Costa da Guiné, na África Ocidental, que se destaca como um marco importante na trajetória das mulheres negras libertas na sociedade escravista brasileira. O agrupamento identifica-se pela organização comunitária, resiliência cultural e pela contribuição para a resistência coletiva contra a opressão.

Antes de alcançarem a proeminência de sua organização comunitária e protagonismo social, "As Pretas Minas" foram inicialmente influenciadas pelo Catolicismo, conectadas a ele, adaptando-se às situações impostas pelo Período Colonial. Utilizando o sincretismo religioso como estratégia, essas mulheres negras mesclaram suas implicações e práticas africanas aos rituais católicos, criando uma forma híbrida de religiosidade que preservava raízes culturais enquanto atendia às exigências do ambiente.

A relação com a Igreja Católica era pragmática e estratégica. Muitas "pretas minas", especialmente as libertas, deixaram parte de seus bens ou heranças para a Igreja, seja como forma de obter proteção espiritual, seja para garantir o reconhecimento e a legitimidade social em uma sociedade profundamente hierarquizada e marcada pelo racismo.

Assim, elas realizaram redes de apoio em comunidades marcadas pela solidariedade e pela ancestralidade africana, como quilombos e terreiros. Esses espaços não apenas preservaram suas tradições, mas também serviram como refúgios e locais de resistência contra a exploração colonial. Além disso, as "pretas minas" frequentemente se envolveram em processos judiciais e econômicos, concorrendo como protagonistas em questões de herança, casamento e propriedade, mostrando sua autonomia e capacidade.

Exploramos as raízes históricas das tranças nagô, que transcendem o tempo e carregam um significado profundo, desde a diáspora africana até sua expressão como forma de resistência no Brasil contemporâneo. O estudo dessas tranças também nos permite compreender o papel das mulheres negras na preservação de tradições e de identidades culturais.

Some-se, ainda, a análise das experiências, conquistas e obstáculos enfrentados por mulheres negras ao longo do tempo, a fim de traçar um panorama do contexto atual e de mudanças ocorridas na história delas. Por meio deste trabalho, objetivamos evidenciar a importância da diversidade de vozes na sociedade, especialmente no que tange às questões de gênero e raça, como um pequeno passo em direção à desconstrução de estereótipos e de preconceitos. Para tanto, é fundamental reconhecer o valor e a relevância da mulher negra em todos os aspectos da sociedade, dando ênfase à linguagem delas, ao trabalho e à simbologia das tranças nagô entre tantas outras questões. Sendo assim, acreditamos que, ao

compreendermos a história e evidenciarmos vozes de mulheres pretas, estaremos contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e inclusiva.

É essencial destacar que as barreiras ao aprendizado de novos idiomas, ou mesmo a aparente dificuldade inicial em dominar essas novas línguas, representavam um obstáculo significativo imposto aos povos africanos trazidos à força para outros continentes. Essas barreiras não apenas limitavam a comunicação direta com os seus opressores, mas também dificultavam os diálogos entre os próprios africanos de diferentes origens étnicas e linguísticas (Souza, 2020). No entanto, é importante valorizar a resiliência, inteligência e capacidade de adaptação dos africanos diaspóricos, que, mesmo em condições tão adversas, superaram essas limitações ao criarem novas formas de expressão e interação.

Essas pessoas não apenas aprenderam as línguas impostas pelos colonizadores, mas também as ressignificaram, introduzindo elementos de suas culturas de origem e, assim, enriquecendo o idioma do colonizador. Houve trocas culturais importantes, muitas vezes invisibilizadas, que moldaram profundamente a sociedade colonial. Ainda que as elites coloniais tivessem tentado negar a esses indivíduos o reconhecimento como agentes culturais, os povos africanos escravizados transformaram os espaços de opressão em locais de resistência.

Por meio do seu esforço coletivo, construíram um novo léxico que refletia sua identidade, memórias e histórias. Eles não apenas conseguiram se comunicar com seus opressores para negociar ou questionar sua posição, mas também estabeleceram complexos sistemas de solidariedade que transcendiam as barreiras linguísticas, criando uma cultura rica e inovadora que influenciou religião, música, culinária e tantas outras esferas da vida nas sociedades escravistas. Essa capacidade de se sobressair mostra como, mesmo sob as condições mais inumanas, os africanos foram protagonistas ativos na construção de uma nova ordem cultural (Oliveira, 2020).

Nesse contexto, é evidente para as comunidades afrodescendentes a importância de resgatarem sua etnia, cultura e ideologias ancestrais, uma vez que esses elementos se tornam vitais para a existência em meio a uma sociedade, ainda, elitista e dominada pela cultura branca. Isso ajuda a compreender que a trajetória histórica resultou em um sistema de poder que perpetua a negação das vivências de uma significativa parcela da população (Santos, 2020).

Sequencialmente, chamamos atenção para o fato de que a palavra "poder" tem uma relevância imensa, já que o poder de algo, geralmente, é pouco concedido e pouco permitido às mulheres, devido à percepção de que elas não são “dignas” de exercerem algo grandioso, como aponta Simone de Beauvoir (2016), em *O segundo sexo*. Nem mesmo as obrigações impostas a elas derivam naturalmente de sua feminilidade. Em geral, a maternidade ou capacidade reprodutiva, por exemplo, é considerada uma obrigação e uma regra para as mulheres, condição que soma muito à ideia de que a identidade feminina é definida pela diferença em relação ao masculino (Giordani *et al.*, 2018).

Por meio de normas que as categorizam como incapazes de desempenhar certas funções, as mulheres têm lutado por seus direitos desde o mito de Lilith¹—considerada uma precursora que rejeita imposições (Azzari; P Vital, 2021). A rejeição a imposições e a desvalorizações do ser feminino que esse mito representa dialoga diretamente com o contexto deste trabalho, uma vez que a figura de Lilith se insere no campo de estudos feministas. Nessa perspectiva, verificamos que “de figura temida na Antiguidade, para muitas feministas modernas, o mito de Lilith se tornou símbolo de insubmissão e de resistência” (Sarto, 2023, p. 17).

As mulheres continuam buscando ser protagonistas em várias esferas: social, educacional, literária, política e econômica. Lutam por um espaço de expressão no qual não sejam mais rotuladas como frágeis, limitadas a questões domésticas, submissas aos cônjuges ou à função de reprodução. Felizmente, ao longo do tempo, conseguiram ocupar cargos importantes (Sales; Rocha; Ferreira, 2020).

Destacamos que, sintomaticamente, na história da construção de um Brasil dito mestiço, os rótulos de “frágeis”, “donas de casa”, “máquinas de reprodução” não se aplicam necessariamente a mulheres negras, visto que não podem ser consideradas “frágeis” por sempre trabalharem arduamente, sobretudo para sustentarem sua família (Manzi; Anjos, 2021). Elas também não eram “donas de

¹ Narrativas do mito de Lilith são encontradas em diversos registros históricos de povos que ocuparam o crescente fértil, na antiga faixa do Mediterrâneo, desde 700 a.C. até a Idade Média. Da Assíria até a Babilônia, passando pelas culturas egípcias e greco-romanas, essas narrativas são das mais diversas, marcadas por distintas influências culturais. Uma característica comum às apresentações do mito é a de Lilith como uma figura temida, que causava males a homens, puérperas e crianças recém-nascidas. Mas tais características têm sido modificadas a partir de novas releituras que surgiram a partir da década de 1960, especialmente por influência dos movimentos feministas de segunda onda. Nelas, o mito é compreendido como um lugar de poder e disputa que tem impacto prático, porque se constitui enquanto sistema de sentido. Para muitas feministas de segunda onda, como Judith Plaskow, reinterpretar mitos como o de Lilith é mais do que um exercício crítico: é um ato político (Sarto, 2023, p. 17).

casa”, por desempenharem, com imensa frequência, tarefas como cozinhar e limpar, a serviço das verdadeiras donas de casa. Não podiam nem mesmo criar seus próprios filhos, pois eram responsáveis pelos filhos das mulheres brancas. E se engravidassem, que fossem meninas, pois estas já seriam educadas para seguirem os passos da mãe. Essa dinâmica persiste até hoje, um reflexo da sociedade escravocrata que deixou suas marcas (Manzi; Anjos, 2021).

Sob essa visão histórico-social, a mulher negra, quando é admirada, tal admiração está contaminada pelo machismo, pelo preconceito racial e pelo desejo sexual, visto que os corpos pretos, na realidade, são associados, regularmente, a meros objetos. Isso implica, dentre inúmeras consequências, que as lutas feministas das mulheres brancas, de maneira geral, não correspondem, verdadeiramente, às dificuldades pelas quais as mulheres negras passam. Além de enfrentarem o preconceito por serem mulheres, estas também enfrentam o racismo diário (Leal, 2021).

No livro *Mulher, raça e classe*, Angela Davis (2016) enfatiza como a luta das mulheres negras sempre foi, e continua sendo, inseparável das lutas contra o racismo estrutural e a exploração de classe. Ela faz uma crítica contundente ao papel que as mulheres negras desempenham na resistência a essas opressões, muitas vezes em espaços de luta política mais amplos. Para ela, as questões de raça e classe não podem ser dissociadas do feminismo, pois a opressão das mulheres negras é moldada por múltiplas camadas de discriminação que excluem uma abordagem holística.

Em sua análise, Davis (2016) desmistifica a ideia de que as mulheres negras devem escolher entre se identificar com o movimento feminista ou com o movimento de libertação negra. A autora propõe, ao contrário, uma visão interseccional, na qual essas lutas se alimentam mutuamente porque são fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa. Para ela, a libertação das mulheres negras não se dá apenas pela conquista de direitos dentro de um sistema racista e patriarcal, mas pela abolição das condições sociais e políticas que perpetuam todas as formas de opressão. Além disso, Davis destaca que o movimento feminista negro não deve ser somente uma resposta aos problemas das mulheres negras, mas uma ferramenta revolucionária que também visa transformar toda a sociedade.

Diante desse conteúdo explanado, impera em nós o propósito de realçar a importância da linguagem e do poder da expressão que as mulheres negras

carregam consigo. Em especial, chamamos atenção para a evolução linguística, o dialeto e a construção da linguagem, que têm raízes históricas nas tradições das tranças e das manifestações religiosas transportadas nos navios negreiros.

A fim de realizar os propósitos acadêmicos a que se destinou, esta pesquisa qualitativa analisou produções de mulheres negras voltadas para outras mulheres negras na literatura e na história, enfatizando mulheres que ergueram a voz e lutaram por seu direito à expressão dentro de um contexto sociolinguístico. A pesquisa também vislumbra a possibilidade de que essas mulheres possam e devam desempenhar seu papel, embora enfrentem uma sociedade dominada pelo machismo, enraizada na escravização e grifada por desigualdades.

Em um país com uma história marcada pela colonização eurocêntrica, observamos que, quando a literatura é de autoria feminina, a predominância é de autoras brancas. Defendemos essa autora devam ocupar ainda mais espaços, mas que também haja um aumento de visibilidade para autoras negras, visto que, em caráter de memória histórica de luta étnico-racial para a formação do Brasil, é na literatura de autoria afrodescendente que encontramos uma janela maior para compreender, de maneira mais aprofundada, o processo de servidão vivenciado por um povo negro que foi privado de tudo, exceto do sofrimento e do árduo trabalho.

Nesse contexto complexo de comunicação limitada e de construção de identidade em meio à opressão, as ideias do teórico Mikail Bakhtin (2011) ganham bastante relevância. Bakhtin foi o teórico que embasou as ideias aqui apresentadas, uma vez que elas foram amplamente construídas a partir das leituras que realizamos acerca das ideias do teórico em questão. De início, ressaltamos que Bakhtin destacou a importância do diálogo e da interação social na formação da linguagem e da identidade. No entanto, no caso dos escravizados africanos, as barreiras linguísticas impostas pelos opressores brancos não apenas dificultaram o diálogo, mas também delinearam o modo como essa comunidade se expressava e se entendia.

Dado que as vozes dos escravizados foram subjugadas pelas vozes dominantes dos opressores, a literatura afrodescendente se revela como um espaço de resistência e de reconstrução dessas vozes marginalizadas. Assim como Bakhtin (2011) ressaltou que a linguagem é um campo de batalha ideológica, a literatura afrodescendente se torna uma arena onde as vozes silenciadas podem finalmente

se expressar, desafiando as estruturas de poder dominantes e contribuindo para a formação de uma consciência coletiva.

Por meio dessa lente, podemos compreender que a literatura afrodescendente não é apenas uma narrativa de sofrimento, mas uma manifestação da luta por identidade, dignidade e por reconhecimento. Semelhante à proposta bakhtiniana referente à importância do diálogo entre diferentes perspectivas, essa literatura nos permite dialogar com vozes do passado, compreender a complexidade da experiência de escravizados e enriquecer nossa compreensão da história e da cultura afrodescendente.

O estudo da história e da cultura negra, em particular no que diz respeito à linguagem e às práticas estéticas, oferece caminhos indispensáveis para compreender a resistência e a riqueza das diásporas africanas diante das imposições da colonização e do racismo estrutural. Este trabalho organiza-se em três capítulos que dialogam entre si, explorando como aspectos linguísticos, culturais e estéticos contribuem para a construção da identidade negra, enquanto oferecem ferramentas de resistência e transformação social.

O primeiro capítulo aborda a relação entre linguagem, cultura e identidade social, destacando como o colonialismo e a escravização impactaram a comunicação, a transmissão de conhecimentos e as construções culturais dos africanos diaspóricos e indígenas no Brasil. A partir das ideias de Bakhtin, aponta-se que a linguagem é central para a interação social e a constituição da identidade, mas que, historicamente, foi usada como ferramenta de dominação cultural pelos colonizadores.

A língua é uma construção dinâmica e coletiva, essencial para a existência social e individual. A imposição de idiomas pelos colonizadores provocou o apagamento cultural e identitário das populações subjugadas, e povos africanos e indígenas foram forçados a abandonar suas línguas e culturas em prol do colonizador. Apesar das imposições, resistências culturais, como cânticos e rituais religiosos, preservaram ancestrais saberes.

Esse processo revela como a linguagem se tornou uma ferramenta tanto de opressão quanto de luta pela sobrevivência cultural. Ainda hoje, expressões como “empregada doméstica” e “parte da família” perpetuam desigualdades herdadas do sistema escravista, inserindo-se no contexto de um racismo estrutural que persiste nas relações sociais contemporâneas. No primeiro capítulo, será aprofundada a

análise dessas práticas linguísticas e sociais, examinando de que forma elas operam na perpetuação do racismo e como podem ser transformadas para a promoção de dignidade, cidadania e equidade racial.

No segundo capítulo, abordaremos como o cabelo afro transcende a estética para se consolidar como um símbolo de identidade, comunicação silenciosa, sobrevivência e resistência para as populações negras, especialmente nas diásporas africanas. Partindo do significado ancestral das tranças nagô, exploraremos suas múltiplas funções ao longo da história: como marcadores sociais e culturais, como ferramentas de resistência na luta contra a escravização e como estratégias de sobrevivência em contextos de opressão.

Além disso, será discutido como as tranças e o cabelo crespo enfrentam, ainda hoje, a estigmatização e o racismo estrutural, muitas vezes relacionados aos padrões de beleza eurocêntricos. Também analisaremos como a valorização do cabelo afro é uma poderosa ferramenta de empoderamento e de ressignificação da identidade negra, destacando narrativas de autoras como Carolina Maria de Jesus e bell hooks, dentre outras. Esse capítulo propõe, portanto, um olhar que enxerga o cabelo afro não apenas como símbolo de ancestralidade, mas também como um manifesto vivo de resistência e de liberdade.

O terceiro capítulo aborda o impacto cultural e político das tranças e do cabelo crespo na luta pela identidade negra e contra o racismo estrutural. O cabelo, especialmente o crespo, é tratado como um símbolo de resistência e de ligação com a ancestralidade, um dos elementos que ajuda na reafirmação do orgulho e da cultura negra. Ao refletir sobre a valorização das tranças e dos cabelos naturais, o capítulo cita autoras como Luciene Nascimento, bell hooks e Odailta Alves, cujas obras contribuem para a desconstrução de estigmas sobre a estética negra.

Há também uma abordagem sobre como figuras históricas, a exemplo de Sojourner Truth, Harriet Tubman, e muitas outras se tornaram guardiãs da memória, além de fontes de resistência cultural e ativismo para mulheres negras, especialmente dentro do movimento Black Power. A cena das mulheres matriarcais, como Vó Benedita, enfatiza a força simbólica do cabelo negro, associando-o à proteção das "cabeças pensantes" e à luta pela valorização da identidade e da cultura negra.

Por fim, o capítulo explora as ações políticas de diversas ativistas negras ao longo da história, que ajudaram a moldar e a transformar o movimento negro, tanto

nos Estados Unidos como no Brasil, levando a um constante resgate e preservação da cultura negra por meio de suas ações.

Com o objetivo de compreender as interseções entre linguagem, cultura e estética na construção da identidade negra e na luta contra o racismo, este trabalho propõe um percurso reflexivo e educativo que conecta a teoria à prática. Cada capítulo, ao seu modo, revela que as diásporas africanas não apenas resistiram às forças da opressão, mas criaram e mantiveram formas singulares de existência que continuam a inspirar mudanças sociais até hoje. Assim, este estudo convida o leitor a entrelaçar os fios da história e da contemporaneidade, reconhecendo a riqueza e a resiliência das culturas negras.

2 TRANÇAMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa propôs-se a investigar as tranças nagô como um símbolo de resistência cultural, comunicação não verbal e afirmação da identidade negra, com ênfase na trajetória das mulheres negras no contexto histórico e sociopolítico de apagamento do povo preto.

O referencial teórico foi fundamentado nas contribuições de diversos campos do conhecimento. Do Feminismo Negro, para explorar como as tranças conectam as vivências das mulheres negras às lutas contra opressões interseccionais. Dos Estudos Culturais e Antropológicos, para compreender as tranças como práticas culturais e políticas que resistem às tentativas de apagamento histórico. Da Teoria da Comunicação Não Verbal, para decifrar as mensagens simbólicas codificadas nos padrões e formas das tranças. Por fim, da Literatura e Estética Afrodescendente, para investigar como a estética negra dialoga com a memória, a resistência e a ancestralidade.

Adotou-se uma abordagem qualitativa, fundamentada em pesquisa bibliográfica e análise documental, que privilegia a compreensão dos significados simbólicos, históricos e culturais associados a essa prática ancestral.

O levantamento e pesquisa bibliográficos concentraram-se em quatro eixos temáticos principais: (1) a história do apagamento do povo preto, abordando a diáspora africana e os processos de escravização e resistência cultural, destacando o papel das tranças nagô como um elo de preservação identitária; (2) o feminismo negro, destacando a interseccionalidade entre raça, gênero e classe, com destaque para o protagonismo das mulheres negras na preservação e ressignificação das práticas culturais; (3) a estética e resistência negra, refletindo sobre as tranças como expressão de resistência política e estética, desafiando os padrões de beleza eurocêtricos; e (4) a linguagem não verbal, investigando as tranças como forma de comunicação simbólica, historicamente utilizadas para transmitir mensagens, demarcar identidades e reforçar laços comunitários.

Para embasar a investigação, foram revisitadas obras fundamentais de autoras como Lélia Gonzalez, Angela Davis, bell hooks, Chimamanda Ngozi Adichie, Djamila Ribeiro, entre outras, além de documentos históricos e culturais que evidenciem o uso das tranças nagô durante o período escravocrata e em contextos

contemporâneos. Produções literárias e artísticas que retratem a estética negra e a simbologia das tranças também foram contempladas.

A análise foi guiada por três eixos interpretativos: (1) história e resistência, enfatizando as tranças como prática de resistência cultural e preservação identitária em meio ao contexto escravocrata e de diáspora; (2) feminismo negro e mulher preta, evidenciando a reflexão sobre a centralidade das mulheres negras na manutenção e ressignificação das tranças, conectando-as às lutas por justiça social e igualdade; e (3) beleza e linguagem não verbal, examinando as tranças como forma de comunicação simbólica e afirmação de uma estética que desafia o eurocentrismo e celebra a negritude.

Os dados foram tratados por meio da análise de conteúdo, possibilitando a identificação de narrativas, padrões e simbolismos que conectam as tranças nagô a dinâmicas de resistência cultural e de afirmação identitária

Do ponto de vista antropológico, as tranças nagô foram investigadas como um artefato cultural que transcende a estética, funcionando como marcador identitário, transmissor de memória coletiva e catalisador de laços comunitários. Sob a perspectiva literária, foram exploradas representações das tranças em obras que exaltam a negritude e denunciam as estruturas opressivas que tentaram silenciá-la.

Embora baseada exclusivamente em fontes secundárias, a pesquisa comprometeu-se a respeitar a integridade intelectual das produções consultadas, citando-as e contextualizando suas contribuições, de forma a manter o rigor científico.

Essa abordagem permitiu uma análise crítica e interdisciplinar das tranças nagô, destacando seu papel como elo entre ancestralidade, resistência e beleza. Ao conectá-las à história, à cultura e à luta das mulheres negras, busca-se evidenciar sua relevância como expressão de luta contra o apagamento histórico e celebração da identidade negra.

3 CAPÍTULO 1 – ENREDANDO LINGUAGENS E CULTURAS

Neste tópico, elucidamos a interação entre a linguagem e a construção de identidades sociais, especialmente em contextos históricos de colonização e de escravização, destacando a linguagem como um meio de interação social, vinculada à identidade dos sujeitos dentro de uma sociedade e à constituição de culturas.

3.1 Entrelaçamento de linguagens e de construções culturais

Dos estudos do filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin (2011), destacamos a noção de interação social, com o intuito de fazer emergir a relevância da língua à existência do sujeito em uma sociedade. Para esse filósofo, a língua é uma via de interação entre sujeitos no social:

Todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem. Compreende-se perfeitamente que o caráter e as formas desse uso sejam tão multiformes quanto os campos da atividade humana, o que, é claro, não contradiz a unidade nacional de uma língua (Bakhtin, 2011, p. 261-262).

Entendemos que essa unidade do idioma reflete um uso ‘relativamente estável’ – expressão muito presente na obra de Bakhtin. Trata-se de um uso compartilhado, maleável e dinâmico, construído e mantido pela comunidade linguística em que ele ocorre. Além disso, pensando na comunicação humana e em possíveis imposições culturais de um povo sobre outro, ainda sob a visão bakhtiniana, ressaltamos:

O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo de atividade humana. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção de recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional. Todos esses três elementos - o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional - são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação (Bakhtin, 2011, p. 261-262).

Conforme preconizam as ideias do filósofo russo, a linguagem é constitutiva do ser humano, é identidade popular. É ato de existir.

Envolvida com estudos acerca da linguagem, Bethânia Mariani (2003), em seu artigo *Políticas de colonização linguística*, disserta sobre o fato de que os colonizadores implantaram uma língua que se tornou heterogênea, por meio da qual os falantes entendiam que havia um ditador/colonizador que possuía poder e direitos que os demais não possuíam.

Assim, os escravizados teriam que ser educados para aprender e para internalizar uma nova língua. Tal situação resultou em emudecimentos de identidades culturais tanto de povos originários quanto dos africanos diaspóricos no Brasil. Por outro lado, também resultou na criação, de forma intuitiva, de uma espécie de ‘relicário de ancestralidades’, no qual foram protegidos muitos conhecimentos ancestrais, passados de geração para geração de afrodescendentes, a exemplo dos rituais aos orixás, de cânticos africanos.

Sob essa visão, parece-nos lícita a alegoria de que o referido ‘relicário’ foi gerado pelos fios e pelas raízes do cabelo dos negros, já que, em muitas culturas africanas, o penteado escolhido – em especial, o das mulheres – não tem apenas uma intencionalidade estética, mas principalmente cultural, política, estratégica, a exemplo das tranças nagô. Conquanto, a ordem dos escravagistas era a de esquecer as africanidades e internalizar, sobretudo, o idioma do colonizador, ainda que os escravizados não dispusessem de condições reais e propícias para corresponderem – satisfatória e rapidamente – à imposição daquele idioma. Na verdade, aprender um novo idioma requer dedicação e estudo (Mariani, 2003), condições que não eram favoráveis àqueles povos no Período Colonial, e até há pouquíssimo tempo, a seus descendentes mais explícitos fenotipicamente.

No que diz respeito às referidas discussões, Melman (1992) elucida que o processo de apreensão de uma nova língua se dá, em termos gerais, pela via da identificação do sujeito com essa nova língua, com um novo povo. Entretanto, aquele que foi explorado, humilhado e escravizado não se sentiria identificado com uma língua que lhe lembrava o desamor e o sofrimento.

Logo, é importante destacar que essas barreiras para o aprendizado de uma nova língua, ou a total dificuldade de aprendizado, fizeram com que os escravizados vindos do continente africano não tivessem diálogos com os escravocratas, mas apenas com os companheiros de luta. Isso implica dizer que não se trata apenas do fator de falar ou não um novo idioma, mas, sim, de uma série de emudecimentos, de apagamentos até, pois os indivíduos que foram obrigados a construir um novo léxico

precisaram construir uma nova cultura – apesar de se manterem referenciais culturais originários –, nova religião, novas ideologias e aprender a viver em uma sociedade completamente escravista, que difundiu o conceito de estar ‘ensinando’, ‘dando uma nova chance de vida’ e de ainda estar proporcionando ‘moradia e alimentação justas’ para aqueles indivíduos (Lima, 2012).

Porém, tudo era uma forma maquiada de uma ideia plantada para que acreditassem que tal situação era boa e que recebiam aquele tratamento por merecerem, por serem inferiores e, o pior deles, por serem negros. Essa situação, que perdurou por séculos, tem uma correspondência direta, constatada hoje em inúmeras situações e em inúmeras residências dos que se julgam superiores e ‘donos de objetos’. Ou seja, o termo ‘escravizado’ acabou por encontrar no termo ‘empregada doméstica’ – condição quase 100% feminina, – uma maneira de disfarçar a indigna condição de pretas, de pretos. É pertinente dizer que a referida eufemização encontra justificativa na escusa de que os novos escravizados/empregados domésticos passaram a ser considerados ‘parte da família’ ou ‘quase da família’ que os contrata (Dias; Almeida, 2021).

Esse discurso histórico-social de ‘parentesco’, por exemplo, é um dos grandes contribuintes para a permanência de posturas e de comportamentos que resistem ao tempo. Desse modo, é imprescindível que busquemos combater a violência contra pessoas pretas e lhes garantir dignidade e cidadania, começando, especialmente, por um mais adequado uso da língua. Assim, a expressão ‘parte da família’ direcionada às funcionárias auxiliares do lar deve começar a ser extraída do discurso social. Nessa mesma linha de pensamento, a expressão ‘empregada doméstica’, a qual faz referência às mulheres negras que trabalhavam dentro da casa das famílias brancas e que eram consideradas ‘domesticadas’, e tantas outras, facilmente encontradas na Língua Portuguesa e que encobrem um racismo estrutural, devem ser observadas, detectadas e excluídas, em vista de uma equidade racial (Dias; Almeida, 2021).

Além de questões relativas aos aspectos linguísticos, o Brasil, no final do século XIX, conforme destaca Schwarcz (1993), encontrava-se marcado por fortes influências de teorias acadêmicas que supervalorizavam concepções empedernidas do Evolucionismo, Positivismo e do Determinismo. Nesse sentido, predominava no país a crença da indiscutível superioridade civilizatória eurocêntrica, o que, por conseguinte, concebia como inviável a ideia de que a nação pudesse se tornar

próspera e desenvolvida se mantivesse a formação de uma pátria majoritariamente mestiça e negra e se o trabalho fosse produzido por ex-escravizados. Levando em consideração um projeto desenvolvimentista, a imigração europeia foi, portanto, considerada a solução ideal.

3.2 Negritude e mercado de trabalho: serviços domésticos e informalidade

A fundação de uma nação moderna e a formação do mercado de trabalho capitalista no Brasil surgem “sob a égide de um nacionalismo étnico em torno da ideia de raça como conceito central para pensar o desenvolvimento e o futuro do país” (Costa Silva, 2013, p. 95). Seguiu-se, então, um julgamento pautado em características tidas como “positivas” ou “negativas” dos grupos étnicos, situação que produziu

um modelo de hierarquização racial que via a pessoa negra da população destituída de quase todo valor ou papel positivo no processo de construção do país e da nação. Caracterizada como incapaz de contribuir para o sistema de livre iniciativa por insuficiência intelectual, incapacidade técnica ou debilidade moral; vista como parte e irremediavelmente presa a um passado de atraso econômico e de incivilidade, além de peso de retardo das novas energias progressistas da sociedade, a população negra dispôs de muito pouco em termos de políticas públicas de proteção. Tudo se passava como se essa população estivesse a caminho ou destinada a simplesmente desaparecer numa sociedade não escravista (Costa Silva, 2013, p. 95-96, adaptado).

Sendo assim, à proporção que se promovia a política de imigração, desprezava-se a pessoa negra como formadora do tipo humano brasileiro desejado. Dessa maneira, em decorrência do grande influxo de imigrantes europeus, “a mestiçagem como ideologia oficial de embranquecimento da população em função da produção a médio prazo de um tipo humano mais claro, mais próximo do branco” (Costa Silva, 2013, p. 96) foi imposta nessa conjuntura histórico-social. Logo, a mestiçagem passou a representar as expectativas sobre a viabilidade ou não da nação brasileira.

Mesmo que se admita a incorporação do imigrante europeu não ter sido de todo favorável a ele, ela se deu, fundamentalmente, por meio do sistema de trabalho assalariado nos setores econômicos de maior expansão. Principalmente por tal motivo, ocorreu que “a posição inicial do imigrante foi estratégica para mobilizar as

oportunidades de mobilidade social geradas pela abertura de posições no sistema econômico” (Hasenbalg; Silva, 1988. p. 122-123).

Por conseguinte, a partir do destaque dado ao imigrante europeu no mercado de trabalho brasileiro², à população não branca cabiam as ocupações subalternas e mais desvalorizadas, como os serviços domésticos e empregos informais, realidade ainda presente neste século XXI. Lastimavelmente, as desigualdades raciais continuam, atualmente, se expressando no mercado de trabalho: “a realidade dos negros, principalmente das mulheres negras, ainda é marcada por grandes desafios, como a igualdade de oportunidades no mundo do trabalho e o combate à discriminação”, segundo o Ministério do Trabalho e Emprego³.

Ademais, de acordo com as observações da subsecretária de Estatística e Estudos do Trabalho do Ministério do Trabalho e Emprego, Paula Montagner: “Eles [os negros] ainda enfrentam a dura realidade de viver numa sociedade estruturalmente racista. A cor da pele continua limitando o acesso a postos de trabalho com uma remuneração melhor”⁴. Não obstante todos os avanços garantidos pela Constituição de 1988, os mecanismos de discriminação permanecem operando eficientemente.

Também conforme o Ministério do Trabalho e Emprego, o levantamento de dados do seguro-desemprego para pessoas resgatadas em condições análogas à escravidão, de 2002 a 2024, mostra que 66% dos trabalhadores que receberam o benefício são negros. Além disso,

os dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) do 2º trimestre de 2024 apontam que as mulheres negras são as mais prejudicadas no mercado de trabalho. Elas têm o dobro do desemprego dos homens não

² (...) a forte presença branca imigrante na formação do mercado de trabalho industrial mudou também a geografia racial brasileira. Tendo basicamente como local de destino São Paulo e os estados do sul do país, centrados numa economia industrial em desenvolvimento, vemos a construção de um desenho das diferenças regionais da imigração na constituição e ocupação no nascente mercado de trabalho livre. A assimilação retardada e subalterna da população não-branca ocorreu fundamentalmente no núcleo central do desenvolvimento capitalista do país. Nas outras regiões, não só o impacto da imigração foi reduzido como também a assimilação do negro no mercado de trabalho se deu de modo menos traumático e violento. A absorção do excedente da mão de obra não branca foi realizada parcialmente em regiões do país mais atrasadas do ponto de vista da economia capitalista industrial, ocorrendo principalmente no ambiente rural (Costa Silva, 2013, p. 97 – adaptado).

³ Disponível em:

<https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-econteudo/2024/Novembro/desigualdade-racial-persiste-no-mercado-de-trabalho-brasileiro>. Acesso em: 21 nov. /2024.

⁴ Disponível em:

<https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-econteudo/2024/Novembro/desigualdade-racial-persiste-no-mercado-de-trabalho-brasileiro>. Acesso em: 21 nov. 2024.

negros. Segundo a RAIS, no 2º trimestre de 2024, havia 7,5 milhões de desocupados, e a taxa de desemprego média é de 6,9%. Para os homens não negros, é de 4,6% e 10,1% para as mulheres negras (Ministério do Trabalho e Emprego, 2024, parágrafo 3).⁵

Nessa mesma publicação feita no site do Ministério do Trabalho e Emprego em 19 de novembro de 2024 – quando, pela primeira vez, foi celebrado, como feriado nacional, o “Dia da Consciência Negra” – a referida subsecretária de Estatística e Estudos do Trabalho do Ministério do Trabalho e Emprego relata que “As mulheres negras estão concentradas nas ocupações na base da pirâmide, principalmente, em serviços domésticos, de limpeza (...). Elas ainda ocupam as vagas que pagam menos de remuneração salarial”.

Curiosamente, alguns termos discursivos ganham espaço em determinadas sociedades e em determinados tempos. No caso do Brasil, neste início do século XXI, destacam-se, em diversas esferas discursivas, os vocábulos ‘democracia’ e ‘empatia’. Ainda que superficialmente, a maioria dos brasileiros tem noção do conteúdo semântico de tais vocábulos; mas em inúmeras situações socio-interativas, há um flagrante e incongruente abismo entre saber o significado de um termo discursivo e o uso prático dele no cotidiano. Dentre muitas situações socio-interativas em que esse abismo se materializa, destacamos, em consonância com a proposta desta pesquisa, a discriminação com mulheres negras que são funcionárias auxiliares do lar.

Como se pode pensar em ‘democracia’ quando uma das maiores agruras da ‘categoria das empregadas domésticas’ é, além da baixa remuneração, a histórica desvalorização desse tipo de trabalho associada à alta informalidade? Além do mais, torna-se muito difícil se pensar em ‘empatia’ se

No contexto de discriminação e no de desigualdade social de gênero e raça que permeiam o mercado de trabalho doméstico, as mulheres negras são vistas como indivíduos sem quaisquer direitos. Ou seja, trabalhadoras consideradas desprestigiadas, manuais e de pouco valor na sociedade capitalista (Anabuki; Cardoso, 2023, p. 361).

Embora admitamos os significativos ganhos que a categoria tem conquistado, frisamos a lenta conscientização da sociedade, de maneira geral, e o racismo

⁵ Disponível em:

<https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-econteudo/2024/Novembro/desigualdade-racial-persiste-no-mercado-de-trabalho-brasileiro>. Acesso em: 21 nov. 2024.

estrutural, que, nem sempre sutilmente, enfraquecem engajamentos de grupos sociais e incentivos governamentais no combate à exploração do trabalho e à discriminação racial que mulheres negras enfrentam diariamente. Assim, realçamos que sublinhar os termos ‘democracia’ e ‘empatia’ em discursos para se assemelhar a seres venturosos é cancelar involução social.

Tomando como fonte a Revista Radis, da Fundação Oswaldo Cruz, construímos um quadro que traça uma breve linha do tempo do movimento das trabalhadoras domésticas no Brasil (Quadro 1).

Quadro 1 – História do trabalho doméstico.

1936	Fundação da Associação das Empregadas Domésticas em Santos	Primeira tentativa de sindicalização do trabalho doméstico no Brasil, criada em Santos (SP). A associação buscava se tornar um sindicato para conquistar direitos trabalhistas e oferecer proteção às empregadas domésticas. Foi fechada pelo Estado Novo, mas reaberta em 1946. Laudelina de Campos Mello, uma das fundadoras, destacou-se como referência no ativismo pelos direitos das trabalhadoras domésticas.
1943	Consolidação das Leis do Trabalho (CLT)	Aprovada durante o Estado Novo, a CLT garantiu direitos trabalhistas à maioria dos trabalhadores brasileiros, mas excluiu explicitamente os empregados domésticos. No artigo 7º, determinou-se que as proteções da Consolidação não se aplicavam a esses trabalhadores, reforçando sua marginalização legal.
1949	Lei nº 605	A Lei nº 605, que regulamentava o descanso semanal remunerado e feriados, excluiu os trabalhadores domésticos de seus benefícios. O artigo 5º reiterava a segregação legal ao afirmar que empregados domésticos não estavam contemplados pela lei, mantendo-os sem proteção jurídica nesse aspecto.
1968	I Congresso Nacional das Trabalhadoras Domésticas	O evento marcou a elaboração do primeiro rascunho de um projeto de lei para regulamentar a profissão. Esse congresso foi um marco importante que impulsionou a aprovação da legislação de 1972.
1972	Lei do Empregado Doméstico (Lei nº 5.859)	Após décadas de exclusão, a primeira lei específica para o trabalho doméstico foi regulamentada no Brasil. Ela garantiu direitos básicos, como registro em carteira de trabalho, férias remuneradas e acesso à Previdência Social. Apesar de ser um avanço, a legislação ainda era limitada e deixava várias proteções trabalhistas de fora.
1985	V Congresso Nacional das Trabalhadoras Domésticas	O Congresso foi um marco na mobilização das trabalhadoras domésticas para a Assembleia Nacional Constituinte, com foco na conquista de direitos constitucionais. Durante o evento, decidiu-se criar um Conselho Nacional para unificar sindicatos e associações, iniciativa que culminaria na fundação da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas em 1997.
1987	Mobilização das Trabalhadoras Domésticas na Assembleia Nacional Constituinte	Representantes das associações de trabalhadoras domésticas participaram ativamente da Subcomissão dos Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos, defendendo a validação da categoria como profissional e a extensão plena de direitos previdenciários e trabalhistas. Uma carta com essas reivindicações foi entregue a Ulysses Guimarães, presidente da Constituinte. Líderes como Lenira Maria de Carvalho, Creuza

		Oliveira e a deputada Benedita da Silva desempenharam papéis fundamentais nesse processo histórico.
--	--	---

Quadro 1 (cont.) – História do trabalho doméstico.

1988	Constituição Cidadã	Com o processo de redemocratização, a nova Constituição introduziu avanços nos direitos sociais, incluindo garantias para os trabalhadores domésticos no artigo 7º, como décimo-terceiro salário, salário mínimo, férias remuneradas e licenças maternidade e paternidade. No entanto, a categoria continuou desigual em relação aos trabalhadores rurais e urbanos, sem acesso pleno aos direitos da CLT e da própria Constituição.
2013	PEC das Domésticas (Emenda Constitucional nº 72)	A PEC das Domésticas garantiu a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. A emenda assegurou direitos como jornada de 8 horas diárias, 44 horas semanais, adicional noturno, seguro-desemprego, FGTS, seguro contra acidentes de trabalho, auxílio-creche, entre outros. A alteração do parágrafo único do artigo 7º ampliou os direitos sociais para os trabalhadores domésticos, passando de 9 para 34 direitos reconhecidos na Constituição.
2015	Lei Complementar nº 150	Dois anos após a aprovação da PEC das Domésticas, a presidenta Dilma Rousseff regulamentou os direitos trabalhistas garantidos pela emenda através da Lei Complementar nº 150. A legislação detalhou a aplicação de benefícios como o recolhimento do FGTS, a jornada de trabalho e outros direitos dos trabalhadores domésticos, assegurando sua efetiva implementação.

Fonte: Adaptado de Zauza (2023).

O Quadro 1 sintetiza a trajetória histórica do trabalho doméstico no Brasil, revelando uma luta contínua pela conquista de direitos e pelo reconhecimento profissional. Desde a fundação da Associação das Empregadas Domésticas em Santos, em 1936, até a regulamentação da Lei Complementar nº 150, em 2015, foram décadas marcadas por exclusões legais, avanços graduais e mobilizações sociais.

Apesar de inicialmente serem deixadas à margem pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) e outras legislações trabalhistas, as trabalhadoras domésticas conquistaram, ao longo do tempo, direitos fundamentais, como registro em carteira, previdência social e jornada de trabalho regulamentada.

O papel das lideranças femininas, como, por exemplo, Laudelina de Campos Mello⁶, Creuza Oliveira⁷, foi essencial para impulsionar mudanças legislativas e dar

⁶ Laudelina de Campos Mello (1904–1991) foi uma ativista e líder sindical brasileira, pioneira na organização das trabalhadoras domésticas no Brasil. Em 1936, fundou a primeira associação de trabalhadoras domésticas em Santos (SP), lutando por direitos como jornada regulamentada e previdência social. Seu ativismo influenciou a formalização de direitos trabalhistas para a categoria, culminando na Constituição de 1988.

⁷ Creuza Oliveira (nascida em 1957) é uma sindicalista e ativista brasileira, referência na luta pelos direitos das trabalhadoras domésticas. Ex-presidente da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (FENATRAD), Creuza atuou na conquista da PEC das Domésticas (EC 72/2013), que

visibilidade à categoria. Esses avanços culminaram em marcos significativos, como a PEC das Domésticas⁸, que garantiu a equiparação de direitos com outras categorias de trabalhadores. No entanto, essa conquista também evidencia o longo período de discriminação e de marginalização enfrentado pelas trabalhadoras domésticas, reflexo de desigualdades históricas e estruturais.

Portanto, a história do trabalho doméstico no Brasil é não apenas um exemplo de resistência, mas também um indicativo da necessidade de continuar avançando na busca por justiça social, igualdade e pleno reconhecimento profissional para essas trabalhadoras, que desempenham um papel fundamental na sociedade.

3.3 Em busca de mais espaços para ancestralidades africanas

Embora ainda pouco conhecida no Brasil, a data de 27 de abril é o “Dia Nacional das Trabalhadoras Domésticas”, instituído oficialmente no país desde 1921⁹. Segundo o site da Agência Brasil¹⁰, a data escolhida marca “o dia de Santa Zita, jovem camponesa italiana que viveu no século XI e foi consagrada pela Igreja

ampliou direitos como FGTS e jornada de trabalho regulamentada. Sua militância fortalece o reconhecimento do trabalho doméstico como essencial na estrutura socioeconômica do país.

⁸ A PEC das Domésticas (Emenda Constitucional nº 72/2013) ampliou os direitos trabalhistas das empregadas domésticas no Brasil, garantindo benefícios como jornada de trabalho de 44 horas semanais, pagamento de horas extras, FGTS obrigatório, seguro-desemprego e adicional noturno. Essa conquista resultou de décadas de mobilização liderada por sindicatos e ativistas, como Creuza Oliveira, para equiparar os direitos da categoria aos de outros trabalhadores formais. A regulamentação ocorreu com a Lei Complementar nº 150/2015, consolidando essas garantias.

⁹ 22 de julho é o Dia Internacional do Trabalhador Doméstico. A data foi firmada em 1921. No Brasil, a data corresponde a 27 de abril, quando também se comemora o dia de Santa Zita, padroeira da categoria. Na verdade, não se sabe se a história é realmente verdadeira ou fictícia. Conta-se que, em 1921, um trabalhador doméstico chamado Joe Paul Simenn discutia com seus empregadores para conseguir uma folga. O homem era o trabalhador mais importante da mansão da cidade de Ywgardnent, na Califórnia (EUA), mas sempre pedia um dia de descanso para que pudesse visitar sua esposa e filhas, que moravam muito longe e que Simenn já não via há muito tempo. Porém, a folga nunca era concedida, pois os seus patrões não poderiam ficar sem o mais importante trabalhador da mansão. No mês de julho, para o desespero de Simenn, este recebeu uma carta com a mensagem de que uma de suas filhas estava gravemente doente. Na mesma época, aconteceria o aniversário do seu filho caçula, o qual ele viu apenas quando era um recém-nascido. Foi então que Simenn teve uma ideia para conseguir visitar a sua família: de maneira perspicaz, Simenn alegou que, entre os dias 21 e 22, era comemorado o Dia do Serviço. Para obrigar seus patrões a concederem a folga, Simenn ainda disse que todos os patrões que não concedessem uma folga a seus trabalhadores domésticos seriam punidos na Corte. Como se não bastasse, Simenn ainda espalhou a notícia pela vizinhança, fazendo com que o seu movimento ganhasse força, e mais trabalhadores domésticos fossem dispensados. (Disponível em: <https://www.idomestica.com/blog/dia-do-trabalhador-domestico-conheca-umahistoria-curiosa>. Acesso em: 23 nov. 2024).

¹⁰ Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/geral/audio/2024-04/ipea-realiza-pesquisa-online-para-conhecer-realidade-das-domesticas>. Acesso em 15 nov. 2024.

Católica como a padroeira das empregadas domésticas” (Figura 1). Filha de camponeses, aos 12 anos, essa jovem camponesa foi trabalhar como empregada doméstica na casa de uma rica família, e aí permaneceu durante 48 anos. “Foi canonizada, pelo Papa Pio XII, em 1696, e em 1955, foi declarada Padroeira Universal das Empregadas Domésticas. O lema de sua vida foi: 'Mãos no trabalho, e em Deus, o coração!’”¹¹.

Figura 1 – Santa Zita de Lucca



Fonte: Arnould de Vuez (1696).

O quadro do pintor flamengo Arnould de Vuez¹² estabelece relações entre os estilos gótico medieval¹³ e Renascimento¹⁴. Do primeiro estilo, salientamos a

¹¹ Disponível em: <https://paroquiasantazita.org.br/institucional/sz.php>. Acesso em: 15 nov. 2024.

¹² Arnould de Vuez (1644, Saint-Omer - 1720) foi um pintor de origem flamenga ativo em Lille de 1680 a 1720. Ele recebeu encomendas de instituições religiosas da cidade e arredores, incluindo o Hospice Comtesse e os Carmelitas em Lille, os Carmelitas em Douai, os beneditinos em Marchiennes e os jesuítas em Cambrai. Seu estilo foi fortemente influenciado pelo Renascimento italiano e pelo senso de cor de artistas flamengos barrocos como Rubens e Anthony van Dyck. Há pouquíssimas informações sobre esse pintor. Encontramos referência apenas na Wikipedia, the free encyclopedia (disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Arnould_de_Vuez), a qual informa as seguintes fontes de pesquisa: Colum Hourihane (6 December 2012). The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture. OUP USA. pp. 3—. ISBN 978-0-19-539536-5; Arnould de Vuez, peintre lillois, 1644-1720. Lefebvre-Ducrocq. 1904; The Treasure Behind the Wall, by Vanessa Friedman, Jan. 21, 2019, The New York Times.

¹³ “A arte gótica desenvolveu-se na Europa na última fase da Idade Média (séculos XII e XIV), num período de profundas transformações em que se assistiu à superação da sociedade feudal e à formação de novos centros de poder: as primeiras monarquias, as grandes cidades, o clero, as classes novas e ricas dos comerciantes e dos banqueiros. Tem início uma economia fundamentada no comércio, fazendo com que o centro da vida social se desloque do campo para a cidade e apareça a burguesia urbana.” (Disponível em: <https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-medieval/arte-gotica/>. Acesso em: 15 nov. 2024).

¹⁴ “Este movimento, embora bastante complexo e variado internamente, estabeleceu princípios, métodos e, sobretudo, formas originais e típicas, mas comuns. Tais formas provem de duas principais fontes: a reutilização, após um intervalo de quase um milênio, das formas características da arte clássica – arte grega e arte romana. E a aplicação de uma nova descoberta técnica: a perspectiva,

presença do halo – também conhecido como auréola ou glória –, elemento que, em arte, se caracteriza como um “círculo radiante ou disco que envolve a cabeça de uma pessoa sagrada, uma representação do caráter espiritual através do simbolismo da luz”¹⁵.

No que tange ao Renascimento, a figura retratada por Vuez lembra as ‘Madonas’ produzidas pelo pintor renascentista italiano Rafael Sanzio¹⁶. Esse artista imprimiu em suas telas sobre a Virgem Maria uma conexão entre o sagrado e o humano. De forma similar, essa parece ser a impressão que a figura de Santa Zita representa: olhando para o observador do quadro, com um olhar meigo, lembra a Virgem Maria, constituindo-se como uma espécie de “convite” para que se contemple aquele rosto doce. Nesse sentido, toda a composição do quadro de Arnould de Vuez sugere, em um ambiente de simplicidade, o profundo relacionamento de afeto que une a Santa aos cristãos. Em analogia: une uma mulher com pele e cabelos característicos de uma branca europeia às trabalhadoras domésticas, não obstante estas sejam, majoritariamente, negras.

A despeito de ser uma das profissões mais antigas do Brasil, apenas em 2013 o trabalho doméstico “atingiu patamar equivalente aos das demais categorias de trabalhadores, após a promulgação da Emenda Constitucional nº 72, também chamada de PEC das Domésticas”¹⁷. A referida PEC foi regulamentada em 2015 e “estendeu aos trabalhadores domésticos direitos como jornada semanal de 44 horas, FGTS, multa por dispensa sem justa causa, adicional por trabalho noturno, salário-família, entre outros”¹⁸.

De acordo com dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE/Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua-PNAD

conjunto de regras matemáticas e de desenho que permitem reproduzir sobre uma folha de papel ou sobre qualquer superfície plana, o aspecto real dos objetos.” (Disponível em: <https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-renascentista/renascimento/>. Acesso em: 15 nov. 2024).

¹⁵ Disponível em: <https://www.britannica.com/art/halo-art>. Acesso em: 15 nov. 2024.

¹⁶ “Rafael Sanzio (1483-1520) foi um pintor italiano, uma das grandes expressões do Renascimento. Mestre da pintura e arquitetura da Escola de Florença era admirado pela aristocracia e pela corte papal.” (Disponível em: https://www.ebiografia.com/rafael_sanzio/. Acesso em: 15 nov. 2024).

¹⁷ Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-04/dia-nacional-daempregada-domestica-lembra-luta-por-direitos-da-classe>. Acesso em: 15 nov. 2024.

¹⁸ Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-04/dia-nacional-daempregada-domestica-lembra-luta-por-direitos-da-classe>. Acesso em: 15 nov. 2024.

2024¹⁹, o panorama de trabalho referente às funcionárias auxiliares do lar continua gerando discussão sob outros aspectos: o número de empregadas domésticas diminuiu porque houve aumento de diaristas, as quais são profissionais que prestam serviços de limpeza e de manutenção doméstica eventualmente, sendo, assim, consideradas autônomas pela legislação previdenciária²⁰. Ademais,

Três em cada quatro trabalhadoras domésticas no Brasil trabalham sem carteira assinada, ou seja, sem direitos. As mulheres são a maioria da categoria, ocupando 92% das vagas de trabalho domésticos no país, sendo 65% delas, mulheres negras. Esses números só reforçam algo que já temos com clareza em mente: a jornada do trabalho doméstico tem relação direta com um passado branco escravocrata (PNAD, 2024)²¹.

Levando em conta as informações acerca do “Dia Nacional das Trabalhadoras Domésticas” e que estas são majoritariamente negras – condição que reforça a relação direta entre um passado branco escravocrata e um racismo muitas vezes não tão sutil –, no que diz respeito a questões de entrelaçamentos de linguagens e de culturas, chamamos atenção para dois detalhes:

¹⁹ “A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, PNAD Contínua, é uma pesquisa realizada pelo IBGE com o objetivo de produzir continuamente informações sobre mercado de trabalho, associadas a características demográficas e educacionais. Periodicamente, são analisados temas adicionais permanentes, como trabalho infantil e outras formas de trabalho, fecundidade e migração, e suplementares, selecionados segundo necessidade, relativos ao desenvolvimento socioeconômico do país. A pesquisa fornece informações mensais para um conjunto restrito de indicadores relativos à força de trabalho, trimestral para os indicadores de força de trabalho, anual para temas permanentes e adicionais sobre força e trabalho e variável para temas suplementares. As informações mensais são representativas apenas em nível nacional e as demais têm representatividade para os níveis geográficos: Brasil, Grandes Regiões, Unidades da Federação, 20 Regiões Metropolitanas que contêm Municípios das Capitais, Municípios das Capitais e Região Integrada de Desenvolvimento da Grande Teresina. A cada trimestre, são investigados cerca de 211.000 domicílios inseridos em aproximadamente 16.000 setores censitários de 3.500 municípios.” Disponível em: https://basedosdados.org/dataset/9fa532fb-5681-4903-b99d-01dc45fd527a?table=a04fc85d-908a-4393-b51d-1bd517a40210&utm_term=&utm_campaign=Conjuntos+de+dados+-+Gratuito&utm_source=adwords&utm_medium=ppc&hsa_acc=9488864076&hsa_cam=20482085189&hsa_grp=153440174097&hsa_ad=687156040280&hsa_src=g&hsa_tgt=dsa-2259102140321&hsa_kw=&hsa_mt=&hsa_net=adwords&hsa_ver=3&gad_source=1&gclid=CjwKCAiAw5W-BhAhEiwApv4gqLDfyh8297pdhEZ0tg_wu_KatmZQhlgKS6T_c2Vq5_dc3FVoYxBHRoC9e4QAvD_BwE/. Acesso em: 15 nov. 2024

²⁰ Considera-se diarista a pessoa que presta serviço doméstico de forma eventual, sendo considerada pela legislação previdenciária como autônoma, e não empregada doméstica. Antes de publicação da LC 150/2015, havia uma grande discussão jurisprudencial em torno do que se considerava diarista e o que se considerava empregado doméstico, o que desencadeava uma infinidade de processos trabalhistas. Com a publicação da citada lei, esta discussão está encerrada, pois trabalhou 3 (três) ou mais dias por semana nos termos da lei, é considerado empregado doméstico. Trabalhou até 2 (dois) dias por semana, é considerado diarista. (Disponível em: <https://www.guiatrabalhista.com.br/tematicas/Diarista-empresa>. Acesso em: 17 nov. 2024.)

²¹ Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br>. Acesso em: 17 nov. 2024.

- Consoante à imagem disponibilizada em sites oficiais religiosos – a exemplo do santo.cancaonova.com – Santa Zita de Lucca é uma mulher branca, com aspectos físicos eurocêntricos muito evidentes, já que se trata de uma italiana. Uma vez que as empregadas domésticas no Brasil são 65% de mulheres negras, por que, em vez de Santa Zita, não foi escolhida, por exemplo, a figura de Dandara²², uma princesa negra guerreira que inspirou e continua inspirando gerações como símbolo da força das mulheres negras na história brasileira?
- Reiterando a informação de que, no Brasil, na maioria, as funcionárias auxiliares do lar são de origem afrodescendente, para contribuir com o fim de um eurocentrismo desenfreado, seria mais interessante a escolha de simbologias presentes em religiões de matriz africana para comemorar o “Dia Nacional das Trabalhadoras Domésticas”, em lugar de símbolos de um Catolicismo mais afeito à ideia de poder de colonizadores do que uma busca por construção de religiosidade. Nesse sentido, ao invés do dia 27 de abril, como referência à Santa Zita, poderia ser o dia 02 de fevereiro, em referência a Iemanjá. Esta é a ‘mãe de todo mundo’, é o espelho que reflete todas as diferenças. De forma geral, como exemplo de conduta, uma mãe é um espelho para o filho.

Iemanjá ou Yemojá é o orixá mais popular no Brasil (Figura 2). “É a mãe que orienta, que mostra os caminhos, que educa, e sabe, sobretudo, explorar as potencialidades que estão dentro de cada um²³”. Em mais um processo de analogia,

²² Dandara foi esposa de Zumbi, mas não se resumiu a exercer o papel destinado às mulheres no período colonial. Muito à frente do seu tempo, foi uma importante líder em Palmares, atuando na defesa e na manutenção do quilombo. Assim como muitas outras mulheres negras que estiveram ao lado de grandes lideranças masculinas, Dandara tem história incerta, plena de lacunas que dificultam uma reconstituição mais precisa e detalhada. Consta, em esparsas narrativas, que nasceu em 1690, sendo, portanto, bem mais jovem que Zumbi, que teria nascido em 1655. Sua bravura e habilidades militares foram determinantes para a sobrevivência do reinado palmarino, por tanto tempo. A origem do nome Dandara varia bastante. Alguns consideram que vem do tupi-guarani, significando “princesa” ou “guerreira”; outros, que tem origem africana, significando “princesa negra”, ou “princesa guerreira”. Mas, como registrado no Portal do Geledés, o nome pode variar, mas é sempre associado a características como “poderosa”, “guerreira”, “aquela que luta”. (Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt%20br/assuntos/noticias/acotirene-e-dandara-presencas-marcantes-em-palmares>. Acesso em: 17 nov. 2024).

²³ Yemojá é a rainha de todas as águas do mundo, seja dos rios, seja do mar. O seu nome deriva da expressão YéYé Omó Ejá, que significa mãe cujo filhos são peixes. Na África era cultuada pelos egbá, nação lorubá da região de Ifé e Ibadan, onde se encontra o rio Yemojá. Apesar de no Brasil Yemojá ser cultuada nas águas salgadas, a sua origem é de um rio que corre para o mar. Inclusive, todas as suas saudações, orikís e cantigas remetem a essa origem, Odó Iyá, por exemplo, significa mãe do rio, já a saudação Erù Iyá faz alusão às espumas formadas do encontro das águas do rio com

salientamos que o trabalho de uma funcionária auxiliar do lar é o de cuidar da casa e dos que moram nessa casa. Uma espécie de mãe, portanto.

Yemojá/lemanjá é a rainha das águas – substância essencial para a vida. Ela representa a figura materna – presença essencial para a vida – que irmana todos os povos, todas as pessoas.

Em terras brasileiras — ou seja, nas práticas religiosas trazidas por africanos na diáspora forçada durante os séculos de regime escravagista e tráfico de mão de obra compulsória —, o orixá feminino ganhou ainda um significado que remete à ancestralidade. Afinal, se entendermos as costas brasileiras e as do continente africano como duas margens do mesmo imenso rio, o Oceano Atlântico, é lemanjá quem promove a união, por ser ela a divindade das águas (Delgado, 2022).

Figura 2 – Yemonjá/lemanjá/Rainha do mar

as águas do mar, sendo esse um dos locais de culto a Yemojá. Yemonjá é a própria água, suas lágrimas se transformaram em um rio que correu em direção ao oceano. Portanto, não é por acaso que as lágrimas e o mar têm o mesmo sabor. É considerada a mãe da maioria dos Orixás de origem lorubá. É o tipo de mãe que quer os filhos sempre por perto, que tem uma palavra de carinho, um conselho, um alívio psicológico. Quando os perde, é capaz de se desequilibrar completamente. Yemonjá é a mãe que não faz distinção dos seus filhos, sejam como forem, tenham ou não saído do seu ventre. Quando humildemente criou, com todo amor e carinho, aquele menino cheio de chagas, fez irromper um grande guerreiro. Yemonjá criou Omulu, o filho e senhor, o rei da terra, o próprio Sol. (Disponível em: <https://ocandomble.com/os-orixas/yemonja/>. Acesso em: 18 nov. 2024).



Fonte: Jornal da Paraíba (2022)²⁴.

Yemojá/Iemanjá é uma das mais conhecidas e reverenciadas divindades do panteão africano, especialmente na religiosidade de matriz afro-brasileira, como o Candomblé e a Umbanda. Considerada a mãe das águas salgadas, rainha dos mares e protetora dos navegantes, sua figura simboliza o amor materno, a fertilidade e a conexão entre a vida e o mar.

Representada frequentemente como uma mulher majestosa vestida de azul e branco, Yemojá/Iemanjá é sinônimo de beleza e força. Seus atributos remetem à renovação, à abundância e à capacidade de acolher, ouvir e proteger. As oferendas a ela, geralmente compostas de flores, perfumes e objetos delicados, são deixadas no mar como demonstração de devoção e pedido de bênçãos.

²⁴ Disponível em:

<https://jornaldaparaiba.com.br/comunidade/dia-de-lemanja-quemembranqueceu-a-rainha-do-mar>.

Acesso em: 21 nov. 2024.

Yemojá/Iemanjá é também vista como guardiã das famílias, regendo laços afetivos e promovendo harmonia. Sua energia inspira profundidade emocional, purificação e a coragem para enfrentar desafios, sendo um símbolo de esperança e de resiliência para muitos seguidores e admiradores.

Segundo José Beniste (1997), em sua obra *Orun Àiyé: O Encontro de Dois Mundos*, Yemojá/Iemanjá simboliza a essência da vida, sendo a fonte geradora que conecta os seres humanos ao universo aquático. Beniste (1997) descreve Yemojá/Iemanjá como uma divindade profundamente ligada aos ciclos da existência, à criação e à renovação. Suas histórias e mitos revelam uma relação íntima entre a humanidade e a natureza, reforçando sua importância no cotidiano dos que a reverenciam.

As oferendas dedicadas a ela, como flores, perfumes e espelhos lançados ao mar, não apenas expressam devoção, mas também reafirmam a necessidade de equilíbrio e respeito à energia das águas.

A visão de Beniste contribui para destacar o papel cultural e espiritual de Iemanjá, mostrando como suas simbologias transcendem as práticas religiosas e se tornam parte da identidade brasileira, especialmente nas celebrações tradicionais que reforçam a conexão com a ancestralidade e com o sagrado.

Yemojá/Iemanjá tem origem na Nigéria e é mãe que une o continente africano ao território brasileiro. Logo, soa muito estranho o fato de que, no Brasil, esse orixá seja comumente representado como uma mulher branca, com características bastante eurocêntricas. É provável que a justificativa para essa representação esteja associada à “violência do processo de sincretismo, muitas vezes romantizado como algo inerente à chamada ‘democracia racial’”, postula Edison Veiga (2024)²⁵. Ademais, embora Yemojá/Iemanjá seja uma divindade africana cultuada pelos povos iorubás, em terras brasileiras, ela assume o título e as características de ‘Rainha do mar’, de ‘Janaína’²⁶, ‘Nossa Senhora dos Navegantes’²⁷.

²⁵ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c51eq354xd1o>. Acesso em: 21 nov. 2024.

²⁶ Ao entrar em contato com as crenças indígenas, Yemojá/Iemanjá recebe o nome de Janaína, que é uma divindade indígena.

²⁷ A Nossa Senhora dos Navegantes está muito vinculada às tradições portuguesas, justamente pela busca de proteção para aqueles que vão aos mares. “Tem grande importância em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, por exemplo, onde até é feriado, porque é a padroeira afetiva da capital”, afirma Oscar D’Ambrosio, pós-doutor e doutor em educação, arte e história da cultura. Também é feriado municipal em outras cidades gaúchas, como Torres. Conforme D’Ambrosio, vale lembrar ainda que todas as Nossas Senhoras são, na verdade, a própria Virgem Maria, vista de várias formas diferentes ao longo da tradição Mariana. “É Nossa Senhora Aparecida, no Brasil, é a Virgem de Guadalupe, no México, por exemplo. A Nossa Senhora dos Navegantes está muito ligada

Em seu artigo para a BBC News Brasil, Veiga (2024) salienta que o povo iorubá concebe Yemojá/Iemanjá como a divindade dos rios. No Brasil, “essa transposição para os mares é resultado do movimento de diáspora, quando, já nos chamados navios negreiros, a ela continuaram recorrendo os ‘seus filhos’ (Veiga, 2024). Além disso, a imagem desse orixá como uma mãe que alimenta o mundo e que gera abundância e prosperidade a todos os seus filhos ganha força quando associada a necessidades dos escravizados, que, afastados brutalmente de sua terra e sendo obrigados a adotarem uma nova cultura, sentiam-se desrespeitados, desprotegidos, desnorteados e precisavam do acolhimento maternal. Mais que isso, de um ser que recriasse a ideia de família e promovesse uma união na diáspora em que se encontravam. (Veiga, 2024)

O embranquecimento de uma deusa africana é compreendido, por quem estuda o tema, a exemplo de David Dias Delgado (2022), “como resultado de uma construção racista do século XX, que buscou tornar suas feições mais ‘europeias’. Nesse sentido, uma violência cultural” (Veiga, 2024). Sob essa ótica, ressaltamos que não é intento desta dissertação discutir os pontos positivos e negativos do sincretismo que ocorreu no Brasil. Na verdade, para nosso propósito, é relevante mencionar que o sincretismo contribuiu para que muitas sabedorias ancestrais fossem mantidas, repassadas a afrodescendentes e àqueles que se interessaram por tais conhecimentos, ainda que não descartemos os perversos contornos de um sincretismo forçado, imposto.

Logo, reforçamos a ideia de que a maior presença de elementos afro-brasileiros e africanos ligados à construção do Brasil – em toda e qualquer esfera – funcionará como mais um aliado na busca pela extinção do racismo contra os negros. Desse modo, substituir a Santa Zita por Dandara ou por Yemojá/Iemanjá e divulgar a história das contribuições culturais, políticas, ideológicas dessas duas mulheres negras é contribuir para a solidificação de um espaço realmente inclusivo, valorizar nossa afro-descendência e pleitear mais dignidade às funcionárias auxiliares do lar brasileiras.

a ideia de conquistar novos locais. Aqueles que viajam pelo mar pedem proteção especialmente para ela”, diz o especialista. Também é conhecida como a padroeira dos marinheiros, pescadores e jangadeiros. (Disponível em: https://www.estadao.com.br/brasil/dia-de-nossa-senhora-dos-navegantes-homenagens-iemania-enten-da-nprm/?srsltid=AfmBOoqSm8dO8_2UuqXsOC83imrTdxPlnX9NbFCpOucYX0BfEEj3e8QG. Acesso em: 18 nov. 2024).

Nesse panorama, é válido lembrar a concepção bakhtiniana sobre interação social, que reforça a criação de identidades. Dentro de tal contexto, como postula Bakhtin (2011), a linguagem é um campo de batalha ideológica. Sendo assim, a valorização de símbolos afro-brasileiros e africanos é uma linguagem que possibilita a vozes silenciadas se expressarem, verdadeiramente, desafiando as estruturas de poder dominantes e contribuindo para a formação de uma consciência coletiva. Por fim, a linguagem é um ato social que se realiza e se modifica nas relações sociais (Bakhtin, 2011).

3.4 Trançando memórias e resistências: racismo estrutural e educação antirracista

Partindo de uma pequena amostra do panorama da condição de mulheres afrodescendentes na sociedade brasileira, não é difícil entender a inter-relação entre racismo e ocupações caracterizadas pela precariedade de condições de trabalho mais desfavoráveis do que as enfrentadas pela população não negra. Julgamos necessário aqui ressaltar, mais uma vez, que a mulher branca também é vítima de uma sociedade falocêntrica, a qual insiste em uma atitude inadmissível de limitar conquistas femininas. Mas no caso desta pesquisa, optamos por um recorte de gênero e de raça, já que o Brasil ainda é amplamente assolado pela desigualdade racial. A mulher negra, insistimos, carrega consigo diversas desvantagens derivadas do sexismo e do racismo.

Sabemos que o racismo estrutural é um conceito que descreve a forma como o racismo está embutido nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais de uma sociedade. Ele não se resume a atitudes ou comportamentos individuais preconceituosos, mas, sim, a um sistema profundamente enraizado que resulta em desigualdade e em discriminação contra grupos racializados, especialmente como pessoas negras e indígenas, em diversas esferas da vida cotidiana (Campos; Lima, 2024).

O racismo estrutural tem suas raízes no Período Colonial e no tráfico de escravizados, quando as populações negras e indígenas foram subjugadas e desumanizadas para “a explicação e a justificativa” da exploração econômica. No Brasil, por exemplo, o sistema escravocrata criou uma base de desigualdade racial que perdurou após a abolição da escravização em 1888. A ausência de uma

transição efetiva para a inclusão social das populações negras, aliada a políticas públicas que perpetuaram as disparidades, contribuíram para a formação de uma sociedade racista (Bonilla-Silva *et al.*, 2023).

O racismo não se limita à discriminação explícita, mas está presente em várias dimensões da sociedade. As desigualdades no acesso à educação de qualidade representam um forte exemplo dessa postura discriminatória e perversa, com a população negra frequentemente recebendo um ensino inferior, em comparação com a população branca (Bonilla-Silva *et al.*, 2023).

A professora, escritora e palestrante Bárbara Carine Soares Pinheiro nos apresenta o combate ao racismo estrutural sob a perspectiva da educação. Ela tem se destacado no cenário educacional brasileiro como uma voz importante na luta contra o racismo estrutural, principalmente dentro do sistema de ensino. Da referida autora, destacamos aqui as obras *Como ser um educador antirracista* e *Querido estudante negro*.

Em *Como ser um educador antirracista*, Pinheiro (2023) oferece um guia prático e reflexivo para educadores que desejam contribuir para a construção da necessária e urgente educação antirracista. A autora propõe uma abordagem pedagógica que descoloniza o currículo e inclui, de maneira crítica, a história, a cultura e as contribuições da população negra. Ela questiona o currículo tradicional, que, muitas vezes, omite ou distorce a história negra, apresentando estratégias de ensino que buscam transformar a escola em um espaço inclusivo e igualitário.

A autora também destaca a importância de os educadores repensarem suas próprias atitudes e preconceitos, muitas vezes inconscientes, para agir de maneira mais consciente na promoção de um ambiente escolar antirracista. O livro destacado é uma ferramenta essencial para aqueles que desejam modificar suas práticas pedagógicas e atuar no combate ao racismo no espaço educacional.

Em *Querido estudante negro*, Pinheiro (2024) registra as dificuldades enfrentadas pelos estudantes negros, como a invisibilidade, a marginalização e a exclusão, dentro das instituições de ensino. Ao mesmo tempo, ela incentiva a se orgulhar da identidade e da herança cultural afro-brasileira, ressaltando a importância de se afirmar como negros e negras e de lutar contra as forças opressoras presentes na sociedade. A autora também enfatiza a magnitude da autoestima e do empoderamento.

O livro em tela não apenas aponta as barreiras do racismo estrutural, mas também oferece uma mensagem de esperança, indicando que os estudantes podem superar essas dificuldades por meio da valorização de sua cultura, da resistência e da busca constante por seus direitos. Pinheiro (2024) destaca a relevância de uma educação que reconheça as contribuições dos negros para a sociedade e defenda a criação de ambientes educacionais que respeitem e valorizem a identidade da população negra.

As duas obras destacam a importância de se trabalhar com os estudantes de forma crítica e reflexiva, para que eles possam compreender as dinâmicas do racismo estrutural e suas implicações na sociedade. Ao mesmo tempo, ela enfatiza que os educadores devem ser capazes de identificar e lidar com os próprios preconceitos, muitas vezes inconscientes, que perpetuam o racismo dentro da sala de aula. A proposta da autora não é apenas criar um ambiente de aprendizagem mais inclusivo, mas também capacitar os educadores para que possam agir ativamente na construção de uma educação antirracista.

Em um contexto de desigualdade racial profundamente enraizada, a educação tem o potencial de ser uma ferramenta poderosa de resistência e de mudança. Bárbara Carine Pinheiro (2024), com sua escrita e seus estudos, propõe um novo olhar sobre a educação brasileira, em que as diferenças são respeitadas, e a história de todas as pessoas, incluindo a população negra, seja reconhecida e celebrada. Para que isso aconteça, é necessário que todos os envolvidos no processo educacional – educadores, gestores, estudantes e a sociedade como um todo – se empenhem na construção de um modelo de educação antirracista, no qual o racismo estrutural seja combatido e superado.

Bárbara Carine, ao longo de suas obras, nos mostra que a transformação da educação não é apenas uma tarefa dos educadores, mas de todos que acreditam em uma sociedade mais justa e igualitária. A educação antirracista, como ela defende, não deve ser vista como um esforço isolado, mas como um compromisso coletivo, que envolve a desconstrução de práticas discriminatórias, a promoção da representatividade e a valorização das identidades negras. Ao fazer isso, ela não apenas ajuda a combater as desigualdades, mas também fortalece as bases para a construção de uma sociedade mais democrática e livre de preconceitos raciais.

Portanto, o trabalho de Bárbara Carine Pinheiro é uma contribuição fundamental para o avanço da educação no Brasil, pois desafia o sistema

educacional a se reconectar com suas responsabilidades sociais, ao mesmo tempo que capacita educadores e estudantes a se engajarem na luta contra o racismo estrutural e a promover a igualdade racial dentro das escolas.

A fim de colocar em prática a educação antirracista, o Ministério da Educação instituiu, em junho de 2024, a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (Pneerq), que tem o objetivo de “implementar ações e programas educacionais voltados à superação das desigualdades étnico-raciais e do racismo nos ambientes de ensino, bem como à promoção da política educacional para a população quilombola”²⁸. Tal política pública está diretamente direcionada a toda a comunidade escolar – gestores, professores, funcionários e estudantes).

Figura 3 – Eixos da PNEERQ

²⁸ Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202409/mec-apresenta-politica%20nacional-de-equidade>. Acesso em: 02 dez. 2024.



Fonte: IF Sudeste MG (2024)³⁰.

Instituída pela portaria n.º 470/2024, a política tem como compromissos: a estruturação de um sistema de metas e de monitoramento da lei n.º 10.639/2003, modificada pela lei n.º 11.645/2008; a formação de profissionais em gestão educacional e educação para relações étnico-raciais (erer) e educação escolar quilombola (eeq); e a criação de protocolos oficiais de prevenção e de resposta a práticas racistas no ambiente escolar e universitário (Comitê Nacional do Trabalhadores em Educação, 2024, parágrafo 9)³¹.

²⁹ Disponível em: https://www.gov.br/mec/ptbr/pneerq/apresentacao_relatorio.pdf. Acesso em: 02 dez. 2024.

³⁰ Disponível em: <https://www.ifsudestemg.edu.br/noticias/reitoria/2024/10/pneerq/100-dias-da-pneerq-1-1.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2025.

³¹ Disponível em: <https://cncte.org.br/noticias/educacao-antirracista-prazo-para-adesao-das-escolas-termina-nesta-segunda-12-2d47>. Acesso em: 05 jan. 2025.

De maneira explicitamente mais institucionalizada, pela primeira vez, temos uma política com ações educacionais que objetivam, por meio de uma educação antirracista, superar e combater as desigualdades étnico-raciais e o racismo em nossa sociedade. Além disso, como se pode perceber no gráfico 1, a PNEERQ intenta contemplar, em todo o Brasil, a formação de professores, munidos de material didático e literário, para que se executem, mais efetivamente, ações sistêmicas e coordenadas para combater o racismo.

Essa política surge como resposta às demandas históricas de movimentos sociais negros que, há décadas, apontam a necessidade de uma transformação estrutural no sistema educacional. A implementação do PNEERQ visa não apenas ampliar o acesso à educação de qualidade para a população negra, mas também garantir que os conteúdos incluídos nas escolas promovam uma visão crítica sobre as desigualdades raciais e valorizem a história e a cultura afro-brasileira e africana, conforme o estabelecido pela Lei nº 10.639/2003.

A educação é um dos pilares fundamentais para a transformação social e a promoção da igualdade. Contudo, no Brasil, uma população negra, historicamente, enfrentou barreiras estruturais que limitaram seu acesso à educação de qualidade, reflexo direto das desigualdades raciais e do racismo estrutural. Nesse contexto, as ações afirmativas emergem como políticas indispensáveis para corrigir desigualdades históricas, promover a inclusão e garantir oportunidades educacionais equitativas. Entre elas:

- **O Sistema de Cotas** – Para ingresso em universidades públicas e instituições federais, é uma das ações afirmativas mais emblemáticas no Brasil. Ele destina uma porcentagem das vagas para estudantes negros, indígenas e de baixa renda, considerando critérios socioeconômicos e raciais. Essa política tem resultados expressivos, como o aumento da presença de jovens negros em cursos de alta concorrência, incluindo Medicina, Engenharia e Direito. No entanto, a sua implementação requer avaliação constante, para garantir a eficácia e a equidade do processo seletivo, bem como para ampliar a conscientização sobre o seu papel reparador.
- **Programas de Bolsa e Financiamento** – Além das Cotas, programas como o ProUni e o FIES democratizam o acesso ao ensino superior privado para estudantes negros. O ProUni, por exemplo, oferece bolsas integrais e parciais

em instituições privadas para estudantes de baixa renda, enquanto o FIES possibilita o financiamento de mensalidades com condições facilitadas de pagamento. As instituições privadas também têm criado bolsas específicas.

- **Educação Básica e Ações Culturais** – A valorização da história e da cultura afro-brasileiras e africanas na educação básica é essencial para a formação da identidade de crianças e jovens negros. A Lei nº 10.639/2003 exige a inclusão de temas no currículo escolar, mas sua aplicação enfrenta desafios, como a falta de materiais didáticos protegidos e a capacitação de professores. Além disso, projetos extracurriculares, como workshops culturais e iniciativas comunitárias, têm desempenhado um papel importante.
- **Apoio à Permanência Estudantil** – Garantir que estudantes negros tenham condições de concluir seus estudos é um desafio crucial. Bolsas de permanência, auxílio moradia, transporte e alimentação são algumas das medidas externas para reduzir a evasão acadêmica de estudantes negros. Esses benefícios são especialmente importantes para estudantes que precisam se deslocar de áreas periféricas ou rurais para os grandes centros urbanos, onde estão localizadas, em geral, as principais universidades.
- **Programas de Pós-Graduação e Pesquisa** – A diversificação no ensino superior precisa avançar também para os níveis de pós-graduação. Programas específicos para negros e indígenas em mestrados e doutorados, como editais afirmativos e bolsas de incentivo, buscam corrigir a sub-representação histórica desses grupos na pesquisa científica. Além disso, projetos de fomento têm incentivado a produção acadêmica externa para temas de interesse da população negra, contribuindo para a ampliação do conhecimento em áreas como estudos de raça, cultura afro-brasileira e desigualdades sociais.
- **Capacitação e Formação de Professores** – A formação continuada de educadores é essencial para a implementação eficaz das ações afirmativas. Professores capacitados oferecem abordagem com sensibilidade e com profundidade a temas relacionados ao racismo, à história afro-brasileira e à valorização da diversidade. Programas de formação também ajudam a combater preconceitos e a criar ambientes escolares mais inclusos.
- **Campanhas de Conscientização** – A resistência às ações afirmativas muitas vezes decorre da falta de informação ou de preconceitos enraizados.

Campanhas públicas e educativas são essenciais para desmistificar essas posturas e mostrar como as ações afirmativas são direcionadas para a construção de uma sociedade mais justa.

As iniciativas aqui destacadas, ao serem articuladas de forma mais integrada, podem transformar a educação no Brasil em um espaço realmente inclusivo, promovendo a justiça racial e o empoderamento daqueles cruelmente discriminados. Nesse contexto, entendemos, de forma evidente, que a implementação de um currículo antirracista, mesmo diante da resistência ou da negligência em relação às leis existentes, como a Lei 10.639/03, exige estratégias fundamentadas e teoricamente embasadas.

Para tanto, o envolvimento da comunidade escolar é indispensável. Parcerias com movimentos sociais, com universidades e com organizações – governamentais ou não – podem suprir lacunas na formação docente e fornecer subsídios teóricos e metodológicos. Portanto, para que um currículo antirracista ultrapasse a barreira das leis não aplicadas, é essencial alinhar práticas pedagógicas transformadoras a um marco teórico robusto, promovendo mudanças que impactem tanto o ambiente escolar quanto as relações sociais mais amplas.

Um currículo antirracista não se limita a incluir autores negros como parte de uma abordagem multiculturalista superficial, mas busca centralizar as vozes negras como protagonistas na construção do conhecimento. A esse respeito, segundo Nilma Lino Gomes (2003), a implementação de uma educação antirracista requer ações sistemáticas que abarquem a formação de professores, a escolha de materiais didáticos e a reformulação das práticas pedagógicas.

É impossível pensar uma sociedade na qual não haja interação entre todos os grupos que a compõem, visto que o sujeito só se constitui nesse processo de interação. Sob esse olhar, ignorar a natureza dialógica das culturas e etnias que compõem uma nação seria o mesmo que desconsiderar a ligação existente entre a linguagem e a vida. Nesse cenário, elucidamos a reflexão teórica de Mikail Bakhtin (2011) no que diz respeito à interação social e à importância desta para uma educação antirracista.

A literatura negra, nesse contexto, serve como uma ponte para conectar alunos e ex-alunos a narrativas que historicamente foram silenciadas. Muitas vezes, pessoas negras não se enxergam e, ainda hoje, continuam a não se ver em

ambientes predominantemente frequentados por pessoas brancas, especialmente na escola. Durante muito tempo, a educação ocidental exaltou grandes historiadores, filósofos, cientistas, arquitetos, químicos e escritores brancos, deixando de lado a riqueza intelectual e cultural de negros.

Para um estudante negro, que em sua maioria também é de origem pobre, como se imaginar em uma profissão ou papel de destaque quando os modelos que lhe são apresentados não oferecem referências físicas nem culturais de pessoas como ele? Isso se agrava quando esse estudante é constantemente desvalorizado intelectualmente, e muitas vezes, por educadores. Tal qual registra Bárbara Carine Pinheiro: "Pense, se eu nunca tinha visto na minha vida uma engenheira negra, como me projetaria nesse lugar, não é mesmo?! Onde a gente não se vê, a gente não se pensa" (Pinheiro, 2023, p.147).

É essencial que o currículo escolar resgate e valorize a história africana e as contribuições da população negra para o desenvolvimento da sociedade. É nesse contexto que a literatura negra se torna um instrumento de afirmação, ajudando os estudantes negros a se reconhecerem como parte de uma tradição intelectual que não começa com a Colonização, mas, sim, com os avanços de povos africanos que foram, por séculos, invisibilizados. Ao integrar esses conhecimentos ao currículo escolar, o estudante negro não só adquire uma perspectiva mais abrangente acerca da história de seus ancestrais, mas também se encontra.

Assim, a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educacionais Escolar Quilombola (Pneerq), nos leva a refletir sobre os desafios relacionados à ausência de um verdadeiro compromisso antirracista e de uma educação inclusiva para todos. Esses desafios não se limitam à falta de políticas e de práticas antirracistas no ambiente educacional, mas estão profundamente enraizados nas escolas, especialmente nos primeiros anos de formação das crianças.

A implementação de uma educação antirracista nos anos iniciais é essencial para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Nesse período, as crianças estão em um estágio crucial de formação de suas identidades e de suas percepções sobre o mundo. Esse é o momento ideal para promover valores de respeito, empatia e igualdade.

Além de abordar as questões de preconceito e de discriminação, uma educação antirracista deve se pautar na valorização da diversidade racial e cultural.

Para isso, é imprescindível a formação adequada de professores, assim como o compromisso institucional das escolas em criar um ambiente que reflita a pluralidade da sociedade brasileira.

É fundamental lembrar que a educação antirracista não é apenas uma obrigação legal, mas, sobretudo, um direito social. Trata-se de uma ferramenta transformadora que ajuda todos os alunos, independentemente de etnia, a se enxergarem como parte integrante de uma sociedade plural e diversa. Isso contribui para o fortalecimento de sua identidade e para a valorização de suas histórias e origens.

Fazer da educação antirracista uma prioridade nas políticas educacionais é garantir que o Brasil forme cidadãos mais conscientes, críticos e engajados na luta pela igualdade racial. Ao inserir esses valores desde os primeiros anos escolares, estaremos pavimentando o caminho para uma sociedade mais justa e inclusiva.

Adotar essas práticas não significa apenas educar; significa moldar cidadãos que reconheçam, celebrem e defendam a diversidade. A filósofa brasileira Sueli Carneiro (2011) nos lembra que “a igualdade racial não é um ideal; é um compromisso”. Esse compromisso deve começar desde a infância. Nesse contexto, destacam-se iniciativas como a Escola Afro-Brasileira Maria Felipa, idealizada por Bárbara Carine, e a Escola Zab de Educação, dirigida por Andreza Carla.

- **Escola Afro-Brasileira Maria Felipa** – Localizada em Salvador, Bahia, a Escola Maria Felipa é reconhecida como a primeira escola afro-brasileira de educação infantil do país. Fundada por Bárbara Carine, a instituição tem como objetivo central promover uma educação afrocentrada, decolonial e antirracista para crianças de 3 a 6 anos. O currículo é cuidadosamente elaborado para incluir a história e a cultura africana e afro-brasileira, abordando temas como reinos e impérios africanos, mitologia dos orixás e contribuições científicas e artísticas de personalidades negras. As turmas são nomeadas em homenagem a reinos africanos, e as atividades pedagógicas incluem a construção de maquetes de pirâmides e o estudo de matemáticas africanas. Além disso, a escola adota o letramento bilíngue, com aulas em português e inglês, e também em Libras, promovendo a inclusão e a diversidade desde a primeira infância.

- **Escola Zab de Educação** – Situada em Olinda, Pernambuco, a Escola Zab de Educação é dirigida por Andreza Carla e segue uma abordagem sócio-construtivista, atendendo à educação infantil e ao ensino fundamental I. A escola valoriza o aprendizado por meio do brincar, reconhecendo a importância das experiências lúdicas no desenvolvimento cognitivo e emocional das crianças. Embora as informações específicas sobre práticas antirracistas na Escola Zab sejam limitadas, a instituição demonstra um compromisso com a diversidade e com a inclusão, aspectos essenciais para a promoção de uma educação equitativa.

Ambas as escolas exemplificam esforços significativos na implementação de uma educação infantil que reconheça e valorize a diversidade racial e cultural do Brasil. Ao incorporarem práticas pedagógicas antirracistas, contribuem para a formação de crianças mais conscientes, críticas e preparadas para construir uma sociedade mais justa e inclusiva.

Embora iniciativas como a Escola Afro-Brasileira Maria Felipa e a Escola Zab de Educação sejam exemplos notáveis, é importante ressaltar que ambas são escolas privadas. Isso significa que possuem maior autonomia para implementar currículos que promovem uma educação afrocentrada, incluindo o reconhecimento e a valorização de religiões de matriz africana como parte integral da formação cultural e histórica do Brasil.

No caso das escolas públicas, há desafios adicionais, especialmente devido ao caráter laico do Estado brasileiro, que exige que a educação seja desvinculada de práticas religiosas específicas. Esse contexto pode gerar dificuldades ao abordar diretamente religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, em um ambiente escolar público, pois, frequentemente, há resistência devido a preconceitos e à ideia de que seria uma quebra da neutralidade religiosa.

No entanto, é plenamente possível e necessário trabalhar esse tema de forma educativa, destacando o valor histórico, cultural e social dessas religiões no Brasil. A Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, permite e incentiva que escolas discutam as contribuições dos povos africanos, incluindo suas práticas culturais e espirituais, no contexto da formação da sociedade brasileira.

Como defende o antropólogo Kabengele Munanga (2005), "o racismo é um fenômeno complexo que só pode ser combatido em várias frentes", e a educação é uma das mais importantes. Dessa forma, o currículo antirracista se torna um instrumento indispensável para transformar a sociedade brasileira e pavimentar o caminho para a equidade.

3.5 Trançando identidades: desconstrução do racismo estrutural em diálogo com as reflexões de Lélia Gonzalez

Reitera-se que o racismo estrutural se constitui em uma expressão de poder que opera de forma silenciosa, mas profundamente enraizada, atravessando instituições, práticas sociais e subjetividades individuais. Ele não se reduz a atos isolados de preconceito, mas estrutura toda a sociedade, perpetuando desigualdades que beneficiam alguns grupos em detrimento de outros. O Brasil, com sua história marcada pela colonização e pela escravização, apresenta um dos casos mais evidentes de racismo estrutural, e a negação do impacto histórico da escravização reforça a invisibilização do problema (Batista, 2018).

O racismo estrutural se estabelece como um conceito fundamental para compreender as desigualdades e as discriminações raciais que estão profundamente enraizadas nas instituições e práticas sociais de diversas sociedades, especialmente no Brasil. Diferente do racismo individual, que se manifesta em atitudes e comportamentos preconceituosos das pessoas, o racismo estrutural refere-se à forma como o racismo está imbricado nas estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais, moldando as relações de poder e perpetuando a marginalização de grupos racializados, como negros e indígenas (Hirsch; Hirsch; Monteiro, 2021).

Conforme registros da ONU, embora a escravização tenha sido oficialmente abolida no Brasil em 1888, as práticas e os legados dessa estrutura racista continuam a influenciar as condições de vida e as oportunidades de acesso à educação, ao trabalho, à saúde e à justiça.

Particularmente, como as mulheres negras têm sido afetadas de maneira mais aguda por esse sistema, pois enfrentam uma sobreposição de opressões que envolvem tanto o racismo quanto o sexismo, elas ocupam uma posição de marginalidade que é ainda mais intensa devido à interseção dessas duas formas de

discriminação (Leal, 2021), segundo as teóricas feministas negras, como a socióloga Lélia Gonzalez.

Lélia Gonzalez (1936-1994) foi uma das principais pensadoras negras do Brasil e uma das pioneiras ao articular a questão da interseção entre racismo, sexismo e classismo em sua obra. Ela foi uma intelectual feminista, ativista e filósofa que, ao longo de sua trajetória, questionou a construção da identidade das mulheres negras no Brasil, abordando como o racismo estrutural se envolvia.

Em seu livro *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, Gonzalez (1984) reflete sobre a maneira como a cultura brasileira, de forma geral, idealiza a mulher branca, associando-lhe à pureza e à moralidade, enquanto a mulher negra é frequentemente associada à sexualidade exacerbada, à objetificação e à subordinação. Essas representações culturais reforçam as desigualdades e perpetuam estereótipos que dificultam a mobilidade social e a construção de uma identidade própria para as mulheres negras. Para a autora, a luta contra o racismo e contra o sexismo precisa ser conjunta, já que as duas formas de opressão são indissociáveis.

A autora também defendeu a ideia de que as mulheres negras precisam reivindicar um lugar de fala própria, desconstruindo os estereótipos que lhes são atribuídos e afirmando sua identidade e suas conquistas. Tal posicionamento se alinha com as ideias de outros pensadores e ativistas negros, como Audre Lorde³². Portanto, para Lélia Gonzalez, o conceito de interseccionalidade vai além da ideia de uma sobreposição de opressões, confirmando que as experiências das mulheres negras não podem ser detalhadas sem levar em conta a interconexão entre diferentes formas de dominação e de exploração, e que a luta por justiça deve abarcar essas múltiplas dimensões de opressão. Ela foi uma das grandes precursoras do pensamento negro no Brasil e da articulação de um feminismo negro (Gonzalez, 1984).

³² Uma das pioneiras nos estudos sobre feminismo negro, Audre Lorde nasceu em 18 de fevereiro de 1934. Mulher, negra, lésbica, feminista, socialista, poeta e mãe, a partir da década de 60, começou a escrever sobre opressão, direitos humanos, feminismos, gênero, raça, classe social e amor. Em 1968, foi publicado seu primeiro livro de poesia, *The First Cities*, dando início a diversas publicações ao longo de sua vida. Suas obras estão entre as mais influentes para o desenvolvimento de teorias feministas contemporâneas, e entre os anos 70 e 80, esteve presente intensamente na militância e no ativismo político, facilmente identificado em suas escritas. Desenvolveu também críticas às feministas brancas por focarem nas experiências particulares e valores da classe média (Disponível em <https://ieq.ufsc.br/noticias/421>. Acesso em: 03 out. 2024).

Mais uma lúcida reflexão de Lélia Gonzalez diz respeito a questões lexicais. Ao aprofundar a discussão sobre o racismo, a pensadora Gonzalez destaca três categorias: noção de *mulata*, *doméstica* e de *mãe preta*. Interessa-nos, neste momento da dissertação, destacar a categoria *mãe preta*, a qual, conforme preconiza a pensadora, assume a incumbência de ser mãe em lugar da mulher branca. Nessa circunstância, a mãe preta, por consequência, acabava, naturalmente, transmitindo às crianças brancas os valores que ela conhecia, inclusive o idioma “pretuguês”.

De acordo com Gonzalez (2019), o “pretuguês” consiste em marcas da africanização do Brasil, sobretudo, na ocorrência linguística em que se dá a troca do fonema “L” por “R” em algumas palavras, como, por exemplo, “inframação”, “armoçar”. Essa variação linguística se justificaria pelo fato de no idioma africano, conforme salienta Gonzalez (2019), não existir a pronúncia da letra “L”. Sob esse viés, os pesquisadores Camilla Mendes, Nathalia Medeiros e Thiago de Oliveira, em uma pesquisa apresentada no I Congresso Internacional e III Congresso Nacional de Africanidades e Brasilidades, destacaram que, em *Estilística e gramática histórica*, Celso Cunha e Wilton Cardoso salientam que

Um ponto importante a respeito da influência africana sobre o falar brasileiro é que, diferentemente da influência tupi, a africana alcançou mais a área da fonética e morfológica, e não o vocabulário. Isso porque tanto a língua nagô como o quimbundo eram as línguas majoritárias trazidas da África pelos escravizados. De qualquer forma, é possível notar influência lexical da língua nagô principalmente no campo religioso, como é exemplo de palavras como ‘Ogum’, ‘Orixá’, ‘Exu’, enquanto a língua quimbunda marca sua influência em palavras que são utilizadas no cotidiano em geral, como é caso de ‘moleque’, ‘dengue’, ‘fubá’, ‘cafuné’, ‘samba’. Tanto o nagô quanto o quimbundo são línguas que não possuem um sistema flexional. Portanto, ao adotarem o português como um idioma secundário, os escravizados tinham a necessidade de imprimir hábitos que fossem correntes na própria fala. É por isso que é sob a influência do negro que há uma tendência maior para a simplificação das flexões e também certa modificação de fonemas que se observam no falar do povo brasileiro (Oliveira *et al*, 2016, p. 6, adaptado).

As informações quanto à participação de africanos e de seus descendentes na construção histórico-linguística do Brasil elucida mais ainda a enorme repressão cultural das africanidades que nos compõem. Em consonância com reflexões dessa natureza, Gonzalez propõe o conceito de “amefricanos” e o de “améfrica ladina”³³.

³³ “Améfrica Ladina” (vol. 5 da BBLA) é uma antologia de Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994), uma das precursoras do feminismo negro no Brasil, que lutou e viveu pela igualdade racial e de gênero, não só desde a construção de um pensamento, mas também participando ativamente da organização dos movimentos negros e feministas. Lélia Gonzalez especializou-se em diversas áreas

Em decorrência do frequente uso linguístico do termo “americano” referindo-se apenas aos Estados Unidos de forma geral, Gonzalez (2019) elaborou o termo “amefricanos” para contemplar os afrodescendentes das Américas. Apesar de já existir o termo “afro-americano”, era necessário um conceito mais abrangente, já que a soma do radical “afro” com o termo “americano” – este visto como restrito aos estadunidenses – daria a pensar que só existiriam negros nos Estados Unidos. É sempre mais salutar a efetivação de um processo mais democrático, em lugar de limitações de ordem territorial, linguística, ideológica.

Dessa forma, o racismo estrutural não se limita às manifestações explícitas de discriminação, mas está presente de forma sutil e cotidiana, perpetuando a desigualdade por meio de mecanismos invisíveis, mas eficazes, como a linguagem, as políticas públicas, as representações culturais e as normas sociais. Para as mulheres negras, essa estrutura se traduz em condições de vida precárias, desvalorização no mercado de trabalho, exclusão da educação de qualidade e uma luta constante pela visibilidade e pela garantia de seus direitos. O combate exige não apenas uma análise profunda de suas múltiplas dimensões, mas também uma ação coletiva que envolve a desconstrução dessas desigualdades sistêmicas e a promoção de um mundo mais inclusivo, onde as vozes das mulheres negras, e de toda a população racializada, sejam ouvidas (Manzi; Anjos, 2021).

A discussão sobre racismo estrutural envolve não apenas entender as desigualdades e os mecanismos de discriminação sistemática que afetam grupos racializados, mas também considerar os termos racistas e a linguagem que perpetuam essas disparidades. A linguagem desempenha um papel central na formação e na manutenção de preconceitos, já que ela se molda à forma como as pessoas percebem as diferenças raciais e sociais. Esses termos não são apenas palavras experimentais, mas refletem uma visão distorcida e hierárquica da

para embasar seu pensamento, passando por história, linguística, psicanálise e antropologia. A partir delas, teorizou as lutas antirracista e do feminismo negro, contribuindo para o pensamento atual, com conceitos como “estruturação do racismo”, “interseccionalidade”, “pretuguês” e “América ladina”. A sua importância para o pensamento social e para o ativismo político latino-americano é tão forte e abrangente, que Angela Davis afirmou: “Por que vocês precisam buscar uma referência nos Estados Unidos? Eu aprendo mais com Lélia Gonzalez do que vocês comigo”. O livro intitulado “América Ladina”, organizado por Melina de Lima, historiadora e neta de Lélia, apresenta textos focados nas questões sobre o racismo, o negro e a mulher negra, o indígena latino-americano e caribenho, os povos originários do continente americano em geral, e a identidade cultural desta região denominada por ela através do neologismo “América ladina”. (Disponível em: <https://fundar.org.br/publicacoes/bibliotecabasica-latino-americana/amefrica-ladina/>. Acesso em: 18 nov. 2024.)

sociedade, onde algumas raças são vistas como inferiores ou "menos" humanos do que outras (Fraga; Ferreira, 2021).

A essas questões, destacamos aqui que, com o objetivo de conscientizar os colaboradores e a sociedade sobre racismo, o Programa de Diversidade do Sistema Fecomércio-RS/Sesc/Senac lançou, em 2020, na Semana da Consciência Negra, a cartilha *Vamos repensar o nosso vocabulário? Racismo sutil*. Em consonância com tal cartilha, a Defensoria Pública da Bahia, em 2021, lançou o *Dicionário de expressões (anti) racistas - E como eliminar as microagressões do cotidiano*, e o Tribunal Superior Eleitoral/TSE, em 2022, publicou a cartilha *Expressões racistas: por que evitá-las*, a qual apresenta termos considerados ofensivos às pessoas negras e, de modo didático, explica o motivo para serem banidos do vocabulário da Língua Portuguesa (Fecomércio/RS, 2020; ESDEP, 2021; TSE, 2022).

Curiosamente, na cartilha do Sistema Fecomércio-RS/Sesc/Senac e no *Dicionário de expressões (anti) racistas - E como eliminar as microagressões do cotidiano*, da Defensoria Pública da Bahia, a expressão 'empregada doméstica' é registrada junto à origem do termo e à informação de que deve ser excluída de nossa língua. No entanto, a cartilha *Expressões racistas: por que evitá-las*, produzida pelo TSE – independentemente de sua função eleitoral –, que é o órgão máximo da Justiça Federal, não faz menção nenhuma àquela expressão racista, mesmo sendo a Justiça Federal o local de onde a sociedade espera que se consolide equidade (Fecomércio/RS, 2020; ESDEP, 2021; TSE, 2022).

Ainda sob tais situações, Juliana Teixeira (2021) registra em seu livro *Trabalho Doméstico* que, além da escravidão da mulher negra, a exploração sexual vivenciada repercute até os dias atuais:

As distinções que existiam entre a escravizada da lavoura e a escravizada doméstica contribuem para o nosso entendimento acerca do surgimento dessa personagem social que é a trabalhadora doméstica [...]. No entanto, ressalta-se que a proximidade dessas escravizadas da família dos senhores trazia grandes sofrimentos e constrangimentos, como a maior submissão à violência sexual (Oliveira, 2008 *apud* Teixeira, 2021, p. 27).

Infelizmente, ainda estamos distantes de mudanças significativas quanto ao justo respeito a pretas e a pretos. Diante disso, ressaltamos que o uso da palavra, do gesto – o discurso que somos nós e que nos dá voz a todos – tem uma importância fundamental na postura de qualquer sociedade e que deve ser usado

mais e melhor para modificar grupos sociais insistentemente discriminatórios (Nascimento, 2021).

4 CAPÍTULO 2 – O CABELO AFRO³⁴ COMO IDENTIDADE, BELEZA, COMUNICAÇÃO, SOBREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA

Neste segmento, será abordado o cabelo afro, destacando que, numa perspectiva além de sua dimensão estética, ele carrega uma rica simbologia que o conecta à identidade, resistência e à sobrevivência dos africanos diaspóricos e afrodescendentes, como retratado em obras literárias fundamentais.

Carolina Maria de Jesus, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, expressa com orgulho a beleza e a força do cabelo crespo, associando-o à resistência e à autonomia frente aos padrões impostos. Em uma perspectiva similar, autoras como bell hooks enaltecem o poder de transformação e de liberdade representado pelos penteados afro, evidenciando a relação entre cultura e luta política.

A literatura, assim, contribui para ressignificar o cabelo afro como um elemento de empoderamento e de resistência, desafiando as estruturas racistas e eurocêntricas que, ainda, persistem.

4.1 Entre tranças e formas

As tranças nagô (figura 4) são tranças que geram desenhos, como linhas, quadrados, triângulos ou ziguezagues. Com suas formas complexas e significados profundos, representam muito mais do que um estilo simples de cabelo. Elas são símbolos de resistência, de memória ancestral e de identidade nas comunidades negras, especialmente nas diásporas africanas. Originárias dos povos nagôs – uma etnia africana com fortes raízes na África Ocidental –, as tranças sempre tiveram um papel fundamental na comunicação e na preservação cultural, sendo uma maneira

³⁴ Na obra *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*, Raul Lody (2005) aponta que a denominação ‘afro’ surgiu na década de 1970, com eficácia semântica e simbólica para designar patrimônio africano no Brasil e, especialmente, identificar nas manifestações consagradamente afro-brasileiras um certo purismo africano. Segundo Lody (2005), existe uma força revivalista e reafricanizadora que, ao longo da história, procura resgatar e retomar as tradições genuinamente africanas, que vão tomando corpo nos movimentos políticos de grupos ativamente dispostos a rever conceitos e transformar socialmente visões cristalizadas sobre o negro no Brasil. Nesse contexto, uma cultura é valorizada em prol de outra, e os conteúdos civilizatórios da diáspora vão, aos poucos, ganhando referência de defesa cultural da história e dos povos africanos em territórios do pensar, do agir, principalmente na resistência. A construção do rótulo indicativo “afro” trata da revisão histórica, social e política expressa nas representações culturais que fazem alusão à vida e aos acontecimentos causadores das culturas africanas no Brasil e diferentes processamentos aculturativos e deculturativos (Silva, 2018, p. 65 - adaptado).

de transmitir conhecimentos e valores que resistiram ao tempo e às forças da Colonização (Souza, 2021).

Figura 4 – Tranças nagô



Fonte: Folha Vitória (2023).

As tranças nagô existem há cerca de 3.500 anos, e para a cultura afro, elas têm significados que vão além da estética. No Brasil e em outras partes do mundo, as tranças se fizeram, ao longo dos séculos, como um elo entre o passado e o presente (Souza, 2021). Para os povos nagôs, por exemplo, cada padrão de trança ou estilo de cabelo tem um significado que vai além da aparência: a posição social de uma pessoa, seu estado civil, a tribo à qual pertence ou até mesmo a sua idade (Silva, 2024).

Essa cultura e esse estilo de penteado eram empregados em diversos países do continente africano como formato de várias tradições diferenciadas. Como exemplo de uma tradição, quando uma jovem queria comunicar, em uma festa, que estava solteira, conforme registro de Ferreira (2021), ela utilizava um modelo específico de trança que identificava seu estado civil na ocasião.

Na Colômbia, foram registrados relatos de que as tranças nagô se tornaram, por meio da memória de seus povos ancestrais, instrumentos de resistência e de luta. De acordo com Silva (2024), as mulheres trançavam rotas de fuga nos cabelos

das mais novas, garantindo que os homens não se perdessem no caminho. Inclusive, a história colombiana registra a figura do herói Benkos Biohó, o qual “é descrito como um homem ‘animado, valente e ousado’ que, no final de 1599, comandou ‘uma revolta e retirada de certos negros fugitivos’, segundo o cronista espanhol Fray Pedro Simón” (Ventura, 2023³⁵).

Embora Biohó seja considerado o herói de San Basilio de Palenque³⁶ – a primeira cidade livre da América –, a vitória não teria sido conquistada sem a ajuda de sua esposa e a de outras mulheres, as quais criaram “um sistema de codificação para mostrar aos escravizados os caminhos para a liberdade sem que seus subjugadores percebessem” (Ventura, 2023).

Além da necessidade de escaparem de subjugadores, os escravizados que conseguiam se libertar do aprisionamento necessitavam encontrar um espaço, um refúgio para, enfim, pensar em construir uma vida nova em uma terra nova: o quilombo. A construção desse novo espaço exigia uma infraestrutura que, na verdade, não existia. Dessa forma, a edificação de um quilombo demandava começar tudo do zero, e, muitas vezes, os refugiados morriam de fome. Foi então que os escravizados tiveram a ideia de trançar os cabelos com sementes, possibilitando que plantassem e subsistissem da colheita (Rolim, 2021).

Logo, esse instrumento de fuga e de subsistência revela-se como uma resposta engenhosa às dificuldades de comunicação enfrentadas pelos povos africanos em diáspora, cujas experiências históricas foram marcadas por desafios de interação e de compreensão em diferentes comunidades. A ideia inovadora de trançar os cabelos com sementes não apenas demonstra a adaptabilidade pragmática dessas comunidades, mas também simboliza uma estratégia para garantir a subsistência através do cultivo.

Embora tenham persistido com força e resistência, utilizando o cabelo como um aliado poderoso e as tranças como símbolo de luta, os afrodescendentes, lamentavelmente, sofrem o preconceito racial enraizado, o qual persiste nos dias

³⁵ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cnkw9153nl7o>. Acesso em: 29 nov. 2024.

³⁶ A vila de Palenque de San Basilio, com uma população de cerca de 3.500 habitantes, está localizada no sopé dos Montes de María, a sudeste da capital regional, Cartagena. Palenque de San Basilio era uma das comunidades muradas chamadas palenques, que foram fundadas por escravizados fugitivos como um refúgio no século XVII. Dos muitos palenques (o equivalente a quilombo em português) que existiam em tempos antigos, apenas San Basilio sobreviveu até os dias atuais. Desenvolveu-se em um espaço cultural único. (Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-space-of-palenque-de-san-basilio-00102>. Acesso em 29 nov. 2024. Adaptado).

atuais e desvaloriza um povo que lutou para existir e que, com sua resistência, ajudou/ajuda o Brasil a se fortalecer como nação.

A persistência do estigma associado às tranças é um reflexo direto das estruturas discriminatórias que permeiam a sociedade, perpetuando a ideia equivocada de que certos elementos culturais são inerentemente associados a determinados grupos étnicos inferiores. O fenômeno de associar as tranças a algo negativo, sob a justificativa de serem "coisa de negro", é um exemplo evidente de como o preconceito racial é internalizado e disseminado, muitas vezes de maneira sutil, na vida cotidiana (Rodrigues, 2024).

A sociedade ocidental, em grande parte formada por valores eurocêntricos, tem associado a concepção de beleza e de sofisticação às características físicas de pessoas brancas, como pele clara, olhos claros e cabelos lisos. Esse padrão de beleza foi imposto de tal maneira que as características físicas das pessoas negras, como os cabelos crespos e os estilos de tranças, passaram a ser vistos de forma negativa. No contexto brasileiro, onde a população negra é majoritária, mas historicamente marginalizada, segundo as observações de Silva (2015), o uso de tranças é muitas vezes estigmatizado como algo "desarrumado" ou "exótico", quando comparado ao cabelo liso, considerado este como "cabelo bom", "cabelo bonito", "cabelo sedoso".

Essa constante comparação que inter-relaciona cabelo de negro com cabelo de branco desrespeita a concepção de cultura, ao estipular regras, convencionar valores e significados que menosprezam a lógica de que as individualidades existem e devem ser mantidas. Ou, como diz Laraia (2001, p. 67), "a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Sendo assim, homens e mulheres de diferentes culturas usam lentes diversas e, portanto, não têm a mesma visão das coisas", uma vez que "os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são, assim, produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura" (Laraia, 2001, p.68).

Se a arte é, em princípio, um ato político, a literatura de autoria negro-feminina é um ato político duplo. Afinal, reler a história em que a nação brasileira foi e continua sendo construída a partir do olhar de uma mulher negra – composta, sobretudo, por escrituras – significa dar à razão e ao conhecimento um tanto mais de sensibilidade e de humanização. Sensibilidade porque quem tem a capacidade de gerar a vida no ventre, ainda que não seja mãe, tem percepções

mais aguçadas. Humanização porque, a princípio, quem sofre discriminação por conta da raça negra tem de multiplicar sua humanidade para resistir, refazer-se e enfrentar algozes diariamente.

Nesse contexto, com uma lucidez poética e enorme simplicidade, Carolina Maria de Jesus (2014), em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, expõe:

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2014, p. 55).

Sem teor revanchista, o comentário de Carolina Maria de Jesus demonstra uma grande logicidade: o cabelo de negro é “iducado” e obediente, por não desmanchar o penteado que lhe for dado. Ir a uma festa, por exemplo, e ter de rearrumar o cabelo “indisciplinado” inúmeras vezes é, no mínimo, cansativo. Mas tê-lo o tempo todo arrumado, sem que se recorra a óleos, pomadas, laquê ou a gel fixador capilar, normalmente, agrada muito. Caso essa logicidade estivesse atrelada a uma situação que não a étnico-racial, indiscutivelmente, a referida circunstância do cabelo de negro seria vista como positiva e exemplar. Até porque, em uma lógica semântica, é mais valioso aquilo que é educado e obediente, em lugar do que é indisciplinado.

Outra autora que trabalha imagética e similarmente a abordagem quanto ao cabelo crespo é bell hooks, ressaltando os inúmeros penteados que podem ser realizados com o cabelo afro, enfatizando a beleza e a liberdade desse uso: “pode ser moicano pro alto ou jogando pra baixo, amarrado com pompom, cortado bem curtinho ou livre, leve e solto ao sabor do vento! Cabelo pra pentear, cabelo pra enfeitar, pra enrolar e trançar ou deixar como está” (hooks, 2018, p. 7-12).

Mantendo a simplicidade poética, não menos enfática, a poeta pernambucana Odailta Alves sentencia:

Chega

Chega!
A partir de hoje
Nada de morena
Parda, da cor
Só responderei:
Negra!
Negra mulher
Negra espinho

Negra flor
 Sem progressivas
 Nem chapinhas
 Encrespada
 Empoderada
 Liberta do ditador
 (Alves, 2016, p. 14)

Indignado, o eu lírico levanta a voz contra insultos e assume sua negritude. Embora a voz poética aparentemente se identifique como um 'eu individual', indiscutivelmente, estamos diante de um 'eu plural', visto que os versos acabam por reunir insultos escutados por milhares de meninas negras diariamente. Sem dúvida, a partir de discussões mais públicas e enfáticas acerca do racismo, hoje, tais insultos têm sido menos explícitos. Cruelmente, eles acabaram tomando formas mimetizadas em olhares reprovadores, trocas de olhares com quem também é racista, risinhos de canto de boca, entre tantas outras sutilezas nem sempre tão sutis.

Os versos “Negra espinho / Negra flor / Sem progressivas / Nem chapinhas / Encrespada” referem-se diretamente ao cabelo crespo. A ideia de “espinho” está associada à perversa visão de que um cabelo crespo lembra uma “coroa de espinhos espetados para cima”. Mas o eu lírico rebate e explicita ser esse cabelo uma “flor”, por ser, antes de tudo, naturalmente belo. A voz poética prossegue dando seu grito de independência: “Sem progressivas / Nem chapinhas”. Esses dois versos sugerem a ideia de ‘independência ou luta!’, ao passo que “Encrespada” parece sentenciar ‘independência ou independência!’. Afinal, chega de apagamentos de marcas próprias para tentar ser outrem. Chega de esconder a beleza negra! Chega de maltratar o cabelo com “progressivas” e “chapinhas” e de se maltratar para agradar a quem quer que seja! “Chega!”.

A produção e a leitura de obras que elucidam a beleza, a naturalidade e a autenticidade do cabelo afro devem ser mais divulgadas, comentadas, a fim de que se construa uma educação antirracista mais efetiva. Além disso, textos com esse conteúdo ajudam a conceder identidade, encorajam, fortalecem e podem até diminuir dores e incômodos de leitores negros e de leitoras negras. “Independentemente se estas histórias são verdadeiras ou falsas, pois tanto a ficção como a história verificável têm a capacidade de nos fornecer uma identidade” (Madison, 1999, p. 48). Ademais,

nossa própria existência não pode ser separada do relato que podemos fazer de nós mesmos, uma vez que é no ato de contar nossas histórias que nos atribuímos uma identidade; isto é, tornamo-nos capazes de nos reconhecer nas histórias que contamos acerca de nós (Andrade e Paula, 2023, p. 229).

A aparência de marginalização das "coisas de negro", isto é, os elementos culturais, comportamentais e estéticos das populações negras, e sua flexibilidade ou valorização quando projetadas por pessoas brancas, refletem o racismo estrutural que permeia muitas sociedades, especialmente aquelas com uma longa história de colonização e de escravização, como é o caso do Brasil.

4.2 Identidades culturais afro-brasileiras: “coisas de negro”

As manifestações culturais afro-brasileiras, em várias situações, tratadas como subvalorizadas ou exóticas quando realizadas por negros, são muitas vezes vistas sob uma ótica diferente quando produzidas por pessoas brancas. Esse duplo padrão de tratamento evidencia o racismo sistêmico, no qual a cultura produzida por negros é estigmatizada, mas quando produzida por brancos, se torna "moderna", "interessante", "curiosa". “*Cult*”!

Essas "coisas de negro", como o cabelo crespo e as tranças, as músicas, como o samba e o *funk*, a dança afro e as religiões de matriz africana, geralmente, são vistas como "inferiores", "não sofisticadas", "primitivas", especialmente quando praticadas por pessoas negras ou associadas a elas. Esses estigmas têm raízes profundas na construção racial e na ideia de que a cultura negra é algo a ser subestimada ou até rejeitada, refletindo o racismo estrutural presente em diversas instituições sociais, como o sistema educacional, o mercado de trabalho e a mídia.

O gênero musical samba irrompeu da mistura de ritmos africanos, os quais vieram dentro dos navios negreiros, mas, sobretudo, dentro da identidade dos escravizados. Assim, por estar ligado à cultura negra, o samba foi, inicialmente, perseguido e reprimido.

A palavra samba, no princípio, não possuía o significado que tem hoje: sinônimo de gênero musical. Samba era o nome dado às festas, encontros, reuniões feitas por homens e mulheres, moradores das regiões pobres da cidade. Elas aconteciam nas casas e terreiros das “tias” (modo carinhoso como eram chamadas as mulheres, geralmente negras, vindas da Bahia). Nas casas das tias, os sambas eram fartos. Com muita comida e bebida e uma sempre empolgante batucada que varava as noites. Frequentavam

esses encontros descendentes de escravizados, trabalhadores do cais do porto, pretos velhos, tocadores de tambor, boêmios e capoeiristas. As casas e os terreiros dessas tias representavam espaços de socialização e de proteção para pessoas que estavam sempre na mira da polícia nos anos posteriores à abolição da escravatura (Neto, 2017, p. 25).

Na passagem do século XIX para o século XX, a ordem das autoridades brasileiras era “desafricanizar” o Brasil, em busca do “embranquecimento”. Sendo assim, tudo que remetesse à cultura africana trazida pelos negros foi desqualificado, marginalizado, reprimido. Para lograr o clareamento racial, investiu-se na chegada de imigrantes vindos de países europeus e, evidentemente, nas perseguições diárias da polícia aos negros e mestiços, que correspondiam a quase todos os componentes das camadas mais pobres da sociedade.

Muitos membros das camadas populares eram enquadrados no “crime de vadiagem”. Músicos e capoeiristas eram os alvos mais frequentes. Respalhada pelo Código Penal de 1890, a polícia detinha quem não tivesse uma qualificação profissional. Essa lei recaía fatalmente sobre milhares de negros recém libertos. O fim da escravização, em 1888 (dois anos antes da criação do Código), jogou muitos homens e mulheres a uma condição de marginalidade (Neto, 2017, p. 32).

Ainda de acordo com Lira Neto (2017), na década de 1930, andar pelas ruas do Rio de Janeiro carregando um pandeiro era motivo para uma abordagem policial aviltante e para passar a noite na cadeia. A concepção das autoridades brasileiras à época³⁷ era a de que frequentar uma roda de samba era sinônimo de “vadiagem”.

Na década de 2000, início do século XXI, a repressão a manifestações ligadas a negros e a pobres tem como alvo outro gênero musical: o *funk*³⁸. Nos

³⁷ Presidentes do Brasil neste período: Deodoro da Fonseca (15.11.1889 a 25.02.1891); Floriano Peixoto (23.11.1891 a 15.11.1894); Prudente de Moraes (15.11.1894 a 15.11.1898); Campos Salles (15.11.1898 a 15.11.1902); Rodrigues Alves (15.11.1902 a 15.11.1906); Affonso Penna (15.11.1906 a 14.06.1909); Nilo Procópio Peçanha (14.06.1909 a 15.11.1910); Hermes da Fonseca (15.11.1910 a 15.11.1914); Wenceslau Braz (15.11.1914 a 15.11.1918); Delfim Moreira (15.11.1918 a 28.07.1919); Epitácio Pessoa (28.07.1919 a 15.11.1922); Arthur Bernardes (15.11.1922 a 15.11.1926); Washington Luís (15.11.1926 a 24.10.1930). Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/coluna/atualidades-vestibular/conheca-todos-ospresidentes-que-j-a-governaram-o-brasil>. Acesso em: 24 nov. 2024

³⁸ Ainda que o *funk* tenha nascido nos Estados Unidos e chegado ao Brasil na década de 1970, as diversas influências que atravessaram esse gênero musical a partir da década seguinte o alçaram a um lugar único na história da música brasileira. Julgado por melodias e letras capazes de provocar polêmicas, o *funk* brasileiro se tornou objeto de estudo na academia a partir dos anos 1980, com a dissertação de mestrado do antropólogo Hermano Vianna, que deu origem ao livro *O mundo funk carioca* (Jorge Zahar, 1988). Desde então, pesquisadores investigam o papel e a importância do *funk*, não só como estilo musical, mas como ferramenta de contestação do racismo e de desigualdades sociais. (Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/por-trasdo-funk-ferramenta-de-contestacao-do-racismo-e-de-desigualdades-sociais/>. Acesso em: 24 nov. 2024).

bailes – ou fluxos, como são conhecidos –, quase todos nas periferias, o risco de se levar um tiro e ser vítima de pancadaria, de bomba é altíssimo. Nesse sentido, em dezembro de 2019, em uma ação da Polícia Militar contra o baile *funk* da DZ7, em Paraisópolis, uma favela da zona sul de São Paulo, nove jovens – encurralados pela tropa – foram pisoteados e mortos³⁹. Trata-se de uma dura realidade que vem ecoando desde os porões daqueles navios negreiros e modificando o objetivo musical dos sons africanos para ruídos de violência e de funeral.

Ao longo da história do Brasil, mudou o ritmo dos tambores, pandeiros e de atabaques para a batida eletrônica grave. Mas há continuidade na repressão de manifestações culturais de matriz africana e negra (capoeira, candomblé e samba) ou periféricas (rap, nos anos de 1990 e 2000, e *funk* atualmente) com empenho e violência. “Se no passado o sambista foi classificado como vagabundo, nos dias atuais, a pessoa que se diverte no baile e o artista do *funk* podem ser classificados como marginais ou, pior, traficantes”, explica Lourenço Cardoso, professor do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) (Alessi, 2019⁴⁰).

O estigma de "coisas de negro" persegue a história do Brasil e alimenta vorazmente o racismo estrutural. Para se compreender melhor essa estigmatização, basta observarmos, por exemplo, quando elementos da cultura negra são “protegidos” por pessoas brancas. Nesse tipo de situação, os elementos da cultura afro-brasileira, muitas vezes, ganham uma nova roupagem, tornando-se “chiques”, “tendência” ou “cult”:

Em uma das últimas aulas de sociologia que tive na faculdade, foi abordado o tema música, com as nuances de apropriação cultural, de poder ou não poder ouvir o *funk* por ele ser um estilo musical típico da periferia. A discussão nos levou a pensar que o *funk* está presente em várias classes sociais. Ele estava no festival Lolla Palooza deste ano, no show do *rapper* americano Post Malone, que convidou o funkeiro Kevin O Chris para se juntar a ele no palco e cantar dois de seus sucessos. Todavia, sabemos que este é um evento de elite no qual se concentram pessoas brancas com boas condições financeiras. E lá, o *funk* não foi proibido, nem denunciado e ninguém foi preso. Enquanto na nascente desse estilo musical, na comunidade onde acontecem os bailes *funk*, sempre acontecem prisões, polícia na porta e, sejamos sinceros, discriminação. Para resumir, chegamos à conclusão de que não é errado o *funk* ser tocado e aberto para as demais classes, porém é necessário reconhecer suas origens, entender o que ele

³⁹ Vide: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ponte-jornalismo/2019/12/01/morte-de-9-jovens-em-paraisopolis-ocorreu-apos-um-mes-de-tensao-com-a-pm.htm>.

⁴⁰ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/sociedade/2019-12-07/do-samba-ao-funk-o-brasilque-reprime-manifestacoes-culturais-de-origem-negra-e-periferica.html>. Acesso em: 30 nov. 2024. Adaptado.

significa para os que criaram e não somente dizer 'é só uma música que eu curto', pois ela é mais que isso (Alves, 2019⁴¹).

Esse depoimento de Isabela Alves evidencia que o *funk*, muitas vezes classificado como música de periferia ou associado a comportamentos de "mau gosto", é consumido como uma moda urbana quando associado a não negros, a não periféricos. Nos versos de Amilcka e Chocolate, o *funk* "É som de preto/de favelado/Mas quando toca/Ninguém fica parado"⁴². Seja na favela ou no asfalto, o ritmo do *funk* tem contagiado um grande público.

Não se pode negar que haja em letras de *funk* um conteúdo condenável, como apologia às drogas, valorização da violência e outras barbaridades. Mas também não se pode negar que nos bailes ou fluxos há indivíduos infiltrados que têm outros objetivos que não os artístico-culturais. Admitamos, ainda, que em outros vários gêneros musicais, mesmo que sejam conteúdos distintos, existem letras bem condenáveis também.

Acerca desse contexto, o pesquisador Danilo Cymrot⁴³ defende a ideia de que "tratar do *funk* é mais do que tratar apenas de um gênero musical. É tratar de temas como liberdade de expressão, o direito à cidade, racismo, juventudes e violência".

Funk-se quem quiser (MC Dollores)

Pra quem não conhece o funk
é com muito prazer que eu me apresento
agora pra você.
Sou a voz do morro,
o grito da favela
sou a liberdade,
em becos e vielas.

Deixa o meu funk entrar
Funk-se quem quiser
ao som do funk eu vou
seja o que Deus quiser.

Felicidade sim,
eu quero é ser feliz
sem discriminação
este é o meu País

Muitos me condenam,

⁴¹ Disponível em: <https://www.politize.com.br/criminalizacao-funk/>. Acesso em: 25 nov. 2024.

⁴² "Som de preto", Amilcka e Chocolate, 2011, Álbum Dexter Season 5.

⁴³ Danilo Cymrot é doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), pesquisador do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo e autor de O funk na batida: baile, rua e parlamento (Edições Sesc São Paulo, 2022), finalista do Prêmio Jabuti 2023, na categoria Ciências Sociais.

mas nada me assusta.
 Eu sou brasileiro
 e não desisto nunca.
 Sou da sua raça
 sou da sua cor,
 sou o som da massa
 sou o funk, eu sou!!!

MC Dollores canta a liberdade de expressão e o direito à cidade, duas garantias presentes na Constituição cidadã de 1988, pelo menos teoricamente. Esse grito encontra ecos no *funk* intitulado “Favela”, de MC Marcinho⁴⁴: “Em nossas favelas / Porque aqui no morro / Também tem jogador / Artistas famosos / Empresário e doutor / Gente inteligente / E mulheres belas / Você também encontra / Aqui na favela”.

Conforme defende Bakhtin, o mundo é plural e pleno de relações ideológicas. Nessa perspectiva, podemos afirmar que o discurso é o meio que integra não só as condições de comunicação, mas também as condições de estruturas sociais, como é o caso do *funk* e de seu contexto cultural, étnico-racial, socio-histórico e ideológico. Assim, nos versos “Gente inteligente / E mulheres belas / Você também encontra / Aqui na favela”, por exemplo, o enunciado é elaborado tendo em vista o interlocutor e o contexto de propagação, a fim de que o significado real do discurso seja construído no momento da interação.

Comentando a teoria de Bakhtin, Beth Brait (2013) ressalva que o dialogismo, antes de tudo, é o diálogo frequente que há entre os diversos discursos sociais. Dentro desse contexto, o dialogismo é o meio pelo qual se determina a característica interdiscursiva da linguagem; no caso dos versos apresentados pelas letras dos *funks* aqui destacados, essa interdiscursividade se acentua no frequente processo de discriminação racial e social. Grupos sociais, por exemplo, em inúmeras situações, tratam as práticas culturais de matriz africana como algo exótico e folclórico, muitas vezes associadas à pobreza ou à marginalidade, mas ao mesmo tempo consomem tais práticas, mesmo que de maneira distorcida, transformando-as em produtos consumíveis e descontextualizados quando apropriados.

4.3 Cabelo: raiz da cabeça e da identidade cultural africana e afro-brasileira

⁴⁴ Álbum: Perfil (Ao Vivo), lançado em 2003. Artista: MC Marcinho.

Na contemporaneidade, as tranças nagô continuam a ser um meio de resistência cultural e empoderamento. Elas são uma afirmação de beleza e identidade negra em um contexto onde muitas vezes o cabelo natural de uma pessoa negra foi considerado “inferior” ou “não conforme” pelos padrões eurocêntricos (Ferreira, 2021).

Ao optar por usar tranças nagô, uma pessoa não está apenas fazendo uma escolha estética, mas também contando algo sobre suas raízes, suas lutas. Dessa forma, as tranças nagô atuam como um elo de comunicação não verbal, que pode ser lido e interpretado em diferentes contextos, sendo um sinal de orgulho, de resistência contra padrões de beleza hegemônicos e uma reafirmação da cultura africana e afro-brasileira (Santos, 2023).

Elas podem ser vistas como uma linguagem visual que fala diretamente através de registros que confirmam seu valor simbólico, mantendo vivas as memórias e a herança do povo preto (Santos, 2023).

4.4 Orí: cabeça e cabelo, a sagrada raiz de cada um

Na tradição espiritual do povo iorubá, um dos grupos étnicos mais influentes da África Ocidental (especialmente na Nigéria, Benin e Togo), o Orí representa muito mais do que a cabeça física; ele simboliza a essência do ser, a consciência individual e a ligação direta com o destino. Esse conceito se espalhou para diversas religiões afro-diaspóricas, como o Candomblé e a Umbanda, sendo central na espiritualidade dessas tradições.

As religiões afro-brasileiras possuem uma riqueza filosófica e espiritual profundamente enraizada nas tradições de diferentes povos africanos, como os Bantu⁴⁵, Iorubá⁴⁶ e Fon⁴⁷. Dentro dessas tradições, o conceito de Orí ocupa um papel

⁴⁵ Povo Bantu: Originários de regiões que hoje correspondem a Angola, República Democrática do Congo e Moçambique, os Bantu foram trazidos ao Brasil principalmente durante os séculos XVI e XVII. Eles contribuíram de forma expressiva para a cultura brasileira, especialmente nas regiões do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Nordeste. Suas tradições religiosas e culturais influenciaram práticas como o candomblé de nação Bantu.

⁴⁶ Povo Iorubá: Os Iorubás são um grupo étnico da África Ocidental, predominantemente da Nigéria, Benin, Togo e Gana. No século XIX, muitos Iorubás foram trazidos ao Brasil, especialmente para a Bahia, após conflitos em suas terras natais. Sua rica herança cultural e religiosa teve um impacto profundo no candomblé, particularmente na nação Queto, onde os orixás, divindades do panteão Iorubá, são cultuados.

⁴⁷ Povo Fon: Também conhecidos como Daomeanos, os Fon são originários do atual Benin. Eles formam o maior grupo étnico desse país e também estão presentes no sudoeste da Nigéria e no

central na compreensão do destino e da individualidade. Mais do que a cabeça física, Orí representa a essência espiritual do ser humano, funcionando como uma ligação direta entre o indivíduo e o sagrado. No Candomblé, o culto ao Orí é essencial para o equilíbrio da vida, sendo ele considerado até mais importante do que a relação com os próprios Orixás.

O conceito de Orí é central tanto no Candomblé quanto na Umbanda, mas há diferenças na forma como ele é entendido e cultuado em cada uma dessas tradições religiosas. Enquanto no Candomblé, que tem uma base diretamente ligada à cultura iorubá, o Orí é tratado como uma entidade espiritual fundamental, na Umbanda, que incorpora influências espíritas e indígenas, ele é visto de forma mais simbólica e menos ritualizada.

No livro *O Candomblé Bem Explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*, OdéKileuy e Vera de Oxaguiã (2009) aprofundam o significado desse conceito, destacando sua importância dentro da cosmologia iorubá. Segundo os autores, “Orí é o verdadeiro guia do ser humano, pois representa sua própria essência e seu destino traçado antes do nascimento” (Kileuy; Oxaguiã, 2009, p. 78).

Assim, a relação com Orí é vista como um elemento fundamental para a manutenção da harmonia espiritual, sendo fortalecida por rituais como o Borí⁴⁸, prática de alimentação e de renovação da energia individual.

A palavra Orí significa literalmente "cabeça" em iorubá, mas seu significado vai muito além da anatomia. Dentro da cosmovisão iorubá, cada pessoa recebe um Orí antes de nascer, e ele carrega o destino (chamado Òrìṣàìpín⁴⁹ ou "destino escolhido"). O Orí é, portanto, a parte divina e individualizada de cada ser humano, funcionando como uma conexão direta com Olódùmarè⁵⁰ (o Deus Supremo).

Togo. No Brasil, sua influência é notável na nação Jeje do candomblé, onde as divindades são chamadas de voduns.

⁴⁸ O ritual Borí é uma cerimônia fundamental nas religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé. Seu nome vem do iorubá "bo," que significa "oferecer," e "orí," que significa "cabeça." Assim, o Borí é um ritual de fortalecimento e equilíbrio da cabeça (orí), considerada um ponto de conexão entre o indivíduo e o divino.

⁴⁹ O termo Òrìṣà Ìpín pode ser traduzido como "Orixá do Destino Escolhido". Na tradição iorubá e nas religiões de matriz africana, esse conceito está ligado à ideia de que cada indivíduo escolhe seu destino (ìpín) antes de nascer, em um momento sagrado diante de Olódùmarè, a divindade suprema. Esse destino não é completamente fixo, mas sim um caminho traçado que pode ser influenciado pelas escolhas da pessoa ao longo da vida. O Orí (cabeça) tem um papel fundamental nesse processo, pois é ele quem carrega essa escolha e precisa estar sempre equilibrado para que a pessoa possa cumprir seu propósito. O Òrìṣà Ìpín também pode se referir ao Orixá que acompanha a pessoa em sua jornada, garantindo proteção e orientação espiritual. Esse conceito se relaciona com o Borí, o ritual que fortalece e alinha a cabeça (Orí) com o destino escolhido.

⁵⁰ Olódùmarè é a entidade suprema na cosmologia iorubá, considerado o criador do universo e a fonte primordial da vida. Diferente dos Orixás, que atuam diretamente na vida dos humanos,

De acordo com a tradição, antes de nascer, cada espírito vai até Ajala⁵¹, o oleiro divino, e escolhe um Orí. No entanto, nem todos fazem boas escolhas, e isso pode influenciar sua jornada na Terra. Alguns escolhem um Orí forte e próspero, enquanto outros escolhem um Orí que traz desafios.

Embora os Orixás sejam divindades poderosas que auxiliam os humanos, o Orí é considerado mais importante que qualquer Orixá, pois é ele quem determina a trajetória da pessoa. Existe até um provérbio iorubá que diz: "Oríburukuk'Órìṣàgbó", que significa "Nem o Orixá pode ajudar uma pessoa com um Orí ruim"⁵². Isso mostra que, mesmo que alguém tenha a proteção de um Orixá, se seu Orí não estiver equilibrado, a vida será difícil.

No romance *Aimó: Uma Viagem pelo Mundo dos Orixás*⁵³, de Reginaldo Prandi (2017), a jornada da protagonista reflete a importância do Orí dentro da tradição iorubá e das religiões afro-brasileiras. Aimó passa por diversas experiências em sua trajetória, encontrando os Orixás e aprendendo sobre sua própria existência

Olódùmarè não tem culto direto nem templos dedicados a ele. Sua função é transcendente, sendo visto como um princípio divino absoluto que rege a existência.

⁵¹ Na tradição iorubá, acredita-se que antes de nascer, cada espírito (chamado emi) vai até Ajala, o oleiro divino, para escolher sua cabeça (Orí). Ajala é um ser mítico responsável por moldar os Orí espirituais, que determinam o destino (ipín) de cada pessoa na Terra (Aiyé).

⁵² O termo "orí" é de origem iorubá e é central nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, onde ele está relacionado ao conceito de cabeça espiritual e à conexão direta com o divino. Na cosmologia iorubá, o orí é considerado a parte mais importante da alma, pois representa a essência da pessoa, seu destino e suas escolhas espirituais. No entanto, quando se fala de um "orí ruim", o termo geralmente se refere a uma pessoa que está desconectada de sua essência espiritual ou que está indo contra seu destino divino. Na perspectiva do Candomblé e de outras religiões de matriz africana, um orí ruim pode ser entendido como uma situação em que a pessoa se afastou de sua missão espiritual, ou está vivendo de maneira contrária aos princípios espirituais que regem sua vida, o que pode gerar desequilíbrio, sofrimento e desarmonia. O conceito de "orí" está profundamente ligado à noção de identidade e destino. A ideia de um orí ruim é, portanto, a perda ou distorção da conexão com o sagrado, com a própria essência e com os ancestrais, que são considerados fontes de sabedoria e guia espiritual.

⁵³ A história fala de uma pequena garota perdida no Orum, o mundo espiritual, que vagueava sem saber quem era, como e onde vivera, quem eram seus familiares ou mesmo seu nome. Não se lembrava de nada no Aiê, na Terra, nem era lembrada por ninguém dali. Nem sabia mais falar sua língua. Ao ouvir alguém se referindo a ela como "aimó omobinrin" – que significa menina esquecida, na língua iorubá –, passa a se apresentar como Aimó. Sem saber quem era e sem que ninguém se lembrasse dela no Aiê, Aimó não podia renascer, voltar para sua família. Tamanha era sua tristeza que suas lágrimas acabaram por inundar o Orum e acordar Olorum, o deus primordial, que criou os orixás para que estes criassem e governassem o mundo em seu nome. Conforme se desenrola a trajetória de Aimó, somos apresentados aos acontecimentos que determinaram sua triste realidade: sua condição de escravizada, sua morte precoce, o esquecimento e o abandono. Ficamos sabendo que a menina havia sido capturada por mercadores de escravizados e levada ao Brasil para trabalhar como dama de companhia, até o seu falecimento repentino. Arrancada de sua terra natal, e com sua família dizimada pelos horrores do tráfico negreiro, entendemos os motivos da solidão de Aimó, ao mesmo tempo em que assistimos aos orixás reagirem a essa nova realidade, acolhendo os cativos dessa nova terra, que buscavam reconstruir sua cultura, sua religião e suas tradições, como seus filhos, seus protegidos. (Texto de Luiz Jácomo. Disponível em: <https://reginaldoprandi.flch.usp.br/livro-aimo>. Acesso em: 04 jan. 2025).

e destino. Essa narrativa simboliza o processo de amadurecimento espiritual e de autoconhecimento, conceitos fundamentais dentro do pensamento iorubá.

Aimó, ao embarcar em sua jornada pelo mundo dos Orixás, vive um processo de descoberta e de aprendizado sobre si mesma e seu destino. Cada encontro com um Orixá representa um ensinamento sobre a vida e a relação entre o humano e o divino. Esse caminho de aprendizado pode ser visto como um reflexo do realinhamento do Orí, algo essencial para que a pessoa alcance equilíbrio e prosperidade.

Um dos momentos mais significativos da narrativa ocorre quando Aimó entra em transe e busca auxílio de Yemojá/Iemanjá. Esse episódio ilustra a crença de que, quando o Orí de alguém está em desarmonia, a vida se torna confusa e repleta de desafios.

O transe religioso é um mecanismo que permite a comunicação direta com os Orixás, possibilitando que a pessoa receba orientações para restaurar seu equilíbrio espiritual. Yemojá/Iemanjá, sendo a grande mãe e senhora das águas, representa proteção, acolhimento e renovação. No Candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, ela é invocada nos momentos de aflição, especialmente quando há necessidade de cura emocional e fortalecimento do Orí.

Quando Aimó a busca, isso simboliza a tentativa de reencontrar seu caminho e restaurar sua conexão espiritual. Esse momento também reflete o princípio da tradição iorubá já citado: "Orílomáagbéni, kì í şeÒrìṣà" (É o Orí que sustenta a pessoa, não o Orixá).

Isso reforça dizer que, embora o Orí forneça uma base para a vida, cada pessoa tem liberdade para tomar decisões e influenciar seu destino. Esse princípio do livre-arbítrio é essencial na tradição iorubá, pois significa que ninguém está preso a um destino imutável — as escolhas e ações individuais têm um papel fundamental na vida.

Se alguém possui um Orí favorável, mas faz escolhas ruins, pode acabar enfrentando dificuldades. Da mesma forma, mesmo aqueles que nascem com um Orí mais desafiador podem melhorar sua vida por meio de esforço, aprendizado e conduta correta.

Aimó, ao recorrer a Yemojá/Iemanjá, demonstra sua busca pelo equilíbrio, entendendo que a conexão com os Orixás é importante, mas que o verdadeiro caminho começa dentro dela mesma.

A história de Aimó pode ser interpretada como uma metáfora do processo de fortalecimento do Orí. No Candomblé, um dos rituais mais importantes para esse propósito é o Bori, que significa "dar comida ao Orí". Esse ritual é realizado para fortalecer a cabeça da pessoa, trazendo clareza, proteção e abrindo caminhos.

A jornada de Aimó, ao longo do livro, representa simbolicamente esse processo. Cada encontro com um Orixá é como um "alimento espiritual" que fortalece sua compreensão sobre a vida e sobre si mesma. O ápice dessa experiência ocorre quando ela encontra Yemojá/Iemanjá e recebe sua orientação, reafirmando que a conexão com o sagrado é fundamental, mas o verdadeiro equilíbrio começa no próprio Orí.

Ademais, Beniste (1997) apresenta o Orí como um elemento fundamental na construção do destino individual e espiritual, assim como uma representação da conexão entre os seres humanos e o divino.

4.4.1 Orí como a Cabeça Espiritual

Beniste (1997) afirma que, no contexto iorubá, o Orí não é apenas a cabeça física, mas representa a essência do ser humano, a alma, consciência e a ligação direta com o destino. O Orí é a chave para compreender as escolhas que a pessoa faz e o caminho que ela seguirá ao longo da vida.

4.4.2 Escolha do Orí e o Destino

Beniste (1997) destaca que, antes de nascer, o ser humano escolhe seu Orí, que é o responsável por orientar a vida e o destino da pessoa. Ele explica que essa escolha do Orí não é uma imposição do destino, mas uma decisão que a alma faz para passar por desafios específicos durante a encarnação. O Orí, então, é uma manifestação do destino, mas também da liberdade de escolha e da jornada espiritual.

4.4.3 O Orí e os Orixás

O Autor reforça que o Orí está diretamente conectado aos Orixás, sendo a representação do aspecto individual da pessoa, enquanto os Orixás são manifestações coletivas das forças divinas.

O Orí é considerado o "senhor" da vida do ser humano, mas sua atuação está intimamente ligada à necessidade de estar em harmonia com os Orixás, que trazem equilíbrio e orientação. Portanto, cuidar do Orí é buscar a harmonia espiritual entre o ser humano e os Orixás.

4.4.4 O Papel do Bori

Beniste (1997) também explora o ritual do Bori, um dos rituais centrais do Candomblé, que tem como objetivo alimentar o Orí e fortalecer a conexão espiritual entre o indivíduo e o divino.

O Bori serve para alcançar equilíbrio e fortalecer a missão espiritual da pessoa, cuidando da sua "cabeça" espiritual para que ela siga seu caminho com sabedoria e clareza.

4.4.5 O Orí e o Livre-Arbitrio

Para Beniste (1997), o Orí não é visto como um destino predestinado e imutável. Ele enfatiza que, embora o Orí guie o indivíduo e ofereça uma estrutura de vida, o livre-arbitrio continua sendo um fator importante, pois as escolhas que a pessoa faz ao longo da vida podem influenciar e até modificar as experiências que ela terá.

O Orí atua como uma bússola, mas as decisões pessoais também são essenciais para moldar o futuro.

4.4.6 O Orí e a Personalidade (Iwa)

Beniste (1997) também conecta o Orí à índole (Iwa), que, no contexto iorubá, se refere ao caráter e à natureza de cada indivíduo. O Autor sugere que o Orí e a índole estão interligados, pois o Orí pode influenciar a personalidade, mas a forma

como a pessoa reage à vida e faz suas escolhas também tem um impacto significativo em sua jornada espiritual. Ter um bom Orí e cultivar uma boa índole são fundamentais para alcançar a paz e o equilíbrio espiritual.

A partir de todas as concepções apresentadas, entendemos uma divisão simbólica e espiritual.

4.4.7 O conceito de Orí é dividido em dois aspectos principais

- **Orílnú (Orí Interior):** A consciência espiritual, a essência divina dentro de cada pessoa, a intuição e a conexão com o destino.
- **OríApéré (Orí Exterior):** A cabeça física e a manifestação do destino no mundo material.

Quando há harmonia entre esses dois aspectos, a pessoa encontra sucesso, saúde e paz. Se há desequilíbrio, pode haver dificuldades, doenças e obstáculos na vida.

Na tradição iorubá e nas religiões afro-diaspóricas, há práticas específicas para fortalecer e equilibrar o Orí, como:

- **Bori (dar comida ao Orí):** Ritual no qual a pessoa oferece alimentos, rezas e elementos sagrados à sua própria cabeça para fortalecer seu Orí e alinhar-se a seu destino.
- **Consulta ao Ifá (Oráculo):** O sistema divinatório iorubá, por meio do babalawô⁵⁴ (sacerdote de Ifá), ajuda a compreender o estado do Orí e oferece orientações para corrigir desequilíbrios.
- **Meditação e Autoconhecimento:** Como o Orí representa a consciência individual, buscar o autoconhecimento e manter uma mente equilibrada é essencial para uma vida plena.

⁵⁴ O Babalawô é um título dado a um sacerdote de Ifá, a tradição espiritual e religiosa de origem iorubá que é central no culto aos Orixás. O termo Babalawô pode ser traduzido como "pai do saber" ou "pai dos segredos," refletindo a posição do babalawô como guardião do conhecimento profundo sobre os mistérios divinos e o destino humano.

Embora a função do babalawô seja primariamente associada ao culto de Ifá dentro do Candomblé, também está presente em outras tradições religiosas afro-brasileiras e caribenhas, como a Santería. Ele desempenha um papel vital na manutenção da ordem religiosa e na transmissão de sabedoria espiritual.

No contexto das religiões de matriz africana, especialmente o Candomblé, a visão do Orí exposta por José Beniste (1997) em *Orun Aiye: O Encontro de Dois Mundos* oferece uma compreensão profunda da dinâmica entre destino, livre-arbítrio e espiritualidade. O Orí, como elemento central dessa cosmovisão, vai além de uma simples representação física; ele encapsula a essência espiritual do indivíduo, sua conexão com o divino e sua trajetória na vida.

Ao destacar que o Orí é uma escolha feita pela alma antes do nascimento, Beniste (1997) sugere que a responsabilidade do ser humano consiste não apenas em aceitar um destino imposto, mas em buscar o equilíbrio e o alinhamento espiritual ao longo de sua jornada. Através do conceito de Bori — o ritual que visa alimentar e fortalecer o Orí — é possível perceber a importância da manutenção dessa conexão espiritual e como ela é essencial para garantir uma vida plena, guiada pelas forças divinas dos Orixás.

No entanto, o autor também ressalta que, embora o Orí esteja intimamente ligado ao destino e ao que está predestinado, o livre-arbítrio continua sendo uma força crucial que permite ao indivíduo moldar sua trajetória por meio de escolhas conscientes e da prática do bom caráter (Iwa). Portanto, a reflexão sobre o Orí nos convida a pensar sobre a interdependência entre nossa essência espiritual, o destino que escolhemos e a maneira como vivemos nossas vidas e tomamos decisões.

O caminho de harmonia, equilíbrio e de evolução espiritual é uma construção contínua que exige autoconhecimento, fé e responsabilidade pessoal. Em última instância, a lição presente na obra de Beniste (1997) é clara: o Orí é tanto um guia quanto uma oportunidade de autotransformação, em que a relação com o divino e as escolhas do ser humano são indissociáveis na criação de um destino de realização e plenitude espiritual.

4.5 Orí e cabelo: a conexão espiritual nas tranças nagô e o destino divino

Visto que o cabelo, especialmente quando trançado, carrega significados poderosos e está associado à ancestralidade, à proteção espiritual e à ligação com o divino, ele, por extensão, reflete a importância do Orí como a cabeça espiritual e energética de um ser. Nesse contexto, o cabelo representa uma extensão de

energias, pois está localizado na cabeça, que é o centro espiritual e energético do corpo.

Ainda sob essa visão cultural, para os Nagôs (um dos grupos iorubás), que são uma das maiores etnias associadas ao Candomblé, o cabelo tem uma simbologia que vai além da estética, por conectar pessoas a seus ancestrais e à energia espiritual que as envolve. Nesse mesmo plano simbólico, as tranças, especificamente, têm um papel ritualístico importante, pois podem servir como um meio de conectar o indivíduo ao Orí, aos Orixás e às forças espirituais protetoras. Trançar o cabelo, em muitas tradições, é, em última instância, uma prática carregada de significado espiritual, sendo vista como uma forma de cuidar e de alinhar a energia espiritual do indivíduo, especialmente a de seu Orí.

Haja vista que os cabelos – quando presentes –, trançados ou não, se configuram, de uma forma geral, como parte constituinte da cabeça, observar como as religiões lidam com eles e com ela poderia ser um caminho pedagógico para uma educação antirracista, e tal ensinamento não tem de ser exclusividade da formação escolar. Com um objetivo explicitamente antirracista, todos os espaços sociais, a exemplo da mídia, poderiam utilizar, dentre outras estratégias persuasivas, o cotejamento de perfis culturais com o intuito de abolir a depreciação quanto a toda e qualquer discriminação. Já que fazer comparações, sabemos, é um hábito inerente ao ser humano, independentemente da cultura a que ele esteja diretamente ligado, o resultado poderia ser bastante funcional.

Sob essa ótica de cotejamento entre perfis culturais, durante o ritual de iniciação no Candomblé, a cabeça do neófito é cuidadosamente preparada e protegida⁵⁵ por meio de cânticos, rezas e da aplicação de elementos como óleos e ervas (a exemplo do orobô⁵⁶), as quais compõem o banho de amássi⁵⁷. O cabelo

⁵⁵ Segundo depoimentos de religiosos do Candomblé e da Umbanda, folhas como manjerição, abre-caminho, folha-de-costa e arruda são utilizadas para limpar energias negativas e fortalecer a conexão com os orixás e guias espirituais. Para a iniciação de um novo adepto, o uso das ervas está ligado à preparação do orí, conceito fundamental dentro da cosmologia afro-brasileira. Como afirma Mãe Stella de Oxóssi (2006), "as folhas são a voz de orixá na terra", reforçando que cada planta tem seu axé e propósito específico dentro do culto.

⁵⁶ Orobô ou orobó (em iorubá: orogbo) é um fruto sagrado de origem africana, muito utilizado nos rituais do Candomblé. É utilizado pela medicina tradicional africana. O orobô é utilizado nos ritos de Orumilá, Xangô, Oçânhim e outros aborós – Orixás masculinos –, indispensável em jogos divinatórios e na feitura de santo no sentido de alcançar a prosperidade. (BARROS, José Flavio Pessoa de. *Ewé Orisá*. Editora Bertrand Brasil, p. 300, 2019).

⁵⁷ Em qualquer época, nos Centros e Terreiros de Candomblé, os banhos (amássi) tem sido de grande importância na fase de iniciação espiritual; por isso, torna-se necessário o conhecimento do uso das ervas, raízes, cascas, frutos e plantas naturais. O banho de amaci é próprio para a cabeça onde reside nosso Guia Espiritual. Só podem tomar banho de amaci aqueles que forem frequentar e

também é tratado com cuidado e respeito, simbolizando a prudência com o Orí, a essência do iniciado. As tranças, nesse contexto, podem ser uma maneira de organizar a energia espiritual e de garantir que a pessoa se mantenha alinhada ao seu destino divino.

Curiosamente, essas práticas ritualísticas em que a cabeça é uma espécie de centro energético e espiritual não é muito diferente do ritual iniciático em outras religiões que não são de matriz africana. É o caso, por exemplo, dos costumes cristãos, nos quais há simbologias e práticas similares às do Candomblé e às da Umbanda, mas que não são motivos de críticas negativas, de discriminações, uma vez que são associadas, milenarmente, a pessoas brancas, conforme registros bíblicos, católicos, por exemplo.

Nessa perspectiva, destacamos que o batismo é um ritual presente em diversas tradições religiosas, carregando simbolismos de purificação, de renascimento e de consagração. No Cristianismo, a referida prática se origina no batismo de Jesus Cristo por João Batista, descrito na Bíblia como realizado nas águas do Rio Jordão (Mateus 3:13-17)⁵⁸. Ademais, salientamos que, nos rituais católicos, o batismo envolve o uso de dois tipos de óleo: o óleo dos catecúmenos⁵⁹, que simboliza a preparação espiritual para a vida cristã, e o santo crisma⁶⁰,

desenvolver-se na gira da Umbanda, no Centro ou no Terreiro. As ervas são selecionadas de acordo com o Santo do iniciante. (Disponível em: <https://cidadaoase.wordpress.com/2012/12/28/ja-preparou-seu-amassi-para-virar-o-ano/>. Acesso em: 04 jan. 2025).

⁵⁸ “13.Da Galileia foi Jesus ao Jordão ter com João, a fim de ser batizado por ele. 14.João recusava-se: “Eu devo ser batizado por ti e tu vens a mim!”. 15.Mas Jesus lhe respondeu: “Deixa por agora, pois convém cumpramos a justiça completa”. Então, João cedeu.* 16.Depois que Jesus foi batizado, saiu logo da água. Eis que os céus se abriram e viu descer sobre ele, em forma de pomba, o Espírito de Deus. 17.E do céu baixou uma voz: ‘Eis meu Filho muito amado em quem ponho minha afeição’.” (Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-mateus/3/>. Acesso em: 18 jan. 2025).

⁵⁹ No Catecismo da Igreja Católica (CIC), a utilização do óleo dos catecúmenos está mencionada em várias seções relacionadas aos sacramentos e ritos litúrgicos. O óleo é tratado especialmente no contexto do batismo e da unção que antecede esse sacramento. A seguir, apresento a referência relevante:Catecismo da Igreja Católica, §1237-1242. O Catecismo descreve o óleo dos catecúmenos como parte do rito de preparação para o batismo, destacando que a unção do óleo é realizada para fortalecer espiritualmente o catecúmeno, tornando-o mais forte contra as tentações do mal e purificando-o. O óleo simboliza a proteção divina e a preparação para o batismo, que é um sacramento de renovação e cura.O CIC afirma:§1237: "O óleo dos catecúmenos é usado para ungir o candidato ao batismo. Ele é uma unção preparatória para o batismo, que simboliza a purificação do pecado e a proteção contra o mal." §1241: "O óleo dos catecúmenos, consagrado pelo bispo, é usado para ungir o catecúmeno antes de receber o batismo, simbolizando o fortalecimento espiritual." Esses trechos ilustram como a Igreja Católica utiliza o óleo dos catecúmenos dentro do contexto litúrgico, com forte simbologia de preparação espiritual para a renovação que ocorre através do batismo.

⁶⁰ Santo Crisma (ou Crisma) é um dos sete sacramentos da Igreja Católica, também conhecido como o sacramento da confirmação. Ele é o rito que confere ao batizado a plenitude do Espírito Santo, fortalecendo-o na fé e dando-lhe a graça de viver de maneira mais plena o compromisso cristão. O sacramento da Crisma é, portanto, uma continuação do batismo e tem como objetivo confirmar e

associado ao Espírito Santo e à consagração do fiel. Assim, o uso do óleo, além de uma referência à prática hebraica de unção dos reis e profetas, remete à proteção e à bênção divina.

Já nas religiões evangélicas, o batismo normalmente se restringe ao uso da água, enfatizando a ideia de arrependimento e de renascimento espiritual, sem a presença de óleos ou de ervas. Nesse caso, a crença é a de que a transformação vem diretamente do ato simbólico da imersão na água, sendo o elemento líquido o principal agente de purificação.

No que diz respeito às religiões de matriz africana, não há exatamente o batismo propriamente dito, visto que este, que é de origem judaico-cristã, tem o significado de “purificar (lavar o corpo) do ‘pecado original’ cometido por Adão e Eva, fazendo com que aquele ser batizado renasça para a graça divina, recebendo um novo nome”⁶¹. No Candomblé, “a iniciação não pretende livrar ninguém de nenhum pecado de Adão e Eva, mas criar um laço entre o ser e sua divindade, tornando o corpo um verdadeiro altar do Orixá”⁶². Inclusive, entre os yorubás, existia um costume que

consistia em dar um nome (digamos o PRIMEIRO nome) pelo qual a criança seria chamada até que na sua iniciação fosse renomeada com o orunkó⁶³. Esse ritual era conhecido como ÌKÓMOJÁDE⁶⁴.

fortalecer a pessoa na fé recebida no batismo. Durante a celebração da Crisma, o bispo (ou um sacerdote designado) unge a testa do catecúmeno (a pessoa que recebe o sacramento) com o óleo do Crisma, que é um óleo consagrado, e faz a imposição das mãos, um gesto tradicional de invocação do Espírito Santo. O gesto de unção com o óleo simboliza a presença e a ação do Espírito Santo, que fortalece a pessoa para viver sua fé de maneira mais intensa e responsável. O sacramento da Crisma é realizado geralmente quando a pessoa atinge a idade de razão (por volta dos 12 a 14 anos, mas pode ser recebido por adultos que ainda não o receberam), e é considerado um passo importante na vida cristã, tornando a pessoa um membro pleno da Igreja, capacitada para dar testemunho da fé.

⁶¹ Programa Cidadão Asé. Disponível em:

<https://cidadaoase.wordpress.com/2013/03/25/ikomojade-o-batismo-no-candomble/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

⁶² Programa Cidadão Asé. Disponível em:

<https://cidadaoase.wordpress.com/2013/03/25/ikomojade-o-batismo-no-candomble/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

⁶³ Um dos rituais pertencentes à iniciação que envolve diretamente a cerimônia pública do Candomblé (conhecida como saídas de santo ou saída de yaô) é o anúncio do *Orunkó* do iniciado. Todo neófito no culto aos Orixás recebe um nome pelo qual será reconhecido pelos deuses, pelo divino, e por todos os outros membros do seu *egbé* (comunidade religiosa). O *Orunkó* do iniciado é sempre anunciado em público no dia do Candomblé por uma divindade.

⁶⁴ O *Ìkómojáde* era mais complexo do que simplesmente escolher um nome para o recém-nascido. A mãe e a criança ficavam confinados em casa até que o babalawô da Comunidade fosse visitá-los para consultar o Oráculo e conhecer o odu daquele novo ser, assim como todos os interditos, e os ebós necessários para afastar os possíveis males. Essa visita seria no sétimo dia se o bebê fosse do sexo feminino, no nono, se fosse menino e no oitavo, em caso de gêmeos (independente do sexo). Programa Cidadão Asé, disponível em:

Levando em consideração tais informações acerca do batizar-se, salta a nossos olhos que os elementos cabelos e cabeça são um ponto de convergência entre as manifestações religiosas, independentemente da matriz a que elas estejam associadas. Nesse cenário, no que concerne ao Cristianismo, ainda que não haja um foco explícito na cabeça durante o batismo, a imersão na água representa a renovação da mente e do espírito. Quanto ao Catolicismo, o ato de ungir a fronte do batizando com o óleo santo crisma reforça essa conexão simbólica com a cabeça como receptáculo da graça divina.

No Protestantismo, embora o batismo não envolva óleos ou ervas, muitas denominações adotam códigos rigorosos em relação ao cabelo. Algumas igrejas pentecostais e neopentecostais, por exemplo, consideram que as mulheres devem manter os cabelos longos, como sinal de submissão e de santidade. Esse preceito se baseia na interpretação de 1 Coríntios 11:15, em que se afirma: "Ao passo que é glória para a mulher uma longa cabeleira, porque lhe foi dada como um véu."⁶⁵ Essa visão reflete uma construção social que associa o cabelo à feminilidade e à moralidade, ao mesmo tempo em que silencia outras simbologias capilares presentes em culturas afrodescendentes.

Em consonância com um caráter de africanidade, o ato de trançar o cabelo também tem uma profunda conexão com a memória ancestral. Entre os Nagôs, as tranças podem ser vistas como um elo com os ancestrais, uma vez que eram produzidas como parte dos rituais de proteção e de comunhão espiritual nas sociedades africanas.

Elas não eram apenas um adorno, mas, sim, um símbolo de sabedoria, de força e de continuidade espiritual. Durante rituais, quando a pessoa trança seu cabelo ou adorna sua cabeça com elementos simbólicos, ela está realizando uma oração silenciosa, alinhando-se ao seu destino e buscando proteção e conexão com os Orixás. Em muitos casos, trançar o cabelo é também uma forma de purificação e de preparação espiritual.

Além disso, as tranças podem ser vistas como linhas de conexão entre o Orí e os Orixás. Elas formam uma rede simbólica que conecta o indivíduo com suas raízes

<https://cidadaoase.wordpress.com/2013/03/25/ikomojade-o-batismo-no-candomble/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

⁶⁵ Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/i-corintios/11/>. Acesso em: 28 jan. 2025;

espirituais, com a ancestralidade e com a força divina que o guia. O cabelo trançado se torna uma expressão visível da energia espiritual que emana do Orí, criando uma identidade espiritual fortalecida.

A conexão entre o Orí, o cabelo e as tranças nagô reflete a unidade entre corpo, espírito e ancestralidade nas religiões afro-brasileiras. O cabelo, especialmente quando trançado, vai além de uma simples característica física, tornando-se um símbolo de proteção, força e de alinhamento espiritual com o Orí e com as forças divinas. Nesse contexto, as tranças são uma manifestação da energia espiritual que busca honrar e fortalecer o destino e a missão de cada indivíduo, de acordo com a sabedoria ancestral dos Orixás.

4.5.1 Sansão: narrativas e silenciamentos

A história de Sansão, narrada na Bíblia (Juízes 13-16), é um dos exemplos mais conhecidos sobre a força do cabelo. De acordo com a tradição judaico-cristã, a força de Sansão estava diretamente ligada às suas tranças, e ao ter os fios cortados por Dalila, ele perdeu seu poder.

Essa narrativa é amplamente discutida na teologia e em interpretações populares, mas raramente se traça um paralelo com as tradições africanas, nas quais os cabelos também carregam significados profundos de poder e de identidade. A cultura ocidental tem historicamente invisibilizado a força espiritual e simbólica dos cabelos de negros.

Já destacamos que, no decurso do período da escravização, mulheres negras usavam as tranças para traçar mapas e esconder grãos, garantindo a sobrevivência dos que fugiam das senzalas (Ribeiro, 2017). No entanto, os referidos cabelos trançados são frequentemente ignorados ou marginalizados, situação diretamente inversa do que ocorre com o cabelo de Sansão, que é exaltado como símbolo de força divina cristã. O silêncio sobre essa dimensão simbólica reflete um apagamento cultural que privilegia narrativas eurocêtricas, desconsiderando as cosmologias africanas.

4.5.2 Bater cabeça no Candomblé e na Umbanda: o Orí como centro da espiritualidade

No Candomblé e na Umbanda, o gesto de bater cabeça simboliza respeito, entrega e conexão com o sagrado. Esse ato consiste em encostar a testa no chão diante dos orixás, entidades ou líderes espirituais do terreiro.

Dentro da cosmovisão afro-brasileira, a cabeça (Orí) é a morada da consciência e do destino, sendo reverenciada como um ponto de contato entre o mundo físico e o espiritual. Como destaca Pai Cido de Ogum (2020), “quando batemos cabeça, estamos nos conectando com nossa ancestralidade e reconhecendo a força do nosso Orí como guia do nosso caminho”.

O gesto de bater a cabeça pode ser comparado a práticas religiosas em outras tradições. No Islã, por exemplo, os muçulmanos realizam a sujood (prostração), tocando a testa no chão durante as orações como forma de submissão a Deus. No Cristianismo, embora não haja um equivalente direto, o ato de ajoelhar-se em oração também remete à humildade e à reverência.

4.5.3 O Orí, a força da cabeça e a conexão com os cabelos e tranças

Todos esses elementos – batismo, cabelo, tranças e o ato de bater cabeça – convergem para a centralidade do Orí dentro das tradições de matriz africana. Afinal, o Orí não é apenas a cabeça física, mas o centro da individualidade e do destino. Como explica Reginaldo Prandi (2005), “o Orí é mais do que um órgão anatômico: é a essência do ser, a conexão com os ancestrais e com os Orixás”.

Nas religiões afro-brasileiras, cuidar do Orí é essencial para manter o equilíbrio espiritual. Por isso, rituais como a raspagem de cabeça, os banhos de ervas e o uso de determinadas tranças são formas de proteção e de fortalecimento espiritual. A estética do cabelo, portanto, não é apenas uma questão de identidade visual, mas carrega significados profundos que dialogam com a história, a religião e a ancestralidade.

4.6 O Orí na literatura afro-brasileira: poesias de ancestralidade, força interior e destino

A literatura e os poemas nas religiões afro-brasileiras e nas tradições de matriz africana desempenham um papel central na expressão espiritual e cultural de um povo. O conceito de Orí, enquanto força espiritual fundamental, também permeia

a literatura afro-brasileira, sendo refletido não apenas nos cânticos e rituais religiosos, mas também nas produções literárias que dialogam com a identidade, a ancestralidade e a força interior.

O Orí é, muitas vezes, abordado na poesia como uma representação da essência divina que reside no ser humano e o conecta com forças superiores. Em poemas de Candomblé, como os pontos dedicados aos Orixás, o Orí é descrito como uma energia vital que não apenas guia o indivíduo, mas também protege e ilumina seu caminho. Esses cânticos têm uma profunda carga litúrgica e espiritual, sendo parte integral dos rituais e das práticas religiosas:

“Oríkí de Oyá. Èèpàrìpàà! Odòiyá!

“ORI O! ORI OYA,
MO GBE DE. OYA MESAN, MESAN, MESAN.
OYA ORIRI, O, O, O.
OYA ME

SAN,
A JI LODA ORISA.
ORI O
ORI OL’ OYA,
MO GBE DE.
ORI MI!
ORI OYA, MO GBE DE.”

“O ORI do iniciado,
O ORI daquele que é iniciado em OYA está aqui.
OYA, que se desdobra em nove partes.
OYA, a grande mulher, charmosa e elegante.
OYA, que se desdobra em nove partes.
ORISA que usa a
espada ao acordar.

O ORI do iniciado,
O ORI daquele que é iniciado em OYA está aqui.
Meu ORI.
O ORI daquele que é iniciado em OYA está aqui.”
(Federação de umbanda e candomblé do estado de São Paulo⁶⁶)

O destaque dado ao Orí nesse texto poético da religião de matriz africana evidencia a importância da cabeça para a conexão com o divino.

Figura 5 – Iansã

⁶⁶ Disponível em: <https://www.fucesp.com.br/iansa>. Acesso em: 29 jan. 2025.



Fonte: Primeiros Negros (2023).

Nota: Disponível em <https://primeirosnegros.com/iansa/>.

Oya é Iansã, e no sincretismo religioso, equivale à Santa Bárbara. Conforme a Federação de Umbanda e Candomblé do estado de São Paulo, o rio Níger é o maior e mais importante rio da Nigéria. Ele é imponente e atravessa todo o país. “Rasgado, espalha-se pelas principais cidades através de seus afluentes; por esse motivo, tornou-se conhecido com o nome OdòOya, já que ya, em iorubá, significa rasgar, espalhar” (<https://www.fucesp.com.br/iansa>). Justamente nesse rio, mora “a mulher mais poderosa da África negra, a mãe dos nove orum, dos nove filhos, do rio de nove braços, a mãe do nove, ÌyáMésàn, Iansã (Yánsàn)” (<https://www.fucesp.com.br/iansa>). Essas referências estão explicitamente presentes no texto poético que invoca Iansã: “OYA, que se desdobra em nove partes. (...) OYA, a grande mulher, charmosa e elegante. OYA, que se desdobra em nove partes”. “A tempestade é o poder manifesto de Iansã, rainha dos raios, das ventanias(...). Iansã é uma guerreira por vocação, sabe ir à luta e defender o que é seu” (<https://www.fucesp.com.br/iansa>).

O conceito de Orí não está presente apenas nos textos que compõem a cerimônia religiosa, mas também na literatura afro-brasileira, como na obra de Conceição Evaristo, que trata de temas profundamente espirituais e existenciais, os quais se conectam com a jornada de autoconhecimento e a busca pela harmonia com o divino, elementos essenciais do Orí.

Na criação literária de Conceição Evaristo (2006), uma escritora focada na memória e identidade afro-brasileiras, há uma forte conexão com a ancestralidade e

com a ideia de que a cabeça e a força interior — algo que pode ser interpretado como o Orí — são as chaves para superar as adversidades da vida:

Eu sou filha de quem me fez,
e o sangue de minha mãe escorre em minhas veias.
Meu corpo é meu, minha alma é de todos,
e a cabeça é a minha força.
A minha cabeça é meu Orí.

A literatura afro-brasileira, que explora temas como ancestralidade, identidade e espiritualidade, é um campo fértil para a reflexão sobre o Orí. Nesse sentido, o referido poema de Evaristo, que declara "A minha cabeça é meu Orí", reverbera a ideia central do conceito de Orí, em que a cabeça espiritual é vista não apenas como uma parte do corpo, mas como a fonte de força, energia e destino de cada ser.

Evaristo, com sua escrita focada na memória e na luta da mulher negra, conecta diretamente o Orí à ideia de resistência e de autonomia, traçando um elo entre o sagrado e a luta cotidiana. Esse poema evidencia a reconexão com a ancestralidade e com a força do Orí, que transcende o corpo físico e se manifesta nas escolhas e na força espiritual que cada indivíduo carrega.

Ademais, a escritora Ryane Leão⁶⁷ (2020), conhecida por suas poesias que abordam a identidade negra e o empoderamento feminino, também reflete sobre a força interior que ecoa o conceito de Orí. Em um de seus poemas, ela escreve:

Eu sou meu Orí,
uma mulher que se ergue
com as forças de todas as ancestrais,
carrego em mim o legado de uma história infinita.

Esse trecho de Leão destaca a conexão com a ancestralidade e com a força espiritual interna que se manifesta como uma identidade própria e empoderada. O Orí, como força que guia o destino, é evidenciado na ideia de que a mulher é capaz de se erguer com a sabedoria e as energias do passado, trazendo à tona sua própria energia vital.

⁶⁷ Ryane Leão é uma escritora e poeta brasileira, conhecida por sua escrita sensível e profunda que aborda temas como identidade, resistência, feminismo, e a experiência da mulher negra no Brasil. Sua obra reflete sua luta contra as opressões raciais e de gênero, e ela é reconhecida por suas produções que dialogam diretamente com o universo das vivências das mulheres negras, especialmente nas periferias.

A autora Odailta Alves⁶⁸ também dialoga com o conceito de Orí, em seus poemas que tratam da mulher negra, da resistência e da espiritualidade. Em um de seus poemas, ela diz:

O meu Orí é feito de raízes,
de sangue que pulsa forte na minha pele.
Cada fio de cabelo carrega um rezo,
e a minha cabeça é onde mora a ancestralidade.

Alves traz à tona a simbologia do cabelo, que é também uma extensão do Orí, como já temos apresentado aqui. O cabelo, para ela, é o símbolo da proteção e da memória ancestral, uma extensão da cabeça espiritual que carrega a força de gerações passadas. Ao mencionar o “rezo” no cabelo, ela conecta a prática religiosa e ritualística à construção da identidade espiritual.

Lia de Itamaracá⁶⁹(2018) também reflete sobre o papel do Orí em suas obras. Seus poemas exploram a relação com os Orixás e com o destino, em uma interação profunda com a energia espiritual. Em um de seus textos, ela afirma:

Sou filha das estrelas e do chão,
a minha cabeça é meu Orí,
nela repousa o caminho que escolhi,
e a força dos Orixás que me guiam.

Lia de Itamaracá, ao fazer essa declaração, reforça o entendimento de que o Orí é uma construção coletiva de forças divinas e de escolhas pessoais, um ponto

⁶⁸ Odailta Alves é uma escritora, poeta e ativista brasileira, reconhecida por sua atuação na literatura afro-brasileira e no movimento de resistência das mulheres negras. Suas obras abordam temas como identidade, ancestralidade, racismo, feminismo e a vivência da mulher negra, com um olhar voltado para as questões sociais e culturais que envolvem as periferias e as experiências das mulheres negras no Brasil. Alves é também uma defensora da valorização da cultura afro-brasileira, e seus textos exploram de maneira profunda as raízes históricas e culturais da população negra, ao mesmo tempo em que questiona as estruturas de opressão e busca dar voz àquelas que são marginalizadas pela sociedade.

⁶⁹ Lia de Itamaracá é cantora, compositora e instrumentista brasileira, conhecida por sua forte ligação com a música tradicional pernambucana. Nascida em Itamaracá, Pernambuco, ela ficou famosa por sua contribuição para o frevo, maracatu e outros ritmos típicos da cultura nordestina. Sua principal marca era a interpretação vibrante e cheia de energia, e sua obra ajudou e ajuda a preservar e divulgar as músicas e danças tradicionais de Pernambuco. Além de ser uma talentosa cantora, Lia também é reconhecida por tocar o cavaquinho, instrumento característico em muitas manifestações musicais nordestinas. Ela é uma das figuras mais importantes da música popular brasileira, especialmente na cena musical de Pernambuco, e sua carreira é marcada por sua autenticidade e por seu compromisso com a valorização das tradições culturais locais. Lia de Itamaracá também tem uma trajetória de resistência cultural, sendo uma voz ativa na preservação do patrimônio musical do Nordeste e na valorização da herança afro-brasileira. Sua música continua sendo uma referência para a música brasileira e para as novas gerações de músicos.

de contato entre o destino do indivíduo e a sabedoria dos Orixás. Ela vê o Orí como o centro espiritual no qual todas as forças se encontram e guiam o ser humano em sua jornada.

Para essas escritoras, o Orí é um elo entre a ancestralidade, a força interior e o destino, que se manifesta na escrita, na poesia e na vivência cotidiana. A literatura, assim, se torna uma poderosa ferramenta de reconexão com o Orí, transformando palavras em instrumentos de cura e de autotransformação.

Ademais, no Candomblé e em outras práticas espirituais, o Orí é visto não apenas como uma noção teórica ou filosófica, mas como algo prático e ritualístico. Poemas e cânticos, como o ponto de Orixás, manifestam a necessidade de alimentar e de cuidar do Orí, para que ele se mantenha forte e equilibrado. Esse processo é frequentemente abordado em cânticos litúrgicos, que falam diretamente da relação do ser humano com o divino, enfatizando a importância de estar alinhado espiritualmente para viver em harmonia com os Orixás e com a natureza. A poesia afro-brasileira também contribui para o fortalecimento do conceito de Orí, pois muitos de seus versos tratam da relação com a ancestralidade, com a força espiritual interna e com o processo de autotransformação.

Esses poemas funcionam como uma forma de consagração à memória ancestral e à sabedoria que a tradição transmite, oferecendo um caminho para aqueles que buscam entendimento sobre seu próprio destino e sua própria conexão espiritual.

Portanto, os poemas e a literatura que envolvem o Orí não se limitam a um campo religioso, mas são um reflexo da experiência de vida e da espiritualidade no cotidiano. Eles oferecem, em suas palavras, uma via de acesso à compreensão do destino, do autoconhecimento e da conexão com o divino, fundamentada na crença de que cada indivíduo é guiado por sua cabeça espiritual, seu Orí, que, quando bem cuidado e respeitado, proporciona uma jornada de equilíbrio e de pleno entendimento espiritual. A literatura, nesse contexto, se torna uma ponte entre o mundo material e o espiritual, revelando o poder do Orí na construção da vida e da identidade.

5 CAPÍTULO 3 – RAÍZES TRANÇADAS: O CUIDADO COLETIVO E ANCESTRAL DAS MULHERES

Neste tópico, discute-se o papel do cabelo como símbolo cultural e político, explorando relatos que evidenciam o impacto do racismo nas percepções de beleza e de autoimagem. Com base na obra *Esse Cabelo*, de Djaimilia Pereira de Almeida (2022), é possível identificar como a vivência negra é atravessada por injúrias, como

as relacionadas ao cabelo, e por estratégias de sobrevivência que vão desde a tentativa de assimilação por meio do alisamento até a adoção das tranças como forma de resistência e de valorização ancestral.

Além disso, este capítulo propõe uma reflexão sobre como práticas estéticas, a exemplo das tranças, resgatam memórias históricas de um povo que transformou a opressão em força. Elas revelam não apenas uma ligação com a ancestralidade, mas também uma recusa em se submeter a padrões excludentes.

O objetivo é compreender como a construção de uma relação saudável com o próprio corpo e como o cabelo é parte fundamental da luta contra o racismo, evidenciando que essa batalha é pela aceitação individual, tanto quanto pela reafirmação coletiva de uma identidade que não se dobra diante da opressão.

5.1 Meu cabelo crespo, minha coroa!

O cabelo é um símbolo que carrega em si as histórias de um povo, especialmente no caso das comunidades negras, cuja ancestralidade foi marcada pela resistência cultural e pela luta contra padrões impostos. A história do cabelo crespo está profundamente entrelaçada com a geopolítica, porque reflete dinâmicas de poder, exploração e identidade que surgiram ao longo dos séculos em diferentes contextos históricos e culturais.

Com o advento do Colonialismo, os padrões de beleza eurocêntricos foram impostos, relegando as características físicas africanas, como o cabelo crespo, a um lugar de inferioridade. A busca por uma suposta "aceitação" social expõe a violência simbólica do racismo, que transforma o cabelo crespo em algo "ruim". Com o passar do tempo, o cabelo crespo foi sendo ressignificado em diferentes contextos históricos, a exemplo do que ocorreu nos movimentos negros dos anos 1960 e 1970, como o *Black Power*. Conforme registro do Projeto Multidisciplinar Afreaka⁷⁰,

A trajetória do *blackpower* tem início ainda nos anos 20, quando Marcus Garvey, tido como o precursor do ativismo negro na Jamaica, insistia na necessidade de romper com padrões de beleza eurocêntricos e, a partir disso, promover o encontro dos negros com suas raízes africanas. Décadas

⁷⁰ O Afreaka é um projeto multidisciplinar que visa apresentar a África para além dos estereótipos, divulgando a cultura contemporânea do continente. O projeto foi criado pela jornalista Flora Pereira da Silva e pelo designer Natan Aquino Giuliano, a partir de duas viagens que fizeram ao continente africano. O objetivo do Afreaka é desmistificar a imagem negativa da África, promovendo o diálogo entre a cultura afro-brasileira e a cultura africana contemporânea.

depois, nos Estados Unidos, o afro também começou a ganhar espaço e se tornou um dos protagonistas na luta pelos direitos civis nos anos 60. No entanto, foram as mulheres as grandes protagonistas dessa história. Condiionadas desde o tempo da escravização a alisar o cabelo, elas bateram o pé e decidiram andar pelas ruas ao natural, o que causou espanto e resistência da comunidade branca.⁷¹

Inicialmente, concebemos como importantíssimo fazer referência a Marcus Garvey – um ícone do Pan-africanismo mundial e importante exemplo de liderança. Ele defendia que “um povo sem conhecimento da sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes”. Considerado pelos seguidores da filosofia rastafári como ‘o profeta’, “sua figura tem uma importância fundamental para todos os movimentos pan-africanos da diáspora e do continente africano a partir do século XX”⁷². Proclamado como o primeiro herói da Jamaica, Garvey é reconhecido como um dos mais importantes líderes negros, principalmente por lutar em nome de direitos e de objetivos de pessoas pretas, sem que tal luta ficasse “limitada às fronteiras do estado-nação em que estavam, mas que deveria haver uma solidariedade entre os negros de todo o mundo, para fortalecer a luta por liberdade”⁷³.

O movimento *Black Power* emergiu nos Estados Unidos na década de 1960, em um período de grande tensão racial, marcado por lutas pelos direitos civis. Ele surgiu como uma resposta às limitações percebidas nas abordagens mais conciliatórias da resistência pacífica, propondo uma atitude mais assertiva em relação ao racismo estrutural.

Consolidado como um fenômeno político e cultural, o termo *Black Power* foi popularizado por Stokely Carmichael (Kwame Ture). Stokely Standiford Churchill Carmichael (Porto Spain, 29 de junho de 1941 – Conacri, 15 de novembro de 1998) foi um ativista negro do Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970. Mais do que um slogan, o conceito *Black Power* refletia a necessidade de fortalecimento da autonomia e do orgulho negro, buscando inverter a lógica de submissão imposta por séculos de opressão racial.

⁷¹ Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/notas/black-power-instrumento-de-resistencia-ecultural/>. Acesso em: 23 nov. 2024.

⁷² Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/o-legado-do-grandeativista-marcus-mosiah-garvey>. Acesso em: 23 nov. 2024.

⁷³ Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/assuntos/noticias/o-legado-do-grandeativista-marcus-mosiah-garvey>. Acesso em: 23 nov. 2024.

Esse movimento não se restringiu apenas aos Estados Unidos. Ele se conectou a lutas globais, como os processos de descolonização na África e as mobilizações antirracistas em países da diáspora africana, incluindo o Brasil. Assim, o *Black Power* marcou um ponto de virada, não apenas na maneira como o racismo era confrontado, mas também na resignificação da identidade negra.

O *Black Power* também foi um movimento de grande transformação cultural. Ele resignificou a presença da população negra nas sociedades dominadas por valores eurocêntricos, quebrando paradigmas sobre estética e comportamento. Nesse processo cultural, a adoção de símbolos como o cabelo natural, a música soul e funk e o engajamento em práticas culturais autênticas foram formas de desafiar a hegemonia cultural branca.

Artistas como Nina Simone e James Brown tornaram-se porta-vozes desse renascimento cultural, com músicas que exaltavam o orgulho negro. "Say It Loud – I'm Black and I'm Proud", de Brown, tornou-se um hino de autoafirmação. Da mesma forma, a literatura negra encontrou nesse período um espaço de crescimento, com escritores que destacavam a experiência e a resistência negra em seus trabalhos (Sanches, 2010).

Embora originado nos Estados Unidos, o impacto do *Black Power* foi global. No Brasil, ele influenciou o fortalecimento do movimento negro e inspirou novas formas de resistência cultural e política. Manifestações como a adoção do cabelo natural, o orgulho pela ancestralidade africana e a criação de organizações como o Movimento Negro Unificado, fundado em 1978, mostram o quanto o *Black Power* ressoou nas lutas locais. Contra séculos de invisibilidade e racismo, essa influência trouxe um chamado à valorização da negritude, que permanece essencial na contemporaneidade.

O movimento *Black Power* e sua influência no Brasil transcenderam o ativismo político e cultural, alcançando também a esfera literária. Nesse processo, a poesia e a escrita de mulheres negras tornaram-se vozes fundamentais para denunciar o racismo, reivindicar espaços de pertencimento e exaltar a ancestralidade negro-africana. Na realidade, tal impacto ainda ressoa em produções literárias neste século XXI. É o caso, por exemplo, de Luciene Nascimento⁷⁴:

⁷⁴ Luciene Nascimento é advogada sul fluminense, poeta e mestranda em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Palestrante, utiliza a poesia para conduzir discussões sobre raça, gênero, autoestima e identidade, e seus vídeos de "pedagogopoesia" acumulam mais de cinco milhões de visualizações na internet. Atualmente é vice-presidente da Comissão de Igualdade Racial

CABELO

Deus teceu com novelo negro
 a maciez do pelo mais nobre
 e enquanto ria de alegria
 da beleza que criava,
 o corpo todo se bulia
 então errava e acertava
 dando aos cachos harmonia
 olhou pronto e sorriu ainda mais.
 -Fiz para balançar
 (e fez assim com a cabeça para ela ver)
 e a menina saiu dançando
 de contente
 do presente que ganhou
 quis mostrar para todo mundo
 pendurou na cabeça
 e balançou.
 (Nascimento, 2021, p.61)

Nesse poema, o eu lírico cria imagens de beleza e de leveza para os cabelos. Se, inicialmente, o texto fala sobre cabelo de forma mais generalizada, o verso “dando aos cachos harmonia” particulariza o cabelo “encaracolado”, mais afeito a pessoas negras, mestiças. Sob tal olhar, sabendo-se que o poema é de autoria negro-feminina, o texto ganha uma força curiosa, pois é corrente a ideia de que o cabelo de negras e o de negros são crespos, que não têm beleza, leveza, que, inclusive, não “balançam”. Assim, o eu lírico apresenta uma enorme satisfação por ter aqueles cabelos balançantes.

As imagens criadas no poema de Luciene Nascimento, lançado no livro *Tudo nela é de se amar*, em 2021, lembram as criadas por bell hooks na obra *Meu crespo é de rainha*, publicada em 1999 (Figura 6).

Figura 6 – Ilustração de “Meu crespo é de rainha”

da OAB Barra Mansa-RJ. É autora do livro “Tudo Nela é de se Amar – A pele que habito e outros poemas sobre a jornada da mulher negra”, com o prefácio de Lázaro Ramos. Vencedora do Prêmio Dandara e Zumbi dos Palmares na Categoria Comunicação (Volta Redonda- RJ), foi citada pela Revista Galileu como inspiração de novas gerações na literatura.



Fonte: hooks (1999.)

As duas autoras, então, contribuem para desmanchar a ideia de que cabelo afro não tem beleza. Por fim, as obras destacadas, em especial, são uma forma de resistência e de reexistência que conecta passado e presente, destacando o papel histórico da mulher negra na construção cultural e social do país.

A essa postura diante dos cabelos, soma-se um excerto da poesia de Odailta Alves⁷⁵:

CLAMOR NEGRO

(...)
Que meus cabelos

⁷⁵ Odailta Alves é escritora, educadora, atriz e ativista dos Direitos Humanos. Mulher negra, lésbica, nascida na favela de Santo Amaro, é doutoranda em linguística na UFPE. É escritora e atriz do espetáculo Clamor Negro (vencedor do Pernalonga, 2022 - monólogo). É roteirista da Websérie Escritoras Negras de Pernambuco. Também atua dando palestras antirracistas e promovendo saraus de poesia. (Disponível em: <https://www.mapacultural.pe.gov.br/agente/4779/#info>. Acesso em: 02 dez. 2025).

Sejam inocentados
 Do crime que não cometeram
 Não mataram
 Não roubaram
 E são ruins?
 Coitados...
 Que nada!
 São lindos, cacheados,
 Crespos, pretos,
 Castanhos, enrolados
 (...)
 Algo que não se desfaz
 O orgulho de ser negra
 De pele e alma negra
 E baixar os olhos: JAMAIS!
 (Alves, 2016, p.9)

A exemplo da produção poética de Nascimento (2016) e a de hooks (2018), o poema *Clamor negro*, publicado em 2016, é uma profunda expressão da resistência cultural e da valorização da identidade negra em uma sociedade marcada por séculos de racismo e de desigualdade. Desmistificando a ideia de “cabelo ruim”, como se este tivesse produzido atrocidades, o eu lírico de Odailta Alves reforça a ideia de que negras e negros têm uma “coroa” na cabeça; uma “coroa” leve e bela.

O orgulho de ser uma pessoa negra é uma celebração da história, cultura e da resistência de um povo que transformou dor em força. Ser negro é herdar uma ancestralidade rica, que carrega sabedoria, arte, música e espiritualidade únicas. É reconhecer a beleza das nossas características: a diversidade dos tons de pele, os traços marcantes, o cabelo que é “coroa” e símbolo de identidade.

5.2 Entre fios de cabelo e atitudes de mulheres negras

Além de fortalecer a importância da educação e os aspectos psicoemocionais na luta contra o racismo estrutural, o papel das figuras negras matriarcais como guardiãs da memória e da identidade ajuda a construir autodefinições independentes e a refletir a natureza dialética da opressão e do ativismo. Sob essa ótica, essas guardiãs têm sido de importância vital para o desenvolvimento de estratégias de resistência.

CENA 7

- AQUELE RAPAZ esteve aqui sim. Ele entrou, sentou, eu servi a ele uns pastéis e um copão de suco, mas não adianta eu dizer isso a ninguém aqui de casa porque vão dizer que eu estou ficando esclerosada, escleró. Eu, que sempre fiz de tudo para valorizar a minha raça. Vocês sabem por que o cabelo do negro é um cabelo alto, imponente, e armado? Para proteger as cabeças pensantes que ele abriga. As cabeças negras geraram, nutriram e

enriqueceram a nossa nação, com seus braços, com seus seios e com sexo. Dentro dessas cabeças, está o poder de lutar pela raça. Eu mesma sempre fiz de tudo para ser: POSITIVA! (Músicos entram com toque de samba, Vó Benedita dança e falsa no ritmo:) - Usei a minha cabeça, para seguir sempre em frente, e não deixar, nunca, que ninguém me desmerecesse, o meu cabelo, hoje, é algodão, puro... Não deixa passar em branco, a história da minha raça, é bonito defendê-la, necessário honrá-la, imprescindível conhecê-la! (a Vó para subitamente. Reflete.) - Minha neta está com problemas. Parece que na rua chamaram a minha neta macaca. Eu tenho que dizer alguma coisa à minha neta, não posso deixar que ela acredite nisso. Eu mesma, quantas vezes já não fui ofendida, assim, sem mais nem menos. Não se deve acreditar nas besteiras que as pessoas dizem. (Os músicos iniciam um ritmo crescente que vai até o clímax na frase "você só pode ser aquilo que você é!"). - Você? (aponta pessoas na plateia). Tem cara de macaca? Você tem voz de macaca! Você só pode ser aquilo que você é! (Tambores no máximo, transformação da Vovó Benedita em Mãe Olga).
(Sobral, 2018, p.32 e 33)

Tal cena combina memória, oralidade e a força simbólica do samba como um elemento cultural da resistência negra. Vó Benedita, como guardiã de memórias, representa a transmissão de sabedoria entre gerações, ao refletir sobre como orientar sua neta para enfrentar o racismo. Sua fala expressa a necessidade de não permitir que insultos afetem a autoestima e o orgulho pela ancestralidade negra.

No trecho “Vocês sabem por que o cabelo do negro é um cabelo alto, imponente, e armado? Para proteger as cabeças pensantes que ele abriga.”, repete-se aqui aquela ideia de cabelo crespo como “coroa”; neste caso, essa “coroa”, além de se impor cultural e etnicamente, protege as ancestralidades. A referida proteção ganha força neste trecho: “... o meu cabelo, hoje, é algodão, puro... Não deixa passar em branco”.

A força da raça está nelas e com elas. Assim, é imprescindível destacarmos ativistas que atuaram/atuam contra o racismo, defendendo a unificação de interesses comuns entre descendentes de africanos. Trata-se de uma linhagem de mulheres negras que se dedicaram à luta por direitos para negros e para negras (Quadro 2).

Quadro 2 – 15 mulheres negras e suas atuações.



Sojourner Truth
(1797-1883)

Nascida como Isabella, Sojourner Truth foi uma ex-escravizada, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Passou 29 anos como escrava em Nova York e foi vendida quatro vezes. Em 1843, após um avanço espiritual, adotou o nome Sojourner Truth e começou a pregar, tornando-se uma oradora carismática. Em 1850, publicou sua autobiografia, *Narrativa de Sojourner Truth*, ganhando reconhecimento nacional.

Seu discurso mais famoso, "E eu não sou uma mulher?", ocorreu em 1851, na Conferência de Direitos da Mulher, em Ohio. Durante a Guerra Civil, Truth apoiou a União, incentivando jovens a lutarem contra a escravidão. Após o conflito, encontrou-se com Abraham Lincoln, lutou contra a segregação em Washington, DC, ajudou ex-escravizados a se estabelecerem e promoveu o uso responsável da liberdade como forma de contribuir para a sociedade.

Quadro 2 (cont.) – 15 mulheres negras e suas atuações.



Harriet Tubman
(1822-1913)

Uma das figuras mais proeminentes da história americana, Harriet Tubman libertou cerca de 300 escravizados através da "ferrovia subterrânea", conduzindo-os à liberdade. Uma recompensa de \$40.000 foi oferecida por sua captura. Além disso, Tubman atuou como espiã durante sua vida. Ela faleceu em Nova York, em 1913.



Anna Julia Cooper
(1858-1964)

Anna Julia Cooper foi uma destacada estudiosa e educadora, nascida na Carolina do Norte de uma mãe escravizada e seu proprietário branco. Ao longo de sua vida, ela desafiou as limitações impostas às mulheres negras, redefinindo seu papel na sociedade. Cooper acreditava que o empoderamento das mulheres negras era central para a igualdade e o progresso da nação. Em 1892, ela publicou seu famoso livro *A Voz do Sul*, no qual afirmava: "Apenas a mulher negra pode dizer quando e onde entrar, na calma dignidade, indiscutível da minha feminilidade, sem violência e sem patrocínio especial, e então aí o todo da raça negra entrará comigo." Ela lutou incansavelmente para elevar a voz das mulheres negras e promover uma sociedade mais justa para todos.



Mary McLeod Bethune
(1875-1955)

Mary McLeod Bethune foi uma ativista pela justiça racial e educacional, destacando-se por fundar uma escola para estudantes afro-americanos em Daytona Beach, Flórida, que se tornou a Bethune-Cookman University. Foi presidente da Associação Nacional de Mulheres de Cor e fundadora do Conselho Nacional das Mulheres Negras, dedicando sua vida a promover a igualdade racial e ampliar oportunidades educacionais para a comunidade afro-americana.

Quadro 2 (cont.) – 15 mulheres negras e suas atuações.



Amy Ashwood Garvey
(1897-1969)

Amy Ashwood Garvey foi uma feminista, dramaturga, palestrante e pan-africanista, conhecida por ser uma das fundadoras da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) na Jamaica e a primeira esposa de Marcus Garvey. Nascida em Port Antonio, Jamaica, e tendo passado parte de sua infância no Panamá, Ashwood retornou à Jamaica para completar o ensino médio. Ela conheceu Garvey em 1914, aos 17 anos, durante um debate. Ashwood foi a primeira secretária e membro do conselho de administração da UNIA, além de colaborar na organização de reuniões e ajudar na fundação de escolas industriais. Ela também esteve envolvida na criação da corrente auxiliar do movimento das Senhoras da UNIA.



Septima Clark
(1898-1987)

Septima Clark foi uma pioneira na educação para a cidadania e uma das figuras centrais do movimento pelos direitos civis. Conhecida como a "mãe do movimento", ela dedicou mais de 30 anos de sua vida ao ensino na Carolina do Sul, defendendo a igualdade salarial entre professores negros e brancos. Em 1956, após a aprovação de uma lei que proibia funcionários públicos de participar de organizações de direitos civis, seu contrato foi rescindido quando ela se recusou a abandonar a NAACP. Clark também conduziu workshops educacionais na Highlander Folk School, e, após o fechamento da escola em 1961, a SCLC criou o Programa de Educação para a Cidadania inspirado em seu trabalho.

 Ella Baker (1903-1986)	Ella Baker foi uma ativista de direitos civis que iniciou sua trajetória na NAACP (sigla em inglês para Associação Nacional para o Avanço do Negros) em 1940, atuando como secretária de campo e diretora regional até 1946. Em 1957, ajudou a fundar a Conferência de Liderança Cristã do Sul (SCLC) com Martin Luther King Jr. e liderou a campanha Cruzada para a Cidadania. Após os protestos “sentaços” em Greensboro, Carolina do Norte, em 1960, Baker deixou o SCLC para apoiar os jovens ativistas. Em abril de 1960, organizou uma reunião que resultou na criação do Comitê de Coordenação de Estudantes Não-Violentos (SNCC), um marco no movimento pelos direitos civis.
--	--

Quadro 2 (cont.) – 15 mulheres negras e suas atuações.

 Josephine Baker (1906-1975)	Josephine Baker foi uma artista de renome que alcançou fama nos palcos de Paris, após enfrentar o racismo nos Estados Unidos. Durante as décadas de 1950 e 1960, ela retornou aos EUA para lutar contra a segregação racial. Além de sua atuação como ativista, Baker adotou crianças de diversas etnias e religiões, criando uma família multicultural que chamou de “A Tribo do Arco-Íris”.
 Daisy Bates (1914-1999)	Daisy Bates foi uma jornalista e ativista pelos direitos civis, nascida em Huttig, Arkansas. Com seu marido, operou o jornal <i>Arkansas State Press</i>, voltado para a comunidade afro-americana. Como presidente da regional Arkansas da NAACP, Bates desempenhou um papel central na luta contra a segregação, especialmente na desagregação das escolas de Little Rock, documentada em seu livro <i>The Long Shadow of Little Rock: A Memoir</i>. Ela é lembrada por sua liderança na defesa dos direitos civis.

 Shirley Chisholm (1924-2005)	Shirley Chisholm foi a primeira mulher negra eleita para o Congresso dos Estados Unidos, representando Nova York de 1968 até 1983. Ela fez história ao se candidatar à nomeação presidencial democrata em 1972. Chisholm se destacou por seu trabalho em diversas comissões do Congresso, sendo amplamente reconhecida tanto na cultura popular quanto no meio político e acadêmico por sua importância simbólica e por suas realizações ao longo de sua carreira.
--	---

Quadro 2 (cont.) – 15 mulheres negras e suas atuações.

 Marian Wright Edelman (1939-)	Marian Wright Edelman se tornou a primeira mulher afro-americana a passar no exame de qualificação para exercer a advocacia no Mississippi. Ela é graduada pelo Spelman College e Yale Law School. Edelman foi diretora do escritório do <i>NAACP Legal Defense and Educational Fund</i> em Jackson, Mississippi, e é conhecida por seu trabalho em prol dos direitos das crianças e pela luta contra a desigualdade racial. Ela fundou o <i>Children's Defense Fund</i>, uma organização que defende os direitos das crianças desfavorecidas nos Estados Unidos, e escreveu várias obras sobre essas questões.
 Elaine Brown (1943-)	Elaine Brown se envolveu com o Partido dos Panteras Negras em 1968, após o assassinato de Martin Luther King Jr. Em 1974, após a fuga de Huey Newton, ela foi nomeada para liderar o partido, mantendo o controle até 1977, quando Newton retornou de seu exílio em Cuba. Durante sua liderança, Brown enfrentou resistência de membros masculinos do partido, mas continuou a expandir os serviços comunitários, incluindo o programa de café da manhã gratuito, clínicas médicas e jurídicas, e o Centro de Aprendizagem da Comunidade de Oakland, que foi reconhecido pela cidade por sua excelência acadêmica.

 Angela Davis (1944-)	Angela Davis, nascida em 26 de janeiro de 1944, em Birmingham, Alabama, é uma importante filósofa, ativista e autora. Ela estudou na Sorbonne e se envolveu no Partido Comunista dos Estados Unidos. Davis ganhou notoriedade internacional após ser presa por acusações relacionadas a um surto de prisão, mas as denúncias foram posteriormente anuladas. Ela é amplamente reconhecida por seus livros, como <i>Mulheres, Raça e Classe</i>, e por seu trabalho como defensora da igualdade de gênero e da reforma do sistema prisional. Davis continua sendo uma figura importante na luta por justiça social e direitos humanos.
--	---

Quadro 2 (cont.) – 15 mulheres negras e suas atuações.

 Majora Carter (1966-)	Majora Carter é uma ativista e empreendedora reconhecida com a concessão “genius grant” da MacArthur, premiada por seu trabalho na criação de programas de capacitação para empregos verdes em áreas urbanas. Ela foi fundamental para a revitalização do bairro Hunts Point, em Nova York, e pela abertura do Hunts Point Riverside Park em 2007, o primeiro parque beira-mar da região em 60 anos. Atualmente, Carter dirige uma empresa de consultoria focada em revitalização urbana e empregos verdes.
 Beverly Bond (1970-)	Beverly Bond, ex-modelo e DJ, fundou há poucos anos a organização sem fins lucrativos <i>Black Girls Rock!</i> com o objetivo de elevar a autoestima de jovens mulheres negras, promovendo mentoria e enriquecimento por meio de programas de artes. Em parceria com a Black Entertainment Television (BET), criou o show <i>Black Girls Rock!</i>, que atraiu 2,5 milhões de espectadores e homenageou figuras influentes como Ruby Dee, Missy Elliot e Iyanla Vanzant.

Fonte: Adaptado de Portal Geledés (2015).

Tal quadro apresenta um mosaico de trajetórias extraordinárias, revelando como mulheres negras, em diferentes épocas e contextos, desafiaram as estruturas de opressão para reivindicar liberdade, dignidade e transformação social. Da coragem de Sojourner Truth⁷⁶ e Harriet Tubman⁷⁷, que romperam os grilhões da escravidão e lutaram por justiça, à visão de Anna Julia Cooper⁷⁸, que via na educação e no empoderamento feminino o caminho para o progresso da nação, encontramos exemplos de resiliência e de liderança que ecoam até hoje.

⁷⁶ Sojourner Truth (c. 1797–1883) foi uma importante ativista dos direitos civis, feminista e ex-escravizada norte-americana. Nascida Isabella Baumfree, ela adotou o nome de "Sojourner Truth" quando começou a viajar pelos Estados Unidos para pregar sobre a abolição da escravidão e os direitos das mulheres. Sua luta pela liberdade e pelos direitos humanos a tornou uma figura emblemática no movimento abolicionista e feminista. Truth nasceu em Nova Iorque, sendo escravizada até os 30 anos, quando obteve sua liberdade por meio de um ato legal. Após sua libertação, ela se dedicou ao ativismo, utilizando sua poderosa oratória para denunciar as injustiças da escravidão e a opressão das mulheres. Em 1851, em uma convenção dos direitos das mulheres em Akron, Ohio, ela proferiu um famoso discurso conhecido como "Ain't I a Woman?" ("Não sou uma mulher?"), no qual desafiava os estereótipos e as desigualdades de gênero, enquanto também defendia os direitos das mulheres negras. Sojourner Truth tornou-se uma defensora ardente da igualdade racial, do direito ao voto feminino e da luta pelos direitos dos negros, sendo lembrada como uma das grandes vozes da história dos Estados Unidos na busca por justiça e igualdade.

⁷⁷ Harriet Tubman (c. 1822–1913) foi uma ativista, abolicionista e ex-escravizada norte-americana, conhecida principalmente por seu trabalho como condutora da Underground Railroad (Ferrovia Subterrânea), uma rede secreta de rotas e refúgios que ajudava escravizados a fugir para a liberdade nos Estados Unidos, especialmente para estados livres ou Canadá. Nascida em Maryland, Harriet foi escravizada até conseguir fugir em 1849. Após escapar, ela se dedicou a retornar ao sul várias vezes para ajudar outros escravizados a escapar, incluindo familiares e amigos, correndo grandes riscos para garantir a liberdade deles. Estima-se que ela tenha ajudado cerca de 70 pessoas a fugirem da escravidão. Além de seu trabalho na Ferrovia Subterrânea, Harriet Tubman também foi uma defensora dos direitos das mulheres e dos afro-americanos, e durante a Guerra Civil Americana, ela trabalhou como enfermeira, cozinheira e espiã para o Exército da União. Após a guerra, Tubman continuou seu ativismo, lutando pelo sufrágio feminino e pelos direitos civis. Ela é lembrada como uma heroína da luta contra a escravidão e uma figura essencial na história dos direitos civis nos Estados Unidos.

⁷⁸ Anna Julia Cooper (1858–1964) foi uma intelectual, educadora e ativista norte-americana, considerada uma das primeiras mulheres negras a alcançar grande destaque nas áreas de educação e direitos civis nos Estados Unidos. Ela foi uma das vozes mais importantes no movimento pelos direitos das mulheres negras e pelo avanço da educação das mulheres afro-americanas. Cooper nasceu em Raleigh, Carolina do Norte, filha de uma mãe escravizada e um pai branco, e passou boa parte de sua vida lutando contra o racismo e a discriminação. Ela obteve seu diploma de doutorado na Universidade de Sorbonne, na França, tornando-se uma das primeiras mulheres negras a fazer isso. Ela é talvez mais conhecida por seu livro "A Voice from the South" (1892), uma obra pioneira que discutia questões de raça, gênero e classe nos Estados Unidos. Nele, ela abordava as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras e enfatizava a necessidade de uma educação mais acessível para elas, argumentando que essas mulheres tinham um papel fundamental a desempenhar na transformação da sociedade. Cooper também foi uma defensora do movimento sufragista e um importante membro da luta por direitos civis, sendo reconhecida como uma das fundadoras do movimento feminista negro. Sua obra e ativismo a consolidaram como uma das grandes pensadoras e defensoras dos direitos das mulheres negras no século XIX e início do século XX.

Mary McLeodBethune⁷⁹ e Amy AshwoodGarvey⁸⁰ mostraram como o conhecimento e a organização comunitária podem se tornar pilares para a emancipação coletiva. Angela Davis⁸¹ trouxe a filosofia e o ativismo político ao cerne

⁷⁹ Mary McLeod Bethune (1875–1955) foi uma educadora, ativista e líder dos direitos civis norte-americana, conhecida por seu trabalho em prol da educação de afro-americanos, especialmente mulheres, e pelo seu ativismo na luta contra o racismo e pela igualdade de direitos. Nascida em uma família de ex-escravizados na Carolina do Sul, Bethune se destacou desde jovem como defensora da educação, apesar das adversidades impostas pela segregação racial da época. Ela fundou a Bethune-Cookman University (atualmente uma universidade histórica para negros), inicialmente uma escola para meninas negras, em 1904, que cresceu e se tornou uma instituição importante no sistema educacional dos Estados Unidos. Além de sua dedicação à educação, Bethune também foi uma ativista política. Ela foi uma das líderes do movimento pelos direitos civis e integrou o Conselho Nacional de Mulheres Negras e a Administração de Progresso de Obras (WPA), onde foi uma das poucas mulheres afro-americanas a ter uma posição de destaque. Bethune também teve uma relação próxima com o presidente Franklin D. Roosevelt, atuando como conselheira e defensora das políticas públicas que visavam melhorar as condições de vida para os afro-americanos durante a Grande Depressão. Seu legado permanece como um ícone da luta pela educação e pelos direitos civis para as mulheres negras e para a população afro-americana como um todo. Ela também deixou um impacto duradouro na história dos Estados Unidos, sendo uma das fundadoras da National Council of Negro Women. Bethune é lembrada não apenas por seu trabalho educacional, mas também por seu papel como ativista e defensora dos direitos humanos.

⁸⁰ Amy Ashwood Garvey (1897–1969) foi uma ativista, escritora e uma das figuras importantes do movimento pan-africanista, conhecida por sua relação com Marcus Garvey, líder do movimento de união e de fortalecimento da identidade negra. Nascida na Jamaica, Ashwood foi uma das primeiras mulheres a se envolver de forma significativa com a Universal Negro Improvement Association (UNIA), organização fundada por seu ex-marido, Marcus Garvey, que buscava a unificação dos povos africanos e a promoção da cultura e da independência africanas. Amy Ashwood Garvey também foi uma defensora do feminismo negro, defendendo os direitos das mulheres negras, tanto no movimento pan-africanista quanto em outras esferas. Ela esteve muito envolvida nas questões políticas e sociais que afetavam as comunidades negras na Jamaica e em outros lugares, sendo uma das fundadoras da seção feminina da UNIA. Apesar de seu casamento com Marcus Garvey ter sido relativamente curto (eles se separaram logo após o casamento), Amy continuou seu trabalho de ativismo ao longo da vida, em especial com foco na promoção do empoderamento das mulheres negras e na luta por igualdade de direitos. Sua contribuição ao movimento pan-africanista e ao ativismo negro continua a ser reconhecida como um passo importante na luta pela emancipação e igualdade dos povos africanos e afrodescendentes.

⁸¹ Angela Davis (nascida em 1944) é uma ativista, filósofa, escritora e acadêmica norte-americana, conhecida por seu envolvimento em causas relacionadas aos direitos civis, à luta contra o racismo, ao feminismo e à justiça social. Ela se tornou um ícone global nas décadas de 1960 e 1970, especialmente por sua associação com o movimento dos Panteras Negras e sua defesa dos direitos dos prisioneiros. Davis ficou internacionalmente famosa após ser acusada de envolvimento no sequestro e assassinato de um juiz em 1970, um caso que gerou um enorme movimento de apoio à sua libertação, conhecido como "Free Angela". Embora tenha sido presa e enfrentado um julgamento, Davis foi eventualmente inocentada de todas as acusações, e sua história se tornou símbolo de resistência contra o racismo sistêmico e a opressão. Ela também é uma das principais figuras intelectuais do movimento feminista negro, sendo autora de vários livros, incluindo "Women, Race & Class" (1981), onde examina as interseções entre o sexismo, o racismo e as questões de classe social no contexto da luta pelos direitos das mulheres. Além de sua atuação política, Angela Davis teve uma carreira acadêmica de destaque, sendo professora em várias universidades dos Estados Unidos, incluindo a Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, onde lecionou filosofia. Ao longo de sua vida, ela continuou a ser uma defensora incansável dos direitos humanos, da igualdade racial, da luta contra o sistema prisional e da emancipação das mulheres. Davis continua a ser uma importante figura na luta pelos direitos civis e na defesa da justiça social, sendo uma referência para as novas gerações de ativistas e intelectuais.

das lutas contemporâneas por igualdade, enquanto Beverly Bond⁸² utiliza a cultura e a arte para construir autoestima e orgulho nas gerações atuais.

Essas histórias entrelaçam-se como fios de uma narrativa contínua de resistência e de reinvenção. Mulheres negras que, com sua força e sua humanidade, transformaram não apenas suas vidas, mas as vidas de muitos, reescrevendo a história com dignidade e propósito. São faróis de luz, que não apenas iluminam o caminho, mas apontam para um futuro mais justo, inclusivo e pleno de possibilidades.

Apesar de existir todo um aparato para incentivar pessoas com cabelos crespos e cacheados a amarem suas texturas naturais, ainda levou muito tempo para que os estigmatizados pudessem abraçar suas curvaturas capilares. Nesse contexto, no livro *Querido Estudante Negro*, Bárbara Carine (2023) relata suas vivências como estudante negra em uma escola pública e, mais marcadamente, em uma instituição particular.

Enfim, você sabe que eu sempre me vesti mal pra caramba, né?! E que me chamavam de 'cabelo de bombril', 'nega do cabelo duro', de 'cabelo pixaim'. Não sei se te falei, mas, para tentar 'domar' o cabelo, até passo alisante nele. Às vezes, deixo o produto agir por mais tempo do que o recomendado, para ver se ele penetra nos poros e alisa o fio desde a raiz, para já sair liso (Pinheiro, 2024, p. 44-45).

Estamos diante de um relato doloroso. Para Pinheiro (2024), a problemática parece estar tão profundamente enraizada, que há a sensação de que a solução deve vir “de dentro”. Não é admissível que alguém defina ou diminua o outro com base em sua fibra capilar. Esse tipo de pensamento contribui para um apagamento diário daqueles que possuem cabelos fora do padrão imposto.

É lícito destacar que o racismo não nasce dentro das salas de aula. Ele é aprendido em casa, na mídia, nas instituições e em qualquer espaço onde as

⁸² Beverly Bond é uma DJ, empresária e ativista norte-americana, mais conhecida por seu trabalho na promoção da música e cultura hip-hop, bem como por sua atuação no empoderamento das mulheres negras. Ela é a fundadora do movimento "Black Girls Rock!", uma organização e evento anual que celebra as conquistas de mulheres negras em várias áreas, como música, política, educação e ativismo. Bond começou sua carreira como DJ, quebrando barreiras em uma indústria dominada por homens. Ela também se destacou como uma defensora da autoestima e da valorização das mulheres negras, utilizando a plataforma *Black Girls Rock!* para inspirar as jovens a se sentirem poderosas e confiantes em suas identidades. O evento tem sido um marco no reconhecimento das contribuições das mulheres negras para a cultura e a sociedade em geral. Além de sua carreira como DJ e empresária, Beverly Bond tem sido uma ativista que luta contra a misoginia, o racismo e a desigualdade de gênero. Seu trabalho impactou positivamente a indústria da música e a cultura afro-americana, tornando-a uma das figuras mais influentes no movimento pelo empoderamento feminino negro.

normas e os padrões eurocêtricos são valorizados em detrimento das culturas, corpos e vivências negras. Assim, enquanto a escola é uma ferramenta potente, ela enfrenta a resistência de um sistema que perpetua exclusões e desigualdades.

Por isso, textos como *Querido Estudante Negro* são fundamentais para questionar as narrativas dominantes. Mais do que retratar uma história de luta, eles são convites para uma análise crítica sobre o modo como naturalizamos preconceitos e desumanizamos indivíduos. Também denunciam que o trabalho pela igualdade racial não é, e nunca foi, de responsabilidade apenas das pessoas negras.

Aliado a isso, o amor próprio torna-se um ato político. Amar o cabelo crespo ou cacheado em um mundo que glorifica padrões alheios à ancestralidade africana não é apenas autoaceitação. É resistência, é afirmar que as curvas, os cachos e os volumes de cabelos crespos são, antes de tudo, uma celebração da identidade e uma ruptura com séculos de apagamento.

Nesse contexto, ensinar sobre racismo nas escolas, ouvir os alunos e incentivar que eles questionem o *status quo* é uma maneira de plantar sementes de mudanças efetivas. Mesmo que o racismo provavelmente não seja extirpado em algumas décadas, pequenas conquistas de hoje pavimentam o caminho para que gerações futuras não precisem enfrentar as mesmas batalhas com tanto pesar. A luta, por mais exaustiva que seja, carrega também as esperanças de um mundo mais justo. Afinal, lutar pela igualdade é mais do que necessário; é indispensável.

No contexto contemporâneo, o cabelo crespo ocupa um lugar central nos debates sobre representatividade e valorização da negritude. A popularidade crescente do movimento afro e da liberdade dos fios naturais é, em parte, uma resposta ao legado de exclusão e racismo. No entanto, como aponta Djaimilia Pereira de Almeida (2022), essa acessibilidade ainda é incompleta e, muitas vezes, mediada por interesses econômicos internacionais.

A indústria cosmética, que antes lucrava com produtos para alisamento, hoje também capitaliza em torno da reunião do cabelo natural, criando uma geopolítica do mercado que conecta África, Américas, Europa e Ásia.

A partir das reflexões de Djaimilia Pereira de Almeida (2022) em *Esse Cabelo* e da análise das tranças como manifestações culturais africanas, é possível perceber como o cuidado capilar transcende o campo estético, tornando-se um espaço de pertencimento, memória e afirmação política.

Nas palavras de Djaimilia Pereira de Almeida (2022), o cabelo não é apenas um apêndice físico, mas um elemento vivo que dialoga com a história e a cultura. Em *Esse Cabelo*, a autora retrata o desassossego de sua relação pessoal com o cabelo crespo, evidenciando como as mulheres negras frequentemente enfrentam um dilema identitário: alisar os fios para conformar-se às expectativas de beleza eurocêntricas ou abraçar os cachos naturais, reivindicando sua ancestralidade. Esse conflito reflete as marcas de um sistema colonial que durante séculos desvalorizou os traços culturais africanos, perpetuando estereótipos que marginalizam o cabelo afro-texturizado.

Para Djaimilia, a transição capilar – o ato de deixar de alisar os cabelos para usá-los naturais – não é apenas uma escolha estética, mas um gesto profundamente político, um grito de autoaceitação em um mundo que tenta sufocar essa pluralidade. A transição simboliza o rompimento com a opressão e a resignificação do cabelo como território de liberdade.

Quando mulheres negras se reconectam com sua textura natural ou incorporam estilos tradicionais, como tranças, *locs* e *twists*, estão reivindicando suas raízes e se posicionando contra as normas que perpetuam a negação de sua herança cultural.

Se o cabelo é uma narrativa viva, como propõe Djaimilia, as tranças são os capítulos mais antigos desse enredo. Elas estão profundamente ligadas à ancestralidade africana, assumindo formas, significados e técnicas específicas que variam de acordo com a região do continente.

Cada padrão geométrico ou estilo carrega um recado ancestral: status social, posição dentro da comunidade, estado civil, religião e até mensagens cifradas, como mapas para fuga durante a escravização. O exemplo das *cornrows* (ou tranças rentes ao couro cabeludo) (Figuras 7e 8), usadas por comunidades na África Ocidental, é emblemático. Elas eram uma forma de expressão cultural, mas também funcionavam como uma estratégia de resistência.

Figura 7 – Cornrows (mulher)



Fonte: Facebook - @danabrainds (2024).

Figura 8 – Cornrows (homem)

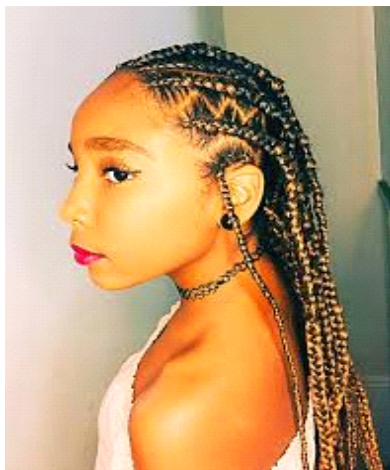


Fonte: WellGroomed Gentleman (2023)

Durante o período escravista, os africanos trazidos para as Américas usaram as *cornrows* para preservar um resquício de sua cultura e até desenharam mapas que orientavam a fuga de quilombos e plantações.

De maneira semelhante, as *Fulani braids* (Figuras 9 e 10), associadas à tribo Fula, combinam fios trançados com acessórios como contas e anéis, celebrando a diversidade cultural e reafirmando o valor da história contida na prática. Já as *locs* são símbolo espiritual e de poder para povos Maasai, do Quênia, ou para o movimento Rastafari, em que o cabelo é visto como uma extensão da força espiritual e resistência ao Colonialismo.

Figura 9 – Trança Fulani



Fonte: Alani Profeta (2021).

Figura 10 – Trança Fulani (acessórios)



Fonte: MegaHair e Braids (2023).

Esses exemplos evidenciam como as tranças, ao lado de outros estilos, representam uma celebração da conexão ancestral, ao mesmo tempo em que denunciam as desigualdades enfrentadas por seus descendentes no presente. Se o cabelo pode testemunhar uma história de opressão e resistência, ele também se transforma em palco de disputa. Para as mulheres negras, suas tranças ou cachos servem como afirmações identitárias que confrontam o racismo estrutural e rompem com os padrões eurocêntricos que frequentemente associam o cabelo liso à beleza e ao profissionalismo.

O trabalho das trancistas, nesse contexto, vai além de uma atividade técnica: trata-se de um resgate histórico e cultural, um ato de resistência que devolve às mulheres negras o protagonismo sobre seus corpos. Na verdade, ser trancista é

exercer uma atividade que combina tradição, técnica e resistência cultural, profundamente enraizada nas culturas africanas e afrodiásporas.

As trancistas, ao trabalharem com tranças e estilos afro, criam muito mais do que penteados; produzem arte, conectam histórias e fortalecem identidades. Seu trabalho envolve técnicas corporais específicas, como o uso preciso das mãos, a organização minuciosa dos fios e o controle de movimentos corporais para realizar tranças.

Ao abordar a distinção entre trancistas e cabeleireiras, Luane Bento dos Santos (2022), em sua tese, observa que as "técnicas corporais e manuais" das trancistas mudam das cabeleireiras convencionais, não apenas no aspecto estético, mas também nas relações sociais que as moldam. Enquanto as cabeleireiras geralmente operam dentro de salões formalizados, moldados por padrões eurocêntricos, as trancistas atuam majoritariamente em contextos informais, muitas vezes em comunidade.

As trancistas não são apenas artistas; são também guardiãs da ancestralidade. Por meio de suas mãos, elas perpetuam tradições africanas, conectando quem usa as tranças a uma narrativa maior, que atravessa oceanos e séculos. Ao mesmo tempo, trançar o cabelo natural ou mesmo optar por estilos como *dreadlocks* (Figura 11) ou torções Senegalesas (Figura 12) tornou-se um ato revolucionário. Ao invés de apenas proteger os fios ou produzir um visual marcante, as tranças recontam histórias e conectam corpos a sua linhagem espiritual e cultural.

Figura 11 – Dreadlocks feminino



Fonte: *Instagram* - @naturalbabepro (2017).

Figura 12 – Torções senegalesas



Fonte: *Instagram* - @curldaze (2019).

O processo de aceitação do cabelo natural, tão bem narrado por Djaimilia, também reflete uma jornada coletiva. À medida que mais pessoas negras abraçam suas características naturais e estilos tradicionais, resgatam histórias que antes foram apagadas ou silenciadas pela Colonização.

Usar os cabelos afro e suas variações torna-se um manifesto de orgulho, um ato de rebeldia e uma maneira de afirmar que o cabelo negro é belo, cheio de

significado e história. Por isso, ser trancista ou carregar um cabelo natural estilizado transcende a individualidade.

Trata-se de preservar a memória viva de um povo que resiste por meio do cuidado e da criatividade. A cada trança feita, não são apenas cabelos que estão sendo modelados, mas sim a perpetuação de uma herança cultural e a ressignificação de uma história de dor, luta e, sobretudo, de vitória.

Assim, as tranças ecoam a essência africana com o compromisso de deixar viva a ancestralidade, o combate ao apagamento histórico e a valorização da beleza negra em suas múltiplas formas. Sob essa perspectiva, o cabelo deixa de ser algo "cosmético" para tornar-se uma forma de linguagem que atravessa gerações e continentes, um testemunho da resistência e da profundidade das culturas africanas e afrodiaspóricas.

No contexto do Brasil, o uso das tranças passou a ser marginalizado com a escravização de povos africanos e a imposição de padrões eurocêntricos de beleza. Assim como a autora Luane Bento dos Santos (2022) menciona no relato, o alisamento do cabelo era visto como uma necessidade para “se encaixar” e, muitas vezes, as tranças eram criminalizadas ou consideradas “desleixadas”. No entanto, em meio a essas adversidades, as tranças permaneceram como um símbolo de resistência e conexão com a ancestralidade.

Hoje, usar tranças se torna um ato político e de reafirmação identitária, semelhante ao que (Santo,2022), descreve como necessário no processo de desconstrução do racismo e da aceitação pessoal. Trançar o cabelo representa resgatar um pedaço de uma história que tentou ser silenciada. É uma forma de dizer “nós estamos aqui”, reconhecendo que nossas raízes não podem ser apagadas. *“Não é nem por não achar meu cabelo bonito, eu acho as tranças que mainha sempre faz muito bonitas, e as tranças soltas trazem balanço ao meu cabelo, que sempre parece imóvel, estático”* (Pinheiro, 2024, p.25).

Nas salas de aula, abordar a história das tranças seria uma oportunidade de trabalhar o reconhecimento e a valorização da cultura negra. Talvez, ao recontarmos as histórias por trás de práticas como o uso das tranças, possamos plantar nos jovens negros o entendimento de que sua resistência está viva — e que lutar por seus direitos hoje é também um resgate da força de seus ancestrais.

As tranças nos convidam a revisitar a narrativa histórica. Enquanto antes eram usadas para carregar mensagens secretas de libertação ou para proteger os

cabelos durante as jornadas forçadas, hoje elas reafirmam um orgulho que desafia o racismo estrutural.

É relevante para esta pesquisa o registro de exemplos de tranças tradicionais, suas características e a relação com as culturas africanas:

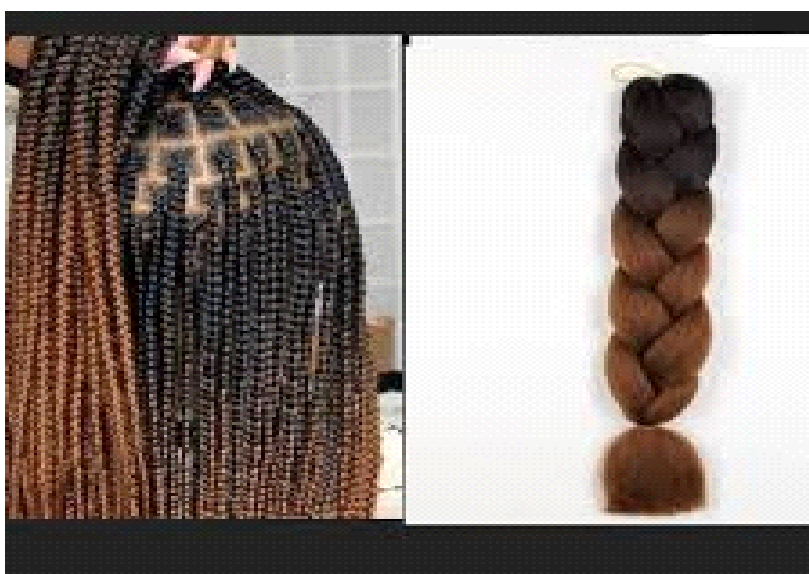
- As já citadas *Cornrows* (tranças rentes ao couro cabeludo) têm origem na África Ocidental e, tradicionalmente, em regiões como Gana, Senegal e Nigéria, simbolizam status social e identidade de grupo. Durante a escravidão, mapas em forma de tranças eram desenhados para ajudar escravizados a escapar. Atualmente, são um dos estilos mais populares, frequentemente reinventados com diferentes padrões geométricos.
- As *Box Braids* (tranças individuais) (Figuras 13 e 14) têm origem nos povos Himba, da Namíbia, e remontam aos costumes de valorização da preservação cultural e espiritual por meio do cuidado com os cabelos, sendo utilizadas para proteger os fios em climas desérticos. Hoje, com acréscimos de fibras, as *box braids* são sinônimo de proteção capilar e autoexpressão.

Figura 13 – Box braids



Fonte: Marie Clare (2024).

Figura 14 - Box braids (extensões)



Fonte: Instagram - @hair.affair_zw (2021).

- As *Fulani Braids* (tranças Fula), citadas anteriormente, originam-se na tribo Fulani, encontrada em regiões como Mali, Camarões e Nigéria. Costumam incluir contas e acessórios metálicos e combinam tranças finas e grossas, com uma trança central no couro cabeludo, representando a identificação étnica e a celebração de eventos culturais importantes.
- Os *Dreadlocks* (*locs* ou *dreads*), também apontados acima, têm origem na Etiópia, no contexto do rastafarianismo, e no Egito Antigo, com registros visuais encontrados em múmias egípcias. Para os povos Maasai, do Quênia, os *locs* estão associados à força espiritual, enquanto no movimento Rastafari são um símbolo de resistência ao colonialismo.

- As *Senegalese Twists* (torções senegalesas), já mencionadas, originadas no Senegal, são trançados mais soltos que combinam fios naturais com extensões, criando um efeito mais fluido e elegante. Atualmente, são reconhecidas como penteados de proteção com forte apelo estético.
- Os *Zulu Knots* (coques Zulu) (Figura 15) têm origem nas comunidades Zulu, na África do Sul, e indicavam idade e posição na comunidade. Jovens solteiras os usavam para atrair pretendentes, enquanto mulheres casadas os utilizavam em compromissos cerimoniais específicos.

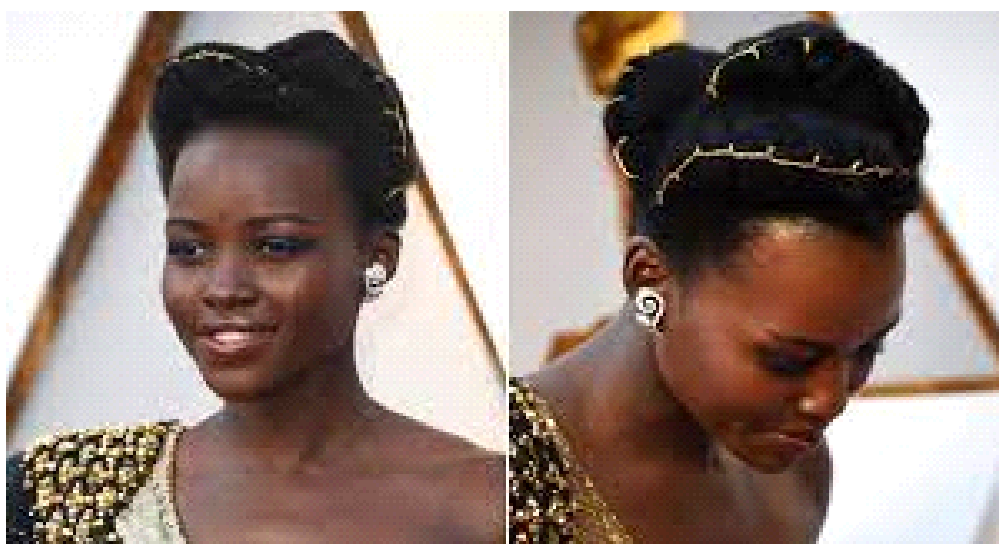
Figura 15 – Coque Zulu



Fonte: La Toya Ebony (2017).

O *Amasunzu* (Figura 16), com origem em Ruanda, é um estilo icônico em que o cabelo é trançado ou modelado em ondas ou crescentes, sendo historicamente usado para denotar realeza ou posição social elevada.

Figura 16 – Amasunzu



Fonte: Allure (2018).

Por fim, as Tranças nubianas (Figura 17), originárias da Núbia (atual Sudão e Egito), são associadas a membros da realeza e utilizadas como uma forma de transmitir sabedoria espiritual e preservar a história dos povos africanos.

Figura 17 – Tranças nubianas



Fonte: Alibaba (2024).

Nas terras ancestrais do continente-mãe, onde a história dança nas tramas do cabelo e as narrativas percorrem as raízes da identidade, surgem os penteados como ecos de uma herança que o tempo não apaga.

As Fulani Braids⁸³, como um poema entrelaçado, trazem em cada curva e adornos metálicos o sopro das tribos de Mali, Camarões e Nigéria. Ali, entre contas e tranças, repousa o orgulho de quem carrega na testa o mapa da ancestralidade, celebrando a vida e os rituais de ser.

Enquanto isso, os Dreadlocks⁸⁴, como vinhas dos antigos, revelam a força espiritual que transcende gerações. Nascidos da fé dos rastafáris⁸⁵ e moldados pela eternidade das múmias egípcias, entre os Maasai⁸⁶, eles rugem como leões, poderosos e invencíveis, e, enquanto na resistência do movimento Rastafari, clamam pela liberdade. São raízes que não podem ser cortadas, como um grito de revolta e de coragem diante do peso do colonialismo.

Já as Senegalese Twists⁸⁷, de leveza e elegância, fluem como o vento que atravessa o Sahel⁸⁸. Inspiradas no Senegal, essas torções guardam nos fios trançados o segredo da proteção e da beleza atemporal, como um rio que reluz ao sol. Elas são testemunhas da fusão entre o ancestral e o contemporâneo, erguendo um trono para quem as usa.

⁸³ Referência: "Zulu Women: Portraits of Beauty and Strength" (L. A. Hart, 2005)

⁸⁴ "Hair in African Art and Culture" (J. M. Bailey, 2005)

⁸⁵ "The Nubian Kingdoms: A History of the Nile Valley" (G. L. Davies, 2004)

⁸⁶ "Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America" (L. J. Williams e A. R. Martin, 2009)

⁸⁷ "Hair in African Art and Culture" (J. M. Bailey, 2005)

⁸⁸ "Hair in African Art and Culture" (J. M. Bailey, 2005)

Os Zulu Knots⁸⁹, como espirais de histórias, dão forma à posição e à idade nas comunidades do Sul. Jovens solteiras, em busca de destino, traçavam no couro cabeludo suas aspirações de amar, enquanto as mulheres casadas, altivas e resolutas, preparavam-se para os cerimoniais nos quais o tempo parecia parar. São círculos de vida, unindo começo e fim na sabedoria do ciclo eterno.

Em cada fio, uma história; em cada nó, uma memória; em cada trança, a poesia de um povo que carrega no cabelo as marcas de sua essência e na pele, o orgulho de existir. Na terra onde o Nilo repousa sob o abraço dourado do sol, ergue-se a memória das Tranças Nubianas⁹⁰, tecidas com a essência da realeza e o sopro de uma ancestralidade imortal. Vindas da antiga Núbia, coração pulsante do Sudão e do Egito, elas se tornam coroas invisíveis que atravessam gerações, carregando o brilho dos reis e rainhas que pisaram o solo sagrado do deserto.

Essas tranças não são apenas adornos; são relíquias vivas, fios entrelaçados com sabedoria espiritual e segredos antigos. Cada nó, uma palavra sussurrada pelo tempo; cada entrelace, uma história de resistência e de sonho, transmitida de uma alma a outra, como se a história se agarrasse aos fios e jamais deixasse de ser contada.

As Tranças Nubianas são um manifesto silencioso, uma arte de preservar memórias em formas intrincadas. Ali, no delicado emaranhado, pulsa a herança de um povo que fez do cabelo um pergaminho e de cada trança, um capítulo. Ao usá-las, carrega-se não só a estética, mas também o peso imensurável de uma história que jamais poderá ser apagada.

É a partir das referidas imagens que entendemos que a linguagem não verbal é uma das formas mais poderosas de expressão humana, comunicando emoções, interesses e significados que vão além das palavras. Para as mulheres negras, essa linguagem se revela em gestos, olhares, toques e tradições culturais profundamente enraizadas, como o ato de trançar o cabelo.

O cuidado entre mulheres negras, especialmente em espaços de acolhimento, como os salões de tranças, é uma prática de transferência de significado. Nesse espaço, a linguagem não verbal se faz presente em cada movimento: o carinho ao dividir os fios, o toque gentil ao manipular o cabelo, os sorrisos compartilhados e os

⁸⁹ Referência: "Zulu Women: Portraits of Beauty and Strength" (L. A. Hart, 2005)

⁹⁰ "The Nubian Kingdoms: A History of the Nile Valley" (G. L. Davies, 2004)

momentos de silêncio que falam mais do que qualquer palavra. É ali que o amor pelo outro, o respeito pelas histórias de vida e a valorização da beleza negra ganham espaço.

A comunicação vai além das palavras: nossos gestos, olhares, expressões e escolhas visuais falam sobre quem somos, como nos conectamos ao mundo e o que desejamos expressar. Dentro da cultura negra, essa linguagem não verbal se manifesta poderosamente, especialmente nas tranças. Mais do que símbolos de luta, resistência e identidade, as tranças carregam camadas de cuidado, amor, proteção e beleza.

Trançar o cabelo é um ritual de conexão, um espaço onde ancestralidade e contemporaneidade se encontram. É um momento rico em significado, em que mulheres negras se dedicam a cuidar umas das outras, fortalecendo laços e reafirmando sua existência em um mundo que muitas vezes tenta silenciá-las. Esse ato, aparentemente simples, transcende o presente: é um gesto de transmissão cultural, de memória coletiva e de comunhão.

Como bem ilustrado na frase que ecoa essa vivência, “Se me virem sentada por 8h seguidas em uma cadeira, enquanto mulheres negras trançam meu cabelo e conversamos sobre a vida, não tentem me salvar. É exatamente onde eu gostaria de estar!!!”. Trançar o cabelo é um ato de resistência, mas também é uma celebração de cuidado.

Ser uma pessoa negra é viver uma experiência marcada pela intensidade do amor e pela celebração da alegria, mesmo em meio aos desafios impostos por uma sociedade historicamente desigual. O amor negro é força que atravessa gerações, tecendo laços entre ancestrais, presentes e futuros, e reafirmando a beleza de uma herança cultural rica e diversificada. É um amor que se manifesta no cuidado comunitário, na valorização da identidade e na resiliência diante das adversidades. Amar-se como pessoa negra é um ato político, um gesto de resistência contra os estigmas e as narrativas de subalternidade que tentam apagar o poder de nossas histórias.

A alegria de ser negro, por sua vez, é uma celebração constante da vida e da ancestralidade. É dançar ao som do tambor, rir alto em meio à roda de conversa, criar arte que transforma, cozinhar com sabores que contam histórias, e viver com intensidade a cada passo.

Essa alegria é mais do que um estado emocional; ela é uma declaração de pertencimento, uma maneira de dizer ao mundo que existem com dignidade e orgulho. Ser negro é carregar no corpo e na alma uma história que, embora marcada pela luta, também brilha com a luz da criação, da inovação e do amor coletivo. É afirmar, com toda a verdade, que a negritude é motivo para existir.

Sueli Carneiro (2011), reconhecida ativista e intelectual do movimento negro brasileiro, aborda a alegria negra como um elemento fundamental de residência. A alegria negra se manifesta por meio de expressões culturais como a música, a dança, a culinária e a religiosidade, que se tornam ferramentas de resiliência e de conexão com a ancestralidade.

Assim, ao celebrar a vida, a cultura e a herança africana, a alegria negra ressignifica a experiência negra, promovendo um senso de pertencimento e fortalecendo as lutas por equidade e justiça social. Essa perspectiva alinha-se ao entendimento de que resistir também é viver com plenitude e se permitir o direito à felicidade, mesmo em contextos adversos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: TECENDO MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES NEGRAS

Esta dissertação propôs uma análise abrangente sobre a construção das identidades negras no Brasil, com um foco especial nas expressões culturais, na história de resistência e nas ações afirmativas que buscam reverter as desigualdades estruturais. Através dos temas centrais abordados — como a negritude no mercado de trabalho, a importância das tranças e penteados afro como símbolos de resistência e o papel do cabelo afro enquanto comunicação e afirmação de identidade —, a pesquisa visou iluminar aspectos fundamentais da vivência de mulheres negras, suas trajetórias e desafios em um contexto de racismo estrutural.

Primeiramente, o tema "Negritude e Mercado de Trabalho: Serviços Domésticos e Informalidade" possibilitou uma reflexão sobre a inserção da população negra no mercado de trabalho, especialmente as mulheres negras, que, historicamente, têm sido majoritárias em setores como o serviço doméstico. Esse campo, marcado pela informalidade e pelas condições precárias de trabalho, remonta ao legado da escravização e revela como as desigualdades raciais se perpetuam nas estruturas econômicas e sociais.

A luta por direitos das trabalhadoras domésticas, como a conquista da PEC das Domésticas, reflete transformações recentes, mas a desigualdade ainda persiste, exigindo um olhar crítico sobre as condições de trabalho e a necessidade de políticas públicas que garantam uma verdadeira equidade de oportunidades.

A questão das "Tranças e Memórias de Resistência" se interconecta com a análise do racismo estrutural e com a urgência da educação antirracista. As tranças, enquanto elementos culturais que dialogam com a ancestralidade africana, têm sido uma forma de resistência contra o apagamento cultural e a imposição de padrões de beleza eurocêntricos.

As tranças nagô, com seus desenhos e significados profundos, ressignificam a ideia de beleza e de identidade para as mulheres negras, atuando como um símbolo de pertencimento e força. A luta contra o racismo estrutural deve, portanto, passar pela valorização dessas expressões culturais, desafiando o racismo sistêmico e educando as futuras gerações sobre a importância de respeitar e de reconhecer as diversidades étnico-raciais.

No capítulo "O Cabelo Afro Como Identidade, Beleza, Comunicação, Sobrevivência e Resistência", exploramos como o cabelo, mais do que um simples elemento estético, se tornou uma forma de resistência e uma estratégia de afirmação da identidade negra. Ao se afastarem dos padrões impostos pela sociedade, muitas mulheres negras resgataram o uso dos cabelos naturais e das tranças, tornando-o um ato de rebeldia contra a opressão e a marginalização. O cabelo afro se transformou, assim, em um espaço de comunicação, onde as mulheres não apenas expressam sua estética, mas também suas narrativas de luta, resistência e de sobrevivência. Cada trança, cada cachinho, cada forma estilizada de cabelo carrega consigo a memória coletiva de um povo que resiste, que luta por espaço e visibilidade, que exige respeito à sua história e cultura.

Em conclusão, o estudo do Orí e do cabelo afro dentro das tradições afro-brasileiras revela a profunda conexão entre identidade, ancestralidade, resistência e espiritualidade. O Orí, enquanto símbolo da cabeça e da essência do ser, é uma metáfora poderosa para a consciência individual e o destino espiritual, sendo central nas religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda. A relação com o Orí vai além de uma prática religiosa; ela é um princípio fundamental para a construção da identidade negra e para o fortalecimento da conexão com as forças divinas.

Além disso, o cabelo afro e suas diversas formas de estilização, como as tranças nagô e os *dreadlocks*, tornam-se representações tangíveis dessa resistência e valorização. O cabelo deixa de ser apenas uma característica física e se transforma em um símbolo de luta, preservação cultural e de afirmação da identidade negra, sendo uma forma de resistência contra as imposições do racismo estrutural. Ao resgatar e celebrar essas manifestações culturais, o povo negro reafirma seu protagonismo e sua importância na história, criando espaços de luta e de afirmação que reverberam na sociedade como um todo.

Portanto, a valorização do Orí e do cabelo afro não é apenas um ato estético ou religioso, mas uma estratégia de resistência e de transformação social. Ao desafiar o racismo e as normativas que impõem padrões eurocêtricos de beleza e identidade, essas práticas culturais e espirituais reafirmam a riqueza da herança africana e afro-brasileira. Elas convidam a sociedade a repensar seus conceitos sobre identidade, cultura e pertencimento, propondo uma nova leitura que respeite e valorize a diversidade e a pluralidade.

A luta pela igualdade racial e a promoção da valorização das culturas afro-brasileiras passa, necessariamente, pela educação, pelo reconhecimento e pelo respeito à ancestralidade e à identidade dos negros. A partir do Orí, do cabelo afro e das manifestações culturais ligadas à resistência, podemos perceber que a construção de um futuro mais justo e igualitário está intrinsecamente ligada ao reconhecimento da força e da beleza dessas culturas, à aceitação de suas contribuições e ao combate ao racismo estrutural.

A resistência continua sendo um processo, mas também um ato de afirmação da identidade, da memória e da cultura negra, que, através do cuidado com o Orí e com o cabelo afro, perpetuam não apenas a sobrevivência, mas também a celebração e a vitória do povo negro em sua luta por igualdade e liberdade.

Ademais, a pesquisa enfatiza a importância de uma educação antirracista, que não apenas desafie os estereótipos e preconceitos que perpassam a sociedade brasileira, mas também eduque para a valorização das raízes africanas e afro-brasileiras. Ensinar sobre o racismo e sobre as diversas formas de resistência cultural é uma tarefa crucial para desconstruir as barreiras sociais impostas às populações negras e, por conseguinte, promover uma sociedade mais inclusiva e justa.

Em consonância com as ideias de importantes autoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, que tratam do protagonismo negro feminino e da necessidade de ressignificação cultural, a dissertação também abordou como a luta das mulheres negras não é apenas por seus direitos e reconhecimento, mas pela afirmação de uma identidade coletiva que se expressa por meio da linguagem, da cultura e da memória.

O pensamento bakhtiniano sobre a linguagem e a interação social ajudou a compreender como as práticas culturais, como o uso das tranças e a afirmação da identidade negra se configuram como formas de resistência e de diálogo dentro das dinâmicas sociais.

Esta dissertação destacou a necessidade de se olhar para as expressões culturais negras não apenas como um reflexo de uma história de opressão, mas como uma manifestação viva de resistência, de beleza e de identidade. Ao reconectarem-se com suas raízes ancestrais e ao afirmarem sua beleza e identidade, as mulheres negras contribuem para a construção de uma sociedade mais equitativa e inclusiva, em que as diversidades étnico-raciais sejam

verdadeiramente respeitadas e celebradas. A luta contra o racismo e pela igualdade de oportunidades precisa ser contínua, sendo a educação, a valorização da cultura negra e a afirmação de sua identidade os principais pilares dessa transformação.

REFERÊNCIAS

- 13ª EMENDA. Direção de Ava DuVernay. Califórnia, Netflix, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. **Esse cabelo**. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.
- ALVES, Odailta. **Clamor Negro**. 1 ed. Recife: Gráfica Independente, 2016.
- ALVES, Odailta. **Letras pretas**. 2. ed. Recife: Ed. da Autora, 2022.
- ANABUKI, Luísa Nunes de Castro; CARDOSO, Lys Sobral (orgs.). **Escravidão na interseccionalidade de gênero e raça**: um enfrentamento necessário. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2023. 434 p.
- ANDRADE, Marcelo Henrique. **Lia de Itamaracá**: A voz do frevo. 1. ed. Recife: Bagaço, 2018.
- ASHWOOD GARVEY, Amy. **Amy Ashwood Garvey**: A Biography. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/amy-ashwood-garvey>. Acesso em: 03 mar. 2025.
- AZZARI, Eliane Fernandes; P. VITAL, Amanda Lis. **Lilith em (per)cursos entre o ontem e o hoje**. Revista Ártemis, [S. l.], v. 31, n. 1, 2021. dez. 2024.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética Da Criação Verbal**. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BATISTA, Walesca Miguel. A inferiorização dos negros a partir do racismo estrutural. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 9, n. 4, p. 2581–2589, out. 2018.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BENISTE, José. **Orun, Aiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BERND, Zilé. **Literatura e identidade nacional**. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.
- BISPO, Nêgo. **Colonialismo e Quilombismo**: Reflexões sobre Território e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2020.
- BLACKKKLANSMAN (**O Infiltrado Na Klan**). Direção de Spike Lee. Califórnia: Universal Pictures, 2018.

BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010. 1040 p. Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/media/pronacampo/pdf/hga_VII_africa_sob_dominacao_colonial_1880_1935.pdf. Acesso em: 10 dez. 2024.

BOND, Beverly. **Beverly Bond: A Biography**. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/beverly-bond>. Acesso em: 03 mar. 2025.

BONILLA-SILVA, Eduardo; SILVA, Fernanda Oliveira; PERUSSATTO, Melina; ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de. Repensar o racismo: Rumo a uma interpretação estrutural. **Revista de Teoria da História**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 256–283, 2023.

BORTOLETTI, Flávia Pelegia. **Trabalho doméstico escravo: da origem aos dias atuais**. Disponível em: <https://sindomesticoba.org.br/trabalho-domestico-escravo-da-origem-aos-dias-atuais/>. Acesso em: 22 nov. 2024.

BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

BRANDOLT, Marlene Rodrigues. A crítica feminista articulada ao literário. **Anuário de Literatura**, [S. l.], v. 20, p.265-275, 2015.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. **Expressões racistas: como evitá-las**. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, 2022.

CAMPOS, Luiz Augusto; LIMA, Marcia. As transformações do racismo estrutural: Entrevista com Eduardo Bonilla-Silva. **Tempo Social**, [S. l.], v. 36, n. 2, p. 261–271, 2024.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDEDORES (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 49-58.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

COOPER, Anna Julia. **Anna Julia Cooper: A Biography**. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/anna-julia-cooper>. Acesso em: 03 mar. 2025.

COSTA SILVA, René Marc da. **História dos trabalhadores negros no Brasil e desigualdade racial**. 2013. Disponível em: <https://www.uhumanas.uniceub.br/jus/article/viewFile/2542/2123>. Acesso em: 16 nov. 2024.

CRUZ, Jocelane Fernanda. **A interseccionalidade nos contos de Olhos D'água, de Conceição Evaristo**. 2020. 96 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Vale do Rio Verde, Três Corações, 2020.

CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

CYMROT, Danilo. **Por trás do Funk – Ferramenta de contestação do racismo e de desigualdades sociais**. Revista E, 01 abr. 2024. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/por-tras-do-funk-ferramenta-de-contestacao-do-racismo-e-de-desigualdades-sociais/>. Acesso em: 24 nov. 2024.

DAL FORNO, Jenifer Carvalho. **Entre páginas, memórias e oralidades: uma análise das representações das memórias ancestrais afro-brasileiras na literatura de mulheres negras**. 2024. 62 f. Monografia (Licenciado em História). Curso de História. Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2024.

DAVIS, Angela. **Angela Davis: A Biography**. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/angela-davis>. Acesso em: 03 mar. 2025.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DA BAHIA. Coordenadoria de Direitos Humanos. **Dicionário de expressões (anti) racistas: e como eliminar as microagressões do cotidiano**. 1. ed. Salvador: ESDEP, 2021.

DIAS, Luciana de Oliveira; ALMEIDA, Lyzyê Inácio. Eu Empregada Doméstica: Heranças, Resistências e Enfrentamentos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 8-31, 2021.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Editora Língua Geral, 2006.

EVARISTO, Conceição. **OLHOS D'ÁGUA**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. 4. ed. São Paulo: UBU Editora, 2023.

FERCOMÉRCIO/RS. **Vamos repensar o nosso vocabulário? Racismo sutil**. 2020. Disponível em: <https://www.sesc-rs.com.br/wp-content/uploads/2020/11/Cartilha-Palavras-Racistas-1.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2024.

FERREIRA, Letícia Ramos. **Tranças afro: identidade feminina negra e cultura visual no Ensino Fundamental**. 2021. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação – Licenciatura em Pedagogia), Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2021.

FOLHA VITÓRIA. Conheça a história das tranças nagô, estilo de penteado afro. **Folha Vitória**, 25 maio 2023. Disponível em:

<https://noticias.r7.com/cidades/folha-vitoria/conheca-a-historia-das-trancas-nago-estilo-de-penteado-afro-23052023/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

FRAGA, Letícia; FERREIRA, Aparecida de Jesus. LINGUAGEM E RAÇA. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, [S. l.], v. 60, n. 1, p. 1–5, jan. 2021.

GIORDANI, Rubia Carla Formighieri *et al.* Maternidade e amamentação: identidade, corpo e gênero. **Ciência & Saúde Coletiva [online]**, [S. l.], v. 23, n. 8, p. 2731-2739, 2018.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa [on-line]**, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Minas Gerais: Autêntica, 2006.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural da Amefricanidade. *In*: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). **Pensamento Feminista – Conceitos Fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, pp. 340-352.

GRAVES, Robert; PATAI, Rapahel. **Hebrewmyths**: The book of Genesis. New York: Greenwich House, 1983.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

HARREIT TUBMAN. **Harriet Tubman**: A Biography. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/harriet-tubman>. Acesso em: 03 mar. 2025.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson Valle. **Estrutura social, mobilidade e raça**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988. p. 122-123.

HIRSCH, Fábio Periandro de Almeida; HIRSCH, Carla Conchita Pacheco Bouças; MONTEIRO, Maria Carolina Barroso Bastos. Políticas públicas versus racismo estrutural e necropolítica no Brasil. **Revista de Direito**, [S. l.], v. 13, n. 03, p. 01–17, 2021.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Meu crespo é de rainha**. Ilustração: Chris Raschka. São Paulo: Boitatá, 2018.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. 10. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

hooks, bell. **Olhares Negros: Raça e Representação**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. 2. ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2003.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

KHOSA, Ungulani. **Ba Ka.Ualalapi**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LEAL, Halina Macedo. A intersectorialidade como base para o feminismo negro. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 39, n. 2, p. 21-32, 2021.

LEÃO, Ryane. **Além de Toda Dor**. Editora Chiado, 2020.

LEITE, Márcia. **Trabalho doméstico e direitos no Brasil**. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

LIMA, Ivone Stolze. Escravos bem falantes e nacionalização linguística no Brasil: uma perspectiva histórica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 352–369, jul. 2012.

LIMA, Marcos Hidemi de. Pobre, mulata e mulher: a estigmatização de Clara dos Anjos. **Literafro – Portal de Literatura Afro-Brasileira**, Belo Horizonte, 24 maio 2022. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/28-critica-de-autores-masculinos/446-pobre-mulata-e-mulher-a-estigmatizacao-de-clara-dos-anjos>. Acesso em: 04 ago. 2023.

LODY, Raul. **Cabelos de Axé**: identidade e Resistência. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2004.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MADISON, Gary Brent . Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HANN, Lewis Edwin (Dir.). **A Filosofia de Paul Ricoeur**: 16 Ensaio e Respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MANZI, Maya; ANJOS, Maria Edna dos Santos Coroa dos. O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, [S. l.], v. 23, p. 202132, 2021.

MARIANI, Bethania. Políticas de colonização lingüística. **Letras**, [S. l.], n. 27, p. 73-82, 2003.

MELMAN, Charles. **Imigrantes**: incidências subjetivas das mudanças de língua e país. São Paulo: Escuta, 1992.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2012.

MUNANGA, K. (Org.). (2005). **Superando o Racismo na Escola** (2ª ed. revisada). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

NASCIMENTO, Abdias do, 1914-2011. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Gabriel. ENTRE O LÓCUS DE ENUNCIÇÃO E O LUGAR DE FALA: MARCAR O NÃO-MARCADO E TRAZER O CORPO DE VOLTA NA LINGUAGEM. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, [S. l.], v. 60, n. 1, p. 58–68, jan. 2021.

NASCIMENTO, Luciene. **Tudo nela é de se amar**. 1. ed. Rio de Janeiro: Estação Brasil: 2021.

NETO, Lira. **Uma história do samba: as origens**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NEVES, Guilherme Pereira das; SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. **Retratos do império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX**. 1. ed. Universidade Federal Fluminense, 2006.

OLIVEIRA, Reginaldo. **O orí e o destino: a cabeça espiritual nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora Pallas, 2007

OLIVEIRA, Tess Rafaella Lobato de. Afrocentricidade silenciada e os impactos resultantes à saúde mental da população negra na contemporaneidade. *In*: **CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Psicologia brasileira na luta antirracista: Prêmio Profissional Regina Bicudo**. V. 2. Brasília: CFP, 2022. p. 102-118. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/11/VOLUME-2-luta-antirracista-final.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2024.

OLIVEIRA, Thiago S. de; MEDEIROS, Nathalia Reis de; MENDES, Camila da Silva. **Africanidades na fonética do português brasileiro**. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/cnafricab/article/view/15211/10754>. Acesso em: 15 nov. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Brasil. **O legado da escravidão continua e o mundo ainda tem de vencer o racismo**. 28 mar. 2017. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/76120-%E2%80%98o-legado-da-escravid%C3%A3o-continua-e-o-mundo-ainda-tem-de-vencer-o-racismo%E2%80%99-diz-ant%C3%B3nio>. Acesso em: 10 dez. 2024.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PANTERAS NEGRAS: **Vanguarda da Revolução**. Direção de Stanley Nelson. Nova York, Firelight Films, 2015.

PEREIRA, Francisco Vítor Macêdo; SOUSA, Vitória Ramos de; SILVA, Rosângela Ribeiro da. **Feminismo negro**: educação antirracista e antissexista na UNILAB. São Paulo: Mentis Abertas, 2022.

PETTER, Margarida. Línguas Africanas no Brasil. **África**, [S. l.], n. 27-27, p. 63-89, 2007.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Como ser um educador atirracista**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **Querido estudante negro**. 1. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.

PINHEIRO, Lélia. **História das empregadas domésticas no Brasil**: lutas e resistências. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

PLAZA, Julio. **Tradução Intersemiótica**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PORTAL GELEDÉS. 15 ativistas negras que todos deveriam conhecer. **Portal Geledés**, 17 mar. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/15-ativistas-negras-que-todos-deveriam-conhecer/>. Acesso em: 02 jan. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Aimó**: uma viagem pelo mundo dos orixás. 1. ed. São Paulo: Seguinte, 2017.

RAMOS, Guerreiro. **O Movimento Negro na Contemporaneidade**. Cadernos do Desenvolvimento, v. 2, 1978.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RODRIGUES, Vanessa. **Tranças, identidades e rebeldias**: como as políticas de embranquecimento afetam as mulheres negras e sua relação com o cabelo crespo. 2024. 18 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História), Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus Nova Andradina, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/8843>. Acesso em: 10 dez. 2024.

ROLIM, Maria Rita. Tranças: além da estética uma forma de sobrevivência. **Site da Universidade Federal de Pelotas – Em pauta**, Pelotas, 25 ago. 2021. Disponível em:

<https://wp.ufpel.edu.br/empauta/trancas-alem-da-estetica-uma-forma-de-sobrevivencia/>. Acesso em: 25 nov. 2023.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SALES, Celecina de Maria Veras; ROCHA, Lourdes de Maria Leitão Nunes; FERREIRA, Maria Mary. MULHERES EM MOVIMENTO: participação política, feminismo e resistência nos espaços públicos. **Revista de Políticas Públicas**, [S. l.], v. 24, p. 492–513, 2020.

SANTOS, AntonioNacílio Sousa dos *et al.* Tecer Saberes, Erguer Liberdades: a educação como ferramenta de emancipação na luta de mulheres negras pela visão de Ângela Davis. **Revista Caderno Pedagógico**, Curitiba, v. 21, n. 13, p. 01-32, 2024.

SANTOS, Flávio dos; OLIVEIRA, Simone Nascimento de. Resistência e Empoderamento: Black Power e os Impactos Culturais no Brasil. **Revista da ABPN**, 2014.

SANTOS, Joelma. **Mulheres negras e o sindicalismo no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Luane Bento dos. Meu cabelo conta história: uma reflexão sobre as capilaridades crespas no contexto afro-diaspórico. **REALIS**, [S. l.], v. 13, p. 1-26, 2023.

SANTOS, Viviane Melo. **Territorialidades em construção no Quilombo Terra Dura e Coqueiral em Capela/SE**. 2020. 163 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2020.

SARTO, Giovanna. **Revisitando o mito de Lilith**: Um estudo sobre indecência e libertinagem em diálogo com a Teologia Queer. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023. 114 p.: Livro digital.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antonio Houaiss. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 177

SILVA, Joyce Gonçalves da. **“Nós também somos bela”**: a construção social do corpo e da beleza das mulheres negras. 2015. 145 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais), Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2015.

SILVA, LaylaMaryzandra Costa. TRANÇANDO TERRITÓRIOS E SABERES TRADICIONAIS. **Salvador e Suas Cores**, [S. l.], n. 6, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ssc/article/view/63804>. Acesso em: 10 dez. 2024.

SILVA, Marilza Oliveira da. O tronco histórico da dança afro-brasileira. **Revista da ABPN**, [S. l.], v. 11, n. 27, p.64-85, 2019. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/665>. Acesso em: 10 dez. 2024.

SOARES, Angélica. **Gêneros Literários**. 7.ed. São Paulo: Ática, 2007.

SOJOURNER TRUTH. **Sojourner Truth: A Biography**. Disponível em: <https://www.biography.com/activist/sojourner-truth>. Acesso em: 03 mar. 2025.

SOSIN RODRIGUEZ, Maria Dolores. ATÉ, MEU BEM, PROVAR QUE NÃO, NEGRO SEMPRE É VILÃO”: RACISMO E SEXISMO EM UM CONTO DE CONCEIÇÃO EVARISTO. **Inventário**, [S. l.], n. 19, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/inventario/article/view/18213>. Acesso em: 10 dez. 2024.

SOUZA, Antônio José de. Educação para as relações étnico-raciais: África próxima e separada de nós!. **Revista da ABPN**, [S. l.], v.12, n. 32, p. 297-325, 2020.

SOUZA, Juliana Braz de. **Trajetórias educacionais formais de mulheres negras: entre exclusões e resistências**. 2021. 53 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação – Licenciatura em Educação do Campo), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Tramandaí, 2021.

TEIXEIRA, Juliana Cristina. **Trabalho doméstico**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

TERRA, Ernani. **Linguagem, Língua e Fala**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (TSE). **Expressões racistas: por que evitá-las?**. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, 2022. 107 p. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/institucional/catalogo-de-publicacoes/lista-do-catalogo-de-publicacoes/publicacoes/e/expressoes-racistas-por-que-evita-las>. Acesso em: 10 dez. 2024.

VAZ, Livia Sant’Anna. **Cotas raciais**. São Paulo: Jandaíra, 2022.

ZAUZA, Luíza. Linha do tempo: Breve história do trabalho doméstico. **RADIS – Comunicação e Saúde**, 1 dez. 2023. Disponível em: <https://radis.ensp.fiocruz.br/reportagem/linha-do-tempo/breve-historia-do-trabalho-domestico/>. Acesso em: 27 dez. 2024.

