

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

JANAINA FERNANDA PEREIRA COELHO

**GRITARAM-ME NEGRA: PROCESSOS FORMATIVOS DA
NEGRITUDE**

VITÓRIA

2016

JANAINA FERNANDA PEREIRA COLEHO

**GRITARAM-ME NEGRA: PROCESSOS FORMATIVOS DA
NEGRITUDE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como pré-requisito da obtenção parcial do Título de Mestre em Psicologia Institucional na área Subjetividade, Processos Educacionais e Trabalho.

Orientador: Fábio Hebert da Silva

VITÓRIA

2016

Janaina Fernanda Pereira Coelho

Gritaram-me negra: Processos formativos da negritude

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo como pré-requisito da obtenção parcial do Título de Mestre em Psicologia Institucional.

Vitória, 31 de agosto de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Fernando Hiromi Yonezawa
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ramatis Jacino
Membro Convidado

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é composto por muita gente e muita história. Histórias que não me pertencem, não pertencem a ninguém e são de todos. Sou grata pelos encontros e convívios que tenho com todos vocês. Agradeço pelos incentivos, interesses e cuidados que têm comigo e com este trabalho.

À minha mãe, Maria da Conceição, e ao meu pai, Haroldo, que confiam e acreditam nos caminhos que sigo. Sou sempre grata.

Ao meu irmão César, meu parceiro de sempre.

Ao meu companheiro Lino pela força que me trás e me dá.

À Elaine, Socorro, Eustáchio e Jean. Obrigada pelo apoio.

Aos estudantes e profissionais das escolas que participaram do Projeto Cabelação na Escola. Agradeço pelo envolvimento e aposta que tiveram neste projeto.

À Líbia pela bela amizade que construímos. Agradeço pelo incentivo, pelo carinho, paciência e atenção. Valeu, neguinha!

Ao Antônio pela alegria, dicas e pistas valiosíssimas. Obrigada!

Ao Fábio pelas orientações ao longo desses dois anos.

À Isabelle, amiga e aliada.

À Aline e Rayane pelas conversas de horas e pela convivência agradável que temos.

À Giu e Fernanda pela torcida.

À Galera da Sintonia

À Lea que me provoca os pensamentos.

À Vânia, Karleny, Pedro e as agulhas, Alana Pereira e Welington,

À Kelly, Vanilda e João, Karen, Guilherme, Pedro Ivo e Julia Flávia.

À Eliane, Sérgio, Ynamileh, Pablo, Jamille, Helom, Sophia, Thaisa, Gustavo Barros, Sheila por fazerem parte do Projeto Cabelação na Escola e apostarem nele.

À Viviane Nóbrega por toda a atenção.

À Ivna e Giselle pelo apoio.

À Maria Fernanda, Martinha, Jana Falcão, Vini, Thiago, Neuza, Cássio, Eliana e Michele.

À Ivone, Gabriella, Emanuelle e Antônio.

Ao Rafael e Julia e Ângela, caros colegas de orientação e grupo de pesquisa.

Aos meus colegas de turma do mestrado.

À Alzirenes, Katiana, Lucieny, Maria Ângela, Norma, Sara, Sheila e Tamiris. Amigas de trabalho recém-feitas que apresentam a força do feminino como força de transformação e afirmação da vida. Sou muito grata de estar junta dessas mulheres e de tê-las como companheiras na minha trajetória profissional.

Ao grupo de Mães Jovens e grupo de Adolescentes do Programa Juventude do SECRI, por me acolherem e se colocarem disponíveis a compartilhar experiências comigo.

À Sidhara e Mirian pelos momentos de troca de massagem, cuidado e confidências. Por poder aprender a ser mais generosa comigo mesma e menos ansiosa nos meus atos e gestos.

À Carolzinha, Mariana Costa, Thayna, Tamires, Bárbara Subtil, Alana Caliman, pela confiança e aposta na amizade.

À Luciana Caliman, pelo corpo vivaz que apresentava nas aulas do mestrado, trazendo toda a vivacidade para os assuntos e temas discutidos em sala.

À Ana Paula Louzada, pelas aulas na graduação que ainda recobro com alegria, pela força que me dá em acompanhar mesmo que não tão perto um caminho psi poético e singular.

À Janaina Mariano e Janaina Brito, minhas xarás que nos encontros fortuitos pelos corredores da UFES sempre mostram muita atenção e interesse pelos meus fazeres psi.

À Beth Barros por fazer parte da minha formação acadêmica e militante.

Ao Dr. Ramatis Jacino por ter aceitado fazer parte deste processo, por ter composto a banca de qualificação e pela generosidade e atenção a este trabalho.

Ao Fernando Yonezawa pelo carinho, consideração, amizade e por fazer parte da banca avaliadora.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI-UFES). Soninha e Silvia, grata pelo cuidado e atenção.

À FAPES – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Espírito Santo pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa.

“¿Soy acaso negra?” – me dije ¡SÍ!

“¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!

Victória Santa Cruz

GRITARAM-ME NEGRA: PROCESSOS FORMATIVOS DA NEGRITUDE

RESUMO

Tomar o cabelo crespo como ruim está naturalizado e tem como efeito a naturalização da violência dessa adjetivação. Tendo a experiência como material de análise apresentamos narrativas para problematizar o modo como nossa cultura se relaciona com os cabelos crespos. Tratamos neste trabalho sobre a elaboração e execução de um projeto cultural chamado Cabelo na Escola que tem como objetivo discutir sobre as experiências de violência racial vividas por quem tem o cabelo crespo. Os desdobramentos desta discussão culminam em uma proposição de um modo de pensar a negritude a partir da produção de subjetividade tratando a experiência de ser negro como um processo formativo.

Palavras-chave: Negritude, Devir-Negro, Produção de subjetividade, Práticas de Violência Racial.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE, RACISMO COMO PRODUÇÃO	14
<i>Um Blues Acadêmico</i>	14
<i>Riscos</i>	18
<i>Risco I</i>	19
<i>Risco II</i>	22
<i>Do que se trata o homem branco?</i>	21
<i>Risco III</i>	24
<i>Risco IV</i>	25
<i>Risco V</i>	26
<i>Risco VI</i>	27
<i>Riscos que culminam em um projeto cultural</i>	28
<i>Dispositivo e metodologia</i>	29
CAPÍTULO II – PROJETO CABELAÇO NA ESCOLA	32
<i>Repercussão do Projeto</i>	51
<i>Risco VII</i>	58
<i>A risadinha direcionada ao cabelo crespo</i>	60
<i>Cenas do Projeto Cabelação na Escola</i>	61
<i>Cena I</i>	61
<i>Cena II</i>	63
<i>Cena III</i>	63
<i>Cena IV</i>	65
<i>Cena V</i>	65
<i>Cena VI</i>	66
CAPÍTULO III – CULTIVO DO DEVIR NEGRO	67
<i>Problematizando a negritude</i>	67

<i>Negritude como afirmação</i>	72
<i>Devir-negro é...</i>	74
<i>O Risco de Frantz Fanon</i>	79
<i>O Risco de Victória Santa Cruz</i>	82
<i>O Risco de Rachel Dolezal</i>	84
<i>O racismo é velado?</i>	86
<i>Sobre quem pode falar das questões étnico raciais - um pensamento</i>	90
<i>Moreninha</i>	91
<i>Uma negra pelas ruas de Vitória – Conto</i>	92
CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101
ANEXO	104

INTRODUÇÃO

Apresentaremos nosso percurso ao longo desses dois anos de formação no mestrado em Psicologia Institucional pelo PPGPSI – UFES. Ao ingressarmos no mestrado vínhamos com a proposta de pensar os processos de singularização a partir de movimentos da cultura popular, mais especificamente, a relação entre negritude e movimento funk. Tal proposição se fez porque nos sentíamos convocados a nos debruçar em um pensamento que trazia como elemento a dança, as questões raciais concernentes à população negra no Brasil e questões pertinentes ao Institucionalismo. Em outras palavras, a partir do pensamento disparado pela Psicologia Institucional, dispomo-nos a pensar a dança e a música que surge da população negra brasileira e os processos de singularização emergentes nessa paisagem.

No mesmo ano em que no dedicávamos por esses caminhos fomos premiados por de um edital de cultura por um projeto que havíamos submetido para apreciação no então ano de 2014. Antes do processo de mestrado, estávamos formulando o projeto que seria premiado e que será apresentado e discutido ao longo desse trabalho.

Este acontecimento mudou os rumos do projeto de pesquisa inicial. Por mais que considerássemos pertinente essa envergadura percebemos que os processos de singularização que queríamos pesquisar - e ao mesmo tempo fomentar - não eram com a paisagem específica do movimento funk. Queríamos tratar o assunto de um jeito que faria sentido não somente para o funk, mas para todas as experiências de singularização articuladas à negritude.

Após a novidade da premiação, imergimos na execução do Projeto Cabelação na Escola. As preparações dos encontros, as cenas e situações nas escolas mobilizavam afetos e disparavam análises sobre os estudos sobre produção de subjetividade e a construção da *negritude* no Brasil. O entusiasmo com que falávamos desse projeto era notório e o investimento afetivo era de outra ordem também.

As vivências no Projeto Cabelação na Escola juntamente com o processo do mestrado disparou em nós o que se tornaram as perguntas-problema desta pesquisa: como se dão os processos de formação da negritude no Brasil? Como seria um trabalho que trouxesse a negritude como um modo de produção de subjetividade não hegemônica? Foi a partir daí que percebemos que nossas experiências no projeto cultural como nossas experiências de formação de um pensamento sobre a *negritude* seriam as pistas para a composição deste texto dissertativo. Esta dissertação acontece,

então, quando nos propomos a colocar nossas experiências de formação da negritude em narrativas textuais e proposições de pensamentos a respeito dessas mesmas experiências de formação.

No primeiro capítulo, de início, tendo como pista o Blues, falamos da construção e forja dos elementos de composição da dissertação. Fortalecemos a ideia de que são mesmo as experiências, por vezes individuais, mas sempre coletivas, que serão tomadas como elementos de análise e problematização da *negritude* e dos seus processos formativos. Seguimos, então, para as narrativas que falam dessas experiências, tecemos análises e problematizamos situações cotidianas. As problematizações evidenciam tanto as violências raciais quanto os processos de singularização a partir de acontecimentos que envolvem, inclusive, as violências raciais. Ao fim da primeira narrativa, já apresentamos um expressão que nos acompanhará ao longo do texto: *Homem branco*. Esta expressão será sempre usada quando falamos dos modos hegemônicos de vida. Chamamos as narrativas de Riscos e seguimos anunciando que esses Riscos germinam o Projeto Cultural Cabelação na escola e dando pistas do caminho metodológico conceitual.

No segundo capítulo apresentamos efetivamente o Projeto Cabelação na Escola. Falamos de sua elaboração desde seu primeiro formato até o contorno dado quando contemplado pelo edital de fomento. Continuamos com as análises dos momentos da elaboração dos encontros e análises das oficinas com os estudantes que participaram do projeto, trouxemos cenas que apresentavam dispositivos analíticos dos processos formativos da negritude.

Já no terceiro capítulo trazemos um pensamento de um importante pesquisador no Brasil sobre a negritude. Para nós se faz importante esta explanação do pensamento de Kabengele Munanga, pois, com ela, fazemos um resgate da trajetória da construção do movimento político da negritude. Com isso, acreditamos ter mais elementos para a reflexão do problema de pesquisa e fomentar o pensamento sobre ele. Dentro dos pensamentos propostos apresentamos o conceito de devir e a partir de personagens conceituais discorremos sobre essa proposição da negritude da perspectiva da potência.

Em meio às análises, narrativas, descrições e apresentações conceituais estão as situações e reflexões sobre as práticas de violência racial explanamos ao longo do texto como essas práticas estão diluídas em frases e comportamentos cotidianos. Assim, tecemos uma proposição à respeito dos processos formativos da negritude chamando,

entendo este processo a partir da produção de subjetividade e chamando a atenção para os processos de singularização neste processo.

CAPÍTULO I

PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE:

Um Blues acadêmico

Nas plantações de algodão, durante o período escravocrata nos EUA, ouviam-se as “canções de trabalho” entoadas pelos negros escravizados, que mesmo em condições miseráveis vibravam nas notas e letras dessas canções uma força que não fazia relação com miséria alguma. Criavam força a partir das canções. Professavam a fé ao divino, por vezes, mas a fé era na vida. Produziam sentidos de vida para além da condição de escravo. Os *spirituals* como ficaram conhecidas essas “canções de trabalho” são experiências de acesso a uma liberdade (ontológica) pela sua qualidade singular em meio à homogeneização dos sentidos de produção de vida.

É do filme “12 anos de escravidão” que fazemos essa proposição; foi a partir dele que nos chegou o Blues para além de categoria musical. Algumas cenas do filme citado mostram esse canto espiritual - que vem não se sabe de onde - como um dispositivo¹ de resistência por colocar em evidência não somente outro jeito melódico de fazer música, mas também, por ter os afetos como elemento de composição musical daqueles que são atingidos direta e violentamente pelo regime escravocrata nos EUA.

O motivo do Blues é a vida do negro contada e inventada pelo negro. Antes do fim da escravidão como condição política e econômica os *spirituals* e depois o Blues já traziam uma insubmissão à escravidão. Essa, então, é a novidade do Blues. Esse outro jeito de fazer música traz consigo uma análise da vida escravizada, de um sistema político e econômico perverso etc. Mas também, de resistência que vem da possibilidade de, a partir dessa novidade, desarticular afetos e desejos de manutenção de uma vida expropriada.

Dos *spirituals* veio o Blues, como dissemos. Este menos religioso, mas sempre espiritual. Deleuze e Guattari (2008), dizem que cantar ou compor, pintar, escrever não têm talvez outro objetivo a não ser desencadear devires². Ou seja, o desencadeamento

¹ Conceito elaborado por Gilles Deleuze e Félix Guattari que será apresentado na parte *Dispositivo* do Capítulo I.

² Conceito trabalhado no Capítulo II

de devires é exatamente expressar a dimensão processual da vida. O *homem branco escravocrata* chamou essa dimensão processual da vida - o Blues - de “lamentação”.

Fernando Pessoa (1972) demanda o esdrúxulo e o ridículo para escrever cartas de amor. Como Álvaro de Campos confessa, “todas as cartas de amor são ridículas” e que não seriam cartas de amor se não fossem ridículas e, ao fim, entre parênteses, diz “todas as palavras esdrúxulas, como os sentimentos esdrúxulos, são naturalmente ridículas”.

Escrever cartas de amor exige-nos o incorpóreo, a dissolvência do sujeito. As cartas de amor soam ridículas somente para quem não ama. A intensidade *homem branco* que chamou o Blues de lamentação chama “esdrúxula” e “ridícula” a disponibilidade em sair do contorno do sujeito, em escrever cartas de amor...

O que são esses modos *homem branco*? O que chamamos aqui, a princípio de *homem branco* é a cultura hegemônica, que, por sua vez, chama de lamentação, ridículo e esdrúxulo os elementos criadores de Blues, poema, dissertação, cartas de amor... São os modos que criam a estreiteza da vida e chama a dimensão processual que constitui a vida de lamentação, tristeza e acham-nas esdrúxulas e ridículas. É o que experimenta essa processualidade de um modo rebaixado. O *homem branco* se envergonha do que não se encaixa nos seus próprios padrões. É um modo que se orgulha da produção da vergonha e censura o que escapa ao seu quadro finito de produção de sentido. Os modos *homem branco* produzem realidade como reificação. Tata-se da confirmação do identificável. A possibilidade de inventar novos sistemas de valores não entra no modo de vida *homem branco*.

O movimento de transformar tristeza e medo em alegria e coragem no Blues é porque tristeza, medo, alegria e coragem são encaradas como uma forma provisória e processual. Quem quer a estagnação dos afetos e do regime político e econômico é o *homem branco*. Então, o Blues é uma forma de expressão da processualidade que tem consigo a possibilidade de invenção essa, então, é propriamente sua potência.

O Blues vem aos poucos. E nos arrebatava quanto mais as paixões estão em simbiose com a melodia, quando as paixões são o próprio ritmo e som emitidos que cortam o ar sem querer encontrar com indivíduo ou sociedade. Não há intenções no Blues, há intensidades. Compor um Blues não passa pela vontade, mas pela necessidade de transbordar, de ser menos indivíduo, de não ter nome próprio. O Blues não quer alguma coisa, ele acontece. O Blues é a persistência em dar uma resolução à provisoriedade incessante do real. Só se torna categoria musical quando a cultura *homem branco* compara os estilos musicais e os classifica de forma hierárquica. Antes

de ser categoria musical, o Blues é produção e afirmação que ganha *dizibilidade* seja pela voz e instrumentos etc. são desenhos do que estão em vias de tornar-se. O Blues parece, ao mesmo tempo, evidenciar, estranhar e desarticular modos fixos e hierarquizados, pois é outro modo de expressão do processo de constituição de ser.

Como o Blues e sua relação com a negritude nos ajuda a constituir um plano problemático? Como se forja um problema de pesquisa? O que é esdrúxulo em nós? O que nos parece ridículo? Como cuidar de uma pesquisa que se anuncia como acontecimentos específicos, mas que carrega consigo subjetividades não individuais, mas coletivas?

Foram essas as perguntas que nos fizemos para encorajar a escrita do que se anunciava como pista para a composição deste texto. A escrita também vem aos poucos, como o Blues. Há forças, intensidades que se formam e atravessam nossas existências que viram música, mas também pesquisa, dissertação... A escrita se cultivada como uma necessidade de dar contornos incessantes e provisórios às intensidades faz coro ao Blues. O Blues, como esta dissertação não nasce da incompletude de ser como quer a “lamentação” do *homem branco*, mas sim da invenção de si e do mundo.

Nossa problemática foi adquirindo mais nitidez à medida que percebemos que não poderíamos separar a experiência da pesquisa, da experiência de nossa constituição de sujeito. Nesse sentido, nossas experiências de negritude são o fundamento para a elaboração dos problemas aqui apresentados. Em princípio, julgamo-las esdrúxulas e ridículas. Achamos esdrúxulo compor um texto acadêmico com tais experiências. Porém, insistimos no Blues e forjamos um problema de pesquisa (a negritude como um problema) a partir dessas experiências.

Voltamo-nos, então, para aquelas experiências cujos estranhamentos são atemporais, seja pela força do pensamento produzido no acontecimento ou porque continuamente se atualizam. Essas experiências nos convocam à elaboração de novos jeitos de pensar com a mesma intensidade de quando elas aconteceram justamente porque ainda continuam acontecendo. Sendo assim, o que nos chama à escrita é a força da experiência, o pensar a negritude como analisador de práticas, e, principalmente, como pista importante no processo de produção de conhecimento.

O processo de constituição do real não é óbvio nem evidente, ou seja, formulamos um problema de pesquisa à medida que nos inventamos. Como afirma Silva (2011, p. 20) “[...] *Transformar nossas próprias vidas num objeto de contemplação não é óbvio [...] E o sentido advém do exercício, da experiência de insistir numa direção... [...]*”.

Aqui, a direção é a mesma da composição do Blues, ou seja, o afeto como mobilizador da produção.

Contudo, nossa escrita não se pretende privada nem universal. As experiências ainda que aqui sejam apresentadas como emergindo de um sujeito, não podem ser tratadas como experiências individuais. O que está em análise são as forças de composição dos nossos modos de vida, a partir dessas experiências retratadas; isto porque o sujeito é constituído por plano das forças, este sempre coletivo.

Este jeito de se fazer pesquisa e de propor um problema tem como princípio, então, esse real que se constitui processualmente, essa própria processualidade como pista e analisador dos modos de vida. Sendo assim, vamos ao encontro das palavras de Francesco Paolo Adorno (2004, p.46) quando propõe que os problemas de pesquisa nascem do cotidiano, das experiências e inquietações de quem se propõe a pesquisar. Segundo ele, um problema local pode ser disparador de uma análise mais ampliada. Ele afirma:

[...] A opção pelos problemas locais que o intelectual deve analisar se faz em função de questões individuais. O geral está estreitamente ligado ao singular e dele deriva quase naturalmente [...]. O intelectual deve ter a capacidade de se interrogar enquanto cidadão preocupado mais com uma situação que com outra: ele poderá ser também o motor de análises teóricas justamente a partir de seus questionamentos pessoais. Dito de outro modo, ele deve ser capaz de permutar sua posição de intelectual com sua posição de cidadão. (ADORNO, 2004, P.46).

Em nossa trajetória de mestrado, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional, o problema de pesquisa irrompe quando percebemos que eram as experiências - aquelas mesmas que causavam vertigem do pensamento e que desconstruíam modos de relação naturalizados - o material de análise da produção de subjetividade da *negritude como devir*. Demo-nos conta que a negritude não está dada de uma vez por todas. Ela se constitui, é um modo de vida, uma ética, portanto. Nossas experiências expressam o modo como a negritude se torna um problema, que avaliamos ser interessante compartilhar. Essas experiências são trazidas de tal modo que tem como efeito a proposição de uma análise das forças e experiências que se conjugam e se atravessam nesses processos de produção de subjetividade da *negritude*, como também, o processo de atualização micropolítica das práticas de racismo.

Riscos

As primeiras experiências que apresentaremos como material de análise chamaremos de Riscos. Os Riscos que se seguem são aqueles com vinco fundo, que não formaram somente rabiscos apagáveis, mas, que mapearam em baixo-relevo... fazendo contornos bem marcados. Esses Riscos também são a experiência de abismo, de arriscar identidades ou mesmo riscar identidades.

Se afeto é o que nos move e nos provoca, os Riscos que apresentaremos nos afetam ainda hoje e nos convocam a uma invenção de um problema de pesquisa. Invenção, no sentido de perceber que os próprios afetos e experiências trazem consigo elementos de análise das práticas discursivas e práticas não-discursivas. Continuam nos afetando também, porque os vemos se repetirem com variações nos detalhes. Mudam-se os nomes, as cidades, as situações, mas a experiência da violência por causa do tipo de cabelo, da religião de referência afro, cor da pele, não são experiências de uma única pessoa. São vividas de modos diferentes, mas com um atravessamento comum: o racismo. Este, aqui entendido como prática e produção. Dependendo do lugar em que se mora ou da classe social os Riscos são traçados de formas mais perversas, criminosas. Os riscos (marcas) da *negritude* viram, então, o critério para praticar o genocídio da população negra.

Os Riscos são narrativas tanto de uma experiência marcada pelo racismo, mas também são, de modo afirmativo, um caminhar, um processo de constituição da negritude como modo de vida. Chamamos tal processo de *singularização*. Esses processos trazem consigo um modo de estar na vida que não é pautada exclusivamente por referenciais externos, que se pretendem necessários e universais.

A constituição de sujeito singular investe numa vida que cria jeitos autênticos de estar no mundo. O acontecimento torna-se, então, o próprio material de invenção de valores. Acontecimento como plano de investimento de uma constante de variação de si, (trans)formação de si.

Risco I

Tinha entre sete e oito anos e uma lição de casa de História para fazer. O tema da lição tinha a ver com a invasão portuguesa no atual território brasileiro. O texto que antecedia às perguntas que eu deveria responder descrevia o modo como os índios viviam; seus costumes e sua cultura. De alguma forma romantizavam os índios e colocavam seus valores como menores. Os portugueses, que nada tinham de invasivos, naquele texto apenas descobriram o Brasil, depois catequizaram os índios, enquanto lhes colocavam roupas para esconder “suas vergonhas”. Recorri a minha mãe para me ajudar não me lembro exatamente em que aspecto da lição, mas em algum momento ela disse me (a)-(r)-riscando até hoje “para o índio, *homem branco* é todo mundo, mesmo se a pessoa for negra, tiver a pele escura, para os índios estes também serão *homem branco*”. Uma grande interrogação pairou sobre minha cabeça. Se eu fosse um mangá todos veriam. As perguntas vieram ao mesmo tempo, num bloco só: Como assim *homem branco* é todo mundo? E as mulheres também eram *homem branco*? Como assim dividem as pessoas em negras e brancas e vem o índio que anda pelado e põe todo mundo no mesmo lugar? Perguntei a ela o porquê. Ela me disse que era porque eles não viviam como nós e que, quem não pertencia à cultura deles, classificavam como *homem branco*. Havia na fala da minha mãe uma posição que a colocava ao lado dos índios, pois algo em sua resposta revelava que o *homem branco* era aquele que destruía e desvalorizava a cultura indígena.

A professora não mencionou nada sobre isso no outro dia, mas eu sempre achava as coisas que minha mãe falava muito mais interessantes e importantes do que as da professora.

Dois anos depois minha mãe disse que as bruxas existiam e eu levei essa informação para a sala. A professora de português não conseguiu refutar minha posição na aula em que ela ensinava sobre os substantivos concretos e os abstratos. Bruxa para minha mãe e para mim era substantivo concreto. Todos os meus colegas de sala concordaram comigo.

Lições aprendidas: todo mundo no Brasil que não era índio era *homem branco*; as bruxas existem.

Do que se trata o homem branco?

Quem chamou o Blues de lamentação foi a cultura do homem branco, o mesmo que chamou os nativos americanos de *índios*. Porém, *homem branco* não é alguém ou um grupo étnico específico. É um modo de produção de subjetividade, cujo padrão e referência se naturalizam a despeito da experiência e da cultura. O *homem branco* é o modo padrão, *maioria* política e dominação da cultura “dos brancos”. E essa maioria não tem qualquer relação com quantidade, são subjetividades normalizadoras que produzimos e atualizamos nos modos como vivemos. O *homem branco* é o *senso comum*, a pasteurização da vida e a homogeneização, o *Zé-ninguém* de Wilhelm Reich³.

Para o *homem branco* o “ridículo” é o modo de vida tomado como inferior, ou seja, *homem branco* é a própria subjetividade dominante. *Homem branco* pode ser uma mulher. Pode ser negro. Gay. Heterossexual, árabe, criança, branco, homem, pobre, rico. Pode ter nascido na Europa, na América ou em qualquer outro continente. Ele surge na História tomando seus modos de produzir cultura como universais, autênticos e verdadeiros. É o sujeito do princípio da identidade. Na História é o homem branco que domina as outras formas de vida. Seja das mulheres, dos negros, árabes, indígenas, judeus, hindus, da natureza... *Homem branco*, afinal, diz de modos de estabelecer relação com a vida pautada no desejo de dominação. Os índios que constituem minha mãe nos explicaram naquela lição de casa.

Foram homens brancos escravocratas quem chamaram “lamentaço” um canto de intensidade singular daqueles que foram feitos escravos desses mesmos brancos. Os negros foram escravizados num modo de vida que tem como referência um sistema político-econômico que, como efeito, mantém lugares de poder, mas no seu canto nunca foram escravos da brancura⁴... Ao final, escravo da brancura sempre foi o homem branco. Os negros foram escravizados pela escravidão do homem branco à sua brancura. O canto dos negros era de um espírito livre, já a lamentação, vem do espírito que só conhece a “liberdade” pelo constrangimento da diferença. O “esdrúxulo” é a perspectiva do Blues, a criação de repertório para as intensidades que são inomináveis a princípio;

³ *Zé-ninguém* foi o nome dado por Reich ao falar do homem que vive a sua vida guiada pelo medo da liberdade. É aquele que empodera outros homens medrosos disfarçados de líderes sábios. Por estar dissociado da sua força, o *Zé-ninguém*, vive uma vida apequenada e produtora de misérias e, além disso, devido ao seu grande medo, boicota, maldiz e destrói aqueles para quem a vida é produção de liberdade e autonomia. REICH, W. *Escute, Zé-Ninguém!* – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁴ Termo usado por Frantz Fanon em “Pele negra, máscaras brancas” para fazer referência à cultura branca europeia. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* – Salvador: EDUFBA, 2008.

ensaio de um novo movimento. Vencida a censura e as classificações de rebaixamento das paixões, as intensidades são Blues...

O branco só é livre se houver escravo, só é superior se houver inferior. O branco inventa a brancura para disfarçar sua escravidão de espírito. Mas por terem dispositivos altamente eficazes, a violência física como estratégia primeira, quase convencem da sua suposta superioridade essencial.

Homem branco, então, é a ordenada intensiva de uma subjetividade que padroniza os modos de estabelecer relação com o real, pautada na vida do homem branco, este tomado como realidade última, mas não passa de uma ficção.

Risco II

Na sexta ou sétima série durante a hora do recreio gostava de ir à pequena biblioteca da escola e escolher livros que poderiam ser lidos em trinta minutos. Geralmente escolhia livros infantis. Tomei gosto por essa rotina. Um dia peguei um livro que se chamava “Pretinha, eu?” (BRAZ, 1999). Fiquei intrigada assim mesmo como a própria entonação da pergunta-título. O livro conta a história de uma menina negra que foi estudar em um colégio onde nunca haviam estudado pessoas negras. Por causa de sua cor e classe social a menina ia percebendo que era vista e tratada de um jeito específico pelos outros estudantes.

Interessei-me logo pela história do livro, mas fugindo do habitual não consegui ler o livro no tempo de um único recreio. Voltei a ele no recreio do dia seguinte, mas ainda não tinha sido possível terminar. Terceiro dia, vou para a biblioteca para finalmente acabar a leitura que estava muito interessante e... cadê o livro?! Sumiu! Como termina a história? Passei dias procurando livro. Não me lembro se o achei, se terminei de ler.

Essa dissertação, dei-me conta, é uma tentativa de finalizar a história daquele livro. É também mais uma forma de perguntar quantas vezes já me perguntei “Pretinha, eu?”.

O que me chamou atenção naquele livro? A princípio a capa. A ilustração da menina parecia comigo quando usava o uniforme da escola. Cabelos crespos presos, mochila etc. Lembro-me até hoje do susto que levei quando vi a capa. Mas eu não era pretinha, tinha certeza à época, senti uma espécie de alívio em não ser tão parecida assim com a menina. Li o livro para saber se era minha história ali contada, para saber também se eu era pretinha. Li com muito receio de ter uma resposta afirmativa. Não era a minha história. Não exatamente. Na minha escola havia muitos estudantes negros. Mas a pista de negritude ou eram presas ou raspadas. O que era questão para a menina era a cor da pele e para mim eram os cabelos. Eu sabia que o que se passava com a menina do livro era racismo, mas comigo, por conta dos meus cabelos, do que se tratava? Eu não sabia. Descobri muitos anos depois que todo o desconforto que eu sentia por conta do meu cabelo e todo o constrangimento que passava também por conta das madeixas era, de novo, mais uma manifestação das práticas racistas no Brasil.

De alguma forma, somos educados a compreender o racismo somente como o ato de evitar o contato direto com pessoas pretas. Porém, nas narrativas vemos que o racismo é praticado pelo afastamento de tudo quanto é pista de negritude, entrando aí as

chacotas direcionadas aos cabelos crespos. As práticas racistas são guiadas pelo constrangimento, pela produção de falhas físicas, pela deslegitimação cultural. Então, tão racista quanto chamar um preto de macaco, ou amarrar um preto no poste alegando justiça é conceber que o cabelo crespo é um cabelo imperfeito.

Risco III

Aos quatorze anos, durante uma consulta no consultório de dentista, um deslocamento. Chamaram-me negra. Chamaram-me negra como um fato. A dentista dizia a respeito do aparelho que eu usava para alinhar os dentes e que era supervisionado por outro profissional da área: “É preciso tomar cuidado para não descaracterizar sua feição negra”. Como? Pretinha, eu? Minha pele é clara! - Esse diálogo foi interno.

A dentista me chamou negra. Eu tinha traços negros. Pistas de negritude. Uma negritude que se afirma e que se deve ter o cuidado para não ser desfeita. Ao contrário, ela tem que ser percebida. A dentista entendia assim, eu não.

Chamaram-me negra de um jeito que só cabia afirmação. Aperte o aparelho nos dentes, mas não deixa escapar a feição negra. Não deixa a sua arcada dentária ser padronizada, foi o que ela disse.

Eu fiquei balançada com essa situação. Vertigem. Que história é essa que eu tinha traços negros? Fiquei triste e preocupada. Ser negra implicava coisas ruins, eu achava naquela época.

Risco IV

A fala da dentista provocou uma grande torção na forma de eu perceber as coisas. Ainda não eram óbvias para mim minhas pistas de negritude. Não conseguia ver em mim pistas de negritude. Não só por causa do meu tom de pele, mas também porque eu não queria ser negra mesmo sabendo que branca eu não era. A única coisa que me faltava, eu pensava, era ter nascido com o cabelo liso. Fora meus cabelos, eu achava que eu não teria pistas de negritude, porém, sempre me incomodou a exaltação do branco e de tudo que é do branco assim como me incomodava a vida triste a que eram condenados os negros.

Um ano depois da situação no consultório odontológico, debatia com amigos de escola dentro do ônibus sobre cotas raciais que começavam a ser um assunto mais discutido naquele ano de 2002. Todos nós éramos contra as cotas se me lembro bem. Eu, particularmente, achei absurda essa proposta e o meu argumento era de que os *próprios negros estariam se discriminando*. Eu concluí a frase, porém com um grande estranhamento, um grande desconforto. Meu corpo se organizava de outro jeito à medida em que eu pronunciava as palavras. Já não era mais a mesma ao fim da frase.

Seria aquele debate uma tentativa de dizer à dentista “eu não sou negra!”? De dizer a mim mesma? Aos meus colegas? De dizer que eu não me condeno a uma vida triste. Nesse dia que eu confirmei que realmente não era branca e que tinha pistas de negritude para além dos cabelos. Aquele argumento contra as cotas raciais não me convenceu. Mesmo sendo contra as cotas na época, alguma coisa me dizia “deve ter um motivo”, qual seria?

Risco V

Aos 16 anos resolvi cortar o meu cabelo bem curto, Joãozinho, como dizem. Cortei porque não estava gostando de como ele estava. Queria outro cabelo que eu nem sabia qual era. Quis cortar o cabelo curto para ele crescer de outro jeito e acabar com o aspecto indefinido que os alisantes químicos causavam nos meus cabelos. Era esse o meu motivo, outro cabelo. O liso tão sonhado da infância já não era mais a meta.

Cabelo cortado, curto, não dava para fazer o coque para as aulas de ballet. Em uma das aulas, entre um *plié* e outro, a professora lança um olhar para meus cabelos e dos cabelos para os meus olhos. Não me lembro se ela disse algo com a boca, mas meus ouvidos - que já esperavam uma reprovação desde o momento em que a professora me achou na sala - ouviram “Mas o que é isso?!”. Outra professora da escola de *ballet* se referia a mim como “aquela com o cabelo diferente”.

Depois de alguns meses que havia cortado o cabelo só para ele não ter mais aquela aparência que me incomodava e para crescer de outro jeito que eu nem sabia qual, eu percebi que o tal outro cabelo causava uma inquietação por onde eu passava. Que ele causava um estranhamento. O que ele anunciava? *Pistas de negritude*.

Uma tia me dizia depois que os fios já estavam um pouco mais compridos “Seu cabelo, depois que você cortou, está crescendo melhor”, mas não era o “melhor” como eu concebia, o melhor dela, eu sabia, era sinônimo de “menos crespo”. Para mim “melhor” era outro cabelo.

Percebi que aquele cabelo, o meu cabelo, provocava as pessoas e provocava a mim também. “Você não vai fazer escova?”, “Está muito volumoso!”, “Legal se assumir!”... Assumir o que? Este é meu cabelo! Do que eles estavam falando? - eu me perguntava. É assim que meu cabelo é, não havia nada para assumir. Para mim era muito evidente que eu não havia cortado o cabelo para “me assumir” - palavras que ouvi tantas vezes -, mas percebi que para mantê-lo eu teria que insistir. Outro processo. Hoje entendo que o que assumi foi o meu racismo. Chegaremos nesta discussão.

Risco VI

Depois de uma consulta com uma dermatologista, meu irmão chega em casa com o diagnóstico de *mestiçagem*. Segundo a médica, as manchas esbranquiçadas que se espalhavam nas costas negras do garoto eram porque o povo brasileiro era muito miscigenado, o que pode acarretar nessas manifestações. Não era nenhuma micose, como ele pensava. Eram várias nuances de cores se manifestando. Achei tão inacreditável aquela explicação da médica que até hoje me provoca o riso. As inquietações com a explicação surgiram no mesmo momento em que eu achava tudo aquilo bizarro.

A mestiçagem, segundo a médica, quando a pele é escura pode apresentar manifestações fenotípicas mais clara. Porém, me pergunto: ela daria essa explicação a quem tivesse a pele branca? Ela consideraria uma pessoa branca mestiça? Mais perguntas: O que levou a médica considerar rapidamente a mestiçagem do brasileiro? Ela consideraria mestiça uma alemã muito branca ou um angolano muito preto?

Chama-me atenção ainda hoje o raciocínio da médica, este, racista em sua estrutura. Não houve uma injúria racial contra meu irmão, realmente. Porém, a explicação da médica vem carregada de um racismo este mesmo que toma a brancura como padrão. O ponto de partida da médica é a cor branca. A pista de negritude do meu irmão parecia estar sendo invadida por manchas brancas através de uma fala que a princípio soa como inofensiva, mas que diz: em negros isso é possível porque o negro é o desvio. Em brancos não porque o branco é o padrão. Corpo negro: corpo propenso à invasão branca, segundo a médica. A brancura sempre quer se manifestar, diz a médica com esse diagnóstico de mestiçagem. Não consigo pensar a médica dando a mesma explicação caso a situação fosse ao contrário: pele branca, manchas negras.

Riscos que culminam em um projeto cultural

No Risco V narramos que foi pela persistência do uso do cabelo crespo ao natural que foi possível uma mudança nas relações. Antes, nos Riscos anteriores, afirmávamos uma vontade de um cabelo não crespo e depois passamos a afirmar o cabelo crespo. Se algo precisou ser assumido foi que antes não se queria o cabelo crespo e não *o cabelo crespo*. Foi preciso afirmar um cabelo na medida em que ele crescia. Foi deixando o cabelo crescer com seu aspecto natural que se produziu um deslocamento nas relações sociais e na própria constituição de sujeito.

Sendo assim, entendemos que a estética do cabelo crespo natural ou com usos característicos da cultura negra trás um impacto político. A dimensão política passa também pela dimensão estética. Usar os cabelos de forma natural passou a ser uma ação política militante. Foi encarando olhares, enfrentando piadas que fortalecemos uma estética que afirma, evidencia e amplifica as pistas de negritude. As pistas que antes tentavam ser disfarçadas com alisamentos e rabos-de-cavalo extremamente presos, agora passaram a anunciar a si mesmas. As pistas de negritude multiplicavam-se. Começamos a perceber pistas em outras partes do corpo, na apreciação de certas músicas e danças, nas roupas, na curiosidade pela cultura afro-brasileira.

Os Riscos viraram ingredientes para a criação de um projeto de militância. Agradava-nos a ideia de compartilhar as experiências de ter o cabelo crespo e de fortalecer outras pessoas com esse tipo de cabelo. O agenciamento dos Riscos produz o Projeto Cabelação na Escola, projeto que, como explicaremos logo abaixo, propõe disparar análises sobre os processos de formação de negritude e sobre a atualização de práticas racistas. Junto disso, também propõe uma militância, uma estratégia de afirmação das pistas de negritude.

Dispositivos e metodologia

Os Riscos fomentaram o Projeto Cabelação na Escola⁵, ambos dispositivos de análise desta pesquisa. Segundo Kastrup e Benevides (2012), são dispositivos de análise o que desembaraçam linhas de visibilidade, de enunciação, de força e subjetivação. Desse modo, os dispositivos possibilitam a visibilidade de arranjos concretos, e conseqüentemente, produzem modulações nesses arranjos.

Chamamos *dispositivo* o que provoca mudança de sentido no modo de estabelecer relação com o mundo. Ainda nas palavras de Kastrup e Benevides (2012) “[...] *O que caracteriza um dispositivo é sua capacidade de irrupção naquilo que se encontra bloqueado para a criação, é seu teor de liberdade em se desfazer dos códigos, que dão a tudo o mesmo sentido.*[...]” (KASTRUPE; BENEVIDES, 2012, p. 90).

No caso dos Riscos e Cabelação na Escola saltaram às nossas análises os pensamentos endurecidos das práticas racistas e os processos de constituição de negritude. No Projeto Cabelação na Escola temos ainda o dispositivo “cabelo crespo” como disparador de diálogos acerca da produção de diferença porque, a partir deles, percebemos as maneiras como o racismo manifesta-se e as sutilezas das situações.

De certo modo, essa forma de apresentar a questão dos dispositivos afirma, além de um acúmulo teórico-conceitual, dimensões de análise e intervenção que são inventadas durante o processo de pesquisar. O poema de Victória Santa Cruz⁶ “Gritaram-me negra” e a obra “Pele negra, máscaras brancas” de Frantz Fanon (2008) também compõem dispositivos de análise da experiência da *negritude*. Tais obras são tomadas como referências pelo tom afetivo e por trazerem a própria vida dos autores como fonte de análise e problematização de questões que dizem respeito à dimensão coletiva da vida humana, que não cabe e nunca caberá dentro de um padrão universal, de referência única.

O tom afetivo dispara outros jeitos de lidar com o problema de pesquisa, ou seja, traz outro território existencial para o *corpo pesquisador*. Tanto o poema quanto o livro são construídos a partir das próprias experiências e percepções de constituir-se negro. É pelo próprio viver que problematizam atitudes racistas e o mecanismo do racismo. As problematizações desenvolvem-se numa descentralização dos modos vividos

⁵ Apresentaremos o Projeto Cabelação na Escola no subtítulo seguinte.

⁶ Poema musicado encontrado em <<https://www.youtube.com/watch?v=RljSb7AyPc0>>. Acessado em 20/04/15. Colocamos o endereço eletrônico por não ter conseguido achar em nossas pesquisas pela internet a data de produção desta obra.

hegemonicamente (homem branco) para uma problematização da própria vida e experiência de serem negros. Vemos nas duas obras uma constatação dos autores de que há uma apropriação - tanto de negros quanto de brancos - da inferioridade do negro que é a ideia central do racismo bem como uma invenção da experiência do ser negro em que se descola a existência da vida do *homem branco*. Esse descolamento anunciado pelos autores desobriga a experiência de ser negro da inferioridade, da subserviência, da feiura, etc., descolando a experiência do ser negro da impossibilidade de ser branco para a possibilidade de existir na diferença.

Com Foucault entendemos que situações específicas e singulares podem produzir análise de funcionamentos coletivos e assim, variação do pesquisar. Dito de outro modo, as explosões de forças das ideias insurgem a partir dos próprios acontecimentos e não apenas a partir de elaborações teóricas e descoladas do plano da experiência (FOUCAULT, 1978)⁷.

Então, abrimo-nos à própria paisagem da pesquisa não separando mais objeto a ser pesquisado e pesquisador. Transformamo-nos à medida que a pesquisa caminha e à medida que novos sentidos se formam a respeito do problema de pesquisa.

Apresentar essa dimensão coletiva do problema, a partir de experiências singulares é a conjuntura ética que Adorno (2004) afirma como uma atitude pesquisadora e intelectual comprometida em diagnosticar o acontecimento, ou seja, dar visibilidade às linhas de constituição dos modos de vida estabelecidos, ele diz “[...] *É necessário elaborar esses problemas locais de maneira que eles suscitem questões para a política, que ponham em discussão evidências que, na realidade, não o são [...]*” (FOUCAULT, 1978, P.87)⁸.

Tal conjuntura ética para produzir pesquisa está de acordo com um modo de pesquisar que não se atenta somente às formas, ao dado, ou seja, não toma objeto ou sujeito como fixos, mas entende-os como constituídos por forças e processualidade (ESCÓSSIA; TEDESCO, 2012) que falam de intensidades que antecedem o indivíduo vivo e singular que toma formas e contornos, sempre provisórios a partir de variações de velocidade dessas intensidades.

⁷ Dits et écrits (éditions Quarto) II, 1978, n. 250, p. 707. In: “Foucault: a coragem da verdade” organizado por Frédéric Gros, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

⁸ Dits et écrits IV, 1978, p. 87. In: “Foucault: a coragem da verdade” organizado por Frédéric Gros, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

Pesquisar é produzir realidade. Então, entendemos que a pesquisa, para além de uma produção de conhecimento, também é a afirmação de um *ethos*. Pautamo-nos “[...] numa atenção sensível, para que possa, enfim, encontrar o que não conhecia, embora já estivesse ali, como virtualidade[...]” (KASTRUP, 2012, p. 48).

A maneira como os problemas de pesquisa se formulam correspondem a um modo de colocá-los, queremos dizer, ao concebermos um problema de pesquisa o fazemos já admitindo e afirmando relações de forças, a dimensão processual e constitutiva do plano das formas. Uma pesquisa segue um *ethos* de produção de conhecimento e, os modos de construir a problemática, são o produto imediato desse *ethos*. O pesquisador, na nossa perspectiva, coloca-se, então, como pertencente à paisagem que não pode ser dividida entre pesquisador e objeto. Voltamos nossa atenção aos processos. Nessa direção, a negritude como processo de produção de subjetividade, como invenção de modos de vida que equivocam o *ser homem branco*, constitui e sustenta esse trabalho como campo problemático.

Uma das estratégias de concretização e publicização dessa noção de negritude como um problema da potência e afirmação de modos de vida foi a experiência do Projeto Cabelação.

CAPÍTULO II

PROJETO CABELAÇO NA ESCOLA

O Projeto Cabelação na Escola começou a ser construído a partir do compartilhamento de experiências de discriminação racial onde o cabelo era o alvo desta violência e, de certo modo, os estranhamentos já estavam presentes na própria constituição dos Riscos. As conversas entre amigos e conhecidos sobre essas experiências fez crescer a vontade de propor um espaço de discussão e visibilidade para as situações compartilhadas. Enquanto narrávamos nossas experiências inquietávamos nos em perceber tantas pessoas negras e com cabelos crespos pertencerem e ocupar tantos espaços e ainda serem percebidas como exóticas ou desajustadas na sua aparência. Estranhávamos e ainda estranhamos que o incômodo fica no sujeito alvo da violência e não naquele com a atitude violenta.

Os envolvidos na construção do projeto se propuseram, então, em mostrar que ter o cabelo crespo ou a pele negra são experiências que não se colocam como tristes ou penosas, mas sim, como experiência corriqueira sem ser qualquer. Experiência de existência que não está sendo pautada pela referência branca que toma, essa sim, o corpo negro como “qualquer corpo”, ou “corpo sem importância”.

O projeto tinha como diretriz dar visibilidade justamente ao que transborda na experiência de *negritude*, ou seja, a possibilidade de diferir e produzir diferença. Então, nossa aposta era desmistificar o *black-power*, *dreadlocks*, *rastafáris*, *cachinhos*, a *morena jambo* ou o *negro retinto* e, ao mesmo tempo, problematizar a aparência do corpo negro ligada, por vezes, ao sofrimento, ao exotismo e ao desajustamento. Junto disso, o projeto vislumbrava provocar e estranhar os afetos que o corpo negro nos provoca bem como desassociá-lo da inventada inferioridade, feiura e incompletude de ser.

A medição de quanto um sujeito está próximo ou não do que vem sendo transformado como rosto padrão intenciona recolocar que o que vem do negro está sempre fora do que se considera o princípio de identidade, ou seja, o corpo cultura branca.

A expressão “cabelo ruim” para se referir aos cabelos crespos, continuamente, estava nos nossos compartilhamentos dos relatos de experiências. Explicitamente ou não “cabelo ruim” era a qualidade essencial do cabelo crespo e direcionava o modo

como éramos tratados principalmente as mulheres nos salões de beleza. O cabelo crespo, definitivamente nas experiências partilhadas, é ruim no contexto brasileiro. Era ruim porque sua textura não se encaixava num penteado, porque precisaria de vários artifícios para ser possível ter um cabelo bonito. Porque não poderia ser usado de forma natural em festas e eventos, porque tem muito volume, porque tem frizz, porque o cacho não dura tanto tempo, porque não tem cacho... Enfim, o crespo não é compatível à beleza do *senso comum*. Desde os Riscos percebemos isso. A pena e o constrangimento dos cabelereiros eram notáveis e indisfarçadas. Já os relatos dos homens sobre seus cabelos crespos continham sempre a ordem de outrem: raspe! Senão é desleixo e anti-higiênico.

Desde os Riscos vínhamos experienciando esse tipo de violência sutil como corte fino e seco, não sangra, mas arde. E, somando-se, aos Riscos de companheiros de uma época, tomamos o cabelo crespo como analisador das situações. Analisador porque foram os compartilhamento das situações com os cabelos que tiravam do campo implícito o racismo nos diálogos que travávamos com cabelereiros, parentes e amigos indelicados. A repetição da experiência de violência nos apontou o racismo nas falas em referência ao nosso cabelo. Nosso constrangimento por ter o cabelo crespo começou a ser questionado e colocamos as situações de violência em pauta. Começamos a assumir o quão violenta eram as situações e deixamos de lado o “é apenas um jeito de falar, não é por mal”. Passamos a nos atentar, então, à micropolítica dos afetos disparadas pelos cabelos crespos.

Tomar o cabelo crespo como ruim está naturalizado e tem como efeito a naturalização da violência dessa adjetivação. Enfim, é o racismo nas expressões do dia-a-dia que está naturalizado. Percebendo a naturalização do constrangimento de quem tem o cabelo crespo e das experiências de violência racial vivenciada pelo grupo que partilhava suas experiências, violência que era proferida principalmente por causa dos cabelos crespos, sentimo-nos convocados a pensar uma estratégia de intervenção para colocar em análise tais questões.

Sendo assim, no segundo semestre do ano de 2013 demos início a um projeto que foi chamado “Cabelação”. Elegemos uma intervenção artística como modo mais interessante para fazer tal provocação por entendermos a arte como criadora de pensamento e com a potência de causar estranhamentos e deslocamentos tanto por impacto quanto por nuances e sutilezas. As expressões artísticas nos possibilitaria manifestar a micropolítica do afeto disparados pelos cabelos crespos.

Elegemos a fotografia, a poesia e a música como linguagens artísticas para esta intervenção que consistiria, então, em expor fotografias de pessoas com os cabelos crespos na vida cotidiana. Sem fazer uso das ferramentas de tratamento de imagem, ao som de músicas provocativas sobre o tema de cabelos e negritude, juntamente com um sarau de poesia a proposta consistia em mostrar o uso dos cabelos crespos na sua linguagem corriqueira sem ser qualquer, reiteramos. Como dissemos, era imprescindível desmistificar a experiência de negritude e a estética do corpo negro, por isso, queríamos dar visibilidade à beleza do comum que vai de encontro à beleza do *senso comum*. A exposição aconteceria no prédio do curso de Psicologia e na biblioteca central da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).



Foto Cabelação 2013 - UFES

Convidamos amigos e outras pessoas que circulavam pela UFES para serem fotografadas. Os convidados aceitavam prontamente em fazer parte do projeto. Não foi difícil contagiar pessoas para tirarem as fotos. Interessavam-se, acompanhavam a sessão, sugeriam modos de fazer e, principalmente, apostavam no trabalho. Os

convidados e amigos que participavam das fotos ou souberam que o projeto acontecia, lembravam-se e sugeriam outras pessoas para serem fotografadas, pessoas que teriam a ver com a proposta, que tinha a mesma causa, que possuíam trabalhos parecidos etc. Os aliados davam opiniões que estimulava nosso trabalho. Sabíamos que a direção estava certa pelo volume de pessoas que o projeto alcançava, pela alegria na participação dos envolvidos, pelas conversas estimulantes que aconteciam enquanto tirávamos as fotos. Durante as sessões mais histórias surgiam. Também surgiam elogios aos modelos das fotos, relatos de como é ou foi a relação com os cabelos, quer dizer, antes mesmo da própria exposição muitos afetos foram disparados.

As fotos foram tiradas nas áreas livres do campus de Goiabeiras da UFES, no Parque Pedra da Cebola localizado em Vitória e, posteriormente, no bairro Mata da Serra na cidade de Serra. No primeiro dia de fotos na UFES encontramos por acaso - ou não - uma ex-professora do cursinho pré-vestibular. Esta professora, quando já estávamos no primeiro período do curso de psicologia da UFES, nos abordou por entre as ruelas da universidade e disse que um amigo construía um projeto em que fotografaria mulheres negras e “descabeladas”. Falou do projeto para me convidar para as sessões já que definitivamente eu era “descabelada”. Perdemos o contato com esta ex-professora desde então e não soubemos se o projeto aconteceu ou não. Esse encontro nunca foi esquecido e nos deu aquela sensação de vertigem que revira nossos órgãos e intensifica nosso movimento de singularização. Esse encontro com esta professora aconteceu em 2007, porém a proposta do projeto e o convite ficaram em nós. Circulou por nós todos esses anos e se metamorfoseou. O encontro em 2007 foi mais uma pista de forja do projeto Cabelação, mais um Risco.



Foto Cabelação 2013 - UFES



Foto Cabelação 2013 – Pedra da Cebola



Foto Cabelço 2013 – Pedra da Cebola



Fotos Cabelço 2013 – Mata da Serra



Foto Cabelação 2013 – Mata da Serra



Foto Cabelação 2013 – Pedra da Cebola



Foto Cabelação 2013 – Pedra da Cebola



Foto Cabelação 2013 – Pedra da Cebola

Destino ou não, esta professora que não tínhamos mais contato nenhum surge em frente ao prédio do curso de Psicologia da universidade onde estávamos numa pausa das sessões de fotos. Contamos para ela do que se tratava aquele grupo ali e a lembramos desse encontro nos idos anos de 2007. Ela surpreende-se, pois ela mesma havia se esquecido do então projeto do amigo. Alegra-se com nosso projeto e tira uma foto com a turma que participava da sessão. Compartilhar a inusitada situação nos é caro, pois são

esses encontros e momentos que produzem suspensão num fluxo de pensamentos costumeiros e automáticos.

Mantendo a aposta alegre do projeto, foram feitos esforços para que a intervenção artística acontecesse ainda no ano de 2013, tentamos parcerias, obtivemos apoio de outros grupos que trabalham as relações étnico-raciais na UFES, porém não foi possível realizar a intervenção naquele ano por falta de recurso financeiro. Sendo assim, preservamos as fotos já tiradas e procuramos outras estratégias e datas para a efetivação da exposição fotográfica.



Foto Cabelo 2013 – Pedra da Cebola



Foto Cabelação 2013 – Pedra da Cebola

Com a entrada do ano de 2014 surgiu a possibilidade do grupo que movimentava o projeto Cabelação participar do edital lançado pela Secretaria da Cultura do Estado do Espírito Santo (SECULT) que premiava coletivos juvenis. A participação neste edital seria uma forma de garantir o recurso financeiro para a realização da intervenção artística. Para seguir os critérios do edital o grupo viu a necessidade de reformular a proposta inicial.

Para que o projeto Cabelação atendesse aos critérios de participação do edital pleiteado foi preciso reelaborar o formato do projeto inicial que pedia dentre outras coisas o número de pessoas atingidas direta e indiretamente. Então, de uma única intervenção artística na UFES propomos trabalhar com crianças e adolescentes em escolas do Ensino Fundamental na Grande Vitória. Propusemos cinco encontros de duas horas em uma escola no município de Serra, outra no município de Cariacica e a terceira em Vitória. Disponibilizamos trinta vagas por escola para a participação dos alunos.

Escolhemos trabalhar com o Ensino Fundamental porque entendíamos que esse é um período escolar com muita diversidade já pela variação etária e por se tratar de um momento que compreende tanto a entrada na adolescência e posteriormente na juventude sendo essas transições momentos que à época julgamos valer um acolhimento e atenção às demandas apresentadas nessas fases, pois nas nossas lembranças escolares foi este o período de mais dificuldade na experiência de ter o cabelo crespo.

Quando tivemos que reelaborar o projeto, a escolha para efetivar o Cabelo em escolas não foi demorada. Muitos dos nossos Riscos aconteceram nesta instituição: as dificuldades em soltar os cabelos “muito altos” e enfrentar os inevitáveis risos de quem, inclusive, tinha os cabelos crespos, a sensação de beleza somente após fazer escova para alisar os fios, o não acolhimento dos professores em situações claramente racistas em sala de aula. Por tudo isso, acreditávamos que seria interessante realizar o projeto com esse público de 5ª a 8ª série.

A partir desse novo de modelo de projeto o Projeto Cabelo passou a ser Cabelo na Escola e, neste momento, explicitaremos como propomos a metodologia do projeto no formulário do edital e, ao mesmo tempo, como aconteceu nas escolas já que este projeto foi realizado de setembro a dezembro de 2014.

Elaboramos os cinco encontros previstos no projeto inscrito para o edital da SECULT a partir das questões que norteavam nossas inquietações, ou seja, tiramos das nossas experiências compartilhadas ainda em 2013, no começo da elaboração do primeiro formato do projeto, os temas que seriam abordados nas oficinas com os estudantes.

O primeiro encontro consistia em apresentar o grupo facilitador das oficinas e problematizar a expressão “cabelo ruim” já que, definitivamente, esta expressão é muito corriqueira e naturalizada nas conversas de salão de beleza, como dissemos, e em outras situações cotidianas.

Colocamos no meio do círculo que formamos vários objetos como secador de cabelo, cremes capilares, pentes, grampos, revistas de cabelereiros, o texto “Pensamentos de um cabelo bom” da Elisa Lucinda etc e pedimos para que os estudantes escolhessem um desses objetos e falassem porque o escolheram. Discutimos sobre tais escolhas e, ao final da discussão, os facilitadores do encontro leram o texto da poetisa capixaba. Texto que nos é caro pela exatidão e lirismo nas palavras. Lançamos ao som da canção “Testando” da Ellen Oléria.

Pensamentos de um cabelo bom (Elisa Lucinda)⁹

Quando foi a última vez ou a primeira que você viu um filme africano? Não é segredo pra ninguém que o cinema é aula de cultura com imagens, cenas, linguagens e

⁹ <http://www.escolalucinda.com.br/alira/2010/11/23/pensamentos-de-um-cabelo-bom/>

costumes daquele ou desse lugar. Somos tão ignorantes de Áfricas. Quando eu e meu filho, Juliano Gomes, hoje cineasta, mas então, com dezesseis anos, fomos a Moçambique, ele me disse, ao meio do segundo dia naquele país. Mãe, tô com uma vergonha dos moçambicanos, eles sabem tudo de nós e eu não sei nada deles.” Tinha razão o adolescente. Fomos então os dois buscar livros imediatamente. O mesmo se deu comigo ao desembarcar em terras caboverdianas. Nunca tinha visto tanta gente com cara de parente, com jeito de gente de minha família capixaba. Lá mulato de olho verde é mato. Cabo Verde, hoje eu sei, se considera um pedacinho do Brasil. Isto está em suas canções e nas conversas do povo, que se assume, talvez por causa da mestiçagem, como nosso irmão. Mas a ignorância brasileira sobre a história das “áfricas” ainda campeia, pois só agora a lei que garante ensino de vida e costumes daquele continente em nossa formação na escola começa a engatinhar. Me preocupa e me entristece que ainda se possa testemunhar, passivamente, a estúpida ignorância que o racismo é, a fazer seu incalculável estrago. Quem me conhece sabe: não sou de gueto, não me apetece. Tudo o que faço aqui, nestas poucas linhas para tão vasto tema, propõe a mistura contra o separatismo e não o contrário. Creiam-me, nas escolas, enquanto vos escrevo, o modelo de um só tipo de beleza continua a excluir meninos e meninas negras ou mestiças que, por motivos étnicos, em geral, não são escalados nos papéis de príncipes ou de princesas. Ou seja, já na escola o menino negro é o eterno “sapo”, o vilão, o bandido. A toda hora nesse país um adolescente afrodescendente é tratado, ao contrário do que nos garante a constituição, como presumidamente suspeito. É revistado com grosseria e desrespeito como se morasse na etnia o gene do ladrão. Trata-se de um pensamento que, além de injusto é imperfeito, pois se observarmos bem, nos grandes escândalos de corrupção envolvendo políticos e sofisticados ladrões, quase não tem preto compondo essas quadrilhas. Uma vez, passeando na Lagoa, num domingo de manhã, a polícia abordou meu filho que ia na frente de bicicleta. A alegação da “autoridade”, quando eu perguntei o porquê, foi ridícula: “O cabelo dele é suspeito.”

O inconsciente brasileiro, muitas vezes sem se dar conta, nos reserva um lugar de segunda categoria. Mesmo os mais esclarecidos, que tanta falta fazem a esta causa, se atropelam no assunto. Sem se aperceberem, também esses, vão solidificando conceitos preconceituosos como o de “cabelo ruim, cabelo bom”, por exemplo. Ora, o cabelo crespo não é um sub-cabelo, não está errado nem órfão de qualidades. Ruim por que? Feriu alguém? Por acaso o crespo é o primata da estória capilar que um dia alcançará

o posto de cabelo sapiens que seria o cabelo liso? Meu cabelo é bom. Desculpe-me, forçar a vossa mentalidade assim, mas é que é o mês da consciência negra e eu fui incumbida de tocar na “raiz” do problema. Precisamos impedir que se prossiga com essa lavoura de problemas, onde todo o dia se planta aos pouquinhos a semente da desigualdade. Teve festa do troféu Raça Negra na sala São Paulo homenageando Milton Nascimento, e eu ganhei o prêmio de melhor espetáculo. Era uma nata, uma afro-nata, digo: Luiz Melodia, Milton Gonçalves, Sandra de Sá, Antonio Pitanga e tantos outros, que dava gosto de ver! Meu sonho é que todo cidadão, de qualquer tom, seja respeitado sem ter que ser famoso para isso. Todos os dias o preconceito desperdiça futuros cidadãos brasileiros. Portanto, qual tem sido a vossa pegada sociológica? Ou seja, assim como na ecologia, que tipo de rastro social nossos atos deixam? Desmatar é tão predador quanto excluir, e nesta peça qual tem sido vosso papel? Não sou eu, é a justiça quem nos pergunta. Bem, o assunto continua depois; sei que as guerras étnicas são um problema do mundo. Mas é bobo, embora tanto sangue. Pois como água, a verdade escorre entre os dedos. Ninguém segura. Do mesmo modo a terra é de todos os homens, e não há como deter essa verdade.

O segundo encontro iniciou uma conversa sobre como se atualiza o racismo à população negra no Brasil e como o cabelo entra nessa produção da subjetividade do racismo. Já fazendo a conexão com o encontro anterior que problematiza o adjetivo “ruim” direcionado ao cabelo crespo, nossa proposta neste encontro era estreitar os atos racistas às expressões como esta citada que de tão naturalizadas não são percebidas como manifestações racistas. Para isso, pedimos para que os estudantes listassem em uma folha de um lado os nomes dados aos cabelos lisos e do outro os nomes dos cabelos crespos e finalizamos com o já mencionado poema “Gritaram-me negra” de Victória Santa Cruz.

No terceiro encontro abordamos os usos dos cabelos crespos e a questão de gênero, pois pelo compartilhamento de experiências do grupo que agitou o projeto Cabelação percebemos que há uma diferença na forma em como os gêneros masculino e feminino vivenciam a experiência com os cabelos crespos. Os efeitos dos atos racistas direcionados aos cabelos são mais nocivos às mulheres, observamos pelas situações que ajudaram a elaborar o projeto, pela cobrança de modulações estéticas do corpo feminino, pela exposição a técnicas de alisamento que prejudicam a saúde das mulheres: alisamentos químicos que se utilizam de substâncias como formol, alisamentos físicos

que não raramente queimam orelhas, couro cabeludo ou forçam as mulheres a ficarem em posições desconfortáveis para não estragar todo o processo de ter o cabelo liso. Temos então, uma violência de gênero mancomunada com uma violência racial.

O quarto encontro consistiu em um minicurso de fotografia em que os estudantes participantes foram apresentados às noções básicas de fotografia e as funções e usos dessa linguagem. Ensinamos sobre zoom, foco, intenção, velocidade, enquadramento etc. Usamos as fotos tiradas em 2013 como exemplos para este momento, a partir delas demos dicas técnicas para o registro pelas dependências das escolas. Os alunos manuseavam a máquina profissional, aprendiam como mexer e, durante a oficina, fizemos uma comparação com a câmera de celulares que é mais cotidiana dos estudantes. Juntamente com a parte técnica, estimulávamos os olhares e as sensibilidades para os temas e assuntos que tratamos nos encontros anteriores.

Após esse momento de aprendizagem de manuseio de máquina profissional, ângulos, luz etc, diferenças entre as câmeras usadas (profissional, semiprofissional, câmera de celular) os alunos fizeram uma sessão de fotos pela escola sendo que o direcionamento das sessões seriam todas as discussões feitas nos encontros anteriores. Depois do momento da produção das fotos, houve a escolha das imagens juntamente com os alunos.



Foto tirada pelos alunos no Projeto Cabelço na Escola 2014



Foto tirada pelos alunos no Projeto Cabelação na Escola - 2014



Registro feito pelo grupo que executou o Projeto Cabelação na Escola

O quinto encontro foi o encerramento do projeto Cabelação na Escola, uma conversa, avaliando os temas já trabalhados, sugestões e impressões dos participantes e após esse momento de conversa fizemos uma exposição na escola com as fotos escolhidas.



Foto da exposição em uma das escolas participantes do Projeto Cabelação na Escola



Foto da exposição em uma das escolas participantes do Projeto Cabelação na Escola

Para finalizar o projeto, aconteceu um grande encontro com todos os envolvidos no Centro de Referência da Juventude em Vitória. Todos os que estiveram imersos na realização do projeto foram convidados a participar deste encerramento. As fotos expostas em cada escola foram expostas em conjunto e esta exposição final contou com música, poesia, oficinas de tranças e outras atividades.



Foto da Exposição Final do Projeto Cabeloço na Escola



Foto da Exposição Final do Projeto Cabeloço na Escola

O Projeto Cabeloço foi construído a partir dos efeitos que as experiências dos Riscos provocaram. Os Riscos são narrativas que colocam em análise as experiências de negritude porque justamente fazem perceber que os desconfortos e sofrimentos de algumas situações são situações de violência racial e, ao mesmo tempo, falam de uma construção de uma negritude não pautada pelo racismo, mas, da construção da própria negritude como produção de liberdade e autonomia.

Os Riscos são relatos de desnaturalização da experiência do racismo, ou seja, a violência racial são anunciadas à medida em que o desconforto de viver algumas situações é que passa a ser estranhado, então, por isso a sensação provocada pela violência racial passa a ser desnaturalizada. As pistas que os Riscos nos deixa é justamente estranhar o desconforto com o cabelo crespo, a construção de uma negritude

não pautada pela violência racial e a tomada da própria negritude como um processo de singularização. Com isso, as pistas dos Riscos se arranjaram de tal modo que nos convocaram a pensar uma pesquisa que investigasse a produção de subjetividade da negritude e do racismo. Ou seja, nossa proposta tanto com o primeiro projeto - o Cabelação – e, posteriormente, com as oficinas do Cabelação na Escola era destacar as sutilezas dos atos racistas e, além disso, fomentar um cultivo dos processos singulares de construção de uma negritude, de uma vida singular, de um *devoir-negro*...

O nosso Projeto Cabelação na Escola foi inspirado por eventos que estão cada vez mais populares no Brasil chamados mesmos de *Cabelações* na maioria das vezes. Esse nome vem com uma conotação de impacto estético em que o aumentativo neologístico “ação” cumpre essa função. O nome brinca com as palavras e estéticas de: cabelão, cabeluda (o), cabeleira, cabelo volumoso, cabelo alvoroçado etc. Características bem comuns a quem tem o cabelo crespo. Também passeia por alguma coisa que lembre um choque, choque estético e choque político. Um abalo na linearidade – capilar, porque não? – da estética do que é consagrado belo pelo senso comum.

Cada grupo ou coletivo formata esses eventos de acordo com suas apostas e possibilidades, e a intenção é produzir deslocamentos e novas sensibilidades tendo os cabelos crespos como dispositivo de análise. O cabelo crespo vira objeto de intervenção ao mesmo tempo que intervém num processo de produção de subjetividade. Muitos desses grupos e coletivos se articulam, apresentando formas de cuidado e uso dos cabelos crespos através de penteados, dicas de produtos, amarração de turbantes etc sendo importantes vias para uma produção de sensibilidades e afetos outros, que os experimentados pela subjetividade hegemônica.

Pela fotografia, procuramos dar visibilidade ao comum, à beleza do comum, ou seja, dar visibilidade a afirmação diária dos cabelos e ao corpo negro em geral. E, posteriormente por meio de oficinas e rodas-de-conversa, problematizar o que produz discurso e prática da negritude e do racismo.

As apostas dos variados “Cabelações” são complementares e jamais concorrentes, já que apostam na sensibilidade estética para a criação de outros jeitos de experienciar a subjetividade, ou de outro modo, produzir acessos a esse real inventado, que não cabe dentro do padrão *homem branco*.

Explicitar a trajetória do Projeto Cabelação na Escola se faz importante nesta dissertação, pois tal experiência foi fundamental para a imersão do nosso problema de pesquisa e apresentou analisadores caros a esta pesquisa. Sendo assim, as proposições

apresentadas ao longo deste texto percorrem também o Cabelação na Escola que se modulou ao longo da sua idealização inicial, como apresentado.

Repercussão do Projeto

Visamos problematizar as práticas de racismo atualizadas pelas ofensas aos cabelos crespos e, a problematização se dá, quando incentivamos a percepção da recorrência e a naturalização das ofensas raciais. A provocação feita pelos encontros e pelo dispositivo “cabelo crespo” insistia que tais modos de pensar os cabelos foram produzidos e são atualizados em falas corriqueiras e aparentemente sem intenção de ofender. Mas, a associação com a ofensa, segundo o *sensu comum*, vem porque a ofensa ou maldição maior é ter nascido com a alguma pista de negritude.

O racismo à brasileira não se manifesta com *apartheids* evidentes, mas por gestos que, de tão corporificados, ficam naturais. O que chamamos de “maldição maior” é a concepção de que o cabelo crespo e outras manifestações fenotípicas negras são infortúnios da existência. Então, “maldição maior” que ser constrangido por ter uma pista de negritude é já ter nascido assim. A tristeza e o sofrimento são tidos então como intrínsecos. A percepção da ofensa racial fica turva já que no pensamento racista a falha está no sujeito e não no tipo de pensamento em que vê alguns como não pertencentes ao identificável como desejável segundo a subjetividade padrão.

O Cabelo na Escola é um dispositivo de subjetivação coletiva. Propusemos uma atenção aos modos como temos experienciado nossa *negritude*, além de potencializar nossas pistas de negritude fomentando um espaço de fala dessas experiências, seja num corpo negro ou branco, porque como veremos abaixo, não é somente pelo fenótipo que experimentamos uma *negritude*.

Nosso objetivo como o Cabelo na Escola não passa por fazer campanhas do tipo “abaixo a chapinha”, mas por provocar, trazer inquietações e estranhar inclusive o discurso do “empoderamento capilar”. O “black power” se restrito à textura e volume do cabelo, perde sua função de produção de liberdade. O enfrentamento pela via do cabelo é para afirmar possibilidades de existir e menos para criar um novo modelo ou jeito de caracterizar o negro. A experimentação de si pelo cabelo instiga a produção de autonomia. Liso ou crespo o que se afirma é a liberdade de existir na diferença, a possibilidade de experimentação dos usos de si, inclusive pelo cabelo já que nem todo negro tem o cabelo crespo.

As situações que temos destacado do Projeto Cabelo na Escola são colocadas aqui porque alimentaram um problema de pesquisa pela capacidade de produzir uma atenção importante às questões da negritude no Brasil.

Voltando à operacionalização do projeto, já na sua apresentação, os profissionais das escolas participantes se entusiasmavam com a ida do Cabelação na Escola para o estabelecimento que trabalhavam. A demanda foi maior que a esperada, mais escolas do que o planejado para o edital se prontificaram em acolher o projeto. Isso se deu tanto porque resolvemos contatar as escolas depois de sabermos se seríamos contemplados pelo edital e, por isso, acabamos apresentando o projeto para mais de três escolas para termos mais opções caso alguma não pudesse nos receber. Mas para além da nossa estratégia de entrar em contato com mais de três escolas, o projeto chegou a outras escolas por contágio, queremos dizer, por intermédio de amigos o projeto alcançou escolas que não foram contatadas por nós. Essa circunstância mais uma vez nos sinalizou que nossa aposta era potente.

Ouvimos de pedagogos, diretoras e professores das escolas participantes e das outras em que não foi possível executar o projeto, que necessitavam de intervenções como a que propunha o Cabelação na Escola e que seria oportuno o envolvimento do projeto no cotidiano escolar para ajudá-los a enfrentar a situação com alunos vítimas e autores de atos racistas. Os profissionais que mantinham o contato conosco disseram estar enfrentando situações em que alunos estavam sendo ofendidos e, por vezes, adoecendo pelas agressões voltadas a seus cabelos e o corpo docente e pedagógico se via sem estratégias para lidar com a situação.

Chamou-nos a atenção o fato de todas as escolas se verem sem repertório de ação para manejar relações de violência racial entre alunos. Como narramos no Risco II as ofensas racistas no contexto escolar não são novidades. O que acontece com as relações estabelecidas na escola que mantém ainda hoje o constrangimento por parte de alguns e o silêncio sobre o assunto?

A escolha da dimensão estética pela linguagem da fotografia no projeto Cabelação na Escola se deu por considerarmos tão impactante e provocador produzir imagens dos usos dos cabelos na experiência do cotidiano quanto elaborar penteados da cultura negra, como trabalham outros grupos que também promovem discussões sobre esse tema. Como dissemos, nossa proposta com o Cabelação na Escola é afirmar a aparência do corpo negro e deslocá-la do lugar do exotismo ou do desajustado. Ambos os modos, o de valorizar penteados da cultura negra e o de afirmar a aparência cotidiana dos cabelos crespos causam impactos visuais e quebram paradigmas estéticos. Nossa proposta foi dar destaque fotográfico ao usual, ao que já se apresenta como modos de usar os cabelos crespos.

Desses modos de usar o cabelo crespo temos o cabelo preso como cotidiana imagem de quem os porta. O preso dos cabelos fala de uma contenção do volume não só de fios, mas de volume e abundância de possibilidades de ser. Contenção daquilo que tentam domar e tomar por excesso e descontrole.

Rancièr (2014) propõe que o que se considera uma novidade técnica, uma nova técnica vem depois de uma novidade estética. Como no caso do Blues, torna-se Blues depois que vira uma categoria musical, mas a novidade musical, as texturas das notas e arranjos são anteriores a qualquer categoria. O descabelado nos importa e nos interessa como imagem daquilo que foge do controle e do padrão. Dispositivo de luta assim como o Blues, os cabelos crespos não contidos provocam visualmente aqueles que querem equivaler ou aproximar a aparência ao que se entende por penteado ou arrumado. Em outras palavras, transgredindo o que se considera por arrumado ou bem penteado, o uso do crespo desloca a própria concepção de adequado ou belo.

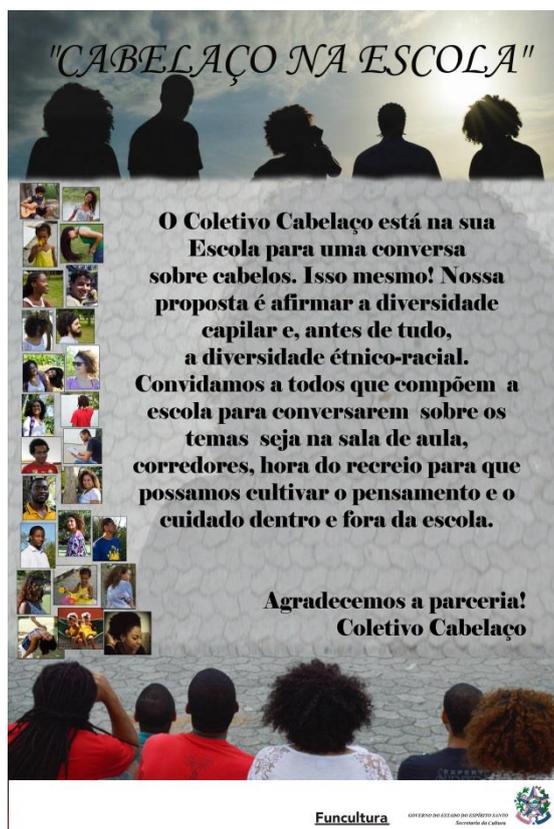
Durantes as oficinas nas escolas utilizamos as fotos tiradas no primeiro formato do Projeto Cabelação tanto para falarmos dos aspectos técnicos da fotografia quanto e, principalmente, para destacarmos a beleza do comum.

As fotografias feitas pelos alunos foram um produto das discussões feitas nos encontros anteriores. E, nesse sentido, tudo o que era *qualquer* foi tomado como digno de ser fotografado, não digno a partir da técnica fotográfica, mas porque o conteúdo fotografado já continha a dignidade em si. Então, junto com os cabelos foram fotografadas cenas, montagens, lugares, pessoas, objetos que criavam nova paisagem da escola e nova cartografia de circulação e apropriação do espaço e de si.

As sessões de foto foram momento em que se percorreu pela escola com outros olhares, outras velocidades e propostas. O momento da exposição foi importante para compartilhar com todos os que circulam pelo ambiente escolar todo o envolvimento e trabalho feito pelos participantes. Olhares curiosos e atentos miravam as experimentações fotográficas dos estudantes.

Logo no primeiro dia em uma das escolas em que aconteceriam os encontros, a vigia, mulher negra, comentou com uma das merendeiras sobre o banner que anunciava o início e a proposição do projeto na escola e que trazia fotos dos participantes daquelas primeiras sessões de fotos “Olha, só tem afro!”. Surpresa e desconfiança saem dessa frase. A surpresa de “só ter afro” na foto e a desconfiança do que se vai fazer com aquilo. Do que trataria um projeto em que “só tem afros” na foto de apresentação? É incomum “só ter afro” nas fotos? O que é dar destaque ao “afro” nas escolas? Que tipo

de afeto traz o “afro” em destaque?”. O liso é bom e aceitável de estar num banner e o “afro” não?



Banner do Projeto Cabelo na Escola

A fotografia de cabelos crespos em seu uso cotidiano é um recurso estético que causa um impacto visual imediato e causam estranhamentos que podem ou não passar pelo crivo do “gostei ou “não gostei”. Usar a expressão *cabelo crespo* e não *anelado*, *cacheado*, *ruim* etc já é uma aposta de intervenção. A qualidade *crespo* já está ligada ao ruim no pensamento hegemônico. Insistir nessa expressão provoca deslocamentos assim como a palavra *negro* saiu de um significado pejorativo para outro de afirmação¹⁰. Insistir em fotografar o crespo do dia-a-dia, ou seja, o seu uso mais comum é um deslocamento estético assim como a afirmação e apresentação de outros modos de usar este tipo de cabelo.

Não era incomum nas oficinas do projeto, os estudantes exaltarem as meninas que tinham o cabelo liso e, ao mesmo tempo, quem tinha o cabelo crespo expressava certo desconforto com a possibilidade do seu cabelo ter uma visibilidade positiva. Em alguns

¹⁰ Segundo Livio Sansone (2003), no Brasil, o termo *negro* foi reapropriado pelos movimentos de igualdade racial assim como os termos *bicha* e *bruxa* o foram pelos movimentos LGBT e feminista recebendo uma associação positiva.

momentos surgiam uma fala - vinda principalmente dos professores - que convocava as meninas de cabelo crespo a assumir seus cabelos, pois eles eram lindos. Essa fala anuncia uma questão que é delicada para as meninas: É possível responsabilizar o sujeito por uma dinâmica que é coletiva?

Não duvidamos da sinceridade e das “boas intenções” dessa fala vinda, sobretudo, dos professores. Porém, por mais bem intencionada que possam ser, tais discursos, acionam um modo *homem branco* que tenta reduzir a diversidade, tomando como elogio a aproximação a esse modo hegemônico branco. Esse modo se esforça em individualizar um aspecto necessariamente coletivo. Em outras palavras, o elogio, nesse contexto, é um mecanismo que responsabiliza somente o sujeito individual se empenhando a breçar a constituição coletiva das forças que resistem ao modo *homem branco*.

As palavras de incentivo e elogios parecem não alcançar todos os fios dessa trama. Elas ficam no sujeito individualizado e não volta a atenção aos processos que modulam nossa percepção sobre os corpos e sobre o modo como estamos produzindo realidade.

Essas palavras avolumam o cotidiano das meninas no Brasil como evidenciada numa cena do Projeto Cabelação na Escola em uma oficina aberta para alunos e pais. Nesta situação, deparamo-nos com o relato de uma mãe e filha, ambas com cabelos crespos. A mãe nos conta que todos os dias diz para a sua filha, na tentativa de fazê-la soltar os cabelos, que o cabelo da pequena é lindo. A mãe não consegue entender porque a filha de oito anos não desamarra os cabelos. Ela segue dizendo que quando era pequena vivia com os cabelos muito presos, muito repuxados para trás e que há algum tempo criou coragem para deixar os cabelos mais livres e mais natural também. Em determinado momento diz que a avó de sua filha a repreende por isso, pois segundo a avó da menina “*não é certo uma mãe usar os cabelos desse jeito*” e por isso ela, de vez em quando, faz um relaxamento¹¹ para “soltar” a raiz. É preciso, segundo essa avó, pelo menos “relaxar”... os cabelos. E não, como seria mais interessante, relaxar o relacionamento com os cabelos crespos, para ter uma relação menos constrangedora com eles. Há sempre quem vigie o grau de crespura, o volume, a quantidade de cachos.

Neste caso da mãe e da menina destaca-se esse descompasso entre a vontade da mãe que não encrespa totalmente os cabelos e seu incentivo à filha para desamarra os

¹¹ Técnica química para produzir um efeito menos crespo nos cabelos.

cabelos. Isso que chamamos de descompasso são o conflito das relações de forças que se passam num nível micropolítico (GUATTARI, 2013), ou seja, num nível em que o desejo de afirmar aquilo que se é, ou seja, “uma mulher com cabelos crespos” que esbarra no desejo social dominante de tentar se enquadrar no modelo de referência para um cabelo desejável a uma mulher negra. É daí que propomos que o que não se encaixa aos modelos identitários sempre serão vistos no lugar da falta.

Em certo grau, o cabelo crespo está mancomunado com o *apesar*: “apesar de crespo eu tento soltá-lo”. O constrangimento, a sensação de desajuste ainda aparece como força nas relações estabelecidas com o cabelo crespo. A insistência em afirmar o cabelo como diferença existencial é verdadeira assim como a dificuldade em sair das amarras da avó da menininha que ainda não consegue soltar os cabelos.

A produção de subjetividade é produção de mundo, ou seja, o modo como vivemos, experimentamos a realidade à medida que a criamos (GUATTARI, 2013) afirma que inclusive o inconsciente é produzido. Esse mesmo inconsciente que não desamarra nem o cabelo e nem o crespo do “ruim”.

À medida que o projeto acontecia percebemos que há uma tendência em investir no sujeito individuado o empoderamento por meio de valorização das pistas de negritude. Porém, outro efeito desta estratégia é a *individualização* da superação dos casos de violência racial. O Cabelo na Escola é, então, uma proposta de ampliação de repertório coletivo para a desarticulação dos modos racistas. Propõe-se no projeto uma não padronização nem dos cabelos nem da vida. Por isso é um dispositivo de singularização, que toma a *negritude* como criação de si e do mundo.

A partir do que apresentamos seguiremos um caminho de análise que é a da análise das forças e formas de composição de processos de subjetivação. Como apresentamos, a mesma situação foi narrada nos Riscos, e ainda hoje, vivemos situações semelhantes nas escolas. A estratégia do pensamento racista passa por mirar no indivíduo e riscá-lo até garantir sua sensação de desajustamento e existência inadequada. Assim, isolam-se os indivíduos e justamente a estratégia de individualização das vivências de sofrimento racial, fortalece a impossibilidade de perceber a individualização como efeito e não como causa do sofrimento causado pela violência racial.

Ao se tratar o racismo como prática individual sempre delegaremos ao outro a necessidade de corrigir o seu racismo e nunca nos colocaremos no lugar ativo de pensar o racismo como prática articulada pelos sujeitos que estão em relação.

E é neste sentido que investimos em análises das práticas para que este problema social seja tratado a partir da produção de subjetividade e não como uma questão individual que atribui ao sujeito a necessidade de que dar conta de desfazer as práticas que violentam as variações de ser. Em outras palavras, o racismo provém de práticas coletivas e tem como estratégia a individualização da resolução dos sofrimentos causados por tais práticas.

Risco VII

Sentada no sofá, já certa de que acabaria vendo algum programa de TV conhecido, paro no Canal Brasil. Passava um documentário sobre a atuação da polícia militar nas favelas do Rio de Janeiro. Não sei exatamente o que me chama a atenção. A depender do dia, evito assistir a coisas de uma realidade triste. O documentário oscilava entre depoimentos dos moradores e imagens da atuação do BOPE no Rio. Tudo o que via naquele documentário me entristecia. A vida sem valor dos moradores da favela - sem valor para o Estado, para a polícia, vale ressaltar. A tristeza é por constatar que a vida dessas pessoas não vale nada para segmentos do Estado.

Dentre tanta imagem chocante, uma me chama a atenção pela sua feiura, pela perversidade da polícia. O trecho revezava entre o depoimento de um amigo e da irmã de um rapaz que foi alvo da violência da polícia intercaladas com as imagens do próprio ato de violência sobre o rapaz. O que me choca, primeiramente: o rapaz, alvo da polícia, está sem metade do crânio e do cérebro. Horrível de se ver uma cabeça com o lado esquerdo afundado. Mostrava também o mesmo rapaz chegando ao hospital com uma parte do cérebro para fora. Segundo as falas do amigo e da irmã aquela tragédia foi uma queima de arquivo. Pergunto-me se realmente foi mal sucedida porque o rapaz alvejado teve severas limitações físicas devido ao atentado da polícia do Rio de Janeiro.

Segundo as falas, a polícia, em busca de alguém, entrou no salão onde o rapaz alvejado trabalhava e o levaram dali. Levaram uma pessoa íntegra fisicamente e após um tempo entregaram no hospital o rapaz aparece gravemente baleado na cabeça. Há imagens em vídeo de algum telejornal que mostram o rapaz entrando no hospital com parte do cérebro para fora.

Fiquei estarelecida, atônita, incrédula no que eu via. Questionava de onde vinha tanta maldade, frieza e estupidez. Uma vida destruída pelo ódio, várias vidas destruídas: a do rapaz e de seus amigos e familiares que acompanharam sua dor. Que vida importa? Perguntei-me: como não se ressentir? Como não se revoltar sem se ressentir? Como não querer vingança? Fiquei sem resposta. Esta situação me veio exatamente no momento em que eu criticava severamente um movimento por igualdade racial que tem como estratégia a luta armada e ressentida.

Fiquei triste, muito triste. Comecei a duvidar do meu trabalho com o Projeto Cabelação. Fazia sentido o que me propunha com este projeto? Minha dissertação

caminhava pelo rumo certo? Questionei o tom alegre do projeto, pois estava me sentindo muito triste. Achei, neste momento, que o único modo legítimo de falar sobre a negritude era pela tristeza. Terminei de ver o documentário. Ainda triste, fui fazer minhas atividades diárias.

Era cedo, um sábado. Assim que acessei uma rede social, uma amiga virtual puxou assunto pelo chat pela primeira vez. Era uma das estudantes que participou do Projeto Cabelo na Escola em uma escola de Cariacica - ES.

-Oi! Que saudades. Como você está? – Ela disse.

-Estou bem e você?

- Também. Ficaram legais as fotos do Cabelo!

- Sim. Ficaram lindas.

- Vocês continuam incentivando as crianças sobre o cabelo (sic)?

- Sim! - Continuo a resposta

- Nossa! Achei legal essa ideia que vocês chegaram (sic) quando eu pensava em tingir meu cabelo, mas graças o (sic) incentivo (sic) de vocês, não tingi.

Surpreendente diálogo que nos afeta com outros sentimentos, afinal, há apenas mazelas na negritude? Será que toda violência que os negros como alvo é capaz de silenciar a nossa alegria?

O Cabelo na Escola, então, apostou no cultivo dos processos de singularização para produzir mudanças em nível das relações, ou seja, mudanças micropolíticas ao questionar a produção do racismo e das identidades tornadas fixas e essenciais.

A risadinha direcionada aos cabelos crespos

Havia uma autodepreciação daqueles que tinham os cabelos crespos ou a depreciação do outro que insistia em aparecer nos encontros do Cabelação na Escola. Estas depreciações coletivas se efetivavam na maioria dos casos pela via do riso. O riso de chacota voltado para o colega nos dava a sensação de ser um recurso para se distanciar do “ser negro” que é criado pelo modo *homem branco*, pois esse negro inventado e perpetuado é desinteressante, perigoso, etc, e é sempre o outro. Com estas risadinhas víamos um jeito de defender-se. Para nós, a risadinha expressava esta frase que inventamos: se rio do outro, menos negro eu sou, disfarço em mim o que me aproxima das pistas de negritude. Se rio e ridicularizo as pistas de negritude do outro, menos negro eu fico. O riso era um modo de lidar com a questão.

Para nós, este modo que se utilizava do riso para lidar com a questão nos mostra como rapidamente acionamos o *homem branco* - aquele que chama de ridículo o que não entende, aquele que precisa valorar em bem ou mal para que possa fazer um contorno de si. Então, o riso se apresenta como um rápido acionamento do da subjetividade hegemônica que constitui o *homem branco*. Afinal, é este modo de ser que repetimos e experimentamos como naturais.

Cenas do Projeto Cabelação na Escola

Cena I:

Os oficinairos do projeto Cabelação na Escola chegam à sala de aula. Propomos que escrevam os nomes que eles conhecem sobre os cabelos lisos e sobre os cabelos crespos. Hã? O que? Como assim?

Entregamos as folhas em branco e os alunos se entreolham. O que escrever?

- Cabelo liso não tem muito nome...!

- Mas se eu colocar os apelidos dos cabelos crespos vão achar que é como eu me refiro a este cabelo...

- Não, de forma alguma, ninguém vai julgá-los pelo que vocês escreverem. O que queremos é justamente colocar na roda o nome que nós usamos para esse cabelos, os nomes que fazem parte do nosso cotidiano.

Eles se tranquilizam ao saber disso.

- Nomes para os cabelos crespos é bem mais fácil.

Depois de alguns minutos começa a rodada de leitura.

- Vamos começar com os cabelos lisos.

Os alunos sem muito entusiasmo elencam:

- Boi lambeu.

- Escorrido.

- Macarrão.

- Cabelo bom...

- Chapinha.

- Não tem muito nome...

Depois de um esforço para acharmos mais nomes para os cabelos lisos passamos para os cabelos crespos. Já é possível escutar uma risadinha. Os alunos se entreolham como quem dizem “é agora”.

- Agora os cabelos crespos.

Os estudante falam, quase gritam, ao mesmo tempo, um por cima do outro:

- BOMBRIIL!

- PICHAIM!

- DURO!

- RUIM!

- CACHEADO!

- VASSOURA!

- BRUXA!

- PICOOOO!

E poderíamos citar uma lista enorme sobre os nomes dos cabelos crespos. Eles riem de deboche e de alívio. Arrancam esses nomes das entranhas e são convocados a se relacionar de outra forma com eles, tem o deboche, mas tem também a vergonha em dizer, a preocupação em ofender.

Nas vezes em que fizemos esta dinâmica mesmo em escolas diferentes a reação foi muito parecida. A fala “não tem muito nome para cabelo liso” é recorrente e quando chega o momento dos “cabelos crespos” os sentimentos oscilam entre a preocupação em ofender alguém e a libertação em poder dizer tais nomes - que sabemos que usualmente são usados para ofender - sem julgamento. É como se dissessem “pediram para eu dizer”. Deboche e alívio por poder falar e rir de todos esses nomes.

As práticas racistas são práticas conformistas. Aprisiona um grupo num lugar inferior e aprisiona outro no lugar superior. Garante a estagnação do produzir-se e de formar-se. A finalização da forma é a própria conformação. Resignação da forma atual. Aqueles não com-formados revelam a estagnação do outro. Martin Luther King Jr, Maria Carolina de Jesus, Frantz Fanon, Rachel Dolezal, Victória Santa Cruz... revelam a fraqueza, o ressentimento, por fim, revelam a mediocridade das intensidades das subjetividades dominantes. Esta, tem como estratégia a violência para manter seu devaneio da superioridade e inferioridade. Porém, tudo que é violento não muda pela via da liberdade. A violência não é termo para o exercício de liberdade. A violência é termo para a conformação, pois é sempre constrangedora. O violento grita tal como no poema de Victória Santa Cruz: Negra! E vive uma vida de medo, conformada. O violento é um conformista.

A dinâmica em sala de aula em que os alunos gritavam “pico”, “bombril” etc, foi um momento em que pode-se dizer alguns nomes sem constrangimentos. Momento em que ficou perceptível que certos nomes são usados exclusivamente para ofender. Ao se deparar com a intenção ofensiva das palavras, houve uma hesitação em falá-los. Foi um momento em que foi percebida a violência de algumas práticas do cotidiano. Percebemos as práticas racistas que antes eram “somente” nomes. Aquela atividade

propiciou um espaço para dar outro sentido ao que é “cabelo de pico”, ‘cabelo ruim”. Espaço que de cultivo para essa reapropriação da singularidade, ou seja, um fomento aos processos de singularização primando por afirmar a potência das pistas de negritude.

Cena II:

- Minha mãe é negra! Diz a menina loira. E em seguida, como que continuando a fala da colega, o menino preto diz:

- E meu pai é branco!

Ela com sua cabeleira loira lisa. Ele com a carapinha raspada. Ela não tem pistas de negritude evidentes, ele, obviamente negro.

Ela muito participativa, ele tímido. Ambos afetados pelas *pistas de negritude* que cada um carrega, ele, sua aparência, ela sua ascendência. Ambos cultivando sua negritude. Ela, loira, não pode esquecer que sua mãe é negra. Não é morena, é negra. Ele não se colocando como moreno, ele é negro e o pai é branco. Pistas de negritude se afirmando, tornando-se evidentes...

Cena III:

Município de Serra, primeiro encontro (Oficina I) do projeto Cabelação na Escola. Conduzidos pela professora que ficou responsável pela articulação dos encontros do projeto chegamos até a sala onde aconteceria a oficina. Sala de vídeo, com os recursos da informática que avisamos precisar recorrer em alguns encontros. Após chegarmos à sala onde os alunos nos aguardavam a professora nos avisa que ela não iria ficar conosco naquele primeiro dia, mas que outra colega iria acompanhar aquela Oficina. A professora de Educação Física nos deixa.

Na sala, além de computador, projetor de imagens e carteiras, continha também vários cartazes coloridos com os dizeres “Não ao bullying”. Outros cartazes com desenhos - também bem coloridos - com ilustrações das variadas maneiras de se professar a fé. Havia ilustração da fé cristã e tinha também um desenho de uns pretinhos e uns tambores. “Tem espaço para os Terreiros de Candomblé naquela escola” – pensamos.

A professora que iria participar da Oficina se apresenta, muito educada. Ela diz seu nome e a matéria que ministra naquela escola. Ela era professora de Ensino Religioso. Reparamos que ela estava com uma saia típica das seguidoras de religião protestante. Pensamos: ela é evangélica.

Começa a oficina, todos atentos para saber do que aqueles jovens fariam. É sobre cabelo mesmo? Sim. A professora estava bem interessada, participativa ativamente da conversa que havíamos proposto. Em um momento da oficina expusemos vários materiais que havíamos preparados previamente. Os materiais eram relativos a cabelos e cabelos crespos: cremes, revistas, textos literários sobre o assunto, pente, fotos de mulheres negras, etc. O elemento difusor também entrou na roda. O difusor é um tipo de bico de secador de cabelo para secar cabelos cacheados e não deixá-los alvoroçados. A professora de Ensino Religioso compartilha conosco que nunca soube do que se tratava aquele apetrecho do secador até que, por ter uma filha com cabelos cacheados, descobriu que era para usar naquele tipo de cabelo. Falou-nos tudo isso em um tom que revelava o interesse em compartilhar sua experiência com as pistas de negritude que a ela se apresentavam, mostrando que, por vezes, ignoramos certas questões até uma situação nos aproximar do tema. Ela, que tem os cabelos lisos, só soube da função do difusor ao ter uma filha com o cabelo cacheado.

Com esta narrativa queremos dividir que o exercício de devir é sempre coletivo. Pois não fizemos aliança com um pressuposto, que minaria nossa interação. O fato de ela usar saia de “evangélica” acionou em nós alguns *a priores* sobre o que é ser evangélico no Brasil, ou melhor, a massificação do movimento evangélico no Brasil e acionou também as críticas que fazemos a ele. Porém, o único elemento que indicava que ela poderia ser evangélica era a saia, pois não registramos se ela mencionou algo sobre isso.

Nós, enquanto coletivo que propõe o cultivo dos devires e processos de singularização, tentamos exercitar justamente não cair em *pressupostos*; pressupostos do ser negro, do ser branco, evangélico, etc. Propomo-nos desarticular os valores inscritos atualizados pela subjetividade dominante. Não colamos no possível “evangélico” da professora, ou melhor, no que nós entendemos como “ser evangélico”, quer dizer não nos pautamos no modo como vem se manifestado grande parte desse seguimento religioso. Propomo-nos em fazer aliança com o que é singular nela, o movimento de devir-negro. A professora devém-negra quando se coloca no debate em defesa do cabelo da filha e de suas alunas, quando não tenta parecer negra, mas imerge

nas questões da experiência de ser negra da sua filha descobrindo nuances desta experiência.

A saia era um registro, assim como usar os cabelos crespos é um dos registros de si. É um uso de si. O que foi agenciado naquele encontro foram as singularidades. Fizemos aliança, pois nem o nosso coletivo nem a professora, se apegou aos *a priores*. Não havia espaço para eles. O que emergia era a vontade de compartilhar experiências sobre os cabelos crespos.

Dias depois, a mesma professora participou do momento fotográfico (Oficina 4). Compôs um dos grupos formados com mais três alunas. Incentiva as meninas a mostrarem seus cabelos crespos, a não terem vergonha. A professora de Ensino Religioso, para nós, entrou em um devir-negro também quando experimenta a sessão de fotos como os alunos. Tirou foto dos seus cabelos lisos, pois havia espaço para os cabelos lisos. O devir-negro aparece no cuidado que ela teve em incentivar suas alunas a tirarem as fotos, mostrando seus cabelos, ajudava-as a desarticular suas vergonhas em posar por se sentirem feias, desarrumadas. O devir-negro na professora era o exercício de se por disponível às questões que se passam na experiência de negritude e de formar-se negro. Sem imitar ou querer parecer, a professora se põe sensível e envolvida tanto quanto seus alunos negros de cabelos crespos.

Cena IV:

No meu aniversário de oito anos tomei posse do meu cabelo! Cortei! Sempre tive o cabelo muito liso e minha mãe deixava ele bem longo para exibi-lo como um troféu. Eu não gostava. Ela achava que porque meu cabelo era liso ele tinha que ser mostrado.

Depois de insistir com ela para cortar e não tendo resposta afirmativa cortei por conta própria no dia do meu aniversário de oito anos. Essa dominação da minha durou até os meus quinze anos mais ou menos. Foi nessa idade que eu me apropriei de novo do meu cabelo.

Cena V:

Na minha família em que as pessoas são brancas, tem olhos azuis e o cabelo liso, meu filho sofre muito com isso. Ele também é branco, tem olhos claros, mas saiu com o cabelo cacheado e ele gosta de usá-lo assim. Ele insiste em usá-lo assim. Mas sua avó e outros familiares sugerem: corta, fica mais arrumadinho. Mais bonitinho.

Penso eu que essas sugestões é para tentar disfarçar as de pistas de negritude dele para a família. Às vezes essa negação do outro vem em palavras mansas, meigas, mas está falando justamente de uma prática que não percebe o valor e a beleza da diferença.

Cena VI:

Ela senta na roda, participa das discussões, dá exemplos, se compadece, incrementa no argumento para enfrentar os racistas. Mas ela não sabe o que fazer, precisa da ajuda de outros porque não percebe que está nela a pista para desnaturalizar um pensamento racista.

Incentiva suas alunas chamando-as de lindas, elogiando os cachos volumosos, indicando produtos e salões, pois nem todas têm os cachos definidos. Ela chama todo e qualquer crespo de cacheado. Cacheadinho como macarrão, ela diz.

Ela está na luta junto de suas filhas ou alunas que têm o cabelo cacheado.

- Eu falo para ela que o cabelo cacheado é lindo.

Ela não percebe que várias alunas ou outras meninas estão passando por isso. Incentiva cada uma delas isoladamente. Não percebe que a maioria dos meninos negros à sua volta têm a cabeça raspada.

Ela não percebe que o racismo se manifesta nas ofensas diárias que suas alunas e filhas passam. Ela acha que é uma questão de autoestima individual. Afinal, cada um tem que se gostar.

CAPÍTULO III

CULTIVO DO DEVIR-NEGRO

Problematizando a negritude

Faremos uma apresentação do termo *Negritude* tal como expõe o livro “Negritude: Usos e sentidos” de Kabengele Munanga (2012). Kabengele Munanga é congolês naturalizado brasileiro, antropólogo e importante pesquisador das questões étnico-raciais no Brasil. A escolha desse livro se faz por Munanga ser uma referência nos estudos étnico-raciais e por ser sua perspectiva de análise uma perspectiva difundida no que se refere aos estudos dessa temática. A partir da apresentação do termo propomo-nos por em análise as práticas e discursos que estão sendo produzidos sobre *negritude*.

Aimé Césaire cunhou o termo *negritude* pela primeira vez em 1936 na revista *L'étudiant noir*, revista que fundou quando era estudante universitário em Paris juntamente com outros colegas universitários negros, destacando-se dentre eles o guianense Leon Damas e o senegalês Léopold Sedar Senghor¹² (MUNANGA, 2012).

Césaire era poeta, político e intelectual martinicano e foi um dos expoentes da proposta da *negritude*, palavra que ora soa como conceito ora como um movimento político-ideológico. Para Munanga (2012) tal termo significa além da oposição à assimilação cultural acrítica uma reivindicação a liberdade criadora do negro.

A *negritude* é um termo que coaduna múltiplos sentidos indo de uma significação biológica à cultural, político-ideológica à psicológica. Foi criado com a intenção de forjar uma união dos negros do mundo inteiro para enfrentar o racismo incisivo do europeu tendo como proposição um resgate aos valores culturais produzidos na África apesar da colonização europeia. Além desse resgate também era embutida uma proposta de ser negro como uma contraposição e reação ao branco (MUNANGA, 2012). Césaire vai definir a *negritude* como “[...] o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura [...]” agregando ao termo posteriormente três palavras: identidade, fidelidade, solidariedade. (MUNANGA, 2012, p.52).

¹² Este último recebeu várias críticas do movimento da negritude ao se tornar um homem de Estado e foi tido como um facilitador do neocolonialismo. (Munanga, *Negritude usos e sentidos*, 2012).

A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro. A palavra foi despojada de tudo o que carregou no passado, como desprezo, transformando este último numa fonte de orgulho para o negro.

A fidelidade repousa numa ligação com a terra-mãe, cuja herança deve, custe o que custar, demandar prioridade.

A solidariedade é o sentimento que nos liga secretamente a todos os irmãos negros do mundo, que nos leva a ajudá-los e a preservar nossa identidade comum. (MUNANGA, 2012, p. 52).

Durante a Segunda Guerra Mundial o movimento da *negritude* ganhou, segundo Munanga, uma dimensão política, antes, era considerado um movimento artístico-cultural. A dimensão política do movimento é entendida dessa maneira devido à entrada dos líderes do movimento aos sindicatos e organizações e postos políticos de seus países, estratégia que visava fortalecer o processo de independência dos países ainda colonizados pelas potências europeias. Essa estratégia não é bem vista pelos que compunham o movimento da *negritude*, pois é encarada como um precedente para o neocolonialismo apoiado pelos, agora, novos líderes de Estado (MUNANGA, 2012).

A partir do livro de Kabengele Munanga, entende-se a *negritude* como um movimento e conceito cunhado para fortalecer, reunir e valorizar a cultura produzida na África negra. A forte referência à África vinha da factual origem dos negros escravizados - ou descendentes destes - nas colônias ou ex-colônias deste continente, ou seja, o pensamento era de valorização do continente que é originário dos negros em diáspora e, com isso, produzir um sentimento de unidade e união mesmo estando tal povo geograficamente disseminado. Tal proposta foi contestada posteriormente dentro do próprio movimento já que mesmo tendo o racismo como experiência comum (o movimento alertava isso) era inegável a variação de cultura do povo negro que, então, vivia nas colônias e ex-colônias na África ou fora dela, mesmo tendo este continente como originário dos negros traficados.

A *negritude* nasce, num primeiro momento e nas palavras de Munanga, de

“[...] um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro[...] um protesto [...] uma recusa da assimilação colonial, um conjunto de valores do mundo negro, que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensado [...] trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica.” (MUNANGA, 2012, p. 63).

A partir do livro de Munanga entendemos que a *negritude* surge como estratégia de unificação dos negros que já tem como experiência comum o racismo. Desta tentativa de unidade é que surge a associação da *negritude* com a identidade negra como já havia proposto Césaire com as máximas “identidade, fidelidade e solidariedade” nos remetendo quase que instantaneamente ao tão francês “liberdade, igualdade, fraternidade”. Vemos então, a *negritude* ser construída a partir de um viés identitário.

A negritude e/ ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas [...]. (grifo nosso, MUNANGA, 2012, p. 20).

Tendemos a chamar a identidade negra de *negritude*, pois no momento em que o termo surgia um de seus objetivos era de criar uma identidade negra africana (MUNANGA, 2012). Também tendemos a encerrar a *negritude/ identidade negra* a atributos fenotípicos porque também esse é o primeiro aspecto a ser preterido e depois reivindicado. A *negritude* ora é um adjetivo que seria a expressão de força e resistência dos negros ora é adjetivada como uma *negritude* agressiva, dolorosa, vitoriosa, etc.. O autor alerta também que pode haver uma manipulação pela ideologia dominante da busca da consciência identitária, quando tal ideologia entende a busca da identidade como um desejo separatista, colocando-a em uma “[...] *folclorização pigmentada de reivindicação política [...]*” (MUNANGA, 2012, p. 13). É factual que o termo nasce como um conceito - ou mesmo uma teoria - com uma proposta objetiva “[...] *A negritude fornece nesses tempos de globalização, um dos melhores antídotos contra as duas maneiras de se perder: por segregação cercada pelo particular e por diluição no universal.*” (CÉSAIRE *apud* MUNANGA, 2012, p. 21) sendo esta a potência deste movimento.

Porém, nos custa entender a *negritude* como uma *reação*. Ligá-la à frustração por falta de reconhecimento do branco nos parece esvaziar um movimento tão fecundo e original. Seus idealizadores colocam a *negritude* como resultado do racismo investido pelo branco (MUNANGA, 2012, p. 15) o que, em certa medida, coloca a *negritude* num lugar aquém do que o próprio movimento apresenta. A *negritude*, acreditamos, é um rompimento com a vida branca, logo, ela não pode ser apenas resultado do investimento

racista, a *negritude* não nasce da impotência do racismo, mas sim da força de se produzir outra relação com a vida. A *negritude* é como o Blues: protagoniza a vida do negro pelo negro sem tomar a vida branca como referência. A vida branca é, inclusive, o que não se quer. É o modo de estabelecer relação com a vida que precisa ser combatido. A força ativa da *negritude* acontece justamente por propor outro jeito de ser negro. A *negritude* como força ativa questiona o princípio de identidade, esta essencialmente ligada ao homem branco.

No livro, Munanga diz que

“[...] a identidade negra se inscreve sob a forma de ‘exclusão’. Ser negro é ser excluído. Por isso [...] a identidade negra mais abrangente seria a identidade política de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica e do pleno exercício da cidadania.” (MUNANGA, 2012, p. 16).

Se o que identifica o negro é um passado de escravidão, expropriação cultural ou o racismo europeu, estaremos fadados a entender a *negritude* como uma reação ao invés de apreender a autenticidade e força ativa deste movimento. Identificar a *negritude* ou o negro com esse momento obscuro da história é não sair da teia e genealogia do racismo europeu. É o racismo que usa do princípio da identidade, ou seja, o princípio da identidade se levado como estratégia última atualiza o racismo. Entendemos, então, a *negritude* como uma força ativa, desassociada de qualquer lógica binária e, por isso mesmo, ela não pode ser efeito do racismo. O efeito do racismo é a identidade branca e identidade negra como modelizações de subjetividade.

A *negritude* como *reação* encobre a originalidade de um movimento que fica como um efeito de segunda categoria da prática dos brancos para com os negros. Dando brechas para que a *negritude* seja compreendida como sendo apenas uma maneira negra de ser branco (MUNANGA, 2012). Esta equivalência *Negritude/Identidade Negra* pode posicionar um movimento que é singular e potente na lógica de produção de pensamento da brancura. A identidade é estratégia da vida branca que se coloca como o referencial primeiro. A identidade negra vira uma reação à identidade branca. A identidade negra se encarada como oposição à identidade branca será, então, reativa. As forças reativas, segundo Deleuze (2001), são forças que se empenham em conservar um estado de coisas diferentemente das forças ativas que se direcionam para a produção da diferença.

Ao final do livro, Kabengele Munanga finaliza seus escritos nos dando a sensação de que o conceito e movimento ideológico da *negritude* fracassou por este ter sido

apropriada de variadas formas e por ter insistido em uma direção única e sem variação da proposta inicial.

Todos concordam que, se a reação do negro contra o racismo colonial branco foi historicamente justa e legítima, ela não encontrou respostas adequadas dentro da *teoria da negritude*. Criou-se falsos problemas e deu respostas tendenciosas. Formação mitológica como seu precedente, a *negritude* não foi capaz de romper o discurso legitimador do colonizador do qual tomou seus métodos (MUNANGA, 2012, p. 74).

O entendimento que a antropologia de Munanga faz da *negritude* é de uma unificação dos negros de todo o mundo, porém a potência da *negritude* se faz quando ela não reproduz a lógica do branco de produção de identidade.

Negritude como afirmação

Nossa escrita continua com a proposição de uma *negritude* como um movimento que não se encerra em uma teoria ou como um princípio ideológico. Inegavelmente o termo nasce de resistências, lutas e afirmações daqueles que, como diz Munanga (2012) foram reunidos sob o nome de negros. Por isso, propomos uma *negritude* que se lança na produção de realidade e não o contrário, não pode ser a palavra que irá unificar um movimento. A *negritude* é, então, uma realidade que já se anuncia em práticas e tal entendimento nos parece produzir como efeito, a afirmação e variação da própria experiência de *negritude*.

Neste trabalho, o movimento que cunhou a *negritude* pôs-se a afirmar uma diferença existencial em uma paisagem onde a vida branca é a referência. No movimento da *negritude* estão agenciadas práticas, proposições e processos que tomam a forma de um conceito, no entanto, a potência do movimento é inventar modos autênticos de existir e sentir.

Este termo mais que uma negação da colonização europeia (embora seja também), traz uma afirmação do corpo e da cultura dos povos negros, como mais um modo de vida legítimo e digno. E é neste sentido que a *negritude* como prática de dizibilidade e visibilidade nos parece mais forte do que a *negritude* como teoria ou ideologia. Por mais que a noção de identidade surja como princípio da *negritude*, insistimos em trabalhar na direção da processualidade. A identidade é o recurso de tornar o que é provisório e processual em uma representação imutável e universal.

Com Guattari (1998) propomos que a subjetividade é uma produção que agencia elementos heterogêneos, uma produção não centrada no indivíduo. O indivíduo mesmo é efeito dos processos de subjetivação. A *negritude*, então, não se encerrará em uma identidade ou uma qualidade específica. Ela é a criação do ser negro desvencilhada de modelizações, padronizações e insistentemente afirmativa da possibilidade de diferir.

“[...] a subjetividade não está sendo encarada aqui, como coisa em si, essência imutável. A existência desta ou daquela subjetividade depende de um agenciamento de enunciação produzi-la ou não. [...]. Atrás da aparência da subjetividade individuada, convém procurar situar o que são os reais processos de subjetivação.” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 387).

Dessa forma, que processos de subjetivação engendram a *negritude* que não sejam somente a oposição à política de assimilação acrítica da cultura europeia? Munanga

(2012) nos dá uma pista importante quando diz que a *negritude* expressa também a “liberdade criadora”.

Devir- negro é...

O processo de constituir-se negro coaduna dimensões para além da aparência, engendra um território afetivo-existencial. Passa também, por questões como a cor da pele, a autodeclaração, certo modo de posicionar-se política e esteticamente ou mesmo um modo de relação do Estado e cultura hegemônica com determinados *corpos*.

Tratamos de uma problematização da *negritude* que contrapõe modos de relação pautados pela subjetividade hegemônica: aquela em que a *negritude* é identificada como ser descendente de escravos, ser inferior, ser propenso à subalternidade, à feiura, à invasão. Nessa perspectiva, a *negritude* passa a ser experienciada de uma maneira reativa, triste e ressentida. Tais modelizações da *negritude* pulsam com a mesma intensidade das práticas que atualizam o racismo. Esse pulsar transforma a *negritude* em condição de tristeza e danação existencial, campo fértil para o ressentimento. Este modo de pensar a *negritude* postula um “ser negro” como existência precária que nunca poderá ocupar o lugar de completude em relação a si mesmo, torna o negro a cópia mal feita do branco.

Propomos a *negritude* como processo formativo em que o *devir* ativo é um caminho de experimentação da construção de si e do ser. Com o devir-negro propomos uma vida cuja referência é ela própria, um processo de formação de uma *negritude* como caminho para uma vida não modelizada a partir de referenciais hegemônicos.

A potência da *negritude*, acreditamos, apresenta-se quando ela equivoca a certeza do modelo. Ao problematizarmos a *negritude*, inferimos que ser negro segue uma proposta de constituir-se sujeito em que nada falta, e cuja constituição não está assujeitada pela subjetividade hegemônica. Como o próprio movimento do devir.

[...] a ideia de “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo se singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais ou negras podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes [...] Mas não podem existir em si e sim num movimento processual [...]. (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p.86).

Se a *negritude* for entendida como aposta identitária vinculada a uma estratégia somente macropolítica, o devir está desvinculado da *negritude*. Porque o devir é uma zona, um limiar, que nos arranca das identificações e provoca uma indiscernibilidade destas identidades.

Paradoxalmente, o devir se expressa onde encontramos nossas posições majoritárias, quer dizer, onde somos homem-branco-heterossexual-cristão, porque é

aquilo que transborda, que difere de si mesmo, que não cabe em esquadrinhamentos... e modifica todas essas posições que estão postas como universais e essenciais. Se o movimento de devir modifica nossa referenciação identitária e nossas posições majoritárias, então, o devir será sempre um movimento processual e minoritário. Sempre vamos devir-mulher, devir-criança, devir-bicha, devir-negro...

[...] Devir minoritário é um caso político, e apela a todo um trabalho de potência, uma micropolítica ativa. É o contrário da macropolítica, e até da História, onde se trata de saber sobretudo como se vai conquistar ou obter uma maioria [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 89).

Por isso, o devir-negro não é resgatar uma origem do “ser negro”, ou revisitar um arcaísmo africano, porque o devir não é uma imitação, nem tentar ser, nem parecer, muito menos um resgate de uma memória, mas sim, o que desloca zonas já identificadas com os valores hegemônicos.

A potência da *negritude* está justamente onde ela afirma a ancestralidade que se desmembra em tipos de cabelos, cultos religiosos, valores, cor da pele e o processo de singularização. A força destas afirmações é de produzir variação na lente tomada pela brancura sem cair num arcaísmo (africano) nostálgico de uma época e um lugar que nunca pertenceu como território afetivo da contemporaneidade. Um resgate à África somente por exaltação ou negação da cultura branca pode cair na não consideração do processo de mudança e de variação étnica daquele continente.

O devir se opõe à identidade (GUATTARI; ROLNIK, 2013) porque ele jamais será hegemônico ou hermético. Mas não é uma oposição deliberada, queremos dizer que, o devir é que nos arrasta para uma zona de indiscernimento do ser e não o sujeito que acessa o devir. O sujeito é arrebatado por ele. O rebentamento do devir se dá por cultivo, intensão. Devir-negro como aqui propomos, então, é dedicar-se aos vetores de processos de subjetivação singulares que colocam em questão um modo de vida modelar, que se identifica ao homem-branco-heterossexual-ocidental... e exercitar outros modos de relação com o corpo, com a política, com o pensamento que desencadeie vidas singulares, ou seja, não referenciadas unicamente pelos processos de subjetivação hegemônicos. Devir-negro, então, é não ser nem negro nem branco da forma como dita o valor hegemônico. É emitir as *pistas de negritude* que o pensamento hegemônico tenta alinhar por imposição (assim como fazem com os nossos cabelos crespos). Neste sentido, devir-negro acontece no momento mesmo de perseverança em

uma afirmação em modos singulares de existir, inclusive, repensando a *negritude* que se coloca como reação da vida branca.

Entendemos, assim, que devir-negro também é livrar-se do ressentimento, pois o ressentimento é efeito de quando nos colocamos no ser negro como “quase”. Para nós, o devir está sintonizado com a afirmação, já o ressentimento com a negação; negação O ressentimento está comprometido com os valores hegemônicos e aparece quando dos acontecimentos destacamos o que falta e não o que se apresenta em sua singularidade e transbordamento.

Sendo assim, afirmar a potência das *pistas de negritude* é não se colocar no lugar do quase. No devir-negro, o padrão hegemônico branco é que se coloca como precário, faltoso. O devir-negro diz da libertação dos modos de relação com a identidade, ou seja, é uma afirmação do desejo de diferir cuja subversão no sujeito e na subjetividade se dá por efeito e não como um fim.

Insistimos, então, que devir-negro não é somente ter a pele preta, ou o cabelo crespo, é colocar-se na vida de tal jeito em que se libera toda uma padronização nos modos de ser e estabelecer relações. Padronização esta que, por sua vez, que falam de modelos de ser branco tanto quanto produz modelos de ser negro.

Entendemos assim que devir-negro é problematizar um modo *homem branco* de vida. É entrar na zona de afirmação das *pistas de negritude*. E porque diz da processualidade do ser e não de determinações fixas e universais, o devir liberta o “negro” e o “racista”. Em outras palavras, se o racismo incide sobre a identidade negra, sobre o que tenta ser esquadrihado e identificado como inferior pelo modo *homem branco*, devir-negro é o exercício de liberdade para ambos porque o racismo é a tentativa de enquadramento de uma das possibilidades de ser.

É importante afirmar que ousar um cabelo crespo, volumoso, experimentar uma estética das culturas negras pode ser uma abertura para devir-negro. Em nossa experiência, percebemos que a estética em transformação também corresponde a um cultivo do devir-negro porque subverte um jeito padrão de usar os cabelos crespos. A experimentação do uso do cabelo anuncia uma abertura à produção da diferença e não repetição daquilo que se pretende como referencial.

Juntamente com o cultivo do devir-negro, que trata da insistência em experimentar uma *negritude* pautada pelas próprias experiências singulares, também afirmamos que é preciso insistir em uma política voltada para as conquistas de direitos. A ética do devir e a política de direitos caminham por percursos diferentes, mas a

segunda pode ser usada estrategicamente para ampliar a experiência de constituir-se negro não traçada somente pelas restrições de direitos ou pelas experiências que incluem somente a exposição à violência racial. Insistir, por exemplo, na implantação efetiva das leis de políticas afirmativa como a lei 10.639/03¹³, que versa sobre o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana é uma estratégia para nos apropriarmos da composição sociocultural do Brasil e com isso engendramos elementos outros aos processos de subjetivação. A importância de se estudar a história da África e a afro-brasileira tal como propõe a lei supracitada é para que essas histórias nos pertença e não para que nos identifiquemos com passados, mas para que possamos criar realidades, o próprio princípio do devir.

Um devir não é uma correspondência de relações, nem uma semelhança, imitação ou identificação. Também não faz parte do imaginário. Jorge Amado cultiva o devir-negro ao narrar a história de Balduino em Jubiabá (2008); ao narrar sobre o próprio Jubiabá. O que queremos dizer? Jorge Amado devém-negro escrevendo. Ele frequenta uma zona de *negritude* que não o faz negro ou uma imitação de um negro. No romance, o escritor se desvencilha de sua vida de *homem branco* e se coloca em outro lugar. Parece usar o corpo de Baldo para dar vida ao que escapa do corpo que recebe insistentemente os códigos da vida branca. Assim como ele devém-negro, ele devém-mulher, ele é Lindinalva, Rosenda Rosendá etc. O escritor é sujeito de enunciação atravessado por intensidades que deslocam e desarticulam suas posições majoritárias e o transmuta em Baldo. Ele é negro no sentido de que seus lugares dominantes se desfazem, se diluem. “[...] *Se o escritor é um feiticeiro é porque escrever é um devir, escrever é atravessado por estranhos devires que não são devires-escritor, mas devires-rato, devires-inseto, devires-lobo, etc [...]*” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.21).

Segundo Deleuze e Guattari os agenciamentos do devir não são os mesmos que os agenciamentos da família, Estado, religião “[...] *Eles (os agenciamentos do devir) exprimiriam antes grupos minoritários, ou oprimidos, ou proibidos, ou revoltados, ou sempre na borda das instituições reconhecidas, mais secretos ainda por serem extrínsecos, em suma anômicos.*” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.30).

A proposição que fazemos da *negritude* é que ela é o próprio devir-negro. A *negritude* vem, então, como um movimento de diferenciação em que não mais tem a vida branca como modelo. Mesmo tendo a experiência da violência racial como

¹³ LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.

experiência coletiva dos negros no mundo, a *negritude* como devir é a afirmação de uma existência para além da unidade e repetição desta experiência triste. A *negritude* como experiência de devir é a afirmação do ser como variação. A unidade e repetição do mesmo é a regra da vida branca, já que esta se ocupa com a unificação e eliminação das diferenças.

Trazer a discussão sobre o devir é, então, ampliar as estratégias de ação afirmativa. Trata-se de uma discussão que compõe com todo acúmulo e conquistas dos movimentos identitários e de direitos, de ir além de uma lógica da modelização e do homogêneo.

Na época dos Riscos narrados no primeiro capítulo, entendíamos que ser negro era somente ter a *pele preta*. Mas, e quando a pele não é escura? Ou quando o cabelo não é crespo. De uma maneira geral, quando as pistas de negritude não são fenotípicas, mas são tão reais quanto a pigmentação da pele? O devir-negro escapa à modelização dominante, seja pela da cor da pele, tipo de cabelo, mas também, pela dimensão da subjetividade, ou seja, quando as práticas não estão alinhadas com o modo hegemônico. Alguns pretos - fechados em sua negrura - dizem “sou mais preto que você!”, “você não é negra” já os brancos crentes mesmo em sua benevolência: “seu cabelo não é crespo” ou “Você é mestiça, no máximo...”. A subjetividade hegemônica tem como lógica o estabelecimento de padrão e de desvio. Driblamos o processo de constituição de uma *negritude* padrão por acreditarmos que é preciso falar da negritude de onde é possível.

Sendo assim, apresentaremos logo abaixo modos de devir-negro e algumas possibilidades de experimentar a negritude. Faremos isso a partir dos Riscos de outros que arriscaram identidades – e riscaram também – para afirmarem suas vidas e outras vidas mais naquilo que é intrínseco a ela: a processualidade e capacidade de produzir diferença.

O Risco de Frantz Fanon

“Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria.” (Frantz Fanon, 2008, p.122).

Em “Pele negra, máscara branca”, Frantz Fanon (2008), diz que tanto o “ser negro” quanto “ser branco” são modos de constituição do ser que são produzidos, fabricados. Para nós, o psiquiatra martinicano caminha também nesta direção quando ele diz sempre com muita emoção nos seus escritos, “[...] *Não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositária de valores específicos [...]*” (FANON, 2008, p. 188).

As análises de Fanon falavam especificamente da situação do negro de seu país, a Martinica, e tal modo de construir as análises foi inspiradora para nos atentarmos a processos específicos do Brasil. Ou seja, mesmo em contextos diferentes há uma repetição da experiência de violência racial. A obra de Fanon nos é cara, pois nos ajuda a elaborar os problemas de pesquisa apresentados provocando algumas reelaborações sobre a *negritude*, mesmo que o martinicano utilize outro caminho para apresentar o problema.

Na obra “Pele negra, máscaras brancas”, o que anima nosso espírito é que ele construiu esta obra a partir dos seus Riscos. Coloca fatos de sua vida, da vida do negro martinicano em sua terra natal, da vida do negro martinicano que vai estudar na França... Compartilha nela sua experiência de constituição de sujeito – um *formar-se negro* pelo cultivo do devir.

No trecho de um dos Riscos de Fanon “[...] *De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro [...]* Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse [...]” (2008, p.107). Fanon nos aponta o esforço que o negro martinicano faz para se parecer cada vez mais com o francês, o europeu. Ele coloca as situações dos nascidos na Martinica que são franceses, mas não franceses o “suficiente”. Não são brancos. São negros e mestiços¹⁴ o que já os coloca num lugar marginal “[...] *No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O*

¹⁴ Tem-se o costume de chamar ‘mestiço’ a mistura de etnias de características físicas muito diferentes, como negros e branco, orientais, indígenas, etc. Raramente chamamos mestiços grupos étnicos como os anglos e os saxões....

conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação [...] ” (2008, p. 104). Aponta a falta como guia da construção de um corpo negro.

O psiquiatra martinicano propõe acabar com *O Negro* e com *O Branco*. “[...] *Qualquer que seja o domínio considerado, uma coisa nos impressionou: o preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica [...]” (FANON, 2008, p.66).*

Fanon chama de narcisismo a dicotomia que enaltece ou o branco ou o negro.

Sou branco, quer dizer que tenho para mim a beleza e a virtude, que nunca foram negras. Eu sou da cor do dia...

Sou negro, realizo uma fusão total com o mundo, uma compreensão simpática com a terra, uma perda do meu eu no entro do cosmos: o branco, por mais inteligente que seja, não poderá compreender Armstrong e os cânticos do Congo. Se sou negro não é por causa de uma maldição, mas porque, tendo estendido minha pele, pude captar todos os eflúvios cósmicos. Eu sou verdadeiramente uma gota de sol sob a terra...

E avançamos, num corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura, em pleno drama narcisista, cada um enclausurado na sua particularidade... (FANON, 2008, p.56).

Como Fanon trabalha a partir do pensamento psicanalítico, perspectiva as análises pelas estruturas psíquicas desta abordagem psicológica. Mas, acreditamos que a potência do pensamento de Fanon se dá justamente quando ele não está afiliado aos tipos psicológicos da psicanálise como nesta passagem,

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

As subjetividades são constituintes do plano coletivo. Por vezes, tais subjetividades nos parecem fixas, mas estão sempre em produção. Não recebemos a subjetividade passivamente, nós a produzimos.

“Sim, como se vê, fazendo-se apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial.” (FANON, 2008, P.44).

O martinicano faz um alerta: nos movimentos de desarticulação de práticas racistas, por vezes, podemos recair sobre uma lógica do pensamento branco, quer dizer, hegemônico. “[...] *De tempos em tempos ele (o preto) luta pela Liberdade e pela*

Justiça, mas se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, de valores secretados pelos senhores” (FANON, 2008, p.183).

Faz-se necessário não se identificar com um passado escravocrata. É preciso saber da História, porém jamais se identificar com ela.

Como escreveu Fanon, “[...] Não existe missão negra. Não existe fardo branco [...]” (2008, p. 189). E nos parece que é nessa direção que se cultiva o devir-negro.

O Risco de Victória Santa Cruz

Conhecemos o poema “Me gritaron negra” em 2013 e até hoje essa obra nos afeta. Victória é uma artista peruana que se ocupou de pensar a negritude em seu país pela via da arte. Este poema que tanto citamos está em vídeo¹⁵ e foi localizado na internet por meio de pesquisas sobre os assuntos que aqui tratamos e juntamente com a poesia e força das palavras, a estética do vídeo, o ritmo e a encenação compõe para o impacto afetivo que esta obra provoca em nós. Ela declama ao som de tambores

Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” – me dije ¡SÍ!
“¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. Negra!
Y me sentí negra, ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra! (SANTA CRUZ, 2015)

No poema, Victória conta como foi o processo de formar-se negra. “Formar-se” porque fala de um processo não tem a ver com sucessões, mas com variações de experiências de se constituir negra. É recorrente a surpresa que envolve esse processo. “Soy acaso negra, me dije?” – ela pergunta. Com o Caio da Jout Jout¹⁶ foi a mesma coisa, como foi também no Risco III. É sempre de supetão. Quem nos diz negros num primeiro momento é sempre o outro porque “negro” é o binarismo que reforça a identidade *homem branco*. O negro nunca é o sujeito de referência, pois sempre é o que não é o branco. O negro passa a ser a negação do que é branco.

Victória devém negra, menos porque deixa de alisar os cabelos e mais porque não vê mais possibilidade em se ressentir negra. A negrura à qual ela foi inserida é a negrura do branco. A que coloca essa existência no não-ser. Então, depois desse susto, dessa suspeita, começa dizer “negra sí”; porém não mais circunscritos na precariedade que

¹⁵ A referência do vídeo está nas referências bibliográficas.

¹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=YU20Zn5nlGQ>, acessado em 05/01/16. Jout Jout é uma youtuber e faz vídeos de assuntos diversos emitindo opiniões e informações sobre esses assuntos. E em um desses vídeos seu namorado, Caio, aparece falando sobre a surpresa de saber que era negro e deixa algumas questões que nos provocaram e que iam ao encontro das propostas aqui feitas.

tentam corresponder o “ser negra”. Com essa nova apropriação das pistas de negritude, Victória põe em risco sua identidade negra e passa a ser negra não “como eles queriam”.

O Risco de Rachel Dolezal

Rachel Dolezal apareceu nas mídias em meados de 2015 após uma polêmica que envolvia sua aparência e cargo que ocupava em uma importante instituição de promoção da igualdade racial nos EUA¹⁷. Ela não quer ser reconhecida como negra. Ela é negra. Ela não quer ser negra para o outro, a experiência de sua constituição como sujeito é pelo cultivo do *devoir-negro*. Parece-nos que o que intriga o povo americano sobre Dolezal é mais “Por que ela quer ser negra já que ela nasceu com a dádiva de ser branca?” E menos “Por que ela se declara negra?”. Dolezal não é afro-americana, fato. Ela bem sabe. Ela é negra. Dolezal problematiza o engessamento da negritude e da branquitude nos EUA com sua transformação estética. As críticas a Dolezal só evidenciam na sociedade americana uma constatação de Fanon “[...] O branco está fechado na sua branquidão [...]. O negro na sua negritude [...].” (FANON, 2008, p.27).

Na ridicularização que fazem a Dolezal tanto por parte da comunidade negra quanto da branca nos EUA só evidencia o caminho ressentido que tomamos ao tentar propor uma justiça social. Dolezal desarticula o que é ser branco e ser negro nos Estados Unidos da América. A reportagem “E se Rachel Dolezal fosse brasileira?”¹⁸ para nós, não responde bem ao que se passa no mais profundo processo de constituição da militante americana. Ela não tem dúvidas de que é negra. Quem ridiculariza sua insistência em cachear os cabelos loiros e lisos o faz do mesmo lugar de quem diz “alise seus cabelos, pareça branca”. Acostumamo-nos e até entendemos a transformação de Michael Jackson, mas o contrário, como no caso de Rachel Dolezal, fere a frágil identidade *homem branco* ao querer para si uma vida não-branca.

Não são poucos os vídeos em que brancos e negros riem dessa mulher nos EUA. O que deu o tom de gravidade na situação é porque a militante em questão era presidente de uma das maiores instituições que lutam pela igualdade racial e direitos civis nos EUA. Tanto nos EUA, quanto no Brasil acharam inapropriado essa mulher ter tal cargo e importância. Sua legitimidade como verdadeira militante das questões negras viria somente pela famigerada “gota de sangue”, um dos critérios para ser negro nos EUA. Sem a gota de sangue, estratégia para manter a discriminação racial, ela não é

¹⁷ <http://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/06/o-caso-de-rachel-dolezal-levanta-duvida-o-que-torna-uma-pessoa-negra.html> acessado em 13/08/16.

¹⁸ http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150616_rachel_dolezal_brasileira_raca_jf_lgb acessado em 19/06/2015.

negra o suficiente. Porém, Rachel insiste: sou negra! Não sou afro-americana, sou negra!

O que estão anunciando os americanos? Que uma mulher de pele negra com o cabelo alisado tem sua negritude e consciência garantida unicamente pela cor da sua pele? Rachel, para nós, está dizendo “quero me libertar dessa vida branca”. Encrespar os cabelos é uma manifestação estética que viabiliza o estranhamento com a branquitude a qual querem fada-la. Estranhando sua branquitude ela estranha também o que é a negritude. Acusam-na de apropriação cultural. Há pureza cultural? O que é identidade? Quais os usos das identidades? Para que serve?

O racismo é velado?

Tomando o livro de Kabengele Munanga como referência, a *negritude* apareceu oscilando entre uma identificação a uma vida de exclusão ou uma nova sensibilidade no modo de produzir subjetividades não referenciadas somente pela subjetividade dominante. Neste momento, ainda discutindo a produção de subjetividade, trataremos de discutir o racismo no Brasil à luz da subjetividade como produção.

É-se negro no momento mesmo em que a brancura do outro ou a nossa própria identifica o que deveria ser “do negro”. Somos efetivamente divididos ou vistos socialmente como negros ou brancos. E é por isso que não hesitamos em dizer que o Estado sabe quem é o negro e quem é o branco. *Lugar comum* dizer que a instituição policial principalmente. Então, “o negro” assim mesmo com o artigo definido é identificado como quem tem no corpo *pistas de negritude*, as pistas sendo elas mesmas qualidades opostas ao “branco”. Negro vira, então, categoria. Por isso, não nos tornamos negros (SOUZA, 1983). Não se torna negro porque o Estado é racista. O racismo constitui a política de Estado.

A desigualdade social no Brasil, a divisão entre favela e asfalto, periferia e centro já são efeitos das práticas racistas. Estas, atualizadas micropoliticamente, seja pelo abandono do Estado no que concerne aos direitos democráticos e humanos, seja pela presença eficaz e perversa do Estado pela Polícia Militar exclusivamente em determinados territórios.

São os modos racistas que constituem nossas subjetividades; que mantêm as favelas e periferias como lugares onde se duvida da possibilidade de viver com alegria, já que tais lugares são a expressão e localização do que se toma como indesejável para a cidade. Por causa do racismo, como ação e força que constitui certos modos de subjetividade, as favelas e periferias têm corpos negros mortos sistematicamente e, onde, tanto faz matar ou deixar morrer.

No Brasil, tratamos as práticas racistas como algo muito distante de nós. As famigeradas atitudes racistas estão localizadas somente no outro. Vale lembrar que somos o "outro" de alguém. Os enunciados especulativos sobre os cabelos, traços físicos em geral manifestam-se em expressões como “tomara que nasça com o cabelo bom do avô...”; “menino pode nascer com o cabelo ruim porque é só raspar, mas menina não”.

O racismo é prática manifestada em frases, opiniões, políticas etc. Essas práticas foram expressas nos Riscos e no Projeto Cabelação/Cabelação na Escola. Desta análise da produção de subjetividade das práticas cotidianas de racismo no Brasil temos o famigerado “racismo velado”. Neste trabalho não endossamos esta adjetivação do racismo, ao contrário, entendemos esta concepção como um produto da própria subjetividade racista.

Tal pensamento nos parece gasto; as narrativas dos Riscos nos mostram isso. Outro exemplo de que o racismo não é velado é o caso de um ex-professor da UFES, exonerado do cargo em novembro de 2015 após ter sido flagrado em sala de aula expondo um pensamento racista (estruturalmente racista) durante uma aula que ele ministrava. A acusação se deu quando o professor em questão disse que não gostaria de ser atendido por um médico negro. A fala aconteceu em uma discussão a respeito das cotas raciais adotadas pela UFES. O caso foi denunciado por alunos e coletivos do Movimento Negro da UFES e teve esse resultado de exoneração por pressão e insistência desses alunos e coletivos que explicitaram a gravidade deste tipo de pensamento na universidade. Porém no início deste ano o tal professor foi readmitido¹⁹ pela justiça, ato que manifesta mais uma vez a predominância de pensamento *homem branco* no Brasil em várias instâncias, como se vê, também no âmbito jurídico.

Algumas torcidas de futebol também nos fazem estranhar a concepção de racismo velado como quando a torcida do Grêmio profere ofensas ao jogador Aranha da equipe do Santos Futebol Clube durante partida em 28 de agosto de 2014 pela Copa do Brasil. Um exemplo de injúria racial dentre tantos que repercutiram envolvendo o futebol.

Não falar sobre o racismo no Brasil não é mesmo que dizer que ele é velado. Não assumimos que somos racistas, porém acusamos o outro com muita facilidade. A conta não fecha. O discurso do racismo velado é o racismo na sua dimensão micropolítica, sutil. Tomar o racismo por velado é uma prática discursiva que nos anestesia e nos faz perder a noção dos efeitos e das situações claramente racistas. A estratégia do racismo velado aumenta nossa tolerância às situações inaceitáveis. O racismo velado não nega o racismo, mas insiste em atualizar que este não é escancarado. Talvez o que a teoria do racismo velado tenta dizer é que não existe discussão ou que o racismo à brasileira produz outro tipo de segregação do que o que acontece nos EUA ou África do Sul.

¹⁹ <http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/2015/11/ufes-demite-professor-malaguti-denunciado-por-racismo.html>, acesso em 20/11/2015 e <http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/2016/02/professor-demitido-apos-denuncia-de-racismo-vai-voltar-dar-aulas-na-ufes.html> acessado em 13/03/2016.

Acreditamos que assumir o nosso racismo ou que somos racistas é um primeiro movimento para desarticula-lo já que, definitivamente, as práticas racistas que nos constituem se apresentam com nossas particularidades e não exatamente como nos EUA ou mesmo no país de Mandela.

O racismo vai agir como dizem Deleuze e Guattari (2012) com a repetição incessante do que se considera o padrão, todo desvio, então, é recategorizado. A estratégia racista segundo os franceses é a da repetição e não a da exclusão. Por isso, entendemos que o racismo é explícito e tem como alvo não só os que têm a pele escura, mas tudo aquilo que trás *pistas de negritude*: cabelo, cor da pele, religião praticada, expressão cultural, expressões fenotípicas, estilo musical, modo de se vestir, onde se vive etc.

Neste sentido, propomos colocar lupa nas nossas práticas discursivas e não discursivas sobre o racismo. A desarticulação dos nossos modos racistas nos parece passar por ousar dizer o que negros e brancos pensam e experienciam. Aos negros é cabível falar da experiência de ser alvo de práticas racistas e de ser racista, aos brancos somente de ser racista. Insistimos que, a partir do que é possível, é preciso dizer, emitir uma reflexão para que saíamos de um terreno lamacento de acusações por parte dos alguns negros e da isenção de responsabilidades por parte de alguns brancos. Parece-nos que se ausentar da responsabilidade é a estratégia confortável a qual o branco se alia para não se haver com o exercício do pensamento sobre a questão. Com isso, queremos dizer que não cabe somente aos negros pensar sobre as relações raciais. Acreditamos que é preciso contar muitas histórias, muitas experiências e nos colocar atentos ao que o outro diz, ver pontos de intersecções, reconhecer ou, antes até, ser apresentados às diferenças nas experiências. Esta estratégia é para que tenhamos dimensão da violência racial e o quanto, cada um está implicado na manutenção ou desarticulação dessa subjetividade.

Fia-se aqui, que é preciso nos autorizar a dizer com letras e gestos que abram caminhos e não com acusações ou binarismos. Exercitar este cuidado é colocar em análise onde nós somos o *homem branco*. Esta é a radicalidade que nos convoca. A radicalidade de perceber sutilezas e o que não é óbvio, ou seja, a genealogia dos pensamentos e ações. Com isso, também nos livraremos da lógica da desautorização que diz da prática de discernir quem pode ou não falar, opinar e pensar sobre um assunto porque não tem a experiência, no nosso caso de ser alvo de violência racial. Se

desta forma procedermos, continuaremos fazendo manutenção do discurso do racismo velado que disfarça uma política discriminatória tão evidente.

Não nos parece possível mais continuar chamando o racismo de velado se ainda associamos imediatamente as questões da negritude ao tema da segurança pública e genocídio. Esta associação está muito imediata. Há quase que uma identificação entre uma problemática e outra. Com isso, não estamos dizendo que não é necessário falar sobre esse assunto, mas aqui insistimos na atenção à micropolítica dos afetos e subjetividades.

Sobre quem pode falar das questões étnico raciais – um pensamento.

Que *pistas de negritude* estamos anunciando? Endossamos que o *branco*, os “evidentemente brancos”, precisam compartilhar sua experiência sobre a situação, inclusive para que as práticas racistas sejam discutidas fora dos coletivos negros. O branco que discute, que se sente convocado a falar sobre os processos formativos da negritude ou sobre as práticas racistas do nosso cotidiano, sai do conforto do assunto ser discutido somente por quem experiência violências raciais e toma tais discussões e lutas como estratégia de sobrevivência. O protagonismo de que tanto se fala não é do sujeito negro nem branco, o protagonismo é da discussão, do tema. A proposta é discutir e cultivar o assunto a partir da experiência possível, pois, nos interessa o cultivo do devir-negro. Nenhuma etnia ou tradição precisa estar fadada à brancura eterna.

Moreninha

Uma moça muito preta, olhos muito brancos circula pela cidade. A moça é preta mesmo. Cor possível essa dela. De fato chama atenção sua cor. A moça é assim dessas bem preta e bem bela. Um menos preto ao vê-la tão preta se compadece dela e tenta clareá-la chamando-a de moreninha. Ninguém sabe de quem se trata. Sem saber ao certo que paletas contempla essa expressão que disfarça racismo em tom de carinho, dizem ao menos preto “moreninha é muito amplo...” Ele disfarça. A dita moreninha passa pelos corredores e ele aproveita: É ela! Os ouvintes se revoltam “ela é quem você chama de moreninha? Saiba que ela é preta mesmo.”

A preta ouve e sai sorridente sabendo que é muito preta e rindo do desconforto de quem acha que ela é moreninha. Aquele que denominou a preta de moreninha não conseguiu disfarçar o constrangimento, não tentou se defender, não disse mais nada.

Uma negra pelas ruas de Vitória – Conto.

Ela é negra e tem a pele mais clara. Foi percebendo que ser negra não passava por somente ter pele escura, cabelo crespo, nariz de um jeito ou de outro. Aprendeu com Eduardo Viveiro de Castro²⁰ que ser índio é um “estado de espírito” e logo tomou a expressão para o “ser negra”. Ela pensou aliviada:

- Ser negro é um estado de espírito. Não podemos mensurar negritudes pela variação dos tons de pele e textura de cabelo.

Quem julgaria se uma pele é clara ou escura? Quem é o juiz de matizes de cor?

A negra de pele clara entende que “estado de espírito” trata do esforço de desarticular as noções de origem, pureza e identidades e afirmar diferenças de cores e, antes, de modos de existir. Também está certa de que não passa por efemeridades do ser, volição, escolha... mas por desejo de singularizar-se. O desejo de ser negra de uma forma que não caiba em modelizações ou expectativas pré-concebidas sobre a *negritude*. O estado de espírito trata do desejo de devir, ou seja, perseverar nessa dimensão da realidade do ser que é processo e individuação constante.

O racismo, ela pensa, é um jeito de igualar a experiência de *negritude*. Colá-la num único jeito de viver a *negritude* e tem como finalidade homogeneizar o que é pura diferença. Aquilo que justamente não se repete, mas pela violência e aniquilação transforma todo corpo negro em corpo negro qualquer, o corpo negro é tratado, então, como corpo qualquer. Assim, é sempre o mesmo corpo que aparece morrendo ou matando e não importando. É o mesmo corpo negro, a mesma história, a mesma vida, a mesma desimportância. A *negritude* inventada pelo racismo inventou “os negros”, a *negritude* como experiência homogênea em que o tratamento pela violência, a vida triste e incompleta lhe são intrínsecas.

A negra de pele clara, depois que não mais duvidava que era negra, começou a espalhar a notícia de que ser negra não era só ter a pele preta, o cabelo crespo e o nariz de um jeito ou de outro, mas sim um estado de espírito. Começou a perceber esses estados de espírito em que era preto e em quem era branco. Entendeu que o espírito é o que flui, a atualização do devir e que era uma armadilha se identificar com um momento do ser. A barragem da fluidez do ser trazia o perigo do ser se identificar com ele mesmo

²⁰ Entrevista de Eduardo Viveiro de Castro à equipe de edição “Povos indígenas no Brasil” em 26/04/2006.

https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf acessado em 10/04/2016.

como um estado permanente, como se uma forma específica fosse o próprio ser. Ela percebeu que o estado de espírito de ser negra era justamente se dar conta de que a natureza do ser é diferenciar-se de si próprio.

O estado de espírito de ser negro surgia junto das pistas de negritude, mas nem sempre que havia pistas de negritude havia o estado de espírito de ser negro. Percebia que, por vezes, as pistas de negritude era um estado de coisa que encobria o devir do ser. Percebeu que as pistas de negritude poderiam ser apropriadas como única dimensão da experiência de ser negro. As pistas de negritude, ela entendeu, não são garantia do estado de espírito de ser negra. O estado de espírito ganha presença quando as pistas de negritude começam a variar, a não ser de um jeito só, as pistas de negritude, então, passam a diferir por nuances. E ela agora insiste em dizer que ser negra não pode mais ter a ver somente com as tais pistas de negritude, percebeu que a largura de um nariz para o outro vão ficando sutis, os tons de peles vão clareando ou escurecendo também de forma sutil.

Como não é ingênua, a negra de pele clara, percebe que os mais pobres são geralmente os mais pretos, os menos bonitos são os que têm os cabelos mais crespos. Ela sabe o que as práticas de racismo faz: coloca num padrão oposto ao padrão branco (superioridade) aquilo que é específico do negro (inferioridade) e aqueles que mais se aproximarem do padrão de inferioridade, mais negro e mais condenado será. Então, ela descobriu que quem inventa que quem é mais negro ou menos negro é a própria prática racista.

A negra de pele clara insiste em andar por aí espalhando a notícia de que ser negro é um estado de espírito. Enquanto pensava em como dizer isso sem agenciar estado de espírito com efemeridade, escolha desorientada e conveniente esbarrou com um negro de pele escura pela rua. Esbarrou com as pistas de negritude de Leoni. Ele, Leoni, a olhou com olhos atentos e medrosos já à distância. Foram seus estados de espíritos negros que se encontraram, que os aproximaram da distância que estavam, onde se via ele sentado na rua, maltrapilho e ela parecendo sinhazinha. Ambos ainda sentiam os tempos de um Brasil escravocrata por aquelas ruas de Vitória. Leoni incomodava com sua aparência negra, pobre e esfarrapada e ela com seus cabelos alvoroçados e roupas que até então seriam somente das sinhazinhas.

Leoni e a negra de pele clara têm certeza de que o Brasil escravocrata ainda é real. Ela repara quem serve e quem compra nas lojas dessas ruas de casa-grande contemporânea. Não é por acaso que Leoni anda pelas ruas pedindo esmola. Segundo

sua professora da primeira série, ela seria a escrava que trabalharia dentro da casa já que sua pele era mais clara. A negra de pele clara lembra-se que sua professora fez essa observação como quem conta boa nova ao mesmo tempo em que ria ao também revelar que ela própria, por ter a pele escura, não teria como escapar da lavoura. Talvez Leoni pensou o mesmo, que ela seria a “escrava da casa” se a paisagem fosse do Brasil escravocrata.

A negra de pele clara está certa que foi por isso que os olhos deles se acharam. As pistas de negritude se acharam e, também, seus estados de espírito. Ele continuou a olhar com olho de escravo fugido. Tornaram-se cúmplices. Viam as pistas de negritude um do outro. Sabiam que isso os unia. Acreditando na força do estado de espírito que eles secretavam, Leoni se aproximou. Nenhum dos dois com medo de rejeição ou traição.

Parados em frente à casa-grande dos tempos contemporâneos, ela chama a amiga que inventa fugas do seu, então, cativeiro para estar com negros e índios em estado de espírito. Sente-se mais índia que branca, mas sabe que é branca e do conforto que é ser branca. Ela não tem culpa por ter nascido branca nem Leoni por ter nascido preto nem a negra de pele clara por ter nascido com a pele um pouco mais clara.

A negra de pele clara olha para Leoni e, sempre com os olhos diz “Ser negro é um estado de espírito”. Leoni espera alguma palavra. Ela só consegue sorrir. A negra de pele clara quer mais informações sobre seu cúmplice. Quer que seus estados de espírito continuem conectados. No Brasil escravocrata viveriam na mesma senzala, descobriu na conversa que travaram. Ele fugiu da senzala que a negra de pele clara até então vivia. Agora a senzala de Leoni são as ruas do mundo todo. Sua atual sinhazinha é a fome. Ela manda e desmanda nele. Dita seus atos, mas até que ponto?

A paisagem do Brasil escravocrata segue e ele ganha uns trocados de uma sinhazinha. Ganha dois pães da negra de pele clara. Seus olhos continuam enormes. Seu corpo magro, assustado e maltrapilho anda apressadamente comendo os pães. Está sempre à espreita esperando algum capitão do mato o trair, o matar.

A negra de pele clara sai da região da casa-grande contemporânea e segue para outra senzala. Sente cada vez mais fortes costumes e hábitos do Brasil escravocrata muito perto dali. Sente aquelas subjetividades tacanhas que ainda hoje são elementos de composição da subjetividade atual. Nessa outra senzala interage com negros alforriados e pensa estratégias com os negros ainda escravos para ajudar na libertação desses cativos. São escravos de vários senhores. Alguns ainda escravos da brancura que

almejam para si; querem viver e ser como os brancos alguns dos negros cativos e mesmo os alforriados. Dos alforriados com que convive percebe que alguns destes lamentam não terem nascidos brancos. Como não podem ser brancos já que sua pele é escura demais, os cabelos crespos demais e o nariz largo demais, agem como brancos, ou melhor, acreditam estar agindo como pretos libertos, mas nada são além de um belo modelo de preto produzido pelos brancos. Portam-se como pretos que sabe das suas raízes e que usam até adereços para não esquecerem disso, mas são dóceis como bem quer as sinhazinhas e sinhozinhos brancos.

A negra de pele clara segue seus planos para pensar com os cativos seu plano de fuga e libertação. Num momento em que está estudando as possíveis estratégias, aparece um menino com ares de sinhozinho. Quer participar do plano de libertação dos negros que a negra de pele clara incita. Ela o acolhe, mas junto disso questiona suas intenções. Na investigação descobre que ele não cultiva ares de sinhozinho. Mas por desconfiar de quem pode ter ares de sinhozinho ela o questiona mais e ele responde firme cada vez revelando mais seu estado de espírito negro. Ela tem certeza que ele quer ser sinhozinho, já que não enxerga nele pistas de negritude. Não resta outro jeito de saber suas reais intenções se não for perguntando.

-Você se considera sinhozinho ou escravo?

Ele responde:

- Eu sou negro.

A negra de pele clara vê suas certezas caindo como pedras rolando do penhasco. Ela quase não acredita no que ouve. Espanta-se por um menino com ares de sinhozinho não tentar se disfarçar como um. Ela questiona sua certeza de que todo sinhozinho ou aqueles com ares de sinhozinho querem avidamente pertencer a este lugar na casa-grande.

Ela continua.

- O que faz você dizer que é negro sendo que nem foi essa a pergunta feita.

Ele diz:

- Se eu posso escolher, eu prefiro ser negro. Nem sinhozinho nem escravo. Eu quero a minha liberdade de inventar-me e ser negro me proporciona isso. Eu sou negro.

Após a surpresa, a negra de pele clara lembra-se da própria notícia que resolveu espalhar que “ser negro é um estado de espírito” e que não é outra pessoa quem vai dizer se alguém cultiva ou não um estado de espírito negro. Sabe que pode sentir os

estados de espíritos como aconteceu com Leoni, mas o estado de espírito se manifesta à sua revelia.

Após esse episódio e ainda sentindo o peso do Brasil escravocrata nas falas e gestos atuais a negra de pele clara pensou que pode ser confundida com uma escrava da casa que não é liberta, que só tem pequenos privilégios diante dos escravos muito pretos. A negra de pele clara é alforriada. Alforriou-se de senhores que mandavam nos seus cabelos como também daqueles que insistiam em dizer que ela não é negra. Alguns - tanto pretos quanto brancos - dizem que conseguiu a vida liberta por ter a pele clara. Quando seu estado de espírito fica sobreposto por pistas de negritude ela chega a duvidar de sua liberdade conquistada. Mas o estado de espírito de ser negro não enfraquece, ele só fica misturado com pistas de negritude identitárias. Ela não vive privilégios. Nasceu alforriada, mas sabe que precisa lutar para garantir sua liberdade, afinal mesmo tendo a pele mais clara é inegável que é negra. Também luta para não chamarem suas conquistas de privilégios. Algumas coisas não estão garantidas, afinal, ela é negra. Logo nota-se. É alforriada, mas sente a corrente da subjetividade escravocrata presa nos seus calcanhares, às vezes.

A negra de pele clara aprendeu que é do ressentimento que vem o combustível do racismo, da culpabilização, da busca pela estabilidade dos lugares e posições. O ressentimento trará culpa ao branco por ser branco e culpa ao negro por ser negro. Ressentiremos enquanto tratarmos a vida branca como lugar de referência do ser.

A negra de pele clara estranha toda a vez que a chamam de “branquinha”, porque nela mais presente e notório nela é seu estado de espírito negro, mais até que seus cabelos crespos.

CONCLUSÃO

As análises aqui propostas se atentam aos modos de subjetivação da *negritude* incluindo o racismo como produção de subjetividade. Porém, vale demarcar que os processos de subjetivação que produzem práticas racistas não se confundem com a *negritude* como devir. Em outras palavras o processo de formar-se negro passa tanto pelo cultivo do devir-negro quanto pela experiência de violência racial que é o efeito da prática da subjetividade dominante *homem branco*.

Pensar a produção de subjetividade da *negritude* é atentar ao jogo de forças arranjado na produção de verdades sobre a *negritude*. Nosso problema de pesquisa é uma afirmação de que experiências singulares - aquelas julgadas desimportantes, ridículas e esdrúxulas – que atravessam um contingente muito maior de sujeitos justamente por serem os sujeitos efeitos da produção de subjetividade.

Este modo de análise é a própria ética de uma psicologia comprometida com as análises das subjetividades em produção. Se com os Riscos estamos afirmando os acontecimentos de uma vida como processo de singularização das forças heterogêneas que produzem a subjetividade, estamos também, com esses mesmos Riscos, colocando em destaque situações que não são experiências privadas e dando visibilidade a elas. Tirando-as, ao mesmo tempo, do campo privativo. Isto acontece porque os próprios elementos heterogêneos são produzidos coletivamente. Ou seja, um problema localizado e aparentemente privado é resultado de uma produção coletiva e, neste sentido, funciona como analisador do momento histórico em que nos encontramos.

É neste sentido, “ser negro” é uma produção. Guattari ao propor a subjetividade como produção e não como intrínseca ao ser, diz que o modo como o indivíduo vive essa subjetividade produzida, oscilará entre dois extremos

[...] uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo [...] de singularização [...]. (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p.42).

Com o termo *pistas de negritude* usado linhas acima, visamos tratar de uma morfologia corporal, mas para depois e, inclusive, ultrapassar essa dimensão. As *pistas de negritude* se anunciam nas narrativas para além da manifestação fenotípica, se apresentam quando não há uma conformação com os argumentos anticotas, por exemplo, como narrado no *Risco IV*.

Queremos dizer, a *negritude* é o próprio *processo de singularização* pois são as diferenças produzidas num *continuum* homogêneo de subjetivação. Guattari e Rolnik, em *Micropolíticas*, apontam que “[...] a singularidade é um conceito existencial enquanto a identidade um conceito de referência, de circunscrição da realidade a quadros de referência[...]” (2013, p. 80).

Neste sentido, a identidade seria um modo fixo de existir, uma formatação indisposta aos devires porque são um “estado acabado” do incessante processo de constituir-se como sujeito. Já os processos de singularização são inundados por vetores intensivos que desarticulam modos padrões. E porque não fixados, esses vetores intensivos preservam a possibilidade de produção de diferença do ser e, porque não, do sujeito. Os vetores intensivos, que preenchem os processos de singularização, trazem como efeito modos originais de existir e criam novos jeitos de se afetar na vida. A *negritude* como construção teórica nos parece um modesto conceito diante da força da *negritude* como movimento de singularização do processo de existir.

Os *Riscos* também são índices de processos de singularização. Publicizá-los nos colocou diante desta dimensão da subjetividade como produção no sentido que passamos por vários entendimentos-experiências de “ser negra/negro”.

A obra “*Pele negra, máscaras brancas*” de Frantz Fanon foi fundamental para a escrita desta dissertação como já dissemos. Para nós, ela se destaca pela inovação do pensamento sobre a *negritude*, sobre os povos colonizados e pela escrita de tom afetivo. Fanon é direto nas proposições. Critica tanto o pensamento que atualiza o racismo que, segundo ele, desapropria o negro da sua humanidade, quanto a luta daqueles que exaltam tudo que é do negro tentando encerrar a *negritude* em modos específicos. Ele diz,

“Não sentiremos nenhuma piedade dos antigos governantes, dos antigos missionários. Para nós, aquele que adora o preto é tão ‘doente’ quanto aquele que o execra.
Inversamente, o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco.” (FANON, 2008, p.26).

Esta problematização do “ser branco” e do “ser negro” que Fanon propõe nos é cara, pois afirma a potência do exercício de uma vida singular pelo cultivo do devir-negro. Quando começamos a reivindicar uma *negritude* é porque ser *homem branco* não cabe nem produz mais sentido em nossa constituição como sujeito. O pensamento de Fanon gira em um eixo que para nós é central. Ele afirma, “[...] *Em termos absolutos, o*

negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre [...]” (FANON, 2008, p. 26).

Sansone (2003) aponta que o uso da palavra “negro” foi sendo reapropriada pela juventude negra no Brasil e pelos militantes do movimento negro. O que antes era um termo pejorativo passou a ser usado como afirmação. A mudança de significado fala de uma mudança de subjetividade. Alisar ou encaracolar o cabelo, se enfeitar de um determinado jeito são ações que explicitam uma mudança que são também da subjetividade. Usar o cabelo de um jeito, vestir um estilo de roupa etc, torna visível um processo micropolítico que nos constitui como sujeito. Afirmar um cabelo, que é uma ação estética, é *pari passu* a uma afirmação ética. Tornando-se então um ato político. Não são movimentos sucessivos eles se dão concomitantemente.

Formar-se negro, então, é um deslocamento do “ser negro”. Queremos dizer, há formações do ser negro que, como já apresentamos, alia esse corpo a uma tristeza intrínseca ou a uma precariedade inata. O formar-se negro pode ser tanto a experiência do ressentimento, da falta, da alienação quanto da experiência de *negritude* enquanto devir. O nosso *formar-se* contém a dimensão processual que é constituir-se como sujeito.

A *negritude* tomada como identidade é uma estratégia de militância que faz críticas e provocações nas políticas estatais, políticas públicas etc. A *negritude* como devir-negro é um jeito de se posicionar na vida num sentido ético. E elas não são polarizadas, uma está na outra compondo o formar-se negro que é o próprio processo de subjetivação. Com isso, não corremos o risco de nos identificarmos com o sujeito de enunciação, quer dizer, há o risco de identificar-se com O negro, A mulher, A bicha... e secar uma fonte de produção de diferença.

A *negritude* que afirmamos evidencia os processos de singularização e não somente a violência racial. Queremos afirmar que mesmo com essas violências não as entendemos como principal experiência de formar-se negro, mas somente como constituinte dessa experiência.

No Projeto Cabelação na Escola, percebemos que mesmo após as discussões propostas, alguns estudantes e também professores ainda usavam expressões e frases de depreciação com relação ao seu cabelo ou o do colega de escola. Ouvir algumas frases assim, depois de um percurso de trabalho foi espantoso e analisador. Do que se tratava? Havia sim uma expectativa de nossa parte. Pensamos que pelo menos as expressões “cabelo bom/cabelo ruim” seriam banidas em cinco encontros. Entra aí o exercício do

pesquisador que se propõe a analisar os processos: tanto no projeto Cabelação na Escola, quanto nesta pesquisa, primamos pelo processo formativo que é tanto uma mudança de modos de dizer, mas principalmente uma mudança nos modos de sentir.

Situações de racismo não acontecem somente de aluno para aluno, existem violências raciais em variados níveis de relação: de aluno para professor, professor para aluno etc. O modo hegemônico de tratar o corpo negro é efeito da subjetivação em que o corpo negro é construído como inferior. O racismo é também afirmação do desejo (mas um desejo que deseja sua própria morte) e ao mesmo tempo o aniquilamento do devir. Devir já é uma insubmissão à opressão. “[...] Mas, justamente, não se confundirá esses agenciamentos sombrios, que remexem em nós o mais profundo, com organizações como a instituição familiar e o aparelho de Estado [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p.23).

Então, propusemo-nos disparar algumas questões que dizem respeito à negritude e apresentar modulações de pensamento sobre o tema que nos são caras como o *devir-negro* e os processos de singularização. Nossas proposições se colocam com um modo de desenvolver um pensamento e não colocá-lo como certeza universal. Se nossa postura como pesquisadores é de acompanhar processos como querer que nossas expectativas sejam alcançadas? Essa expectativa parece-nos uma meta que nos colocou em uma armadilha: desarticulou, em um momento, o caráter formativo que nos orientava. Caímos na lógica da eficiência, nos questionamos da real importância do projeto. “Este projeto está dando certo ou não?” sendo que, não é essa a pergunta que primeiramente nos guiou, mas sim “o quê deste projeto, destes acontecimentos nos são caros? Como exercitamos o pensamento a partir do que se apresenta?”. Vemos pelos Riscos, que foram vários acontecimentos que nos deslocaram para que pensássemos a *negritude* pelo processo de formação. Foi e continua sendo a análise dos processos de subjetivação que nos levam ao cultivo do devir-negro, que aqui são os modos de desarticulação das padronizações de existência que colocam a subjetividade hegemônica.

Também trouxemos uma discussão a respeito da necessidade de negros e brancos problematizarem e se inserirem nas elaborações feitas a respeito da *negritude* e práticas de racismo. Pois, tanto o negro quanto o branco - de aparência - estão afirmando a própria produção de diferença da vida, indo de encontro ao que a modelização hegemônica propõe como modo de ser. Assim, encerramos o texto, mas não a discussão sobre os processos formativos da negritude no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, F.P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: Frédéric Gros (org). Foucault: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- AMADO, J. Jubiabá. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BRAZ, J. E. Pretinha Eu? – São Paulo: Editora Scipione, 1999.
- CHOMSKY, N. Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- DELEUZE, G. Nietzsche e a filosofia. Press Universitaires de France. Direitos para a língua Portuguesa Rés-Editora, Lda. Porto - Portugal, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 4. São Paulo: Editora 34, 2008.
- ESCÓSSIA, L.; TEDESCO, S. O coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: Eduardo Passos, Virgínia Kastrup & Liliana da Escóssia. (org). Pistas do Método da Cartografia. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. - Salvador: EDUFBA, 2008.
- GUATTARI, F. Caosmose: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1998.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica: Cartografias do desejo. - Petrópolis: Vozes, 2013.
- KASTRUP, V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: Eduardo Passos, Virgínia Kastrup & Liliana da Escóssia. (org). Pistas do Método da Cartografia. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- KASTRUP, V.; BENEVIDES, B. R. Movimentos-Funções do dispositivo na prática cartográfica. In: Eduardo Passos, Virgínia Kastrup & Liliana da Escóssia. (org). Pistas do Método da Cartografia. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- MUNANGA, K. Negritude: Usos e Sentidos. - Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- PESSOA, F. (Álvaro de Campos). Todas as cartas de amor... in: Fernando Pessoa - Obra Poética, Cia. José Aguilar Editora - Rio de Janeiro, 1972.
- RANCIÈRE, J. A partilha do sensível. Estética e política. Trad. Monica Costa Neto. São Paulo: Editora 34, 2004.
- REICH, W. *Escute, Zé-Ninguém!* – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SANSONE, L. Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. - Salvador: EDUFBA; Pallas, 2003.
- SANTA CRUZ, V. Gritaram-me negra. Poema musicado encontrado em <<https://www.youtube.com/watch?v=RIjSb7AyPc0>>. Acessado em 20/04/15.
- SILVA, F. H. Atividade docente: implicações ético-formativas. 2011. 158.Tese. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2011.
- SOUZA, N. Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

REPORTAGENS

<http://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/06/o-caso-de-rachel-dolezal-levanta-duvida-o-que-torna-uma-pessoa-negra.html> acessado em 13/08/16.

http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/06/150616_rachel_dolezal_brasileira_raca_jf_lgb acessado em 19/06/2015.

<http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/2015/11/ufes-demite-professor-malaguti-denunciado-por-racismo.html>, acesso em 20/11/2015

<http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/2016/02/professor-demitido-apos-denuncia-de-racismo-vai-voltar-dar-aulas-na-ufes.html> acessado em 13/03/2016.

https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf acessado em 10/04/2016.

ANEXO

Modelo dos termos de autorização do uso de imagem usados pelo grupo que desenvolveu o Projeto Cabelação e Cabelação na Escola. Os termos assinados estão sob responsabilidade da autora desta dissertação.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

ADULTO

Neste ato, _____, nacionalidade _____, estado civil _____, portador da Cédula de identidade RG nº. _____, inscrito no CPF/MF sob nº _____, residente à Av/Rua _____, nº. _____, município de _____/Espírito Santo. AUTORIZO o uso de minha imagem em todo e qualquer material entre fotos e documentos, para ser utilizada nos trabalhos do Coletivo Cabelação, coletivo este originado e com sede no estado do Espírito Santo, sejam essas destinadas à divulgação ao público em geral. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (III) folder de apresentação; (IV) anúncios em revistas e jornais em geral; (V) home page; (VI) cartazes; (VII) back-light; (VIII) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, cinema, programa para rádio, entre outros). Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à minha imagem ou a qualquer outro, e assino a presente autorização em 02 vias de igual teor e forma.

_____, dia ____ de _____ de 2014.

Participante

Telefone p/ contato:

Coletivo Cabelação

E-mail do Coletivo Cabelação: coletivocabelaco@outlook.com

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

CRIANÇA

_____, nacionalidade _____, menor de idade, neste ato devidamente representado por seu (sua) (responsável legal), _____, nacionalidade _____, estado civil _____, portador da Cédula de identidade RG nº. _____, inscrito no CPF/MF sob nº _____, residente à Av/Rua _____, nº. _____, município de _____/Espírito Santo. AUTORIZO o uso de minha imagem em todo e qualquer material entre fotos e documentos, para ser utilizada nos trabalhos do Coletivo Cabelação, coletivo este originado e com sede no estado do Espírito Santo, sejam essas destinadas à divulgação ao público em geral. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (III) folder de apresentação; (IV) anúncios em revistas e jornais em geral; (V) home page; (VI) cartazes; (VII) back-light; (VIII) mídia eletrônica (painéis, vídeos, televisão, cinema, programa para rádio, entre outros). Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à minha imagem ou a qualquer outro, e assino a presente autorização em 02 vias de igual teor e forma.

_____, dia _____ de _____ de 2014.

Participante

Telefone para contato:

Coletivo Cabelação

E-mail do Coletivo Cabelação: coletivocabelaco@outlook.com