

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO

MARIANA LUÍSA DA COSTA LAGE

**"IT IS NOT JUST HAIR!": THE ORGANISING PROCESS IN A BLACK
COLLECTIVE WHICH ARTICULATES EMBODIED POLITICAL PRACTICES**

VITORIA
2020

MARIANA LUÍSA DA COSTA LAGE

**"IT IS NOT JUST HAIR!": THE ORGANISING PROCESS IN A BLACK
COLLECTIVE WHICH ARTICULATES EMBODIED POLITICAL PRACTICES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Eloisio Moulin de Souza.

Co-Orientadora: Professora Dra. Shirley Anne Tate.

**VITORIA
2020**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

L174i Lage, Mariana Luísa da Costa, 1989-
It is not just hair! : the organising process in a black collective which articulates embodied political practices / Mariana Luísa da Costa Lage. - 2020.
298 f. : il.

Orientador: Eloisio Moulin de Souza.

Coorientadora: Shirley Anne Tate.

Tese (Doutorado em Administração) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

1. Organização. 2. Racismo. 3. Sexismo. 4. Movimentos Sociais. 5. Beleza feminina (Estética). I. Souza, Eloisio Moulin de. II. Tate, Shirley Anne. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. IV. Título.

CDU: 65



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO



Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas
Programa de Pós - Graduação em Administração
Av. Fernando Ferrari, 514 – Campus Universitário - Goiabeiras
CEP. 290075.910-ES-Brasil-Telefax (27) 3335.7712
E-Mail ppgadm@gmail.com www.ppgadm.ufes.br

ATA DA 14ª DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ADMINISTRAÇÃO

Às nove horas do dia 31 do mês de março do ano de 2020, em sala de videoconferência da PRPPG, em Vitória (ES), reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos Professores Dr. Eloísio Moulin de Souza (Orientador), Alexandre Reis Rosa (PPGAdm/UFES), Juliana Cristina Teixeira (UFES), Kettle Duarte Paes (membro externo – FURG) e Marcos Vinícius Gomes (membro externo/Cardiff), por meio de videoconferência, para a sessão pública de defesa de tese da doutoranda **Mariana Luísa da Costa Lage**, com o tema: “It is not just hair!”: the organising process in a black collective which articulates embodied political practices”. Presentes os membros da banca e a examinanda, o presidente deu início à sessão, passando à palavra à aluna; após exposição de 30 minutos por parte da examinanda, os membros da banca formularam as suas arguições, as quais foram respondidas pela aluna: em seguida, o presidente da sessão solicitou que os presentes deixassem a sala para que a banca pudesse deliberar; ao final das deliberações, o presidente da sessão convocou a doutoranda e os interessados para ingressarem na sala; com a palavra, o presidente da banca leu a decisão da banca que resultou a **APROVAÇÃO** da examinanda; por fim, o presidente da sessão alertou que a aprovada somente terá direito ao título de Doutor após a entrega da versão final de sua tese, em papel e meio digital, à Secretaria do Programa e da homologação do resultado da defesa pelo Colegiado Acadêmico do PPGAdm. Nada mais havendo, foi encerrada a sessão da qual se lavra a presente ata, que vai assinada pelos membros da banca examinadora e pela doutoranda.

Professor Dr. Eloísio Moulin de Souza
Universidade Federal do Espírito Santo

Professor Dr. Alexandre Reis Rosa
Universidade Federal do Espírito Santo

Professora Drª Juliana Cristina Teixeira
Universidade Federal do Espírito Santo

Professora Drª Kettle Duarte Paes
Universidade Federal do Rio Grande - FURG

Professor Dr. Marcos Vinícius Gomes
Cardiff Business School/Reino Unido

Doutoranda Mariana Luísa da Costa Lage

Este documento foi assinado digitalmente por ELOISIO MOULIN DE SOUZA
Para verificar o original visite: <https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/13654?tipoArquivo=0>

Este documento foi assinado digitalmente por JULIANA CRISTINA TEIXEIRA
Para verificar o original visite: <https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/14627?tipoArquivo=0>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
ELOISIO MOULIN DE SOUZA - SIAPE 1712712
Departamento de Administração - DAd/CCJE
Em 31/03/2020 às 12:51

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/13654?tipoArquivo=O>

Este documento foi assinado digitalmente por ELOISIO MOULIN DE SOUZA
Para verificar o original visite: <https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/13654?tipoArquivo=O>
Este documento foi assinado digitalmente por ALEXANDRE SIBIACI NEIRA
Para verificar o original visite: <https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/1462?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
ALEXANDRE REIS ROSA - SIAPE 2049265
Departamento de Administração - DAd/CCJE
Em 01/04/2020 às 18:03

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/13872?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JULIANA CRISTINA TEIXEIRA - SIAPE 1058962
Departamento de Administração - DAd/CCJE
Em 02/04/2020 às 15:33

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/14027?tipoArquivo=O>

To all women who I admire profoundly,
and generously agreed to participate in this research.

Para todas as mulheres que eu admiro profundamente,
e concordaram generosamente em participar desta pesquisa.

ACKNOWLEDGEMENTS

The process of getting my doctorate was a life-changing challenge. Not only because of the training experience of becoming a researcher, but it also contributed to building who I am today. On this journey, I was not alone, and I am grateful to all of those who were by my side, supporting me.

I thank God and my spiritual guides for all the protection emanating today and always.

I would like to thank my family. All my love and gratitude to my parents Maria Aparecida and José César, and to my sisters, Ligia and Beatriz. During the past years, they have supported me and encouraged me without asking for anything in return. Their unconditional love makes me stronger. I am also grateful to Antonio, my partner, for all the love, affection, support, and for the opportunity to share unforgettable moments in this existence.

In particular, I am profoundly indebted to my supervisor, Dr Eloisio Moulin de Souza, for the full and continuous support throughout my doctorate studies. I am deeply grateful for his patience and all valuable knowledge he generously granted me over the years, assisting me in each step to complete this thesis.

Besides my advisor, I would like to express my immense gratitude to Professor Shirley Anne Tate for her supervision during my doctoral internship. My appreciation for all the help, patience and support. Professor Tate has my deepest respect and admiration. She inspires me a lot! I am also grateful to the Carnegie School of Education at Leeds Beckett University for hosting me in a very productive semester in Leeds, United Kingdom. In addition, I would like to thank the Programme Director Research Dr Shona Hunter for her generous and kindly reception at the Carnegie School of Education.

I would also like to acknowledge and say thank you to the thesis' committee: Alexandre Reis Rosa, Juliana Cristina Teixeira, Kettle Duarte Paes, Paulo Edgar da Rocha Resende and Marcus Vinicius Peinado Gomes, whose knowledge and insightful comments will contribute greatly to the widening of this research.

I want to thank all the professors and staff members of the Management Graduate Program of the Federal University of Espírito Santo. They were indispensable

professionals who, through the services provided and shared knowledge, made it possible for me to fulfill this journey.

It is also unforgettable the support of the members of the Research Group of Power in Organisations (GEPO), with whom I shared learning and the anxieties of writing this thesis. In particular, I thank Silvanir, Isabela, Carolina, Amanda and Juliana for the valuable interchanges.

Also, I would like to thank the support from my postgraduate colleagues with whom I studied in the past four years. To Ariana, Miguel, Beatriz, Ana Carolina, Nadia and Alexandre: thanks for all the learning experiences and coffee-fueled conversations.

I would like to thank my dear friends: Layon, Carla, Isabela, Alexandre, Maria Olímpia, Mariana and Marcos. Their friendship and long conversations were crucial for this achievement. Besides, I thank Viliane for the support in my English improvement; for reviewing the English version of this thesis and for all the encouragement.

I would like to thank Ernesto, my dear therapist, who has been helping me to find and reconcile the rhythms of life; finding my balance, the haven of calm under the chaos.

I am also sincerely thankful to the people that I had the opportunity to share and listen to thoughts about this study. In particular, Alex Moreno, Ana Paula Diniz, Breitner Tavares and Jason Glynos.

My sincere thanks to the participants of this research for generously agreeing to be part of this study. Their names cannot be disclosed, but I want to acknowledge and appreciate their help and transparency during my interviews. Their information have helped me complete this thesis.

I am also grateful to the for the scholarship received: Federal Univesity of Juiz de Fora – PROQUALI; and the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - Finance Code 001.

*In a racist society, it is not enough to be non-racist.
We must be anti-racist.*

Angela Davis

A questão do negro não é para o negro resolver, é para a nação brasileira.

Conceição Evaristo

RESUMO

A presente tese tem como objetivo compreender como acontece o processo de formação da identidade organizacional em um coletivo negro que articula práticas políticas corporificadas. O estudo cria um diálogo com o modo feminista negro decolonial de explicação crítica para seu arcabouço teórico e analítico. Em particular, os conceitos de “vergonha da beleza negra” e “lógica de explicação crítica” foram articulados para analisar a constituição generificada e racializada da identidade dos sujeitos, bem como os discursos que moldam a constituição da identidade e das práticas organizacionais. A organização escolhida para desenvolver a pesquisa foi o Coletivo Encrespa, um movimento social que valoriza o uso de cabelos cacheados / crespos com sede em Minas Gerais, Brasil. A análise qualitativa dos dados revelou o processo de organização do Coletivo Encrespa pela lógica social, política e fantasmática. A lógica social questiona as regras e normas tomadas como certas que governam as práticas sociais, a beleza hegemônica européia. Analisei precisamente como a vergonha da beleza negra afeta as mulheres negras brasileiras e é um motor de busca por mudanças nos regimes de beleza para se tornar visível. A lógica política permitiu caracterizar como a demanda "beleza para todos" foi criada. A cadeia de equivalência foi representada por duas lógicas projetadas usadas como forma de contestar o discurso da beleza européia: a lógica afirmativa da beleza e a lógica necropolítica. A lógica da diferença foi identificada pelos partidos políticos, a religião e o papel dos líderes, que desarticularam mobilizações. Por fim, as lógicas fantasmáticas mostraram a dimensão afetiva, a energia libidinal, envolvida na luta pela justiça social e também o reconhecimento da identidade negra pelas ativistas negras. Nesse sentido, essa tese enfatiza a noção processual das organizações, dando relevância ao contexto local e às lutas discursivas que moldam a constituição da identidade dos sujeitos para entender as práticas corporificadas nas mobilizações políticas.

Palavras-chave: Identidade organizacional. Racismo generificado.

Performatividade de raça. Lógicas de Explicação Crítica. Beleza.

ABSTRACT

The present thesis aims understanding how the organisational identity formation processes take place in a black collective which articulates embodied political practices. The study created a dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation for its theoretical and analytical framework. In particular, the concepts of “black beauty shame” and “logic of critical explanation” were articulated to analyse the constitution of the gendered and racialised identity and how these discourses shape identity and organisational practices. The organisation chosen to develop the research was the *Encrespa* Collective, a social movement that values the use of curly/kinky hair, based in Minas Gerais, Brazil. The qualitative data analysis revealed the *Encrespa* Collective’s identity formation process by the social, political and fantasmatic logics. The social logic questions the rules and norms taken for granted that govern social practices, the European hegemonic beauty. Precisely, I analysed how black beauty shame affects Brazilian black women, and it is a driving force to search for changes in beauty regimes, in order to become visible. Political logic permitted characterising how the demand “beauty for all” was created. The chain of equivalence was represented by two projected logic used as a way to contest the discourse of European beauty: the affirmative beauty logic and the necropolitics logic. The logic of difference raised by political parties, religion and the role of leaders, which dis-articulate mobilisations. Finally, fantasmatic logic showed the affective dimension, the libidinal energy, involved in the struggle for social justice and also the recognition of the black identity by black women activists. In this sense, this thesis emphasises the processual notion of organisations, giving relevance to the local context and the discursive struggles that shape the constitution of the subjects’ identity to understand the embodied practices in political mobilisations.

Keywords: Organisational Identity. Gendered Racism. Race performativity.
Logics of critical explanation. Beauty.

LIST OF FIGURES

Figure 1 - Research description	64
Figure 2 - LCE's steps	68
Figure 3 - Research techniques	70
Figure 4 - The researcher.....	72
Figure 5 - Brazil/Governador Valadares map.....	81
Figure 6 - Social Logic.....	111
Figure 7 - Political logic	121
Figure 8 - Fantasmatic logic.....	132
Figure 9 - Encrespa Collective's organising process.....	133

LIST OF TABLES

Table 1 - Interviewees profile	71
Table 2 - Racial composition of GV population	83

LIST OF ABBREVIATIONS

GV - Governador Valadares

LCE - Logics of Critical Explanation

MG – Minas Gerais

NSM - New Social Movements

PDT - Political Discourse Theory

SUMMARY

PROLOGUE	19
1 INITIAL REMARKS	20
2 FRAMEWORK TO ANALYSE BLACK IDENTITIES IN BLACK COLLECTIVES	30
2.1 BLACK WOMAN: RACIALIZED AND GENDERED PERFORMATIVITY 30	
2.1.1 Queering gender: gender as performative	32
2.1.2 Racialisation process	35
2.1.3 Queering the colour line: race performativity.....	37
2.1.4 Racialisation in Brazil.....	40
2.2 BLACK BEAUTY SHAME AND BEAUTY AS A SOCIAL ORGANISER 49	
2.3 EXPLORING IDENTITY VIA A LOGICS OF CRITICAL EXPLANATION APPROACH.....	57
2.4 IN DIALOGUE: BLACK DECOLONIAL FEMINIST MODE OF CRITICAL EXPLANATION.....	63
3 METHODOLOGY	66
3.1 DISCOURSE ANALYSIS AND METHODOLOGICAL IMPLICATION OF LOGICS CRITICAL EXPLANATION APPROACH.....	66
3.2 PRODUCTION OF DATA	69
3.3 THE REFLEXIVE RESEARCHER	72
3.4 GAINING ACCESS TO BLACK WOMEN COLLECTIVE.....	75
3.5 STRATEGIES IN THE FIELD AND AFTER.....	76
4 ENCRESPA COLLECTIVE: CONTEXT AND CREATION	78
4.1 CONTEXTUALISATION	78
4.1.1 The sociopolitical context in Brazil.....	78
4.1.2 Governador Valadares city	80
4.2 CREATION	84
5 ENCRESPA COLLECTIVE: A DIALOGUE WITH BLACK DECOLONIAL FEMINIST MODE OF CRITICAL EXPLANATION	86
5.1 SOCIAL LOGIC: BEAUTY AND THE INTERSECTIONS OF GENDER AND RACE IN BRAZIL	86
5.1.1 Race empire	86
5.1.2 Black Beauty Shame	89
5.1.3 Race performativity	91
5.1.4 Exploring hair uses: wearing curly/kinky hair	96
5.1.5 Body: the evidence of gendered racism.....	105

5.1.6	Contesting the hegemonic beauty regime	110
5.2	POLITICAL LOGIC: WE ARE THE <i>ENCRESPA</i> COLLECTIVE.....	112
5.2.1	Beauty for all: the empty signifier.....	112
5.2.2	Logic of equivalence: from affirmative beauty to necropolitics 113	
5.2.3	The logic of difference: dis-articulating political logic	121
5.3	FANTASMATIC LOGIC: THIS IS NOT THE END FOR THE <i>ENCRESPA</i> COLLECTIVE	127
5.4	<i>ENCRESPA</i> COLLECTIVE'S ORGANISING PROCESS	133
6	FINAL REMARKS.....	136
	REFERENCES.....	140
	APPENDIX A - POEM.....	164
	APPENDIX B – ETHICS COMMITTEE APPROVAL.....	169
	APPENDIX C – TESE EM PORTUGUÊS.....	173

PROLOGUE

Although a thesis does not necessarily need a prologue, I feel the necessity to do so. I will take advantage of this space to respond to so many people who, over the years, have been questioning me: why a study about black women? Without a doubt that writing this prologue was much more complicated than other chapters. Here I don't need a scientific framework or theoretical gap. For these answers, you should read the next sections, from the introduction onwards.

I am white, and I have always been recognised and “read” as white by my peers in the Brazilian racial context. This does not mean that I always knew what it was like to be white. There are no barriers and prejudices when we are socialised as “normal” subjects. I didn't need any signs to show me “what race I belonged to”. I was not marked as “different”. Like many others, I had a clear view of how social class ranks groups, but my eyes were veiled to see such a racial frontier. I can't remember the exact moment. But, I recognised myself as white. Living with black people, listening, exercising alterity, trying to understand different views, it all gave me recognition as a holder of racial privileges. The exercise of non-oppression and the recognition of racial privileges is, for me, a daily practice, because I am also marked by the hegemonic discourse. Nevertheless, I felt touched to hear black women who cry out to be heard, who move away from the existence of a unique story and who struggle to (r)exist.

My concern comes from two issues: experience in interracial relationships and my anti-racist militancy. Thus, my motivation is to materialise a commitment, a path, that I can learn and contribute, as a person, as a teacher, as a researcher, to social justice, to break stereotypes and to change into positive identities. Nevertheless, I recognise my place of enunciation. In my position as a researcher, I tried to be critical by questioning how much my gaze reproduced the colonising view in the other. Not everything I saw and read is here because the writing process needs to be funnelled into the text. Thus, I present my reading of reality.

1 INITIAL REMARKS

*it's sad
that there are virgin girls, but their hair doesn't
and we will naturalise beauty through pain
to the point
to look normal
the hot iron affectionately
called little flat iron,
burns of sodium hydroxide and guanidine
let me know when it starts to burn
for us to wash, ok*

Stephanie Borges¹

and **Rafaela², Djamila³, Camila⁴, Zezé⁵, Danieli⁶**, like many black women who described feeling ugly in past

Borges' poem excerpt and the experiences of these black women show how gender, race and beauty are intertwined in very complex processes of identity formation, reproducing power relations that hierarchise and marginalise subjects (Caldwell, 2007; Collins, 2000; Craig, 2006; Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Johnson & Bankhead, 2014; Kilomba, 2010; O. D. A. Pinho, 2002; P. D. S. Pinho, 2007; Tate, 2005, 2009, 2018; C. Thompson, 2009). Thus, in the Brazilian context, gender and race are considered as identities that produce difference, that is, they are markers that produce inequalities, and black women live experiences of marginalisation (Bonetti & Abreu, 2011; Carneiro, 1995; Gomes, 2003c; Lage & Souza, 2017; Teixeira, 2015; Werneck, 2009). In general, Brazilian black women are at the bottom of the wage pyramid; in which the wage

¹ Stephanie Borges is a Brazilian journalist, poet and translator. She won the IV National Prize of Literature CEPE with the book *Talvez precisemos de um nome para isso* (Maybe we need a name for it, 2019), where part of the poem was presented, with my translation. The complete poem in Portuguese is shown in the Appendix A.

² Retrieved from: <<https://www.geledes.org.br/negrinha-feia-alunos-protestam-contra-caso-de-racismo/>>. Retrieved December 15th, 2019.

³ Ribeiro, D. 2018. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das letras.

⁴ Retrieved from: <<https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/por-que-e-tao-dificil-enxergar-a-beleza-em-corpos-negros/>>. Retrieved December 15th, 2019.

⁵ Retrieved from: <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/zeze-motta-fala-sobre-racismo-aborto-militancia-e-idade>>. Retrieved December 15th, 2019.

⁶ Retrieved from:

<https://web.facebook.com/DaniNega/posts/10203809623076913?_rdc=1&_rdr>. Retrieved December 15th, 2019.

gap exists and widens as black women increase their level of education; consequently, there is a reduced number of black women in high-level positions in organisations (Conceição, 2016). Besides, they represent 60% of murder victims; suffer domestic violence the most; also they are the ones who have the worst access to health services, reflecting in maternal mortality rates, for example (G. Brandão & Coêlho, 2013).

Considering the aesthetic scenario, the last years have been marked by a greater appreciation of the beauty of black women in society. The number of actors and actions have been expanded and gained significance such as black bloggers (*Blogueiras Negras, Preta Gorda, Pretas Acadêmicas*); fashion festivals (*Black Fashion Week and Africa Plus Size Fashion Week Brasil*); clothing and accessories fairs (*Encontro Preto, Feira #Ubuntu, Odarah Bazar*); collectives and mobilisations that value curly/kinky hair such as the *Encrespa Geral, Encontro das Pretas, Encrespando, Meu Cacho & Meu Crespo*, including the Black Latin American and Caribbean Women's Day celebration (July 25th); and the 1st curly/kinky hair pride parade (2015), to the point that in 2017 the state of São Paulo and the city of Salvador incorporated Kinky Pride Day into their official commemorative calendars.

Notably, aiming to overcome barriers and inequalities, social movements have been important organisations that support civil rights and re-signify negative identities (Gomes, 2017). Also, nowadays, black women have been organising themselves in social media, expecting their voices to be heard and to express their identity (Zabit-Foster, 2014). Given the influence of Information and Communication Technologies (ICTs) on social movements, we can consider these collectives as part of the "newest social movements" (Augusto, Rosa, & Resende, 2016; Bringel, 2013). This has been referred by Guerreiro (2010) as the "Third Diaspora", a communication circuit of the black diaspora powered by the internet that connects black people to cultural repertoires in digital terms, such as icons, music and movies. Moreover, since black women had their images constructed by sexist and racist discourse as the opposite of beautiful (Chapman, 2007; Collins, 2000; N. S. Souza, 1983) and the scarcity of media space for black women to build appropriately, and remake their own identities (Lage, Perdigão,

Pena, & Silva, 2016), beauty becomes a recurring theme as it is a part of the visible (Alcoff, 2006) that segregates and oppresses black women.

Alcoff (2006) emphasises that identities are essential for subjects because they are usually marked on the bodies, guiding and sometimes determining how we perceive and judge others and how we are perceived and judged by them as well. Consequently, this fact impacts on the way we organise ourselves politically as groups. For example, the identity and representation of black women in society have been an issue discussed in social movements, notably since the late 1970s. Black and women of colours⁷ feminists have excelled in the academic field and collective action for problematising the difference in political spaces given their experiences of multiple identifications, denouncing racism in the feminist movement and sexism in the black movement, and proposing the notion of intersectionalities, in which identities are mutually constituted and, therefore, impossible to be dissociated (Anzaldúa, 1999; Brah, 1996; Collins, 2000; hooks, 1984; Lorde, 1983; Lugones, 2008)

The subject of feminism, deemed hierarchical and excluding because it did not consider the racial and colonial oppression denounced by women of colour, had its perspective enlarged and problematised in the 1990s with the post-structuralist/decolonial critique that questioned the notion of identity as stable and unitary and defended a concept of identity as a process (Anzaldúa, 2009; Gonzalez, 1988b; Hall, 2003; hooks, 1990; Spivak, 1988; Tate, 2005).

Nevertheless, Butler (1998) states that problematizing and questioning the construction of subjects as given beforehand is not the same as ending them. In the political field, there is a need for organisation in the democratic struggle in search of social transformations. Laclau (2011) argues that it is the impossibility of subjectivity itself as a transcendent centre that allows one to look back at the multiplicities themselves. However, this is not to say that it is a linear and automatic process of political community creation because what happens is an internal debate that divides the movement. In this case, some individuals can identify and recognise themselves and others cannot, promoting exclusions (Butler, 1998). So, it would be impossible to think of political identities only as a list of affiliations that hold subjects together in an identity (Bickford, 1997).

⁷ I use the term "women of colour" as used by Horvino (2010).

Elomäki (2012) points out that this situation creates a great challenge for politics: how to conceptualise the political community in a non-foundational way as well as recognising the similarities and differences? If democratic theories were designed for such homogeneous subjects, how do social and political struggles adapt to new circumstances? (Laclau, 2011). In terms of actors, social movements, more specifically the New Social Movements (NSM), which arise in the search for the recognition of a collective identity in a social, political and economic context (Melucci, 1980) are based on a "strategic essentialism" to represent identities (Hall, 2003; Spivak, 1988). In this point of view, Laclau and Mouffe (2001) consider that these identities are temporary fixations produced by identifications that arise from hegemonic discourses.

In this regard, the present study proposes to answer the following research question: **how can we understand the organisational identity formation process in a black collective which articulates embodied political practices?** Departing from the assumption of multiplicity and fluidity of identities, and that the discourse practices shape the subject identity and structure their practices, I created a dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation to understand this social order. Thus, to better understand this question, I propose to study a black women collective from Governador Valadares (MG) - a city in the state of Minas Gerais (Brazil) – who have articulated themselves in a group named *Encrespa* Collective. The *Encrespa* Collective emerged to motivate people to wear curly/kinky hair and value the black beauty itself, acting in physical spaces (local level) and the virtual environment. More broadly, I will explore the subject's gendered and racialised identity and later present how these discourses shape identity formation and organisational practices. Based on Caldwell (2000a) and Tate (2018), black women's hair is an essential site to map internal struggles as well as race and gender discourses, and which I defend could impact organisational practices.

Moving back to organisational theory, Parker (2016) advocates that "organisation" is not a sign with a fixed meaning. Also, considering the ontological and epistemological issues, the idea of organisation is complex and could be separated into two views: as an entity and a process. Although "organisation" for the mainstream organisation theory could be seen as a noun, to the social

constructionism, it is understood as a verb (Cooper, 1986). In other words, this alternative becoming makes the organisation a movement, an emergent and ongoing process (Chia, 2003). Thus, Parker (2016, p. 493 emphasis in original) says that “organisation needs endless organising because it is a *perpetuum mobile* of moving relations which need to be continually remade to prevent the collapse of order into disorder, into entropy”.

For Thanem (2001), this separation marks the understanding of organisations as natural systems, such as formal organisations, to emphasise that organisational processes order social life within and without organisational entities. Thus, the organisation studies open their boundaries to analyse the power relation that organises life, such as bodies, gestures, clothes, codes of behaviour, knowledge disciplines, legal norms, subjectivities, desires involving human and nonhumans (E. M. Souza, Costa, & Pereira, 2015). Chia (2003, p. 98) points out that organising relationships are “nothing more than the dynamic network of implicit assumptions, expectations, social obligations, rules, conventions, and protocols”. All of them shape our individual identities as well as how it is expected the subjects to behave and live in a specific community and in a given moment (Chia, 2003).

Specifically, Cooper (2009, p. 242) highlights that bodies are always part of the living world, and because of that, need to be seen as a social body “through which the body reflects and transmits itself as a living part of its wider field of social and cultural action”. For this author, the social body is a continuous flow of matter between the human body and its environment and, because of that, the self or individual person always needs to be seen secondarily in the translation and transmission of bodily forces and sensings. For him, organising is “the work of the generalized social body as the creative transformation of the unformed rawness of the earth’s matter into the meaningful human forms and objects that constitute social organisation” (Cooper, 2009, p. 243). Also, this social body contributes to understanding how formal organisations produce social forms (E. M. Souza et al., 2015).

For Thanem (2001, p. 363), it is vital to understand how the body is organised in social life considering, for instance, “dress codes, expectations about body language, medical notions of what a body is and what a body can do,

and socio-cultural norms of how particular bodies should behave and move in particular contexts – at work, at home and in public spaces”. Notwithstanding, in the body-organisation literature, the body is usually understood as passive, receiver, regulated rather than creator, producer, acting in the processes to resist and destabilise hegemonic social patterns (Cooper, 2009; Godfrey, Lilley, & Brewis, 2012; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001, 2003).

Regarding organisational studies, Liu (2017) points out that the fields of feminism, critical racial theories and postcolonialism have traditionally been used independently in organisational research. Thus, the search for the use of this anti-racist feminism in critical management studies aims to challenge the patriarchy, white supremacy, and imperialism that naturalise the domination relations embodied in organisations, deinsularising the field itself (Liu, 2017; Swan, 2017).

Specifically, I would like to highlight the justification for studying the identities of black women and social movements within organisational studies. There is an understanding, in the constructivist views, that organisations are not just companies or industries, but rather a process of organising that is not a fixed object, that is, it is not a stable entity or phenomenon (E. M. Souza et al., 2015). In this sense, considering organisations as processes of life organisation, identities and social movements become relevant organisations that shape social relations (Laclau & Mouffe, 2001; E. M. Souza, 2017b; E. M. Souza et al., 2015). About identities, norms that regulate identities, as well as "bodies, gestures, clothes, subjectivities, desires, life" (E. M. Souza et al., 2015, p. 731) constitute this process of organising. For this reason, both identities, as well as gender and race, and bodies must be objects of analysis of organisational studies (E. M. Souza, 2017b). Regarding the performative theory lenses to understand identities, Souza (2017b) undertook a bibliographical survey with relevant periodical databases to identify articles in organisational studies from 2008 to 2014, and only 33 articles were found, of which only 2 problematised racial identities in organisational studies.

In dealing with the notion of intersectional identities, despite the wide theorisation in the field of feminist theory (Anzaldúa, 1999; Collins, 2000; Davis, 2011; hooks, 1990, 2002), in the field of organisational studies, they still occupy a marginal place (Acker, 2012; Carrim & Nkomo, 2016; Holvino, 2010; Jones &

Stablein, 2006; E. M. Souza, Brewis, & Rumens, 2016). In this case, few studies highlight the evidence and importance of intersectional identities and issues such as race, racism and sexism have had little attention from the researchers (Swan, 2017). In the scope of Brazilian studies, scholars developed studies on race and class identities (Teixeira, Oliveira, Alex, & Saraiva, 2016); gender and sexuality (Cerqueira & Souza, 2015; E. M. Souza, 2009); gender, race and class (Teixeira, Saraiva, & Carrieri, 2015). Nevertheless, there is still a lack of studies that consider the identities of black women in an intersectional way, as well as the generalised and racialised representations that affect the lives of black women in diverse arenas (Cardoso, 2014).

Looking at social movements, there is an organising dimension that must be understood (Coelho & Dellagnelo, 2013). Misoczky, Flores and Silva point out that social movements "develop processes, organise, deliberate, and produce territories in a variety of ways - and even build structures" (Misoczky, Flores, & Silva, 2008, p. 2 own translation). Thus, social movements constitute practices of a set of social subjects, which validates the reference as a social organisation (Barros & Paula, 2008; Misoczky et al., 2008) and cannot be seen as an end in itself, because they are part of the civil society, where actors are immersed in the political process (Alves, 2004; Laclau & Mouffe, 2001).

In the last decade, several researchers have been dedicated to understanding social movements in the field of organisations. They have identified that little attention has been given to the theme, mainly due to the existence of a hegemonic vision that considers an organisation as a synonymous of business (Coelho & Dellagnelo, 2013; Miranda, Cappelle, Mafra, & Moreira, 2008; A. R. Rosa, Alves, Mendonça, & Gomes, 2009). Regarding theoretical-epistemological positioning, I emphasise that few studies of social movements were made from post-structuralist theories, such as Political Discourse Theory (PDT). In Brazil, studies emerged on the agroecological movement (Fontoura & Naves, 2016) and in a process of participatory planning (Coelho, Dellagnelo, & Kanitz, 2014), but most did not address identity groups, so marked by the embodied practices of power relations. In addition, if researchers (Fontoura & Naves, 2016; A. R. Rosa & Mendonça, 2011) have already highlighted the lack of problematisation in the literature of organisational studies on the organisational

forms of the new social movements, the emergence of the "newest" social movements makes the process even more urgent and essential for understanding contemporary organisations. Therefore, there are space and demand for the development of studies in the field. As Rosa (2011) pointed out, the theoretical area on social movements faces considerable challenges to accompany such a dynamic, indeterminate and plural object of study.

Nevertheless, considering the union of the themes "identity" and "social movements", Ashcraft (2015) points out that rare theoretical discussions were made in organisational studies to relate gender struggle, feminist activism, and other differences, such as race. Daskalaki and Fotaki (2017) point out that, although some scholars unfold understanding of new forms of organisation, few studies have worked out how values and a socio-spatialities affect women's bodies and how social movements operate to produce or sometimes to make bodies (in)visible.

Considering the theoretical framework, Grosfoguel (2009) pointed out that theory has not only a connection with social values in its production or the partiality of knowledge, but also says about the epistemological view of the world. It is important to highlight that the locus of enunciation in the Western philosophy and sciences generated a myth of a universal and true knowledge, in which it is hidden who are the talking subjects and the epistemological geo- and body-political place that they occupy (Figueiredo & Grosfoguel, 2009). In this sense, in this thesis I will use a black decolonial feminist approach. Collins (2000) argues that there is a critical connection between black feminist thought and action to transform the conditions of black women, since they share and live marginalised experiences in the structures of domination. As a result, Gomes (2009) highlights the critical role of black intellectuals in the quest for a place occupied by the different, by the other. In this sense, at the epistemological frontiers, I use diasporic, subaltern, and feminist ideas, in addition to valuing the knowledge produced by black women, which has been marginalised in the racist and sexist structures of knowledge in our society (Grosfoguel, 2013; hooks, 1995; Tate, 2018).

Also, this study has socio-political potential. It follows recent academic studies on women's movements that struggle to value identity and black beauty

(Lage et al., 2016; Lage & Souza, 2017; Mesquita, Teixeira, & Silva, 2017). So, it is essential insofar as deeply structural racism has been circulating from one generation to the next, where girls grow up learning that they should not like themselves, and are susceptible to mental and emotional damage (Collins, 2000; Johnson & Bankhead, 2014; N. S. Souza, 1983). More broadly, an understanding of discursive beauty logic contributes to unpacking and exploring power relation, identification, cultural and social formation and how it operates on the institutional level, organisational practices, in every social interaction, and processes of identity formation.

Finally, despite understanding that diverse identities intersect in the construction of subjects, such as age, class, sexuality and other axes of power, I will focus my efforts on the understanding of gender and race identities, given the complexity of analysing how gender is racialised, and race is gendered in black women's daily life. Alcoff (2006) emphasises that among the many social identities of a subject, gender and race need to be highlighted because they share some characteristics. Firstly, they are fundamental identities of the subject (and not peripheral, such as affiliations in a party, like being a Democrat). Secondly, identities operate through visual markers on the body as visible identities (unlike age that can be disguised by surgeries, class that can be hidden by clothing, homosexuality that may not be revealed). Thus, in addition to being "visible", these socially constructed identities impact on the construction of subjectivities, since they consolidate hierarchies between subjects identified as "normal" and "abnormal" (Brah, 2006; E. M. Souza, 2014).

Seven parts organise this work. First I present this introduction and, second, the framework to analyse identity as performative, describing the gendered and racialised processes that constitute subjects, as well as the dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation used in this thesis. Third, the methodology is briefly described along with the reflexivity applied in this study. Fourth, I bring information about the *Encrespa* Collective and its context and creation. Fifth, departing from intersectionality of gender and race and the intertwined beauty discourse in the Brazilian context, I show the dynamics of the social, political, and fantasmatic logics present in the *Encrespa* Collective. Next, I present more deeply the organising process observed in the

Encrespa. Finally, I summarise major analytical conclusions and discuss the purpose they may serve in the field of organisation studies.

2 FRAMEWORK TO ANALYSE BLACK IDENTITIES IN BLACK COLLECTIVES

The purpose of this chapter is to present and discuss the theoretical framework of the thesis. The first section explores the performative identity theory, describing its impacts on gender and race in the Brazilian context. After that, I explored the black beauty shame notion and beauty as a social organiser. Also, I presented the Logics of Critical Explanation and, finally, I connected both main ideas in the dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation. By doing so, the chapter provides the theoretical guide to categories that will be operationalised in the empirical research.

2.1 BLACK WOMAN: RACIALIZED AND GENDERED PERFORMATIVITY

In this thesis, I considered the notion of identity as a discursive category. Drawing from a poststructuralist view, identity emerges within the power games that mark differences (Dreyfus & Rabinow, 1995). In this sense, the subject is produced under the discourse and as an effect of discourse by rules of formation and modalities of enunciation, demarcating subject positions (Hall, 2009). In other words, identities might not be seen as biological, even if they seem natural or innate, but historically, culturally and discursively constructed (Butler, 2003; Hall, 2013; Sullivan, 2003; Tate, 2018). Nonetheless, identities are also organisers of society that are manifested in bodies (Alcoff, 2006). It is a discursive category that uses terms and physical characteristics as symbolic marks to differentiate one group from another. This is not to say that the biological perspective has been forgotten. On the contrary, the biological discourse continues in the popular imaginary to separate and hierarchise groups (Ehlers, 2015; Hall, 2013; Sullivan, 2003), being part of this regulatory practice that governs bodies (Butler, 1993a; Tate, 2015b).

Accordingly, with this notion, identity is always a construction, a process that happens through time, but is never complete, always contingent (Anzaldúa, 2009; Butler, 1993a; Hall, 2010; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001; Tate, 2018). Identities are then constructed through difference, not outside it, since it is only through the Other that identity can be constructed, making identification work as exclusion (Hall, 2010; Laclau & Mouffe, 2001). Thus, if identities are only

affirmed through exclusion, rather than a threat, the constitution of a "unity" can only occur through a power relation (Hall, 2010; Laclau & Mouffe, 2001). Given that, identities are temporary attachments (Hall, 2009), closures (Bhabha, 1998), sutures (Hall, 2010), articulations (Laclau & Mouffe, 2001) in subject positions constructed in discursive practices that are subject to the play of difference, but that are capable of creating forms of solidarity for political struggle (Butler, 1993a; Hall, 2009, 2010; Laclau & Mouffe, 2001).

Considering this notion of identity, it emerges the necessity to understand identities through intersectionality. In this perspective, women of colour, Latina, Lesbians and others used examples of their realities to show how systems of oppression marked them differently. For instance, Black women pointed out how sexism and racism could not be seen in isolation (Collins, 2000; Gonzalez, 1984; Kilomba, 2010). Sexism is a power system in which men exercise dominance and have privileges over women, and that creates and maintains sexist institutions and institutionalised sexism (Swan, 2017). More significant and contemporary examples of this oppression can be identified, for example, in the mediatic exploration of the black women image, by the body control through reproductive technologies, trafficking of women, and techniques and products linked to the Eurocentric hegemonic aesthetic beauty pattern (C. Silva, 2013).

The understanding of women's everyday experiences with race, class, gender and sexual oppression eventually brought together women of colour who called for new approaches to analyses of their realities of oppression and social inequality (Anzaldúa, 1999; Collins, 2000; Crenshaw, 1989, 2002; Davis, 2011; hooks, 1990). In these approaches, the view of women of colour is between frontiers: neither male, nor white, nor economically privileged (Holvino, 2010; hooks, 1990). Ribeiro (2017) exemplifies this case:

I often play that I cannot say that I fight against racism [today] and tomorrow at 2:25 pm and if I have time, I fight against sexism because these oppressions act in a combined way. Being women and black, these oppressions put me in a deeper place of vulnerability (Ribeiro, 2017, p. 71 own translation).

The conceptualisation of the identities as **intersectional** tried to avoid that the identities were shaped as unitary, and defended articulating them with the positions of the subject. Thus, the simultaneity of gender and racial oppression

impacted more than the sum between sexism and racism, acting in a particular and unique way in the experience of black women (Crenshaw, 1989; Holvino, 2010; Kilomba, 2010; Tate, 2018). In different words, intersectionality rejects the additive model of identities in which a subject who is female, black, lesbian and poor would be quadrupled oppressed compared to a white, heterosexual, and rich man. It means that the subject is not formed by the sum or a given number of base identities (Anzaldúa, 1999; Barnard, 1999; Collins, 2000; hooks, 1990; Liu, 2017; E. M. Souza, 2017a; Sullivan, 2003). Thus, using Anzaldúa's words (2009), identities are not like isolated cubes. The additive identity model ends up losing the correspondence with the complex, multiple and contradictory character of identities (Sullivan, 2003). In summary, intersectionality is:

complex, irreducible, varied, and variable effects which ensue when multiple axes of differentiation – economic, political, cultural, psychic, subjective and experiential – intersect in historically specific contexts. The concept emphasises that different dimensions of social life cannot be separated into discrete and pure strands (Phoenix & Brah, 2004, p. 76)

Therefore, it should be remembered that identities here should not be seen as in a competition/hierarchy of oppressions, and the specific experience of black women with racism is singular and often defined as gendered racism (Cardoso, 2012; Kilomba, 2010). Moreover, if such experiences refer to the dimensions of social life, intersectional analyses should also take into account socio-political-historical contexts (Carrim & Nkomo, 2016) and discourses (E. M. Souza, 2017b) to understand how oppression and power relations function in the production of identities through social practices (Carrim & Nkomo, 2016).

From the notion of intersectionality, I will approach in the next topic the gender identities as performative.

2.1.1 Queering gender: gender as performative

Considering gender, Butler (2003) points out that it must be seen as an apparatus, a device that produces identities in which subjects become recognised only if they conform to the intelligibility. For the author, there is a heterosexual matrix that establishes a relation between sex, gender, sexual practice and desire, that is, there are norms that “establish causal or expressive lines of connection among biological sex, culturally constituted genders, and the

'expression' or 'effect' of both in the manifestation of sexual desire through sexual practice" (Butler, 1990, p. 17). In this regime of power/knowledge, the subjects are oriented by a binary, in which male and female are led to identify themselves as men and women in a heteronormative system (Seidman, 1995), the result from a homosexuality taboo (Salih, 2015). So, "unintelligible" genders that destabilise the coherence of the matrix, and therefore could not exist, are those in which the gender is not consistent with the sex and when the practices of desire are not related to either sex or gender, according to cultural norms and laws (Butler, 1990).

The heterosexual matrix operates through norms within social practices that act in the production of the normal (E. M. Souza, 2016). Performative acts include, for example, legal sentences, baptisms and inaugurations (Butler, 1993b). The statement "It is a girl!" or "It is a boy!" when a child is born, acts as a norm, an action that marks a bodily surface with cultural meanings and creates an expectation of the way forward (Louro, 2004). Interpellations, like these, will be reiterated by various authorities over the years (Butler, 2002). Thus, gender is "the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, a natural sort of being" (Butler, 1990, p. 33). However, it implies in conceiving bodies not as passive and waiting for a gender mark, but as a body materialised through discursive practices that set limits and shape bodies (Ahmed & Stacey, 2004).

According to Butler (1990), gender is performative, that is, the performativity is what allows the existence of the subject, and it occurs through and by the discourse. Discourses operate to allow certain gender identities to be accepted and taken for granted and to repudiate other identities that do not fit within the heterosexual matrix. However, those that are not considered as subjects form the external constituent; and therefore are also internal to the subject (Butler, 2002). In this sense, the social subject needs a recognised identification to exist, and the discourse operates by forcing and compelling the subjects, through identificatory practices, to recognise themselves in discursive identities (Butler, 2006; E. M. Souza, 2016). In Butler's words:

I would suggest that performativity cannot be understood outside of a process of iterability, a regularized and constrained repetition of norms. And this repetition is not performed by a subject; this is what enables a subject and constitutes the temporal condition for the subject (Butler, 1993a, p. 95)

From this explanation, it is emphasised that gender is performative, and that it can only be performed, but not possessed, that is, it is not something that one has, but something that is done and undone (Butler, 1990, 2006; E. M. Souza, 2016). However, performance should not be considered a voluntary or random activity because subjects are not free of constraints (Louro, 2004). So, no one can think that there is an actor (performer) who chooses gender as a costume to be dressed, in an analogy with a wardrobe, since it is the performativity that allows this subject to exist (Salih, 2015). In this case, it is the performativity that constitutes the possible performances of the subject and compels them to act, think and behave according to social conventions (Lovaas & Jenkins, 2007).

It is worth noting that Butler criticises binary categories and classifications, such as masculine/feminine and homosexual/heterosexual, evidencing the power relations and acts of violence that permeate these categorisations (Butler, 1990). To criticise the binary process of constitution of the subject is not to create or propose new categories. Butler (2002) denounces that it is not a matter of numerically expanding identities - rather than binary, for three or four options, for example - since this movement would also increase the number of exclusions. It is necessary to change, though, the conception of the identity positions to conceive them as dynamic, temporary places that interconnect with each other (Díaz, 2013). Thus, people should focus on the multiplication of differences as the possibility of subverting totalizing, hegemonic or authoritarian discourses (Miskolci, 2009). In this sense, thinking about unity is an undemocratic action which restricts plurality, and that prevents the play of difference (Butler, 2002).

These norms, sometimes more explicit or less explicit, have fissures and therefore they are ineffective, requiring that they are repeated continuously (Butler, 1993a; E. M. Souza, 2016). It reflects the instability and incompleteness of the norms in the constitution of the subjects, which have as a consequence the impossibility of all being recognised in the gender intelligibility. However, the fissures or gaps in the regulation end up opening the possibility of agency and

subversion (Butler, 1993b), that is, the identification already brings its possibility of risks and resistances (E. M. Souza, 2017a).

Moreover, norms can also change (since they are not fixed, but differ in historical contexts), making opportunities for re-significations (Butler, 2006). Salih (2015) highlights, for example, "women" and "blacks" as cases of subversion of the norm, making it turn against itself for political and radical purposes. In this sense, Butler focuses her efforts on understanding the exclusion exercises that establish the intelligible subjects, who are not within the border of the human, it is an abject, an unintelligible body that does not matter (Díaz, 2013). For her, these marginalised subjects remain necessary since they serve to circumscribe the division of those who are normal and who constitute themselves the subjects that matter.

Regarding political mobilisations, Butler (1990) rejects identity as a starting point for feminist politics. In this case, the problem is not the use of the term "woman" or "black", but as they represent universal, essential, a-historical, and stable categories (E. M. Souza, 2017a). The term woman is a signifier that is not stable and cannot be seen as a unique notion of identity. At the same time, considering representative democratic policies, Butler (1998) recognises the need for identity-based policies, when the movements speaker is a woman and for women audience. So, the alternative proposed is to think of the mobilisation of categories in the political discourse, considering destabilisation and deidentification as equally essential, removing the identities that structures engender, naturalise and immobilise (Butler, 2002). Thus, from the precepts of deconstruction, it recognises the temporalities and divergences in the feminist practice (C. D. L. Costa, 2002). So, Butler argues that the only possibility is not to synthesise conflict but to keep it open in the practices of contestation (Butler, 1997), that is, "universality" cannot prevent other inclusions, considering a place of permanent political dispute (Butler, 1998).

2.1.2 Racialisation process

Considering race, it is a socially and historically constituted identity, and it has been one of the main markers and organisers of social difference (Brah, 1996; Hall, 2013). Acting as a device so naturalised in society, race manifests

itself as a social organising principle that operates through social, ethical and cultural differences that produce difference in a given space and time (Hall, 1996; Munanga, 1999; Tate, 2005). Drawing from this view, the biological race is just an illusion (Barnard, 1999), although physical differences based on skin colour, hair, musculature had been used as ordering principle. Hall (2013) justified this phenomenon, pointing out that a relationship between nature and culture marks the equivalence system that produces meaning about race in society.

Hall (2013) considers that attempts to justify races through biology or genetics are no longer supported and must be understood by a socio-historical or cultural definition. However, as the relationship between sex and gender described in the previous topic, race must be seen as a discursive construction, which, when essentialised and uprooted from its historical, cultural and political context of emergence, becomes a biologically constituted racial category (Hall, 2003). In different words, the racialisation process produces differences among people linking physical characteristics to moral, political, and intellectual aspects in which culture relies on nature to justify itself in a search for natural classifications (Hall, 2003, 2013; Munanga, 1999). So, these differences are usually justified, covert, grounded and marked by physical differences, such as skin colour, features, and hair type, but are rooted and are constructed by diverse social, cultural, economic and ideological practices (Acker, 2011). For instance, the senses produced by medical, scientific and aesthetic discourse related to skin colour define how the skin should be read and which are intelligible (Ahmed & Stacey, 2004). Thus, the skin is not a property of the body, but a product of complex social relations (Munanga, 1999; Sansone, 1996; Tate, 2005).

As a result, the biological, physiological and genetic definitions of race work in the process of intelligibility (Hall, 2013). Thus, bodily characteristics are signs (Hall, 2006) and an empty signifier, which is marked by diverse discourses that are organised in a system of meaning that produces differences, in an endless process of resignifications (Hall, 2013). Nevertheless, the racialisation process constitutes intelligible racial categories as well as establishes hierarchy differences and inequalities between the racial categories produced (Murji & Solomos, 2005). Originally from colonial power forces, race was created aiming

to systematically subordinate and oppress certain races, and racism is a system of this idea.

Racism is the combination of racial prejudice and power relations, including global differences in participation and access to valuable resources, such as political representation, media, employment policies, education, housing and health, for example (Kilomba, 2010). Racism is structured in three dimensions: structural, institutional and every day. Firstly, it is structural because it affects the political and social structures in which government structures operate to privilege white subjects and place subjects of other groups at a visible disadvantage. Secondly, institutional racism emphasises that racism not only operates at an ideological level but is also a phenomenon that operates at the level of institutions, such as the education system, labour markets, criminal justice system, and services. Finally, racism is also present in daily life, such as in vocabularies, images, gestures, actions and looks that locate the black subject as inferior (Kilomba, 2010). In addition, it is highlighted that understanding the process of identity formation is essential to understand the discursive mechanisms that racism operates, such as stereotypes. Hall (2010) points out that the English people are racist precisely because they need to know who they are not (exclusion) to get to know each other.

2.1.3 Queering the colour line: race performativity

Considering the performativity, although Butler (2002) argues that sex, gender, and sexuality do not precede race, she did not include race in her analysis (Brah, 1996; Ehlers, 2003; Piscitelli, 2008; Salih, 2015; Tate, 2005). Notwithstanding, researchers considered complex the black/white dichotomy. To develop the race performativity, researchers have associated Butler's performativity thought with racial ideas developed by post-colonial authors such as Bhabha, Hall and Gilroy (Ehlers, 2003, 2006; Rottenberg, 2004b, 2004a; Tate, 2005, 2015b).

Ehlers (2006) emphasises that the perspective of understanding racial phenomena from the perspective of performativity is extremely interesting since it is possible to understand how racial conflicts contribute to the construction of racial identity and its means of subversion. However, Rottenberg (2004a) points

out that there is a difference between the binaries in white racist regimes and heteronormative regimes. In heteronormative regimes, being a woman is related to the desire to identify with a woman and, therefore, submit to the norms of femininity imposed on women. On the contrary, in the racist system, subjects have been forced to identify themselves as black, but this is not aligned with the desires to live according to the social and symbolic norms of blackness, but they are forced and encouraged to desire to be white and to submit to the norms of whiteness, as shown by several authors (Bhabha, 1994; Fanon, 2008; Hall, 2003). Compared with heteronormativity, men are not encouraged to live by the norms of femininity, nor women with masculinity; thus, those who live it, end up destabilising the intelligibility. In the racial case, those blacks approaching whiteness do little to check intelligibility and are accepted by hegemonic relations (Rottenberg, 2004a).

As in heteronormative regimes, racial norms operate by compelling subjects to identify themselves with the black and white categories in which whiteness is assumed to be hegemonic and presumed (Ahmed, 2017; Rottenberg, 2004b). Thus, racial identities also operate in binary categories, which through racial regimes establish racial boundaries and demarcates who are intelligible or recognised subjects (Tate, 2015b). This process becomes more visible in cases like hybrid subjects, *mestizos*, *criollos*, or cases of passing, for example, in the cases of blacks who can impersonate as white in the regimes of hypodescendence, a process that destabilise the certainty of the races (Ehlers, 2003; Rottenberg, 2004a; Tate, 2015b). In these situations, the identification of the subjects happens through struggles in the discursive positions to become recognised. Interpellations like "you are black", "not too white" or "I do not see you as black" show how the subjects are not intelligible through the Other's gaze and are vulnerable to this process that subjects could appear and disappear (Ahmed, 2017; Rottenberg, 2004a). In this situation, the separation of identification and desire is a very effective mechanism and ensures that whiteness is reinforced, preventing blacks from accessing the privileges of whiteness (Rottenberg, 2004a).

However, racist hegemonic regimes are flawed, cracked, and the many repetitions of the rules create the possibility of subversion. This subversion occurs

when subjects identify themselves as black and with aspects of blackness (Rottenberg, 2004a). Tate (2005, 2015b) points out that in the process of constructing Fanon's racial identity, the *mestizos* - instead of looking at white as Other - they look at blacks - in the process of black skin, black masks. Nonetheless, by claiming for black identity, it cannot be seen by the logic of privilege (Rottenberg, 2004a) since black is represented as nonhuman and the processes of miscegenation were seen as bringing cultural aspects of civilisation and humanity to blacks (Munanga, 1999; Tate & Law, 2015). The act of subverting social norms shows that bodies are not docile and that they can be disidentified with hegemonic norms (Rottenberg, 2004b; Tate, 2015b).

To "recognise" subjects, the norms of the racial regime of truth create social markers of identification. Food standards, musical choices, dance style, specific speaking and jokes, for example, are part of the performance of blackness (Clammer, 2015). Nevertheless, it is considerably in the skin that it needs a racial certainty to establish identity (Tate, 2015b). In this sense, Tate (2005, 2015b) points out that in cases where subjects are challenged by affirmations or questions such as "what are you?" refers to a need for bodies to correspond to intelligible racial categories. Furthermore, that is where you see the impact of skin colour, its materiality, social construction and meanings in the constitution of identities. If, as Butler pointed out, that performativity is a discursive act that names and constitutes the subject, women practice acts of resistance by self-denying black or by bodily practices. In Tate's example, "I am black" sutures Lola to specific diaspora histories, genealogies, bodies and affective economies through which racialised recognition is set on track (Tate, 2015b, p. 183). The incommensurability of this binary as a rigid frontier has been used by various movements, such as Black Nationalism, Rastafarianism, *Negritude*, Latin American politics or white supremacy. However, in societies that preach tolerance, multiculturalism, racial democracies, or "post-racial", there is a continuation of Fanon's dissection, in which racial technologies continue to define the Others with the colonial gaze, and the colour line organises racialised bodies (Tate, 2015b).

Tate (2005, 2015b) shows cases of "black mixed-race" women that emerge from a process in which: 1) they identify a discursive positioning; 2)

translate this position through reflexivity; and 3) reposition their identity. So, they claim and negotiate the black identity through the hypodescendence, stopping the movement in which the subjects would be led to identify themselves as whites. Tate sees hybridity as one of the performances of blackness; that is, it is recovered, transformed and reformed (Tate, 2005). She regards the prefix black in black mixed-race because it refers to diasporic connections and anti-racist policies, creating a frontier of sameness in the black community, rejecting both essentialist blackness and white identity. This denomination produces whiteness as Other, but at the same time, it rejects a mixed - *mestizo* category, without the prefix - evidencing the social construction of blackness by defining its borders with whiteness. Finally, if on the one hand blackness is seen as inclusive, on the other hand whiteness is always fixed (Schucman, 2012; Tate, 2015b).

However, researchers point out the difficulties of identification as black. Rottemberg (2004b) warns that living under the norms of blackness is complex because it keeps subjects in a non-marginal position of existence according to the precepts of the white racial regime. Thus, subjects have limited access to privileged positions and power, and the way out would be to submit to the social norms of whiteness, including manipulating their bodies to be accepted (Gomes, 2003a; Rottemberg, 2004b; Tate, 2009; Tate & Law, 2015). On the other hand, despite calling into question the essentialisms and claiming a third space, on several occasions the subjects are challenged by reifications of a black authenticity to be recognised, such as the search for Afro hair, darker skin and musical options (Tate, 2005).

2.1.4 Racialisation in Brazil

In contexts of material and social inequality, social movements have emerged as important actors in the quest for social transformations (Gomes, 2017; Passos & Nogueira, 2014; A. R. Rosa, 2011). Munanga (1999) points out that social movements face considerable challenges in the struggles to transpose and build ideologies, through mobilisation and awareness, capable of reaching and persuading individuals to adhere to the proposals. However, the struggles and actions of social movements must also be evaluated and will only make sense in their context. Gonzalez (1982) and Gomes (2017) emphasise that it is

impossible to think of the Black Movement as unique since it is marked by several entities organised and articulated in the fight against racism. Despite focusing my efforts on identity and political-ideological movements that emerged after the 1960s-1970s - the black feminist movement - I do not want to ignore the earlier mobilisations of cultural and religious entities and organisations, the press, and *quilombos* (runaway communities). These organisations and acts were essential for the black political mobilisation years later, as Gonzalez (1982) points out.

For decades, several scholars have been interested in understanding the racial issue in Brazil. Still, there is no consensus among them on the topic of black and racism in the country (Telles, 2003). Bandeira (1988) points out that we can list four different approaches of studies on the matter of blacks in the constitution of Brazilian nationality.

The first group of thinkers was based on evolutionists who exclude blacks, such as Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, João Batista Lacerda and Silvio Romero. Contextually, after the end of the slave system, Brazilian thinkers were in search of a theory of the Brazilian ethnic type to define the Brazilian as a people and nation and, in general, were influenced by the biological determinism of the late nineteenth century that believed in the inferiority of non-white races (Munanga, 1999). Costa (2006) meditated about the fact that debates in Brazil were based on the discussion about the mixture of races and the risks of a degeneration into two groups: those who saw the mixture of races as something that would lead to an impossibility of constitution of a civilization and others who believed that miscegenation would lead to the progressive disappearance of blacks and *mestizos* considered inferior. Nina Rodrigues saw blacks as subjects who needed to be examined by science and who had biological inferiority. For him, blacks were backward people, and *mestizos* from racial crosses would be complex cases that would require a case-by-case analysis (S. Costa, 2006). Silvio Romero and Oliveira Viana defended the whitening thesis, in which miscegenation would bring lower *mestizos*, but in the long run, through multiple generations, in a movement of Aryanization, the population would become white (Munanga, 1999). This ideal justified a state policy that imported a large number of the European labour force to contribute to the increase of interracial marriages (Hofbauer, 2012).

Munanga (1999) points out that miscegenation should not only be seen by the biological prism (gene flow). About the particularities of language and nations/regions, dictionaries refer the term *mestizo* to the subject as the result of a relationship between a white person and an indigenous or mulatto⁸, born of a relationship between a white person with a black one, but they do not concern the *mestizaje* described here. Precisely for this reason, to embrace the diversity of the term, one usually sees the terms "mixed blood" or "people of colour". Nevertheless, in addition to the biology, *mestizaje* should be seen as a phenomenon that impacts social, psychological, economic and political-ideological factors. Gonzalez (1988a) highlights that the myth of white superiority was quite effective in the fragmentation of racial identity since it was able to make the subject deny his race and culture to assume a desire to whiten - even if internalised - as a mandatory waiver for the rise of black (N. S. Souza, 1983). Also, it is highlighted that the ideal of whitening, considered in the contemporaneity an ideology or myth, promotes an association between social status and race capable of generating an illusion of possible ascension in non-white subjects. This fact inhibits the collective reactions of the underprivileged subjects, dividing them instead of claiming a common identity and making them an approximation with the hegemonic pattern (Hofbauer, 2012).

The second group includes thinkers based on culturalism who defended the valorisation of the *mestizo*, considering race a determining factor in the allocation of people, such as Gilberto Freyre and Darcy Ribeiro. It should be noted that the context of the 1930s was marked by an elite seeking a political orientation for Brazil. After the biological determinism theories (Munanga, 1999) and the abolition of slavery (Guimarães, 2008), Brazilians looked for a national unity that was threatened by an ethnic-racial plurality and worried about social development. That is, it was necessary to reconcile the interests of creating a civilised nation with European scientific theories (S. Costa, 2006). In this sense, Freyre, when breaking with scientific racism, shifts the racial question from the biological to the cultural debate by arguing that the process of miscegenation would have created a "racial democracy" in Brazil since the ethnic groups (white,

⁸ Munanga (2010) points out that the term mulatto has a more pejorative meaning concerning the term mestizo. This is because mulatto and mulata come from the mule, an animal born of the crossing of a horse and a donkey (1999).

black and indigenous) live in harmony. This experience was opposite to that of countries with discriminatory and segregationist policies, such as the United States. In a “racial democracy”, people are colour-blind because the colour is just an accident, and everybody is mixed-race (Guimarães, 2008). In this case, *mestizaje* was an advantage and *mulatto* was the link between whites and blacks (Munanga, 1999).

Gonzalez (1984) points out that the efficacy of the whitening ideology was so significant that even the meaning of the term *mulatto* was positivised. In this sense, if there were already stereotypes about blacks, the *mulatas* also suffered a process of discrimination through the sexualisation of their bodies. The popular saying of the “white to marry, black to work, *mulata* to fornicate”⁹ (Munanga, 1999, p. 91 own translation) exemplifies how women are seen as an object of sexual exploitation, still remnants of the slave-holding period (Caldwell, 2007). Also, Gonzalez (1984) emphasises that carnival is the great mark of the manifestation of “racial democracy”, in which there is a subversion of the blacks, leaving the police news columns to be raised to the cultural highlight and Brazilian happiness.

Regarding collective mobilisations, the performance of two groups stands out: the *Frente Negra Brasileira* (Brazilian Black Front) and the *Teatro Experimental do Negro* (Black Experimental Theater). The *Frente Negra Brasileira* appeared in the 1930s, and despite its aim to fight against racial prejudice, the organisation ended up reproducing some whitening ideas (Braga, 2015). In this sense, the *Frente Negra Brasileira* valued the dedication to work as a means of ascension of the blacks to show a great workforce, unlike those who credited the vagrancy to the blacks. Additionally, there was a preoccupation with the vesture and appearance of the blacks that had as objective to seek an insertion of the black in the society (Hofbauer, 2012). Guimarães (1999) points out that the *Frente Negra Brasileira* also left aside the defence of African cultural forms since it was considered a primitive remnant. At another time, around the 1940s, the Black Experimental Theater came up with a proposal for the valorisation of Afro-Brazilian culture, giving blacks the opportunity to act as protagonists in theatre plays. Thus, it helped to positivise black roles avoiding

⁹ Although the origin of this popular saying is not known, Gilberto Freyre mentions its existence in Brazil in “The masters and the slaves” (Kilomba, 2010).

stereotypes and also acted in regarding political mobilisations for the black population, such as education and literacy, newspapers and communications and conventions (Nascimento, 2004).

The third group includes thinkers who subordinated racial issues to economic and social issues, in which prejudice did not occur for ethnic-racial reasons, but economic and social reasons, such as Costa Pinto, Florestan Fernandes, and Fernando Henrique Cardoso. For Fernandes (1978, p. 158 own translation) "the great mass of the 'population of colour' had no opportunity to re-educate themselves for the work, ethics and lifestyle of the free labourer". For them, the disadvantages of the black population relative to the white population were related to the labour market opportunities, and therefore, with the maturing of capitalism, the black would be integrated with society (Hasenbalg, 1982). In this perspective, there is still the presence of the myth of racial democracy since the ambiguity between race and class has made many see discrimination in Brazil as social (Munanga, 1999).

Finally, the fourth group of racial studies deals with black production with an emphasis on religious, identity and resistance issues, whose thinkers defended race and ethnicity as determinants of Brazilian reality. In this sense, this group could be described by intellectuals such as Alberto Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Muniz Sodré, Carlos Hasenbalg, Kabengele Munanga, Lélia Gonzalez, Aparecida Sueli Carneiro and Nilma Lino Gomes. It should be noted that the movement and the black intellectuality were essential to question the processes of colonisation embedded in everyday life, in knowledge and the social imaginary debating the identity from another place, from the perspective of the blacks (Gomes, 2017).

This group emerged from the 1970s onwards, strongly influenced by transnational identity movements (Gilroy, 2001; Laclau & Mouffe, 2015; Melucci, 1980; Munanga, 1999; A. R. Rosa, 2011). In the Brazilian case, the *Movimento Negro Unificado* (Unified Black Movement) denounced the myth of racial democracy and began to reintroduce the idea of race in the debate, claiming an African origin for Brazilian nationality (Guimarães, 2008). Contrary to the central idea of the previous trend, Hasenbalg (1982) argues that race is a central component of the inequalities between whites and non-whites, where the former

derive advantages regarding opportunities. It is important to emphasise that from a quantitative study with official data, Hasenbalg was able to prove that the data of the *pardos* did not differ with the ones that declared themselves black and, as well as the black movement did, the researchers happened to adopt the category blacks in data analysis (Guimarães, 2008).

Thus, *mestizaje* suffered a process of detrition (Rodríguez, 2014) and was considered an assimilationist policy, which sought to assimilate the identities existing in a single national identity thought from an Eurocentric vision (Munanga, 1999). On the other hand, it can be seen as a discriminatory practice, since it dilutes blackness in a vast chain of graduations in the hope of clearing blacks, that is, a way of annihilating black identity. Also, *mestizaje* was a mechanism of racial and sexual oppression of black women who were abused by white masters (Collins, 2000; Munanga, 1999; Tate, 2018). In this sense, the so-called racial democracy would be a different way of colonising only for the miscegenation, of equalising, integrating and absolving inferiors culturally to give them chances of social mobility in the white world (Guimarães, 2008). This mechanism had effects insofar as it allowed the dominant elites to prevent the poor and ethnic groups from becoming aware of their own identity (Munanga, 1999).

Costa (2006) points out that the possibility of a pluralistic society was not being discussed in Brazil, but rather the creation of a uniracial and unicultural society that led to genocide and ethnocide of differences. For Munanga (1999), the whitening policy was so strong that it was able to alienate the individuals in search of a white identity. It is also noticeable in the case of freed *mestizos*, usually the sons and daughters of landlords and masters, who have benefited from the treatment by differentiating and reducing the feeling of solidarity with blacks.

Although racial context and racial categorisation in Brazil differ from other countries, Rosa (2011) demonstrated how the Brazilian black movement articulated with other black movements throughout the world, in the process of transnationalisation, to establish its anti-racist policy. In this process, the black culture in which the diasporic experiences united them, such as music, religion, literature and forms of organisation, became evident. Rosa calls the racialist frame the collective action strategy that unites Brazilian blacks with those of the

Black Atlantic. It was aligned with global black transnationalism, that guides blacks on black identity, and forms of struggle against racism and racial equality. The author reports that this alignment to black transnationalism occurred through relational mechanisms, in which activists were as bridges to connect Brazilian reality with that of other diasporic contexts, and non-relational mechanisms. It happened through non-Brazilian materials (books, magazines, news) that the militants accessed, which had as main reference the black movement of the United States. From this influence, the Brazilian black movement begins to incorporate the black perspective, based on the model of hypodescendence. Although the *mestizo* had a status of nationalist privilege, the Brazilian black movement extinguishes the mestizos, incorporating them into the group of blacks in a new form of interpretation.

Munanga (1999) points out that rebuilding a racial and cultural identity in Brazil is an arduous task since borders are flexible, and one does not have a pure race. However, it is precisely at this time that American black movements influenced the Brazilian movement in redefining biracial classification and blackness to include the phenotypically black and *mestizo* subjects that the whitening ideology tried to divide. Thus, in redirecting the notion of race, the black movement questioned the history of Brazil and sought to construct new statements and instruments to explain how racism operated not only in the structure of the state, but also in the daily life (Gomes, 2017). Despite the difficulties to accept such a model, the black movement believed that this was the only way out for political mobilisation and the search for social transformations (Munanga, 1999).

Notably, it is from this scenario that so many other groups organised with cultural objectives (music, festivals, religion, cuisine, etc.) and politicians have emerged in the antiracist struggle. They were fighting against the racial segregation and discrimination as well as recovering the black self-esteem - appreciating the signs of African descent such as skin colour, hair texture and nose shape based on the ideology of blackness and African roots (Cirne, 2007). A third point is the pursuit of the black movement in the reparation and fights against inequality through public policies, so that, in the long run, equality between blacks and whites will occur (Guimarães, 1999). However, only in the

1990s that the black movement succeeded in establishing a more intense dialogue with the federal government. Then, the President of the Republic, Fernando Henrique Cardoso, acknowledged the existence of racism in the country and responded to the demands of the movement by creating the Interministerial Working Group on Valorisation of the Black Population, within the scope of the National Human Rights Secretariat (M. L. Silva & Trapp, 2012).

Furthermore, in terms of advances, social movements have made progress, such as the official recognition of Zumbi dos Palmares as a national hero (Munanga, 1999); affirmative action policies (A. R. Rosa, 2011); transforming this agenda into a social issue (Gomes, 2017); the approval of the Law 10.639/2003 (Brasil, 2004), which made it compulsory to teach Afro-Brazilian history and culture in primary and secondary schools; and The Statute of Racial Equality (Brasil, 2010). Also, the work of intellectuals of the black movement in the academic sphere contributed to a broader discussion of racism, racial discrimination, racial inequality, africaness, black population health, religious intolerance, violence and many others in theoretical and epistemological terms in human and social sciences (Gomes, 2017).

Nevertheless, racism is still recurrent in Brazilian daily life, considered sufficiently sophisticated, since there is not always a segregation that happens openly (Gonzalez, 1988a) or that we have Brazilian racism or racism without racists - since we have difficulty recognising the existence of it in our daily life (Figueiredo & Grosfoguel, 2009). Particularly, Munanga (1999) points out that racial perception in Brazil is very fluid: it depends on colour and other negroid features (like hair), on the awareness of the observer of non-racial contexts (social, cultural, psychological and economic) and even linked to lifestyle, such as education, vocational training, standard of living; combining factors of miscegenation with the socio-cultural situation. Because of that, the black movement discourse is to establish an identity, so if the rule is to straighten the hair in order to conceal its racial-ethnic condition, the contra-rule is to affirm the phenotypes and not to straighten the hair (Figueiredo, 2002; Gomes, 2017).

It is worth noting that when we speak of phenotype and the Brazilian racial model, colour is highlighted not in its biological sense, but is guided by the idea of race, which is a discourse that classifies people into human subspecies

(Guimarães, 2008; Telles, 2003). In this sense, the maintenance of racial hierarchies is also marked by a maintenance of the colour lines. On one hand, in the social pyramid of the occupations, the lighter-skinned black is more frequent in universities, as politicians and in more prestigious positions. On the other hand, the darker-skinned black is overrepresented in subaltern occupations that involve the receipt of low wages and the use of physical force. Additionally, black representations in the media emerged usually with stereotyped images (Figueiredo & Grosfoguel, 2009; Roth-Gordon, 2013). In this maintenance, the category of whites, although controversial and hierarchical - designating subjects as “dirty-white”, white and “super white” -, maintains a border of what it is to be white (Schucman, 2012).

As I have shown, Brazilian racial relations are contextually and historically different from other contexts, even though the black-white binary is a marker of difference. Martinez (2007) points out that if the identity process is formed in the view of the Other, in the cases of countries, especially in Latin America that has adopted the ideologies of *mestizaje* or racial democracy as a national identity, the identification becomes even more complex. In these cases, the processes of enslavement and colonisation forced blacks into a distorted view of themselves to assimilate hegemonic identity. One point argued by Costa (2006) is that our "Other" is peculiar: it is not evident as in groups located in the geographical borders of the country, but an "Other" that shares the same territory, sometimes the indigenous, sometimes the black, or the mixed-race. Thus, the black movement has called the black mixed-race subjects, whose identity is marked by elements of whiteness and blackness, to position themselves racially and politically as blacks in the Brazilian context (Laborne, 2014). Munanga (1999) states that it would be a mistake to confuse the biological and cultural aspects of *mestizaje* with the process of identification and identity that are fundamentally political-ideological, especially since identities are always negotiated and marked by power relations.

Finally, Tate (2005) emphasises that the claim of a black identity cannot be made without considering black women. For her, theorists like Stuart Hall and Homi Bhabha discussed the disappearance of the black subject in their work without considering the gender perspective. On the other hand, many scholars

ignored how identities can be constructed in everyday conversations and interactions. Tate (2005) will argue that it is crucial since it is not monological to understand the construction of black women's identities. Thus, Tate (2005, 2018) argues that it is possible to identify the performances of the self through the conversations, in which the acts of speech construct the subjectivities and perform the identities. In this sense, black identities are like sutures, intersections, a temporary attachment of the subject-positions in discursive practices, the result of articulations of power relations (Hall, 2009).

In these contexts, the slave practices that moved Africans to different countries built an imaginary of the black permeated by ideas, values and stereotypes that made them inferior and became part of the construction of the subjectivities of blacks, mixed and whites (Gomes, 2007). From this understanding, Kilomba (2010) proposes the notion of gendered racism referring to racial oppression as a result of relations created by racial perceptions of gender norms.

2.2 BLACK BEAUTY SHAME AND BEAUTY AS A SOCIAL ORGANISER

Considering bodies and identities, as highlighted in the previous chapter, poststructuralist theory recognise identities as embodied. Louro (2000) points out that identities, in the condition of cultural, are marked by rituals, languages, fantasies, representations, symbols, conventions and so on in which the forms of expression of identities are made in bodies, as an anchor that forces identity. In this sense, the materiality of bodies is what leads to the intelligibility of identities (Butler, 2002; Tate, 2005). Thus, If the difference is directly linked to body surfaces (skin colour, eye shape, hair texture) to be read as inferior (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2003), race and beauty discourses are intertwined. It happened since gendered and racialised representation systems displaced black women from the beauty categories, and consequently, beauty standards maintain gender and race inequalities (Craig, 2006; Tate, 2018).

Mainly, beauty standards affect the daily life of black women, especially when it comes to skin colour, facial features and hair texture (Collins, 2000), where the latter is highlighted since women are “seen” through the hair (C. Thompson, 2009). Collins points out that beauty also affects black men; however,

as men, self-esteem is not tied to both physical attractiveness and consequently, beauty assessments. In this case, colourism becomes the basis for groups to negotiate colour hierarchies in the opposition between white/black. Kilomba (2010) said that positive phrases or compliments should be problematised, such as “what a beautiful black woman” or “what beautiful skin... I want to be a black woman too” because they are traumatic for reinforcing racism, in which primitive and exotic become the object of desire and attack.

While recognising that the practice of disciplining women's bodies to fit a pattern of beauty is not a contemporary reality (Gurrieri & Cherrier, 2013), the theme of black beauty is a debate that has been omitted and little discussed in feminist theories (Craig, 2006; Tate, 2009). Pinho (2007, p. 283) points out that “beauty does not exist autonomously as a metaphysical entity that emanates from objects, places, or people”. Corroborating with this thought, Tate (2009, 2018) points to the notion of beauty as a result of hegemonic discourses and practices that define beauty and ugliness. Thus judgments of what is beautiful or ugly cannot be seen on the individual level - like preferences - but based on sociality. That is, this definition is the result of rules that outline who will be considered subject in regimes of beauty truth. In this sense, Tate (2009, p. 5) stresses that beauty matters and “it is not superfluous but is an integral part of individual and communal life and politics” since it affects the subjectivation of the subjects.

Black women adopt disciplinary practices and invest a large part of their financial budget to be accepted as beautiful (Figueiredo, 2002). Gomes (2003a) emphasises that kinky hair and Black bodies are considered part of Black identity in Brazil, and it marks the life and trajectory of the subjects. In this sense, the body is also seen as a place of resistance to oppression and subversion of differences (Gomes, 2017; Tate, 2009). In a more radical perspective, Munanga (2012) considers that the acceptance of the physical attributes of blackness is critical since the body would be a first step towards achieving other attributes of identity construction, such as cultural, intellectual, moral and psychological ones. This is because, according to Collins (2000), the African perspective of beauty is not based only on physical criteria, since the mind, spirit and body cannot be seen in isolated and opposing ways. Thus, skin colour and hair are essential for the expression of race relations in Brazil (Figueiredo, 2002; Gomes, 2003a;

Munanga, 2012) and it becomes vital to understand beauty images and practices to understand racial re-articulations (Braga, 2015; Craig, 2002; Tate, 2005).

In the Brazilian context, Braga (2015) described three sequential historical landmarks that represented how the black body was produced in a discursive way. The first, during the slavery period, the black body was marked by a punished beauty, in which there is a hypersexualisation of the black woman's body that stood out from the standard of European beauty. The relationship between savage and civilised, as well as the development of scientific knowledge based on the racial differences and superiority of the white race, established a distance between Europeans and Africans that perpetuated in Brazil a justification for rapes or prostitution of black women in farms. Gomes (2003a) points out that hair had singular importance for enslaved subjects because it was considered a symbol, in which each ethnic group marked it as a form of identity and also indicating the marital status, geographical origin, age, religion, possessions (Braga, 2015). Precisely because of the meaning, one of the violent practices of the masters was to force blacks to scratch their hair, an act of mutilation (Gomes, 2003a).

The twentieth century, when the post-abolition period is set, refers to moral beauty, a sort of "re-education" of the race, in which blacks sought, mainly through the black movements, a deconstruction of stereotypes devoted to them in previous periods, such as lazy, uneducated, alcoholic man and promiscuous woman, through formal, political and cultural education (Braga, 2015). In terms of political organisations, women sought conditions of equity in society, and the 1930s founded the first association of domestic workers - led by Laudelina Campos Melo who was also part of the *Frente Negra* - and in the 1950s, the *Conselho Nacional da Mulher Negra* (National Black Women's Council), made up of women linked to culture, the arts and politics (Werneck, 2009).

Regarding beauty in Brazil, after the signing of the *Lei Áurea* (Golden Law), black women sought in morality and good manners a strategy to untie the image of the promiscuous woman of the past. Thus, various beauty contests (such as those promoted by the *Frente Negra*) were created in search of a counter-image. But curiously, they did not refer to the aesthetic aspects of the body, but rather those that fit the aspects of civility, (Braga, 2015; P. D. S. Pinho, 2007). In a

second movement, the actions of the Teatro Experimental Negro, although it sought to positivise the female representations in the *Boneca de Pixe* (Tar Baby) and *Rainha das Mulatas* (Queen of the Mulatas) contests, these still carried a moral concern, in which black women were worthy of respect and admiration in a way that beauty did not refer to the stereotypes of easy, hot and sexually available women as those linked to the *mulata* (Braga, 2015). Regarding the hair, Craig (2002) points out that most African-Americans considered hair straightening a modern and attractive practice in the 1920s and 1930s as a symbol of personal and racial pride. However, this practice was affected by gender norms since it did not extend to men once the hairstyle was considered dangerous.

So, in the third moment, an extension of what was required and after the implementation of affirmative actions, one identifies a multiplied beauty, but it is also crossed by the discourse of the media, fashion, market and consumption. In response to a white Eurocentric pattern, a transnational aesthetic movement emerges that produces a counter-discourse that values black beauty (P. D. S. Pinho, 2007). Craig (2002) points out that hair straightening in the 1960s was transformed into a symbol of racial shame for both men and women. This coincides with the emergence in the United States of the Black is Beautiful movement - which had no official group behind it, but was used by many organisations - that sought to value the physical characteristics of blacks, formerly seen as imperfections. In addition to the North American movement, another that had prominence in influencing the claim of black identity by the diaspora was Rastafarianism. Hall (2015) classifies the Rastafarian movement as a Jamaican cultural phenomenon that sought a return to the ancestral roots of Africa and had an impact on Caribbean cultures by condemning miscegenation, which weakens race purity, and popular culture, mainly through music - Reggae.

These movements valued the hair as a form of protest, being afro, dreadlocks, rasta, braids, black hairstyles, for example (Kilomba, 2010). About ethnic salons, Craig (2002) emphasises that they were essential mainly for black and poor women both for mutual help, as the role of the hair braiders in the construction of a positive image (Figueiredo, 2002), as in the creation of mechanisms of subsistence with small enterprises.

It is worth noting that the discourse that refers to natural curly hair is intermediated by the use of chemical products, since there are many products on the market that “produce” curls (Figueiredo, 2002), such as the *permanente afro* (a curly hairstyle achieved through a chemical process) (P. D. S. Pinho, 2007). It happens because there is a texturism that works creating a hierarchisation of types of hair, therefore rating which is more or less beautiful from a racist gaze (D. Costa, 2019). In this case, curly hair has more value rather than the kinky one (D. Costa, 2019). Also, talking about experiences with natural hair, Kilomba (2010) emphasises that black women’s hair are also racist targets. Afro hair is not considered normal, and so there are situations like people touching the Afro hair - sometimes without authorisation, invading the black body - or they question how they take care of their hair, like “how to wash or comb” - a colonial speech of control over their bodies in which women are seen as dirty and savage and that, therefore, white can get dirty or contaminated with.

Generally, several movements were the search for the African roots and the black culture in the country, which happened in different regions of the country. Also, Costa (2006) highlights the importance of the funk music in Rio de Janeiro and hip hop in São Paulo. About Salvador and the Bahia region named *Recôncavo* - whose population was mostly black - Pinho (2004) points out that the black culture manifestations were so dense that they were called by researchers of Africanisation process (O. D. A. Pinho, 2003). The *Iê Aiyê* carnival block is considered the first block¹⁰ exclusively of blacks whose concern was to recover the African roots. *Iê Aiyê* - known as The Most Beautiful of the Beautiful - performs since its creation, three weeks before the Carnival, the “Night of Beauty” that selects the “Goddess of Ebony” as the woman representative of black beauty (Afolabi, 2016; O. D. A. Pinho, 2002). *Iê* eventually influenced other groups like *Olodum* and *Araketu*, who became more involved with the world of music market. However, in general, the groups look for an Africanness present in consumer products (clothing, fabrics, costume jewellery, ornaments) and reggae.

Additionally, Gomes (2017) points out that black corporeality and aesthetics have experienced a moment of overcoming an erotic and exotic vision

¹⁰ This is not to say that the carnival in Salvador did not begin until 1974. Several demonstrations had already taken place since the nineteenth century. For more information, see Pinho (Freyre, 1986).

resulting from a new vision of the black body since the year 2000. It believes that this change, which is different from the movements of the 1970s and 1980s, is due to the very politicisation of aesthetics by blacks in Brazil and thanks to the presence of blacks in spaces such as the market, media, governments, consumers and affirmative actions in the academic context. Highlighting the last point, Gomes describes that the youth, mostly peripheral, learned to be proud of being black and also to position itself much more firmly and affirmatively than the other generations.

Consequently, black women began to question such a dictatorship of white aesthetics and began to articulate more actions that value black aesthetics as part of a citizenship right (D. Costa, 2019). In this sense, there were several mobilisations such as the Women's March, *Marcha do Orgulho Crespo* (Kinky Pride March), the *Encrespa Geral*, events that debated empowerment, web pages and Facebook groups with beauty tutorials and various YouTube channels, emerging what Costa (2019) named *fraternidade crespa* (kinky fraternity). At the transnational level, Afro-Latin American and Afro-Caribbean Women's Day joined with other black feminists on July 25, when the day of Tereza de Benguela in Brazil (Gomes, 2017) is also celebrated. Thus, in contemporary days, we can glimpse another time, which is no less racist and discriminatory, but which contemplates an aesthetic diversity in the insurgency of curly/kinky and natural hair, in a new construction of esteem and belonging (Mattos, 2015).

In the way to overcome the compulsory straight hair (D. Costa, 2019), many black women started a transformation process named transition to natural hair. It is described as to stop using chemical products and letting the hair grow out their natural texture before cutting off the processed or damaged ends. This transition could happen in many ways: after a big chop (having the straightened hair cut off) or wearing a super short cut, removing all chemistry at once; or using a transitioning style, such as braids or mega hair (Mesquita et al., 2017). Nevertheless, this transition to natural hair is described as a hard moment for black women considering the negative stereotypes and discrimination for wearing afro hair (Gomes, 2003a; Lage & Souza, 2017; Mesquita et al., 2017).

To exemplify such impact, in July 2017, the Google BrandLab (a Google program to help companies to create online strategies) presented interesting research about black hair in the Brazilian context. Between 2015-2017, online searches for curly hair¹¹ tripled in comparison with straight hair, highlighting that in 2016, "curly hair" grew up 232% and became more cited than "straight hair". However, kinky hair searches did not change too much during this period. Talking about age, the results showed that it was easier for young girls to recognise their hair as curly. Also, 1 in 3 black girls declared suffering prejudice because of the hair and 4 in 10 felt shame for wearing afro hair. Another information is that hair transition research grew up 55% in those two years, and most of the information about how to take care of the afro hair was taken from YouTube (Google BrandLab, 2017).

Nevertheless, Craig (2006) points out that we cannot think that there is only one single discourse of beauty because they are diverse and struggle to become hegemonic. In this case, we cannot forget that in non-white spaces, there is also a search for a pattern of beauty. Tate¹² (2009) draws attention to the fact that anti-racist aesthetics also cause exclusions, like not seeing the beauty of black mixed-race women as natural, extending the limits of what becomes black beauty beyond the binaries. Additionally, Pinho (2004) also discusses the importance of reflecting on race and "becoming black" carefully not to essentialise race as just inscribed in bodies, such as the presented markers (hair, skin, body traces) leading to authentic black beauty. In this sense, Thompson (2009) emphasises that people cannot understand the relation of the black women and their natural hair as simply a matter of "assuming" since there are prejudices and reprisals that affect this choice on a personal, affective and professional level; or as Pinho (2007) would say, for being an option of style.

Aiming to reflect on the idea that "not all the women want to be white", Tate (2010, 2018) invite us to decolonise beauty studies understanding beauty as a hybrid phenomenon produced through stylization and identification. As I presented previously, white beauty iconicity is an hegemonic standard of beauty

¹¹ Pinho (2007) highlights that Brazilians do not use the term "afro hair" (*cabelo afro*) in our daily life. This may collaborate to the high results to "*cabelo cacheado*" and not "*cabelo afro*".

¹² Tate (2003) adopts the concept of beauty as performative, and therefore the black beauty is always negotiable and impossible to be fixed singly, and therefore there are multiple possibilities of the inscription in the bodies.

claimed in a racist society. On the other side, Tate (2010, 2018) named "the black anti-racist aesthetics" the answer developed by a diversity of black movements, such as Rastafarian (Jamaica), Black is Beautiful (USA) and Brazilian Afro-aesthetics (Brazil). The black anti-racist aesthetics could be described as an anti-colonialist and anti-racist movement focused on natural hair (dreadlocks), which praised darker black skin, African features, black self-love in a way to decentralise white beauty. To this group, hair straightening and skin bleaching could be seen as self-hatred while Afro hairstyles signalled political change and self-love.

Also, Tate (2018) expanded her thoughts to the black beauty shame¹³ concept. To start, Tate (2017, 2018) demonstrated how judgements of beauty/ugliness are linked to affects, especially, shame. Black beauty shame events and scripts are part of the biopolitics and governmentality - from body surveillance by the self and others - and necropolitical - as a form of "erasure of black beauties through the continuous revaluation, representation and recycling of the white ideal (Tate, 2018, p. 66) -, demonstrating how beauty works as a social organiser in a racist society. Also, black beauty shame could be resulting in silence (establishing beauty hierarchies) as well as being a power of resistance (when enabling the production of disalienation, constructing new ones).

So, linking to her race performativity notion, Tate (2018) exemplifies how black mixed-race bodies challenge both beauty regimes. From a reflexive and dialogical movement, Black women act conduct (power-subjectification) and counter-conduct (agency-subjectivation), changing the possibilities. Thus, breaking with the essentialism, Tate (2018) shows how black mixed-race women disidentify from black-white binary beauty regime and claim a new way to see blackness rather than being seen a racially confused subject. She argues that whiteness has such secure borders to be achieved through surface changes, and it is vital to create alter/native beauties, unpicking "brown" dis-privilege without recentring brownness as the beauty ideal. For instance, Tate (2018) exemplifies it using the notion of "natural hair", a black anti-racist aesthetics political agenda until nowadays. Nevertheless, the uses of natural hair challenges the black authenticity when someone is light(er) skinned, straight(er) haired. In this case,

¹³ Tate was influenced by Eve Sedgwick view about shame. For her, shame and identity are very close. Shame it is not intrapsychic but a "bad feeling" that attaches to what one is. In this way, because shame is part of the process in which identity is formed (Tate, 2005).

she wants to argue that black mixed people do not need "fake hair" (dreadlocks, extensions, braids or weaves) to perform acceptable black feminine beauty, opposed to "naturalness". So, black colourism and white supremacy impact black aesthetic, and Tate (2018) says that to change this perspective it is essential to recognise love and anger as key effects in dis/alienation, acknowledging communal and personal pain to see more democratic black beauty. Departing from the "uses of the erotic" as a powerful resource from Lorde (1984), Tate (2018) highlights the importance of the feelings as a dynamic force in black feminist community building acts against oppression, in a way that it displaces the strategic essentialisms of blackness and creates different identity's bases possible.

2.3 EXPLORING IDENTITY VIA A LOGICS OF CRITICAL EXPLANATION APPROACH

In this thesis, I proposed to use the logics of critical explanation as a conceptual framework to understand how the collective is structured and how it operates to tackle racism. So, drawing on Laclau and Mouffe's theory of discourse, Glynos and Howarth created the notion of logic to capture the conditions that make the continued operation of practices, discourses, and subject positions possible (Glynos & Howarth, 2007).

Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's Theory of Political Discourse (TPD) can be applied to analyse the social (Mendonça & Rodrigues, 2014), various organisational domains and institutions, as well as the use of languages in various contexts, such as globalisation and mass media (Jorgensen & Phillips, 2002). The authors consider power as central to the understanding of social relations from a theoretical apparatus that brings together concepts and notions from various areas of knowledge, such as Marxism, Derrida's deconstructivist philosophy, Lacanian psychoanalysis, linguistics, structuralism and post-structuralism (Laclau & Mouffe, 2001; Mendonça & Rodrigues, 2014). In short, the authors fuse Marxist thinking with structuralism to understand meaning from a post-structuralist position, in which it is comprehended as a network of processes in which meaning is constructed (Jorgensen & Phillips, 2002).

The starting point for Political Discourse Theory is the Marxist theory, based on Gramsci's criticism that the authors believe that the capital-versus-work antagonism no longer understands social relations, arguing that there is a complex number of identities besides class antagonism (Laclau & Mouffe, 2015). Regarding that period, the post-war era was marked by demands for new rights in many democratic societies, which eventually required the need to (re)think political theories and practices (Marques, 2013). So, it was marked by the emergence of new social movements that challenged old democratic experiences and made it difficult to identify groups, given the fragmentation and diverse positions of subjects that subordinate themselves to cultural, racial, sexual, gender identities, which become points of conflict in political mobilisations (Laclau, 1983).

According to the social, Laclau and Mouffe's discourse theory (2001) considers that it must be perceived by the logic of discourse. In this view, discourse should not be understood only as a tangle of texts and words, but as a category that unites words and which has a material nature whose actions lead to practice, like any action undertaken by subjects, identities and social groups (Mendonça & Rodrigues, 2014; Peters, 2000). As a result, discourses build meanings in the social world but are marked by the instability of language, which promotes a constant discursive battle in which meaning is never fixed (Jorgensen & Phillips, 2002). Thus, an object's identity "is conferred by the particular discourses or systems of meaning within which it is constituted" (Glynos & Howarth, 2007, p. 109).

From this background ideas, the process of explanation consists in the mobilisation of three separate, yet interrelated, logic – social logic, political logic and fantasmatic logic. Thus, drawing on the logic make it possible to describe, characterise and explain the transformation, stabilization, and maintenance of regimes and social practices (Glynos & Howarth, 2007). First, **Social logic** allows researchers to characterise practices or regimes in a specific social domain that emerges at a historical moment and in specific political circumstances, such as Apartheid or Thatcherism. In this way, Social logic focus on norms, ideas, sedimented discourses that structure regimes and practices. Therefore, analysing the "patterning" (Glynos & Howarth, 2007, p. 140) of social practices

requires identifying rules or norms, subject positions and subjects (spaces, places and institutions) in the regime under investigation. Laclau (2005) highlights that social logic operates as a cluster of rules which regulates the emergence of identities and between particular identity position within any sedimented social structure.

Also, authors who engage in critical analysis of policy reform processes highlight the distinction between social logic and projected social logic. Social logic is linked to concrete practice, the routinised norms of behaviour. Nevertheless, considering the policy reform, the analysis is not only the concrete practices, but the imagined alternative practices as well. In this sense, projected social logic could be helpful in social movements to understand proposed changes to norms of behaviour that are not yet materialised in concrete practices (Diniz, 2019; Glynos, Klimecki, & Willmott, 2015; Glynos, Speed, & West, 2015).

However, social practices and identities are contingent. So, secondly, **Political logic** will help us understand how social practices are instituted, defended, but also contested. At this point, Laclau and Mouffe's Political Discourse Theory with their logic of equivalence and difference helps to understand the phenomenon. In this view, considering the irreducible presence of negativity, new options become available or hegemonic through moments of dislocations that make possible for subjects to identify differently.

About identity, Laclau (1992) emphasises that we must conceive the universal and the particular in another way, apparently contradictory. The totality is impossible, but it is requisitioned by the individual within what lacks, which is absent, forcing the individual to be more than himself/herself, but at the same time is a precarious and unstained universal. Thus, the universal is a particular that at some point has become dominant. In Laclau's words:

This means that the universal is part of my identity insofar as a constitutive lack penetrates me - that is, insofar as my differential identity has failed in its process of constitution. The universal emerges out of the particular not as some principle underlying and explaining it, but as an incomplete horizon suturing a dislocated particular identity (Laclau, 1992, p. 89)

In this reasoning between universal and particular, groups need a minimum of universal values to belong to a community, and what gives force to the particular is the chain of equivalence. Thus, the concrete objective of the

struggles is not only their materialisation but also their opposition to the system. In the first case, meaning establishes the differential character, which refers to the relation between claims and mobilisations about other demands; the second establishes an equivalence between these claims in opposition to the system (Laclau, 2011). Therefore, identities have meaning from articulatory practices, in which meanings are fixed through hegemonic relations.

Nevertheless, the authors reject the distinction between discursive/non-discursive or discursive/extralinguistic because one should not think of articulation as only linguistic, but as something that affects social behaviours and practices (Laclau & Mouffe, 2001). Some concepts are essential to understanding the notion of hegemony in the proposal of Laclau and Mouffe (2001) as articulation, elements, moments and nodal points. According to the authors:

we will call articulation any practise establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call discourse. The differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse, we will call moments. By contrast, we will call element any difference that is not discursively articulated (Laclau & Mouffe, 2001, p. 105).

According to Laclau and Mouffe (2001), articulation is a practice in which elements that articulate at nodal points through discourse are considered moments. Every moment is an articulated discourse and is called so because it is provisional, open to the possibilities of modification, of new articulations that will depend on the struggles in the societies. Nevertheless, the differences between the elements are never completely emptied in one articulation, since the particularities acquire new contents of the other elements. Thus, the moment is always contingent, unstable and precarious. It is worth noting that the elements are articulated differences; that is, they have their particular demands still present. Nevertheless, they give up this difference at a particular moment, which allows antagonistic demands to be part of a common articulatory chain (Mendonça & Rodrigues, 2014). Finally, if social forms are contingent, identities are consolidated in the structuring of nodal points, which are privileged signifiers that emerge from a system of meaning or chain of equivalence (Howarth & Stavrakakis, 2000). It should be noted that nodal points cannot be considered as

a mere sum of words, but as a consequence of articulations that will produce meaning in the social space (Mendonça & Rodrigues, 2014).

Considering that articulatory practices intersect with other practices, it is expected that there will be a hegemony between them (Laclau, 1983). Thus, Torfing (2005a, p. 15) points out that articulation becomes hegemonic when they “manage to provide a credible principle upon which to read past, present, and future events, and capture people's hearts and minds”. Precisely for this reason, the naturalisation and universalisation of myths and imaginaries are part of a hegemonic impulse of ideological domination.

The hegemony struggle cannot be seen without considering social antagonism since this process involves a threat of the Other to stabilise, while avoiding its closure (Torfing, 2005a). Thus, equivalence relations are also antagonistic because they function as a negative pole of identities that are constitutively divided (Laclau & Mouffe, 2015). In other words, the constitutive exterior is constructed through social antagonisms, which involves the exclusion of articulated identities as part of the chain of equivalence and shows the constructions of political boundaries (Torfing, 2005a). If the groups have one or more common enemies, antagonism is present (Mendonça & Rodrigues, 2014).

If contingency and articulation are possible, it is because no discursive formation is a sutured totality, and the transformation of the elements into moments is never complete (Laclau & Mouffe, 2001). Thus, hegemonic discourses, when confronted with new events that they cannot explain, respond to or represent, it undergoes a process of displacement (Torfing, 2005a). These struggles, conflicts or crises happen because the signifiers are floating or empty and compete for a universal space to be filled by particularities (Laclau, 2011). Then, the presence of empty signifiers is the very condition of hegemony (Laclau, 2011). Also, it is emphasised that the process of displacement occurs because subjects emerge as split subjects that always seek identity through identification acts, since identities are flaws in their completeness (Torfing, 2005a). From this point of view, different groups and political movements compete with each other to temporarily give a universal representation to their particularisms, that is, there is a political competition to signify the empty signifiers (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2011).

Finally, **Fantasmatic logic** is associated with the ideological dimension, and this logic helps us to understand why specific rules, beliefs, and subject positions in a particular regime remain uncontested or why this political practice becomes successful. In this sense, fantasmatic logic addresses the way in which subjects are "gripped" by a social practice (the "inertia" of social practices) but also how it shapes their resistance to change, including its speed and direction when it occurs (the "vector" of political practices) (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007). In different words, fantasmatic logic mediates actors' mode of engagement (Glynos, 2001, 2012b; Glynos & Stavrakakis, 2008; M. Thompson & Willmott, 2016).

Drawing from Lacanian theory, the authors highlight the fantasy and the category of enjoyment (*jouissance*) as a core concept to study of political phenomena (Glynos, 2008, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Stavrakakis, 1999). Moreover, this focus on enjoyment – often labelled as "the affective turn" – is important to flesh out how the material dimension of discourse "sticks" subjects by taking into account emotion, affect, and passion (Glynos, 2012b).

As I presented previously, the individual is split, causing a lack that turns this individual into a subject that desires (searches for) enjoyment (Glynos & Mondon, 2019; Svensson, 2018). In this way, fantasy is created to cope with the lack, a promise of filling the lack and reaching (an impossible fully) enjoyment, a promise of subjective suture (Glynos & Stavrakakis, 2008). So, what makes these fantasies "grip" is the enjoyment they make possible (Glynos, 2001; Glynos & Mondon, 2019; Glynos & Stavrakakis, 2008). Thus, the manner and degree of investment in fantasmatic narrative of a better future, such as "justice", "freedom" "fair society", speaks to something other than the content – they are a way to recapture the lost/impossible enjoyment and, because of that, provides support for many political projects (Glynos, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Svensson, 2018).

Glynos and Howarth (2007) explain that the function of fantasy is create a relationship between fantasmatic logic and social practices, "not to set up an illusion that provides a subject with a false picture of the world, but to ensure that the radical contingency of social reality – and the political dimension of a practice

more specifically – remains in the background” (Glynos & Howarth, 2007, p. 145). On the other hand, considering fantasy in relation to the political dimension, the role of fantasy is to actively suppress the political dimension of a practice, that is, maintaining existing social structures and preventing dislocations. Here, it is connected to the direction and energy, supporting political projects. Moreover, Glynos and Howarth (2007) discern two fantasy's dimensions, a beatific and a horrific one. According to them, the beatific dimension promises an image of fullness once an obstacle is overcome and the horrific dimension shows, foreseeing a disaster, what might happen if the proposed path is not followed (Glynos, 2001; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008).

2.4 IN DIALOGUE: BLACK DECOLONIAL FEMINIST MODE OF CRITICAL EXPLANATION

In the previous sections, I presented the poststructuralist identity theory. The interconnection between the Laclauian understandings of articulation and the Butlerian notion of performance has already been approached by other researchers (Cerqueira & Souza, 2015; Kaiser, 2014; Peller, 2011; Sabsay, 2016; Schurr, 2014). As points of departure, Peller (2011) argues that the way in which Laclau and Butler define categories of subject and identity differ: 1) in psychoanalytic terms (barred subject, the Real, the symbolic, the Oedipus complex); 2) regarding the potentialities of political action. Regarding approximations, Schurr (2014) elaborates a framework of theoretical complementation, since both focus attention on the practices and power relations that constitute the political spaces through a poststructuralist epistemology to understand the social changes.

Schurr (2014) proposes the dialogue of these authors to understand the political spaces from the perspective of political geography, through the relation between politics, spaces and social changes. Schurr (2014) discusses the struggles of social movements and ends up relating Butler's notions of subversion and Laclau and Mouffe's disarticulation of challenging political hegemonies in counter-hegemonic struggles. Despite the points of convergence (epistemology, discursive identities and hegemonic orders), Schurr (2014) states that Butler and Laclau and Mouffe's portrayal of political changes differ slightly. While Butler

portrays subversion or slippage, Laclau and Mouffe refer to articulation-disarticulation. Thus, the difference is present in the type of agency: while Laclau and Mouffe emphasise how collective identities are constructed, but also fluid, and that democratic politics involves destabilising the antagonism; Butler focuses on the subversive repetitions that destabilise the hegemonic. Nevertheless, we should not think articulations only at the level of discourses and social practices, but also in the forms of embodiment because "what bodies *do* may well perform political articulations" (Sabsay, 2016, p. 295 emphasis in original).

So, based on articulations between the authors, I will analyse gender and race as performatives, looking at Butler's discursive and embodied practices - and treated by Tate - of what constitutes the identities of black women, and then to understand how these practices affect the collective mobilisations through Laclau and Mouffe – by the Logic approach. My intention in suggesting this parallelism is not to dismiss the conceptual disparities between perspectives, but to take advantage of the spaces that converge to new opportunities for analysis. I believe that black decolonial feminism could help me to analyse how the combination of colonialism, patriarchy and racism contribute to looking to the contingency of the social and the political mobilisations.

Figure 1 - Research description

Steps	Description
Problematisation	Problematisation of gendered and racialised beauty as the research object. The discussion about the identity processes presented it as performative as well as how beauty works as a social organiser, describing a situation which requires intervention.
Contextualisation	Critical analysis of the intersectionality of gender and race as an intertwined process of beauty discourses in Brazil. It was presented by how social and historical condition shapes appearance and physical characteristics. This context creates beauty regimes that contribute to the emerging of an organisation that contests it and fights for new ways to value black beauty.
Logic Approach	Characterisation of the social, political, and fantasmatic logic. In this analysis, it was possible to identify how social logic are contested and projected by the collective, focusing on the political frontiers and the competing logic under the organisation practices. Also, how fantasy gave attachments to subjects to engage with the collective.

Source: the author

In this sense, I present my research description in Figure 1. In this current chapter, I have made a step toward a framework for the analysis of identity formation from an integrative perspective. Drawing from the identity theory in

dialogue with logics of critical explanation approach, I made a problematisation showing that it is a situation that requires intervention. Also, I highlighted the main concepts to be operationalised in two interconnected research moments.

From this articulation, I seek to establish an approach to analysing how a particular gendered racialised social movement has been created and shaped by this intersectionality of identities. In this way, I start with the national and local contextualisation and creation of the *Encrespa* Collective. After that, the performative theory helps me to understand how beauty regimes are connected with racial identification in a racial empire. At this moment, I describe the Brazilian gendered racism discourse that shapes black women's experience. Exploring the black beauty shame will contribute to understanding social logic better. After the contextualisation, the investigation of social, political and fantasmatic logic provides the means to develop a critical explanation, in which social practices are contested. Thus, by this theoretical contribution, I will analyse how a social movement emerges and is organised to struggle against racism and sexism.

To sum up, this is a dialogue with black feminist decolonial mode of logic of critical explanation because it understands a social phenomena in a particular way: the gendered racialised identities as an act related to power; because it takes as an analytical baseline from the intertwined notion of gender and racial practices within a historically-located hierarchical system of differentiation which privileges white woman beauty; and because it connects analysis with politics in the social world.

Departing from this connected theories, the following sections detail the methodology used in this investigation.

3 METHODOLOGY

In the previous sections, I presented the theoretical framework; departing from the dialogue with black decolonial feminism mode of critical explanation to understand the organising of black collectives, developing a coherent structure and argument to guide this thesis. In this chapter, I describe some methodological issues and the implications for my research. I started pointing out the considerations about the use logic of critical explanation as discourse analysis and the connection in the production of data. Also, I emphasise my reflexivity as a researcher and my actions established within the field and after.

3.1 DISCOURSE ANALYSIS AND METHODOLOGICAL IMPLICATION OF LOGICS CRITICAL EXPLANATION APPROACH

Discourse analysis refers to “the practice of analysing empirical raw materials and information as discursive forms” (Howarth & Stavrakakis, 2000, p. 4). The growing search for the understanding of discourses in the investigation of social and organisational reality has attracted several scholars, not only in linguistics but also in the disciplines of social and human sciences, such as anthropology, history, sociology, psychology, political science, cultural, gender and postcolonial studies (H. H. N. Brandão, 2004; Godoi, Coelho, & Serrano, 2014; Howarth, 2000; M. M. P. Souza & Carrieri, 2014; Torfing, 2005a, 2005b).

In the social sciences, discourse analysis has been used to understand and explain the social world, and poststructuralist and post-Marxist authors such as Jacques Derrida, Michel Foucault, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe have broadened the understanding of discourse by considering “social structures as inherently ambiguous, incomplete, and contingent systems of meanings” (Howarth, 2000, p. 4). The discourse analysis offers a new perspective that focuses on the rules and meanings that condition the construction of social, political, and cultural identities (Torfing, 2005a) and seeks to describe, understand and explain historical and particular events and processes without generalisation or hypothesis testing (Howarth, 2000, p. 131). Therefore, poststructuralist discourse theories - from a non-essentialist ontology, an anti-foundationalist epistemology, an influence of linguistics, and the relational and contextualist view - have been an important tool for analyzing the norms and

meanings that condition constructions social, political and cultural differences in the constitution and process of intelligibility of identities (Torfing, 2005b).

In the previous chapter, I have presented the framework used in this thesis to analyse black identities in black collectives, seeking to comprehend how racism and sexism shape black women's life and how it is crucial to understand how the collective is organised in terms of its identity. Considering that I proposed to use the logics of critical explanation to develop interpretations of social practices, and it is important to discuss methodological implications in this study. So, responding to scholars who alleged that poststructuralist discourse theory has a methodological and normative deficit, Glynos and Howarth (2007) developed the logic approach to become clearer how to conduct researches using this method.

The LCE presents five stages: problematisation, retroduction, logic, articulation and critique (Glynos & Howarth, 2007; Glynos, Howarth, Norval, & Speed, 2009) (Figure 2). The first step is the problematisation of the empirical phenomenon, which the authors argue should be seen as problem-driven rather than method-driven or theory-driven research (Glynos et al., 2009; Howarth, 2005). The authors consider that problem-driven research approaches Foucault's techniques of problematisation, that is, "it begins with a set of pressing political and ethical problems in the present, before seeking to analyse the historical and structural conditions which gave rise to them, while furnishing the means for their critique and transgression" (Howarth, 2005, p. 318). Likewise,

PDT considers an object of study to be constructed. This means that a range of disparate empirical phenomena have to be constructed as a problem, and the problem has to be located at the appropriate level of abstraction and complexity. Thus this approach shares a family resemblance with Foucault's practice of problematisation, which in his view synthesised the archaeological and genealogical methods of analysis (Glynos et al., 2009, p. 10).

Then, the form of problematisation of theory leads to the second and third elements. Retroduction is one of the forms of inference to establish scientific hypotheses, i.e., it is a way of reflecting on explanations (Glynos & Howarth, 2007). The third, logic is a way of thinking the units that make up this retroductive explanation. In different words, it is not only to characterise but to seek to understand the conditions in which a practice operates, as the ontological

purposes, rules and presuppositions that make the practice possible, its intelligibility and vulnerability (Glynos et al., 2009).

Figure 2 - LCE's steps

Five Connected Steps	
1. Problematisation	Constructing the object of study as a problem, at requisite level of abstraction and complexity.
2. Retroduction	Production and testing of a tentative hypothesis to account for problematised phenomenon by a to-and-from engagement with empirical data
3. Logic	Content of explanation: capturing the rules that govern regimes or practices, as well as the conditions and objects that make such rules possible. Focus on: social logic that characterise a practice or regime; political logic of equivalence and difference that account for emergence of practice or regime and its contestation and transformation; fantasmatic logic that account for the way particular practices and regimes “grip” subjects.
4. Articulation	Process of linking together a plurality of logic in order to account for problematised phenomenon, modifying each element in the process.
5. Critique	Employing political and fantasmatic logic to explain and expose the contingency of processes and relations. Political logic reveal exclusions and foreclosures at moments of regime institution. Ideological closure is evident in fantasmatic narratives that naturalise relations of domination.

Source: Howarth, Glynos and Griggs (2016)

Turning to logic, as I presented in the previous chapter, the authors suggest that there are three types of logic that represent the phenomenon in the social sciences: social, political and fantasmatic. Social logic allows researchers to characterise practices in a specific social domain that emerges at a historical moment and in specific political circumstances. Political logic will help us understand how social practices are instituted, contested, and defended, and at this point, the Laclau and Mouffe discourse theory with their logic of equivalence and difference helps to understand the phenomenon. Finally, fantasmatic logic is associated with the ideological dimension and this logic helps us to understand why certain practices and regimes shape the subjects. This analysis assists researchers in understanding both resistance to changes in social practices and speed and direction when changes occur. Thus, the three joined logic elucidate how the processes of social change and stabilisation occur within a general theory of hegemony, considering the social field crossed by antagonisms and the

contingent elements (empty signifiers) that can be articulated in the search for meaning (Glynos & Howarth, 2007).

The fourth element, which links the theoretical categories of logic to the empirical phenomenon is the concept of articulation. As I have already explained, the articulatory practices for Laclau and Mouffe can be characterised as the process of constitution of nodal points whose meanings are partially fixed (Laclau & Mouffe, 2001). However, in addition to the articulation of elements in equivalence and difference, the articulatory practice also characterises the practice of the social sciences, both in the way in which practices are to be understood and studied as in the practice of social scientists. Thus, the quest for understanding and explaining the problematised phenomenon occurs through articulatory practices between differences in the theoretical and empirical context, considering the ontological conditions. But this practice of articulation is, in turn, linked to practices of judgment and subjectivity. The first one refers to the fact that the researcher, after immersing himself/herself in the field, texts, documents, interviews and social practices will use judgment to decide what is relevant to understand the phenomenon investigated. This situated judgment, which may come from intuitions, theoretical knowledge and previous experiences, will define the construction of the research narrative, considering that methods and techniques must be articulated with the ontological presuppositions (Glynos & Howarth, 2007).

Finally, the last element - critique - arises from the ontological commitment and occurs in two dimensions: ethics and normative. Ethical critique involves a detailed analysis of the fantasies that underpin our social and political practices. Normative critique refers to understanding articulations not only as forms of subordination but also as domination relations that can be challenged in the name of values or principles, as Laclau and Mouffe defend values associated with a radical and pluralist democracy project (Glynos et al., 2009).

3.2 PRODUCTION OF DATA

Considering identities fluid, blurred, and contingent, it is more common to find qualitative methods of data production (K. Browne & Nash, 2010; Howarth, 2000). Also, Howarth (2005) draws attention to the fact that if the theoretical

perspective used considers discourses, both linguistic and non-linguistic empirical data should be taken into account in the production of data. Thus, the author suggests some methods of data collection, described in Figure 3:

Figure 3 - Research techniques

	Linguistic	Non-linguistic
Reactive	Interviews	Participant observation, action research
Non-reactive	Documents	Images, constructs, architectures

Source: Howarth (2005, p. 335)

In this thesis, I used interviews – a reactive technique - as primary information. However, to contextualise the *Encrespa* creation, I looked for some local newspaper news¹⁴. I also participated in their Facebook and Whatsapp group, in which I followed the debates and interactions between the activists. However, considering the complexity, I chose not to use secondary information as a database for research. Nevertheless, I agree with scholars that cyber-activism should not be seen merely as slacktivism. In this sense, the internet is fundamental for understanding the structures of resistance and intervention for citizen empowerment (Araújo, Penteadó, & Santos, 2015), expanding democratic spaces and civil participation, providing opportunities and open debates, sharing ideals and possibilities of intervention, that is, a living democracy (Subirats, 2011).

The choice of using interviews is based on the expectation of the data richness, considering the experiences of the subjects. However, discourse analysts should be critical of the interviewee's position and discourse - as research object - but also of the interviewer's role in the research process (Howarth, 2000, 2005). Thus, data production has implications for researchers, as I will cover in the next few topics (K. Browne & Nash, 2010). Moreover, the option to conduct the study with a collective from Minas Gerais is due to accessibility issues in the field. Rosa and Resende (2017) argue that minority movements (whether of gender, class, race, ethnicity, aesthetic-political statements, etc.) in their most radical version tend not to accept militants who do

¹⁴ I emphasise that the documentary analysis helped to provide information and clarify facts, but no excerpts, images or photos are presented here to avoid the identification of the interviewed subjects.

not share elements that are relevant to the movement. In this sense, I consider that the group is flexible and I had already established dialogue with the collective, as I will show later. Thus, in the composition of the research subjects¹⁵, I invited members of the *Encrespa* Collective, and nine activists participated voluntarily, totalising nearly eight hours of interviews, presented in Table 1.

Table 1 - Interviewees profile

Name	Race/Gender	Age	Job	Status	Time
Laudelina	Black Woman	28	Nurse	Married	0:40:30
Carolina	Black Woman	36	Lawyer	Single	0:47:07
Luiza	Black Woman	24	Student	Single	0:47:30
Dandara	Black Woman	38	History teacher	Single	01:53:35
Elisa	Black Woman	30	Manager	Married	00:42:00
Conceição	Black Woman	23	Economist and hair braider	Single	00:42:07
Maria	Black Woman	45	Pedagogue	Married	00:49:37
Stella	Black Woman	30	Journalist	Single	00:45:20
Clara	White Woman	26	Journalist	Single	00:55:20

Source: the author.

I emphasise that all names are fictitious to protect the anonymity of the research subjects. Such names are names of important women in the history of Brazil. They are references to Laudelina de Campos Melo, Carolina Maria de Jesus, Luiza Bairros, Dandara de Palmares, Elisa Lucinda, Conceição Evaristo, Maria Firmina dos Reis, Mother Stella de Oxóssi. And also Clara (light in Portuguese), a way to identify the only white interviewee. Besides, all of them received the written inform consent form, accepting the interview to be conducted and authorising its recording. Thus, both the consent form and approval by the ethics committee are part of Appendix B in this thesis. Also, I would like to stress that the subject identification with the category of gender and race is not from my standpoint, the researcher's classification, but from the self-identification of the research subjects, a condition that is in line with the field's post-structuralist epistemological assumptions (E. M. Souza et al., 2016; Teixeira, 2015).

¹⁵ Despite the use of the term 'research subjects', I will show in the next topic that researcher and researcher relationships have boundaries marked by subjectivities(2009).

This in-depth discourse analysis was based on an open coding strategy (Glaser & Strauss, 2006), which was implemented in practice with the help of a qualitative data analysis software (MAXQDA®). My coding strategy was open but guided through the framework looking for storylines, collective symbols, political practices and measures, as well as subject positions. The codification processes keep the researcher focused on looking for patterns among incidents that reveal concepts that transcend mere descriptions of the facts (Corbin & Strauss, 1990). Finally, through the application of sub-codes and the construction of code families, it was possible to reconstruct the discursive structure in the empirical material. In addition, all the interviews' excerpts presented in this thesis were translated from Portuguese to English, with the original quotes available in Appendix C.

That being said, in the next steps I present the considerations on the researcher reflexivity.

3.3 THE REFLEXIVE RESEARCHER

Brewis and Wray-Bliss (2008) point out that feminist and postcolonial theories have been important paths that researchers in critical management studies have used to reflect on the ethical dilemmas of the research process. To begin the debate on the critical role of the researcher, I start by talking a little about myself (Figure 4).

Figure 4 - The researcher

I am a Brazilian woman who represents traditional femininity. I am a lecturer and researcher born into a low middle-class family. I identify myself as white, and I am also read by society as white. Aesthetically, I am blonde, blue-eyed, and I weigh closer than I would say to be the "ideal". I am heterosexual and married a black man.

Source: the author

This brief description of the "researcher's self" becomes important for understanding the place I speak of, and how close I am to Eurocentric standards of beauty. In this way, considering that the object of this research is the reality of black women, there is a distancing of the positions occupied between researcher and research subjects. Scholars influenced by poststructuralist and postcolonial

perspectives must be critical of the power relations that permeate everyday experiences as well as a research practice, and so I will approach this complexity by presenting reflexivity as an alternative to this investigation.

I start from the notion that researchers are not neutral or transparent. The separation between the researcher and subject aiming to obtain impartiality and objectivity is rejected here (Alcadipani, Westwood, & Rosa, 2015; Cunliffe & Karunanayake, 2013; Fine, 1992). Thus, as a discourse analyst, what I do is to reproduce readings of reality or context that is marked by discourse (Howarth, 2000). Holz (2015) points out that it is extremely important to unite epistemology and ontology, so rare in organisational studies, to denature discursive practice itself.

Nevertheless, by adopting the researcher perspective, I come across two overlapping dilemmas: the creation of a marginalised other and a colonising gaze that undermines the marginalised (Bahri, 2013). The colonising gaze also has repercussions on how society perceives the analyses of researchers. Liu (2017) points out that the audience often sees researchers who belong to minorities groups as selfish, only geared to the interests of their group; while white scholars are more likely to be seen as heroic saviours. Manning (2016) emphasises that we need to take care of the researcher's voice not to end up becoming the centre, replacing the subjects' voices. Additionally, all this becomes more complex when we understand the role of researcher, identities and writing process. The writing deserves attention, according to Browne (2002), because it is a challenge for the researcher to represent identities, bodies and spaces so fluid, and for Manning (2016) because it highlights how this representation of the other in writing can be confused by structures of domination.

Fine (1992) states that every qualitative researcher is implicated in this hyphen. On one hand, the researcher cannot speak for the research subjects in the investigation process. On the other hand, it cannot allow only the subjects to speak, situation that may incur the error of romanticising their life and daily life. Moreover, authors point out how essential it would be to assume that only the marginalised group could produce knowledge about itself, that is, only women could research on gender, blacks about black culture or only gays could speak of sexuality as if they were a homogeneous group. In this sense, considering only

the combination of identities (gender, racial, sexuality matching) to create who are considered insiders or outsiders is to reduce the complex, relational, and dialogical nature of identity-building (Carrington, 2008; Fine, 1992; McDonald, 2013). In this sense, authors propose the notion of reflexivity to overcome the distance between researcher, context and researched (Self-Other), negotiating the stories that are told, why, to whom and what the consequences are.

This concern in conducting the research corroborates the understanding of research methods guided by performativity theories. In the queer perspective, the fluidity of the spaces between researcher and researched is emphasised when the field of research also produce identities (Rooke, 2010), in a movement of queering the researcher's subjectivity (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010). Because it is a process open to subjectivities and identity negotiations, it is relevant to consider reflexivity in the research process (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010; Grace, 2008; McDonald, 2013; Muñoz, 2010).

Reflexivity seeks to break with dichotomies as subject-object, researcher-researched and observer-participant (Holz, 2015; Zienkowski, 2017), showing the ephemeral nature of identities (Cunliffe, 2005) that relations are tensioned by boundaries that are not clear but blurred (Cunliffe & Karunanayake, 2013). Reflexive practices will help me recognise the extent to which my voice, my place, and my privilege intercept in my research practice, as well as my beliefs, preferences, and assumptions, affect my research (Cunliffe & Karunanayake, 2013). Nevertheless, such analyses should not function as a "mirror of vanity", focusing on describing and analysing the researcher himself/herself, but his assumptions in the practice of research (Holz, 2015; Muñoz, 2010).

From Hyphen's notion of Fine (1992), Cunliffe and Karunanayake (2013) developed the notion of hyphen-spaces as relational spaces in which identities, meanings and possibilities of research practice may lead to practical and ethical dilemmas. They described four hyphen spaces in the researcher-researched relationship: 1) Insiderness-Outsiderness, considering researchers "inside and outside" the context of the research. In this case, for example, the external ones can be considered strangers and unfamiliar with the practices of a determined community; 2) Sameness-Difference, in which differences may be more visible,

as social categories of gender and race, but also less visible, as marked by class, cultural, educational, religious, symbolic and linguistic differences; 3) Engagement-Distance, refers to the degree to which we engage epistemologically, physically and, mainly, emotionally with the interviewees. In cases where one seeks to familiarize oneself with a culture or in which one seeks to know more about particular and sensitive experiences, such as sex work, rape and racism, for example; 4) Political Activism-Active Neutrality, to what extent researchers engage in the political struggles of marginalized and oppressed groups, placing them (or not) in the forefront of the quest for social change. As an example, feminist researchers working on research on identity and difference groups may choose to position themselves politically on the subject or when researchers use participatory methodologies, such as action research.

The authors clarify that, although they seem similar, they have considerable differences between them. Ex: Engagement-Distance may look like Insiderness-Outsiderness, but they differ in that a researcher can be perceived as an insider without being emotionally involved. On the other hand, the researcher can also be an outsider, distant from the activities of his interviewees, however, be politically active in broader social causes related to the interviewee's condition (Cunliffe & Karunanayake, 2013). Also, reflexivity and the notion of hyphen-spaces have implications for the practice of research in its design, methodologies and ethical issues.

In short, being a white researcher is to deal with my whiteness (Bento, 2002) and make my analysis from my standpoint of speech (Ribeiro, 2017). So, I clearly feel the hyphen (Fine, 1992), I intend, through reflexivity, to “unveil the veil” of neutrality (Wagle & Cantaffa, 2008) and position myself in this study with respect for differences and not to speak of Black women, but **with** Black women, sharing experiences, like a dialogue (Cunliffe & Karunanayake, 2013; Manning, 2016).

3.4 GAINING ACCESS TO BLACK WOMEN COLLECTIVE

Although it is not the aim of this study, I believe it is important to report a little about how my access to the group happened. Initially, I will not say access to the “field”, because my initial access was given as a citizen supporting the

cause. I remember that, in early 2015, I made contact through social media to get to know more about the group and its actions, being well received and invited to attend the meetings. In my first face-to-face meeting, although I had presented my interests of listening, learning, and helping there, they questioned my professional occupation. In this case, although I did not want to position myself as a researcher at that moment, my position as a teacher was always remembered.

About our similarities, I imagined that the gender would play a very important role in the field. Although we live in a sexist society, there were some challenges in living together in this negotiating space. My appearance, notably superior in a hegemonic discourse of beauty, was always remembered and referred to in the conversations, since it was precisely a group that promotes appreciation of the black beauty. However, I came across the reality of the solitude of the black women. At that moment, it was not enough to have the Eurocentric pattern (although I was never thin), I was also married to a black man. I emphasise that there are more radical militants that defend only Afrocentric relationships, that is, black partners.

In particular, talking about relationships was the moment when I most felt my identity as a racialised subject. If I had found myself reflecting on love, about my relationship, about my previous relationships, what I saw manifested on their part were feelings of anguish and suffering about postponement in the love market. Nonetheless, other themes came to light, and I was compelled to express my opinion, such as religiosity, maturity in criminal justice system, the genocide of the black population, the health of the black woman, among others. Finally, my racial consciousness - although in construction, but recognising my privileges and potential role as an oppressor (Potts & Brown, 2005) -, was essential for the collective to have an understanding that I was not disturbing or threatening (K. A. Browne, 2002), but an acceptable strange (Manning, 2016).

3.5 STRATEGIES IN THE FIELD AND AFTER

In 2016, with the beginning of my doctoral program, I moved from Governador Valadares (MG) to the state of Espírito Santo, about 350km away. Thus, I ended up distancing myself from the group, maintaining only virtual

contacts, where I had the opportunity to comment on scientific research. At this moment, I expressed my intentions as a researcher, which was accepted by the group. So, committing myself to the ethical principles of the research, I used as data production the interviews of the activists who voluntarily accepted to participate, had access to the legal documents and agreed with them. Considering the hyphen space and drawing from the experiences of other researchers, I proposed to use some strategies to deal with the researcher-subject frontier:

- I tried to establish dialogues and conversations rather than interviews (Manning, 2016);
- As sensitive issues arised, I gave to interviewees time and space, without interfering with or amplifying the questions (Tate, 2005), in ways to “listen to” how much this silence can reveal about their subjectivity (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010);
- I was attentive to body movements (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010);
- I let the subjects free to disconnect the recorder at any time (Tate, 2005);
- I sent a copy of the transcripts for each respondent so they could verify and certify their position (K. A. Browne, 2002).

Finally, I experienced, as Tate (2005) in her research, moments that trauma (the result of racism and sexism) emerged in the conversations, and both of us felt emotional, and the silence was respected. Also, as Manning (2016), my personal relationships with some of these girls before and others during the field research evidenced the need to respect the lives of Black women.

4 **ENCRESPA COLLECTIVE: CONTEXT AND CREATION**

This chapter will be divided into two parts. First, I start with a contextualisation, discussing sociopolitical aspects of Brazil and Governador Valadares city. In the next topic, I will detail how happened the constitution of the *Encrespa* Collective.

4.1 CONTEXTUALISATION

4.1.1 The sociopolitical context in Brazil

Considering that I am analysing a case in real-time, and my study took four years to be concluded, I need to highlight that many external macro variables affected the *Encrespa* Collective's organisational environment in this period. It is not my propose to engage deeply in presenting a Brazilian political scenario, but it is needed in a way to understand the organisational practices adopted by the activists.

Recently, Brazil's national politics have reached an unprecedented crisis, changing the country's thirty-year-old democratic order (Cowan, 2016). Since the 1980 decade, when democracy was re-established in 1985, and the Constitution approved in 1988, the system of representation has experienced both innovation and fragmentation. It happened because of the contradictory governance movement: on one hand the approval of executive branch proposals in Congress; on the other hand, it generated un-governability emerging a wide rejection of these practices by public opinion, especially increased since 2013 (Avritzer, 2017).

In terms of social participation, Avritzer (2017) highlights two crucial moments that affected the increased participation in Brazil. First, the Constitution introduced the system of political representation, with the President figure and a system of inter-party negotiations within the National Congress; and the creation of more than 10,000 local councils for different areas, such as health, social assistance and urban planning. The second moment was when Luiz Inácio 'Lula' da Silva won the election and became president, in January 2003. In his mandate, more significantly social participation was encouraged, straitening relations between state and civil society and contributing to social movements actions.

After two mandates, in which his election could be considered part of the rise of left-wing, Lula's actions were considered contradictory for simultaneously implementing politics that benefited the capital and promoted social inclusion (Singer, 2010). In this sense, many public policies attentive to gender and racial issues were developed in Brazil by governmental action such as an organisational level, the creation of the Secretariat of Policies for Women (*Secretaria de Políticas para as Mulheres, SPM*) and the Secretariat of Policies to Promote Racial Equality (*Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, SEPPIR*) (Diniz, 2019).

During the Dilma Rousseff's mandate, flourished in Brazil demonstrations that motivated people into the streets. It started with the June 2013 or June Journeys; advanced to protests surrounding the 2014 FIFA Soccer World Cup, and culminated in demonstrations linked to the impeachment of President Dilma Rousseff, shifting the command towards the political right (Pinto, 2017). So, in 2016, President Dilma Rousseff was accused of allegedly making "illegal" financial operations and the Brazilian Senate voted an impeachment to remove her from office, event seen as a political coup (*golpe*) (van Dijk, 2017).

Considering this instability, the anti-PT discourse mobilised a conservative chain of equivalence that acted to strengthen the interests of capital, but also of a group of politicians known as "*bancada BBB*" (BBB caucus) - BBB stands for *bala*, *boi*, and *bíblia* or bullets (arms industry), beef (rural), and bibles (fundamentalist Christian) (Cowan, 2016; Pinheiro-Machado, 2016). This conservative wave has been threatening the advancement of social rights and affected left-wing supporters, journalists, black and queer persons and indigenous communities (Pinheiro-Machado, 2016; van Dijk, 2017). For example, Marielle Franco, an Afro-Brazilian activist and councilwoman (and bisexual black woman, mother, socialist, outspoken critic of racialized and classed repression) was gunned down on March 14, 2018, in Rio de Janeiro (Smith, 2018). However, it became more intense after Bolsonaro's election, which mandate started in 2019 (Lempp, 2019). Another example, considering the affirmative action policies, Bolsonaro declared that maintaining the quotas for Afro-Brazilians is a way to country division and unnecessary. He also questioned the existence of a historical debt towards the Afro-Brazilian population - rhetoric discourses that

remind the "racial democracy" nowadays (Lempp, 2019). As a consequence, inspired by Bolsonaro's actions and attitudes, rightists have openly assumed championing racial discrimination (Cowan, 2016) and we could expect a nebulous and negative scenario for blacks and minorities in next mandate years.

To contextualise in the local level, Jair Bolsonaro won with 46.03% votes in Brazil and 63.97% in Governador Valadares in the first round; and received 55%,13% in Brazil level and 71.07% votes in Governador Valadares in the second round (TRE-MG, 2018; TSE, 2018). Also, considering the religious criteria, Governador Valadares has almost 90% of the population as Christian (catholic and protestant) (IBGE, 2011).

Considering the problematisation, I will present a short introduction about Governador Valadares (GV) city in the next topic.

4.1.2 Governador Valadares city

Moving from the national focus to the regional one – representative map in Figure 5 - , Minas Gerais (MG) is a very interesting state for racial studies and is little remembered by Brazilians and Brazilianist researchers (Caldwell, 2007; Joseph, 2015). It is widely known that the majority of African enslaved imported to the Americas were sent to Brazil. Although Bahia is a state that has large African-descended population, studies indicate that Minas Gerais was the region that most imported slaved people in Brazil during late eighteenth to the mid-nineteenth centuries (Martins Filho & Martins, 1983; Slenes, 1983)¹⁶.

Governador Valadares (GV) is a city founded in 1937 and located in the southeastern part of MG, with nearly 260,000 residents (IBGE, 2011). Nearby the Rio Doce¹⁷ (Sweet River), between 1920-1960s GV's economy was focused on extractivist activities, such as amethyst, topaz, quartz, and mica; after that, wood harvesting and sugar cane. After the 1960s, with the reduction of stocks of natural resources, the city did not develop an entrepreneurial culture, provoking the

¹⁶ It is important to emphasise that the authors disagree with each other on several points of Brazilian economic history. However, they agree about how much the slave trade affected Minas Gerais' economy, as reported by Cosentino (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010).

¹⁷ To better understand the importance of the Rio Doce (Watu, in Krenak language) for the region and especially for the indigenous community, I suggest the recent publication of Ailton Krenak's book *Ideias para adiar o fim do mundo* (Ideas to postpone the end of the world) published by Companhia das Letras, 2019.

migration phenomenon (Prefeitura de Governador Valadares, 2015). GV is known as Brazil's largest migrant-sending city to the United States (USA) (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). Such a strong connection made the city become known as “The town that *Tio* (Uncle) Sam Built” and famously nicknamed by Brazilians as ‘Governador *Valadólare*s’¹⁸ (Joseph, 2015). The term *Valadólare*s represents how GV’s economy has been heavily influenced by the dollar and affected by the currency exchange.



Figure 5 - Brazil/Governador Valadares map
Fonte: Joseph (2015)

Scholars have highlighted three important moments in the interaction of American people in Governador Valadares that have impacted US preference as their destination (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). First, in the 1940s, during the period of World War II, American companies identified in GV a marketing opportunity of mica, an essential raw material for the war industry. Second, still in the 1940s, because of the creation of the Special

¹⁸ *Valadólare*s means Valadares + dollars.

Public Health Service. Third, because of the construction of the Vitória-Minas Railroad. All these factors contributed to *Valadarenses* – who was born and lived in GV - to create the imaginary of the US as the land of opportunity, consolidating the “Promised Land” - the possibility to produce abundance and improve the life of the migrant (Biavati & Siqueira, 2011). Additionally, GV is home to Ibituruna Peak and it hosts a world-championship paragliding competition, attracting many foreign visitors (AVLI, 2016).

It should be considered that most of the *Valadarenses* migrants had intended to return to Brazil, that is, the goal was living a few years in the US and then returning with the maximum amount of money possible in order to build a house, get a car and start a business. This process became known as *fazer a América* - which can be translated into English as Making America (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). Although many *Valadarenses* have been migrating to the USA since the 1960s, the rate increased significantly during the 1980 decade, the period that Brazil was in an economic crisis, hitting nearly 15% of the population living abroad (Siqueira, 2006). Also, Biavati and Siqueira (2011) highlighted how the media discourse collaborated to support the discourse showing the subject who migrated as a brave explorer.

Considering the racial formation specific of GV, I found only one study analysing race relations in GV. Joseph (2011, 2015) studied how Brazilian return migrants negotiated racial conceptions in the US and Brazil. Using the “transnational racial optic” as a lens, Joseph points out how Brazilian return migrants observe, interpret, and ascribe social meaning to race in the US context while living there and also when they returned and tried to readapt to race in Brazil. So, she analysed how migration could facilitate a change and influence how they understood race by experiencing two different racial systems. She found that some returnees changed their racial perceptions about the different social positions of black Brazilians in comparison to black (North) Americans, enlarging their perception of social inequality in Brazil. However, although the racial system of identification is different, she concluded that living in the US did not impact changes in most returnees' post-migration racial classifications. For

them, those classifications would be externally validated in Brazil - something that did not happen in the US -, especially for white returnees (Joseph, 2011, 2015).

Table 2 - Racial composition of GV population

Population / Colour-Race	Brazil		Minas Gerais		Governador Valadares	
Branco (White)	91.051.646	48%	8.894.547	46%	88.856	34%
Pretos	14.517.961	8%	1.806.541	9%	24.731	9%
Pardos	82.277.333	43%	8.677.745	45%	146.463	56%
Total	190.755.799	100%	19.378.833	100%	263.689	100%

Source: IBGE (2011)¹⁹

* Percentages are rounded.

Regarding the racial composition of GV residents, the group of *pardos* is relatively higher than the national percentage, as shown in Table 2. In phenotypic terms, Joseph (2011, 2015) also found similarities with the national context: falls in the middle of the black-white continuum with light-to medium-brown skin and straight black hair. Because of the high rate of mixed population, Joseph (2015) found that *Valadarenses* thought GV was less racist rather than other parts of Brazil. On the other hand, her perception is that there were no significant differences between the cordial racism in GV and Brazil. She gave many examples in her book, such as the notion that we live in a racial democracy; Brazil is a racist country, but Brazilians do not recognise themselves as racists; or, although she identified herself as black in Brazil and by others in the US, and also, having a medium brown skin tone and non-chemically straightened hair texture, even when she had tanned, *Valadarenses* did not see her as Black, but *Pardo*. This kind of arguments was observed by other researchers in Minas Gerais (Caldwell, 2007; Munanga, 1999; Telles, 2003).

Dandara, one of the research respondents, characterised GV city as a place that has little identification with black culture. For her, the fact that many migrants go to the United States could be a possibility to seek knowledge from the American black community; however, this does not happen. As Rosa (2011) explained, the Brazilian black movement from a transnational frame greatly influenced the racial conception in Brazil. In fact, Dandara reported that the presence of the black movement in GV is not so recent. By the 1970s-80s, it was

¹⁹ Retrieved from: <<https://sidra.ibge.gov.br>>. Accessed December 2018.

already possible to see the black movement emerging from religious institutions, highlighting here the pastoral movement in the Catholic Church. Particularly, Dandara stressed that the *Encrespa* Collective was the first movement that gained much adhesion in that city, justified in her view by the new ways of doing politics.

4.2 CREATION

From the data collected in the interviews, the collective was created in 2014 by five black women: Antonieta²⁰, Sueli, Dandara, Joana and Luiza. All portrayed that there was no broader movement to debate the uses of curly and kinky hair in the city of Governador Valadares until then. Luiza said that when she engaged in her hair transition, she met Joana in the church and started talking to her about hair products and the hair transition process itself. During this conversation, Luiza and Joana identified the same difficulties in the process of hair transition and, then, they thought that this could be a problem also for other *Valadarenses* women. From Joana's suggestion, a digital influencer who had been working on the internet since 2010 through blogs and social media, they created a Facebook group. In this group, by kinship and friendship, other women were included, such as Dandara, Sueli and Antonieta.

Dandara, who had heard of *Encrespa Geral*, invited these five women to organise an event in the city. The *Encrespa Geral*, today an Institut, is a project organised by Eliane Serafim - a black woman, hair therapist, social entrepreneur and creator and administrator of the *Amigas Cacheadas* (Curly female friends) community on Facebook. The project aims to encourage the uses of natural - curly and kinky hair, seeking an appreciation of self-esteem, aesthetics and black identity through events²¹. Thus, the group mobilised efforts to hold the first "*Encrespa GV*" in July 2014. It is worth mentioning that the event took place at the newly opened *Centro Cultural Nelson Mandela* (Nelson Mandela Cultural Centre) - a centre that holds an art gallery and the city's public library. Also, this centre, a black landmark in the city, operates where it was the old city jail. The

²⁰ Antonieta, Sueli and Joana are also fictitious names.

²¹ Retrieved from <<http://cachosefatos.com.br/2013/11/encrespa-geral-vai-reunir-amigas-cacheadas-no-brasil-e-no-exterior.html>>. Accessed January 2019.

meeting happened on July 25, the date that is instituted as the Teresa de Benguela National Day and the Black Woman day in Brazil (Fundação Cultural Palmares, 2017).

We did the event thinking that it would have about 30 people. If we were successful, about 50 people. Then, 200 people came! So we felt like this, "hey, dammit! The clamour is not only ours; this pain is not only ours; there are more people in the city thirsty to discuss this issue". (Dandara)

According to Dandara, the expectation was that a small group of people would attend to the event. However, the number was almost seven times more than expected. Thus, they identified a demand in the city that would strengthen the motivation of the group's creators and broaden the actions of the virtual field also to hold face-to-face meetings. It is noteworthy that since the group has hair as its central element, curly and kinky people were generally welcome, including the presence of white women and black men, as well as children, youth and adults. The meetings and the virtual space are motivational spaces, of information exchange, to give vent to and also to welcome those who suffer hair prejudice. Thus, they can be considered spaces of subversion - a place to talk, listen and of aesthetic-political engagement.

Due to the notoriety, the collective was also invited to other activities with the Valadarenses community, such as classes and cultural interventions. Additionally, the social media page on Facebook has about 1,600 followers, which amplifies the impact of the mobilisations of the collective. Nevertheless, the group that was created in 2014, had its peak between the years 2015-2016, but it has been disintegrating since 2017. None of the interviewees reported that the collective ended. The Facebook page and the WhatsApp group are still active. So, that is what I will discuss in the next topics regarding the social, political and fantasmatic logic.

5 ENCRESPA COLLECTIVE: A DIALOGUE WITH BLACK DECOLONIAL FEMINIST MODE OF CRITICAL EXPLANATION

In this chapter, I present the analysis of the logics of critical explanation through social, political, and fantasmatic logics guided by the decolonial black feminist perspective. I departure from the intersectionality of gender and race as an intertwined process that impacts in beauty discourses in Brazil. To do so, I present the gendered and racialised identity processes by race performativity, fleshing out how it creates intelligibilities in the Brazilian context. Also, it was presented how appearance and physical characteristics are shaped by social and historical condition. This context creates beauty regimes that contribute to the emerging of an organisation that contests it and fights for new ways to value black beauty.

As mentioned previously, the subject identification with the category of gender and race happened from the self-identification of the research subjects, a prerogative in poststructuralist epistemological assumptions (E. M. Souza et al., 2016; Teixeira, 2015). Considering the fluidity in the racial system of classification, the whitening process by miscegenation and the colourism present, my interviewees identify themselves black (*preta* or *parda*) by their point of view. Drawing from a poststructuralist standpoint, I do not want to bring elements in a way to biologically categorise people in terms of race and because of that, I need to highlight that the group is diverse considering the features, colour, hair and others.

In the next topic, I will address the social logic, exploring the dominant discourses about beauty in Brazil.

5.1 SOCIAL LOGIC: BEAUTY AND THE INTERSECTIONS OF GENDER AND RACE IN BRAZIL

5.1.1 Race empire

Departing from poststructuralist theory, identity is a category historically, culturally and discursively constructed (Butler, 2003; Hall, 2013; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001; Sullivan, 2003; Tate, 2015b). Although Tate (2005, 2015b) created the race performativity concept frequently using British and

Caribbean cases and examples, she expanded her thoughts for applying it in the Black Diaspora contexts, including Latin America. Avoiding to explain here the British racial formation processes and the British colonial history²², I could say that there are differences between Brazil and the UK context, and its impacts on the racial categorisation²³. Briefly, mixing was disavowed in a way to keep the black-white binary in the UK (Tate, 2015b). On the contrary, Brazil experienced mass miscegenation, encouraged by the European colonialism. It happened in order to annihilate the black race by an assimilationist strategy (Guimarães, 2008; Munanga, 1999) - a genocide and ethnocide of the differences (S. Costa, 2006). In this sense, Brazil constructed immigration policies on whitening the population and was structured by white/lighter-skinned racial dominance (Gomes, 2017; Munanga, 1999; Tate, 2018).

To political order, Tate (2015b) named “race empire” a regime of truth on “race” that operates by establishing boundaries of the black community’s psychic and social skin by drawing on hypodescent, in a way of recognising them as black bodies. To better understand how the “race empire” works, it is crucial to go back to the incommensurable blackness-whiteness (Tate, 2005, 2015b). If, on one hand, white supremacy tries to maintain the purity of the white citizen body; on the other hand, Tate explains that Blackness is also a discourse and it produces boundaries for the black identity (Tate, 2005, 2015b). Naming black anti-racist politics groups, such as Black Nationalism, Rastafarianism, Negritude, Latin American Afro-descent politics and Black Power, they valorised more-“African” subjects (Tate, 2005, 2015b, 2018).

Considering the identities and connections with the discourses of beauty, black anti-racist politics groups looked for a black authenticity through racialised bodies and their stylizations, given more aesthetic value for those who were seen closest to the “African” identity. As a consequence, black anti-racist politics value this beauty at the expense of other black beauties (Tate, 2009, 2018). In the Brazilian case, due to the miscegenation and the myth of racial democracy, which is the way racism operates in Brazil (Gonzalez, 1988a; Munanga, 1999; N. S.

²² For more information, access these authors: Stuart Hall, Shirley Anne Tate, Priyamvada Gopal, John Solomos, Kehinde Andrews and others.

²³ In the UK, the official categorisation is made by ethnic groups rather than race categories. In Scotland 11 groups; and in Northern Ireland 19 groups; in England and Wales, there are 18 ethnic groups recommended, according to the UK Gov website.

Souza, 1983), the *pardo* subject received a valued status, even more beautiful, rather than blacks. It happened because the ideal of whiteness was effective in the sense that it fragmented black identities and instigated the subjects to identify with an approximation with the white hegemonic pattern (Hofbauer, 2012; Schwarcz, 1993). It is precisely in this context that the blackness Afro-Brazilian aesthetic discourse emerges to break with the European hegemonic beauty discourse, in an anti-racist movement.

Notwithstanding, from Tate's point of view, the "race empire" also incorporates the hybridity identities, with the hierarchies and exchanges which form all circulated discourses about race. Also, it includes racial democracies in which "dissection", the colour line, keeps working as a racial technology order that uses the hypodescent and the Black Atlantic body. So, in this case, it was represented by Brazilian Afro-aesthetics - discourse of "purity" as a sign of cultural and political authenticity (P. D. S. Pinho, 2010; Tate, 2015b, 2018).

Despite of the fact that a mixed-race category exists officially in Brazil, there is an opposite movement that uses the black/white binary, in which the *mestizo* or *pardo* – or what Carneiro (2004) named "*negro de pele clara*" (lighter-skinned black) - starts claiming and identifying with a black identity. Brazilian black social movements, influenced by transnational identity movements (Gilroy, 2001; Laclau & Mouffe, 2015; Melucci, 1980; Munanga, 1999; A. R. Rosa, 2011) – especially a racialist frame marked by the USA configuration (A. R. Rosa, 2011), started to recognise as black individuals those who identify as *pardo*. So, this movement constructed a position that produces black skin, black masks (Tate, 2005, 2015b). Using statistical data (Hasenbalg, 1982; Munanga, 1999), they unpicked *pardo* dis-privilege without recentring brownness as ideal (Tate, 2018). For them, this junction was motivated by the colonial power mode of operation in which anti-black African descent racism divides the world into binary oppositions. Also, the division is supported through the way the necropolitics work on classifying people by human value (Munanga, 1999; Tate, 2018). These processes could impact on blackness discourse and tackle the essentialism on black identities. Also, it shows how black is a contested, and negotiated identity (Gomes, 2017; Tate, 2005, 2015b, 2018) and race can be a floating or empty

signifier (Hall, 2013; Howarth, 1997), in a contingent process (Anzaldúa, 2009; Butler, 1993a; Hall, 2010; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001).

Tate (2005, 2015b) shows cases of black mixed-race women that emerge from a process in which: 1) they identify a discursive positioning; 2) translate this position through reflexivity; and 3) reposition their identity. So, they claim and negotiate the black identity through the hypodescent, stopping the movement in which subjects would be led to identify themselves as whites or non-black, as I will present later. In this sense, I believe that in both cases – Brazil and the UK - black women (regardless of the racial categorization model) identify a racial discourse position, use the translation as reflexivity and claim a (re)positioning of identity into a black identity (Tate, 2005, 2015b). Undoubtedly, this claiming for black identity cannot be seen by the logic of privilege (Rottenberg, 2004a) since whiteness is assumed to be hegemonic (Ahmed, 2017; Rottenberg, 2004b); blacks are represented as non-human; and the processes of miscegenation were seen as bringing cultural aspects of civilisation and humanity to blacks (Tate & Law, 2015).

In this sense, Tate (2005, 2018) meditates on black beauty shame's race performativity to analyse the positioning of black mixed-race, showing how they are intertwined for diasporic groups. Although the concepts are inseparable, I will speak of them at different times for analysis. So, in the next section, I will address the black beauty shame.

5.1.2 Black Beauty Shame

Shame is described as one of the affects attached to judgements of black beauty/ugliness. When black bodies are negated politically and bodily because of the beauty norms, it emerges the black beauty shame scripts, silencing differences and dissenting looks by embodiment, gaze, politics or theorization (Tate, 2018). In this sense, black beauty shame works through silence, a strategy of silencing to maintain the hegemony of the norm. So, the hegemony occurs by stabilisation, and it is crucial to keep it invisible. Because of that, only some discourses of beauty could circulate. In this case, the hegemonic white regime and black anti-racist politics produce shames and subjectivities (Tate, 2018)

Tate (2018) highlights that black beauty shame is a biopolitical and necropolitical regime under global racial capitalism. The aesthetic biopolitics means that there is a self-surveillance, that is, a continued panopticon of self-observation and self-management that produces bodies disciplined by negation, hatred, disgust. Also, it is necropolitical because it regulates who is allowed to live and which beauty is erased, that is, non-shameful possibilities related to beauty are erased (Tate, 2018).

From data, all black activists reported black beauty shame events. Luiza summarises what they experienced: feeling ugliness about features and hair. So, she expressed her experience linking the judgements into beauty regimes. In this case, black women are part of non-hegemonic beauty (Braga, 2015; Craig, 2006; Gomes, 2017; Tate, 2009, 2018).

Very often our characteristics are considered ugly, you know? Because they are nonstandard. Even today, when we see more black women accepting themselves, you know? Accepting the aesthetics, hair and all. But it is still not seen as beautiful. (...) If you talk to any black woman, they have experienced it: seeing the white girl being praised for her hair, someone petting her hair, seen as a beautiful girl. (Luiza)

In addition to recognising ugliness within a beauty discourse, Luiza points out that this experience is a collective experience. Using "any black woman", it corroborates with researchers who denounce this practice of shame and its impacts on material beauty effects (Braga, 2015; Craig, 2006; Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018). She also points out how white girls are treated differently when touched in their hair as a practice of care and affection. Black children, on the other hand, do not receive the same treatment, which is why a school is a place where racist practices have been multiplied. So, black people are continuously seen as abnormal (Gomes, 2003a, 2017; Tate, 2009, 2018).

Another example, Laudelina started by saying that she remembered episodes of shame since she was five years old when she moved to her grandmother's house to study. Living with her white grandmother and a black grandfather, she portrays that she grew up "knowing that I was the ugliest in the family and my hair was the worst in the world", influenced by her grandmother's beauty judgments. Also, she told me a story about her primary school graduation party. The guideline was that every girl needed to wear a princess costume for

the party's royal theme. In this sense, the teacher explained how it was going to be and mentioned the fact that all girls were going to use a crown. After that, in Laudelina's words: "then, suddenly, the teacher took my hair and said: 'Wow, what are we going to do with this hair on the graduation day?'" Although the term or princess condition is considered to be romanticised, black women have not been seen with both the status of royalty (Kilomba, 2010) and beauty (Tate, 2009, 2018).

Like Laudelina, Luiza exemplified another event on childhood. According to her, she always had problems with her aesthetics and school was the worst place because classmates made jokes about her hair. "I questioned my mother why I was that colour, why I have this colour and why I had the hair like that". This fact led Luiza's mother to straighten her hair, which for her was a confirmation that her hair was ugly and she was ugly as well. In her words, she continued: "I love my hair! I say 'Guys, poor thing! Why did I hate it [the hair] so much?' It is so beautiful!". Luiza describes an example where the black beauty shame led her to feel self-hatred. Luiza felt shame for her embodied skin colour and the hair's texture – or because she is not white. Nevertheless, when Luiza says "I love my hair", she speaks against her interpellation as having a shameful and shamed body. Thus, the black beauty shame is the aesthetic self-hatred motor as well as its outcome (Tate, 2018).

These quotes exemplify that there is no original beauty outside the culture. In the Brazilian context, judgements of beauty are regulated by a white norm that is problematic, leading black women to a beauty death. By necropolitical sense, some bodies are destined for life and others for death (Tate, 2018). Beauty and ugliness are socially constructed by binary. The black beauty shame scripts continue to happen in many different ways. I want to keep exploring it more, but before, I would talk about how it was connected with black identity. So, in the next topic I will address the race performativity.

5.1.3 Race performativity

According to Tate (2005, 2018), shame is also productive because it induces governmentality by the race performativity, the condition to enable people producing new desalienating subjectivities. From the interviewees, all

activists declared being black women. The exception is Clara, the only woman who identifies herself as white, and I could say, socially read as white as well. Trying to go deeper into questions about racial identification and society's gaze on this identification, I present the experiences of the activists of *Encrespa* Collective.

Then I understood that I was not too black to suffer from it [racism] at that time in my life. So when I grew up, I have always identified myself, and my parents have also identified me, as *parda*, you know? I grew up aware that I was a *parda* person on the birth certificate. [...] So, I grew up being *parda*, from a massively black family, and I have never had a problem with it. (Carolina)

I was born in a [black] mixed-race family. My maternal grandmother is the result of an employee-boss relationship, you know? She is the result of violence, and she broke up [the relationship] with her father. We know that he has a white origin because of my grandmother's features. We had no contact. So, my grandfather already comes from blacks... let's call "authentic" because his parents, including my grandfather's mother, was a midwife. They come from a black origin, "from the land" indeed, from the healers, from the *benzedadeiras*. (Dandara)

Carolina, who has light skin, described the experience of living in a “very” mixed-race family. In her words, “black grandfather, white grandmother, a mixed-race but very black family”. Dandara, who has darker skin, also reported a mixed-race heritage as a result of rape and colonial violence (Collins, 2000; Gomes, 2017; Munanga, 1999; Tate, 2018), which I will discuss more deeply in the next topics. Also, it was possible to identify how Dandara connected race as cultural aspects as well. She used the term “authentic” to highlight the traditional cultural practices from the traditional people and communities. *Benzedadeiras* are folk healers, women who pray for and bless the ill, and healers use plants, roots, herbs to cure diseases. These practices are common to be found in rural areas; they use spiritual knowledge and alternative medicine, from a syncretism of indigenous and traditional communities, such as *quilombos* in Brazil. Describing this authenticity, Carolina and Dandara emphasised their rooted connection with African heritage.

Regarding the hypodescent regime, Maria is the one who felt emotional and gave details about her relationship with family members. Maria is the daughter of a "black, but called *mulata*, *moreninha* woman because she has brown skin and curly hair" and a "blue-eyed white man, the child of Italians and Germans". The maternal grandparents were: black father and a white mother

from indigenous heritage. She pointed out that during her school time, her mother was repeatedly interpellated by racial difference: "Is she your mother? She is not a housemaid, is she?". Because of the mother's interracial relationship, her sisters were born with different skin tones, and she thinks that she has the darkest skin of them all. In her view, she is more like her mother, but an aunt said that she was "an enhanced edition". Maria reports that she always listened to many stories about European origins, such as an attempt to omit the other part of the story. So, the miscegenation and the valorisation of the white origins could be described as part of the whitening process in Brazil (Gomes, 2017; Munanga, 1999; Schucman, 2012; Telles, 2003).

From another experience, Maria says that in the past, she was identified as black, which left her in an embarrassing situation. She recalls that as a teenager, walking around the city, some *gringos*²⁴ said: "wow, I never saw a black woman with green eyes!". She says she got startled when she heard it. That reveals the exotic status that was given by a foreign gaze to her blackness. Nevertheless, Maria, 45 years old at the time of the interview, reports that only when she was at college (40 years old), she began to identify herself as black. During the undergraduate course, her colleagues warned "Maria, you are black". She reports that after this period of reflection and knowing more about becoming black (Caldwell, 2000a; Gomes, 2017), she made a trip to her mother's family home to "try to discover my ancestry". On this trip, she found - and reports with tears - that her great-grandmother was an African black woman who was enslaved here in Brazil and got married to a Portuguese man. She questioned:

So this great-grandmother was African, daughter of Africans, so I was African too, you know? I am the Brazilian who says "I am African, but I am also mixed-race" because there are other people here. And I get lost, right? Because so far I am mixed race and I am black too. (Maria)

Although Maria was confused by an identification with the black identity, she was sure that she did not belong to the white group. She reports that she was more recently asked why she participated in the social movement if she was not black. In this experience, "they called me white, you know? They called me white". In the same sense, she reports that in the past, in a medical clinic, a

²⁴ Gringo is a slang customarily used to describe someone considered a foreigner in Brazil.

professional filled out a form and categorised her as white. However, in this case, Maria contested and complained "No, no! Remove that white from there". Maria argues that in Brazil, people do not have literacy. Racial literacy is a concept theorised by the sociologist France Winddance Twine²⁵. For her, it starts from the idea of learning and unlearning about racism, that is, a set of anti-racist practices that aim to recognise that racial identities are learned and that it is possible to identify and interpret racialized codes and practices. For Maria, people in Brazilian society do not recognise her blackness. Also, when mentioning that Brazil has no literacy, Maria puts people from abroad as those who have the capacity, or a more neutral gaze, to judge identifications with black identity.

Maria is not the only one to suffer from racial judgments. Elisa, Conceição and Stella also reported that they are not read as black by society. Elisa comments:

(...) I am halfway, you know? Always too dark to be white and too white to be black. So I always had this problem of understanding who I really was, you know? For many years of my life, I did not know... I knew that people would put me in places where I had not asked to be there, you know? (Elisa)

Conceição describes that for a long time, she identified herself as *parda*. Only more recently (around six years from the time of the interview) she saw herself as black in Brazilian society. In her words, "I identify myself today as a black woman, you know? However, sometimes when I say it - because my skin is not as pigmented as other people - some people think that I should not consider myself black". In a similar sense, Stella says that she has always seen herself as a black woman because her mother made it clear from the beginning. Thus, identification with blackness was not an awakening, as reported by other activists. However, this did not prevent Stella from being judged by society as *parda*. Even though she had darker skin, her blackness was contested for not being so dark.

So I did not wake up and then I found myself black. I have always been since I was born. I already know that I am; I never had this problem: "Ah, you are *parda*" or "*Parda* but not so dark" and such. I have heard that a lot in my life, you know, but I've always assumed myself black. (Stella)

²⁵ For more information, access: Twine, France Winddance (2010). *A White Side of Black Britain: Interracial Intimacy and Racial Literacy*. Duke University Press

In all the cases presented, we can identify a position as "brown other" to blackness and whiteness, as Tate also identified (Tate, 2005, 2015b, 2018). They describe a situation in which the skin dissection left a state of doubt (Tate, 2015b, 2018). The lighter black skin colour brought "problems of understanding", that is, the racial recognition. In these cases, we have clear examples of people who fit neither the white racial regime nor the blackness regime, that is, the racial empire and its incommensurable blackness-whiteness (Tate, 2015b, 2018). Because of that, people did not recognise themselves in the past as black because they are mixed-race and they are not white because they are black. So, if in the past, the mixture was present because of the negation of blackness in the Brazilian racial context, in the adult phase, the identification with blackness is clear. The process of construction of identities happened due to the refusal of identification by other's gaze and also to break with whitening, rescuing a black identity. This movement is an act of race performativity, in the way that naming themselves as black is identity constituting; that is, it sutures these black women to diasporic histories, genealogies, bodies and affective economies through black diaspora (Butler, 1993a; Hall, 1996; Tate, 2005, 2015b). This performative act could be more present because of the "becoming black" phenomenon in Brazil (Caldwell, 2000b, 2007; P. D. S. Pinho, 2004). So, it becomes rare to have cases like Laudelina's, who said: "I was always aware that I was black, and I was always aware that it would not be easy".

Nevertheless, it does not mean that blackness is an option because, for almost all of them, the whiteness was not a possibility by hypodescent (Munanga, 1999; Tate, 2018). The shadism/colourism present in these cases exemplify that skin is an essential marker of black identity. Nevertheless, it also produces a negation and erases these subjects (Tate, 2015b, 2018). As a consequence, the doubts about if they are white or what, they were impacting on their psyche. Also, this goes even beyond the questioning of these activists in the social movement based on black identities. Thus, claiming their blackness and positioning themselves as black is an act of disalienation from the black beauty shame of being black beauty "mixed-race" (Tate, 2005, 2015b, 2018).

Notwithstanding, the skin is not the only way that racial empire uses to classify people in the incommensurable blackness-whiteness regimes (Tate,

2005, 2015b). The necropolitics looks for reading some signs of racial difference from black/white norm, and, departing from Fanon and Mbembe, argues that this racial dissection occurs by epidermis, hair and facial features in a way to socio-politically and culturally fix bodies into groups. As a result, some bodies are destined for life and others for death (Tate, 2018). Undoubtedly, to “recognise” subjects, the norms of the racial regime of truth create social markers of identification. In this sense, skin, hair and body are essential to produce intelligibility and the constitution of identities.

In the next topic, I will go deeper into the hair issue and then into how the shame of black beauty reaches the body of black women.

5.1.4 Exploring hair uses: wearing curly/kinky hair

Hair is an essential racial marker, leading to the identification or not with blackness, by aesthetic regimes. Considering that my aim is to understand a social movement that motivates changes by embodied practice, it is expected a focus on black hair. In this sense, I looked for the different ways that a woman is “seen” through hair (C. Thompson, 2009), from the *Encrespa* Collective activist point of view. As I showed earlier, hair is also one of the aspects that affects black women culturally and materially through the black beauty shame. So, I will address the activists' perception of different ways of handling the use of hair for a curly and kinky person. Five themes emerged from the interviews: straightened hair, hair transition, the imposition of perfect curls, straightened hair as stylisation and self-care.

When I asked about the motivation to wear straightened hair, I received two answers: easier to take care of and shame. Stella reported that her mother made the decision to straighten her hair not because it is kinky, but because she worked hard and had difficulty taking care of her kinky hair, giving her straightened hair a more manageable status. In her words “it was easier for her to take care of it because she worked in the morning, in the afternoon, and at night”. In the same sense, Conceição explained that her mother - who also wore her hair straightened - chose to do the procedure on her three daughters since they were children. For her, “it was like a rule, ‘when you reach a certain age, you will straighten your hair because your hair is hard to take care of’”. The

perspective that straightening hair care is easier ends up ignoring that straightened hair also requires continuous use of chemicals products, retouching the hair root, moisturising and other procedures.

I believe that in a few years it will not be so highlighted, to the media it is not so interesting to disclose this appreciation anymore. So, there may be a reversal that begins to return to the exaltation of straight hair, for example. And I believe that because so many people who have made the transition, have changed their hair because of the media boom, they will eventually surrender to the issue of relaxed and straightened hair. Because, in a way, it brings a certain comfort about care, that kind of thing. But I also believe that there will be many women and even men who have indeed changed their identity. (Conceição)

Conceição reports an interesting point of view. She starts by problematising how the media contributed to the re-emergence of wearing natural hair. Due to pressures for representation on television and social media, black women emerged wearing curly/kinky hair. However, for her, this will no longer be interesting in the future. Such an example shows concern about how capitalism sees hair as a commodity, in which it captures an expanding market. However, as it gains from ugliness, there will be a lack of interest in the valorisation of kinky hair. Nevertheless, she believes that the experience of using non-straightened hair transforms subjects and motivates them to align themselves with aspects of black identity. In addition, from this point of view, it is possible to question how some activists classify the resistance by hair uses. By this logic, Conceição reproduced the logic showed by Tate from the anti-racist politics groups.

On the other hand, Luiza and Laudelina portrayed the decision of straightening their hair after the episodes of shame. Laudelina explains that the decision to do it was based on the fact that people do not appreciate black identity in society. Meditating about the past and present, she said "I did not see that black was beautiful, I could not see either myself or black people, got it? Then I grew up with that, and then I asked my mom to straighten my hair". From another experience,

"Laudelina has the worst hair in the room, and her hair is always pretty combed", like this. To her, she was saying something good to me, you know? However, behind there is an issue... you wonder what she really meant. Because my hair was tamed and everything. So, that also marked me a lot! (Laudelina)

In Laudelina's case, the fact of receiving a compliment for having the hair perfectly tied describes that there is a domestication of the hair. In these cases, kinky hair can exist as long as controlled, not to contaminate white with impurities, as Kilomba (2010) pointed out. Similarly, Luiza reports episodes of shame by the sense of self-hatred. Luiza reports how she suffered a lot at school, and the prejudice suffered there was essential for her mother to choose to straighten her hair. Besides, she described:

I have lighter skin; I do not have a skin so dark, you know? I think what most people look at me and recognise me as a black woman is because of my kinky hair. And I do not have the features so... my mouth is small, my nose is thinner, and I grew up listening to statements like that "oh, you are a pretty black girl, actually"! (Luiza)

From Luiza's quote, it is possible to see how the hair acts as another sign that contributes to promoting subjects racial intelligibility in the race empire. She described that until her 18 years old she was not aware of her blackness, and she attributed to wearing kinky hair the main link with black identity. For her, the hair gains evidence for bringing recognition of her blackness by the aesthetic alignment with the black anti-racist politics (Tate, 2015b, 2018). It happened because as black mixed-race, they destabilised the racial recognition in the racial empire. Nevertheless, Stella recounts the opposite situation. Talking about straightened hair, Stella explained that despite her choice to straighten her hair, it also influenced the people's recognition. She said: "I did not feel any less black because of it, but I have been considered as being it". In this case, she does not align with the black anti-racist politics aesthetic and could not be seen as black by the other's gaze (Tate, 2015b, 2018).

Another theme that emerged was the transition hair process. Considering the technical processes, the black hair could be straightened mainly in two ways: using electric hair appliances (such as flat iron or hairdryer with a hairbrush to blow-dry) or using chemical products. Carolina, one of the black women who did not use chemical products, explains her routine.

For example, hair is something I have never straightened. I did not go through the process that girls went straightening their hair chemically. However, I went through a process that in order to go out, I had to blow-dry my hair to straighten it. Then, as my hair is less kinky, I went out wearing straight hair and, during the week, I got my hair curled. (Carolina)

For Carolina, the social imposition on the use of straight hair also happened, but without the manipulation of chemicals. From a different experience, Luiza said that the decision to stop straightening her hair was not so organic. She explained that, because she feels ugly, she always kept her hair straight. However, "then, my hair started to fall out, I started to go bald, and I was forced to stop using chemicals on it". So, Luiza decided to go through the transition and remove the chemicals all at once. She says she opted for the big chop and counted on her brother's help to shave her hair. In her words,

I say that it was from that moment that I was born as a black woman. Because I looked in the mirror and, for the first time, I found myself satisfied. I remember I started laughing, you know? I burst out laughing. It was a mix of emotions, something like freedom, you know? A powerful thing. Just remembering I even shiver... (Luiza)

Dandara says that when deciding to make the transition, she had the help of a cousin and also ended up influencing other girls in the neighbourhood. According to her, "the hair transition is terrible", and that is why support is essential. The difficulty lies not only in knowing how to deal with hair in more than one texture, but also withstanding other people's comments. She says that being single, the process was less painful because "I do not have to account for it", which usually happens to those who are married. Talking about textures, Conceição opted to use braids, which she said would be a less painful way to deal with the transition. In his words, "while you are wearing braids, your hair is styled every day".

The moment of transition and the beginning of the use of natural hair also cause events of shame for the control of the bodies. According to Laudelina, several comments came up, such as "I liked you better before this [kinky] hair". Or how Dandara exposed when she said "I wonder who wants to be the person that all the time someone wants to touch your hair. That all the time someone looks at you with a weird gaze or asks 'Do you wash your hair?'". Thus, society still sees kinky hair as something that needs to be domesticated (Craig, 2002; Gomes, 2017; Kilomba, 2010; Tate, 2009, 2018). Also, both reported that when they rejected the prejudiced comments about their hair, they were replied with comments such as "ah, you are nervous" (Laudelina) or "wow, what a violent girl, right? wow, what a rude girl!" (Dandara). Both reported cases illustrating how

black women are viewed by the stereotype of angry black women, a gendered racist image of controlling black women's emotions and reactions (Collins, 2000).

Nevertheless, the hair transition is described as a profound and significant transformation in their life. Luiza pointed out that she started recognising herself as a black woman after the hair transition. Stella also felt this process in the same way, when she said that there is no problem in her straightened hair. However, "after I assumed my natural hair, I think these issues came to light in my life, about being a black woman in society and so on". This way, the hair transition is represented as a process that leads to an awareness of what it is a black woman as well as to the strengthening of black identity (Mesquita et al., 2017).

Moreover, although there is a compulsory straightened hair, the black activists also denounce the dictatorship of the curly hair²⁶. Carolina, Conceição and Maria mentioned this situation as a beauty pattern imposition.

There is a pattern within a pattern. So, we struggle to be ourselves, have a hair that is ours, that was born with us... but then a pattern has already been created within it all. So now black women have suffered a little bit of this transition pressure from taking on afro hair, etc, but it is not any afro hair that is being accepted. No! It is the hair of the female bloggers, cute, all hydrated with two hundred creams at the head. If you wake up and you are late, just soaked [the hair] and passed a [cream]... does not fit! (Carolina)

"Oh, you do not have to straighten, your hair is beautiful," that sort of thing it is contrary to what we heard all our lives, you know? However, within the pattern-breaking novelty came a new pattern, the perfect curls. "Ah, do you want to have curly hair? But it has to be that way! In such a way, it is no longer so beautiful. Volumised hair without definition is no longer so beautiful". (Conceição)

I am not worried if the person finds my hair bad, if she/he finds my hair beautiful, understand? I am past the phase of wearing the perfect curl. There are times when my hair has the perfect curl, there are times when it is not the perfect curl, so I wear it the way I want. (Maria)

Carolina explained that black women struggled to have their autonomy, to wear the hair as they want, but it is a fallacy. On one hand, people motivate black women to wear natural hair valuing its beauty, but on the other hand, this beauty is only suitable in curled hair. This situation was named "a pattern within a pattern" in which not all afro hair are seen acceptable, in the sense that "more European" continues to be seen as beautiful (Tate, 2009, 2018).

²⁶ Term used by *Tô de Cachos* (Retrieved from <https://www.todecacho.com.br/ditaduracachos/>. Accessed 05 January 2019).

In ways of changing this point of view, Pinho (2007, 2010) and Tate (2009, 2018) propose queering the concept of natural. They explain that there are work and effort involved in taking care of the hair to reach the "naturalness" result, like spending time combing the hair upwards, using beeswax on the dreadlocks or weaving hair extensions. In this case, the concept of what is natural or unnatural needs to be analysed considering the context. Talking about afro-aesthetics in Brazil, Pinho (2007) highlights that the market had invested in so many products for a target group who were looking for wearing afro hair: shampoos, oils, moisturisers, but also aggressive chemical treatments. For instance, "permanente afro" (a curly hairstyle achieved through a chemical process) were popular to transform "less kinky" hair, sometimes seen as more "tropical" (P. D. S. Pinho, 2007).

Although some research alerts to a decrease in selling chemical products to straighten black hair, it is possible to see cases of those products for curling the hair. For example, the Beleza Natural²⁷ (Natural Beauty, in English) is a beauty company created in 1993 in Rio de Janeiro and nearly 20 years later became an international beauty complex (with institutes, product stores, kiosks and a factory), including a branch in New York since in 2017. They focused on services for C class target group (less than the middle class in Brazilian economic stratification). Also, it was founded by two curly-haired Afro-Latinas — Leila Velez and Zica Assis when they did not find hair services for their textured hair. In the English version website, it is possible to see founder Leila Velez's statement "We want to give you back control of your hair. Natural hair should look as beautiful as you feel"²⁸. From this quote, it is possible to identify a continuation of the idea of hair as something that needs to be domesticated, and that naturalness can be redefined. In the Brazilian market, this company uses the following slogan "Beleza é ser você" (translation: Beauty is to be yourself), one more time trying to move the concept of beauty and naturalness for personal empowerment rather than social norms institutionalised.

²⁷ Also, in 2015, one book was published talking about this case. The English version for the title is "Natural beauty. The History of the Chain of Hairdressers that Raised the Self-Esteem of Brazilians".

²⁸ Retrieved from: <<https://www.belezanatural.com/>>. Accessed 10 January 2019.

Carolina mentioned the contradictory pressure for Black women for adopting the "valued" afro hair. This happens because there is a standard for what is a beautiful and perfect curl hair for society. As Pinho (2007) shows, there is a preoccupation about texturism in Brazil that makes black women look for a "less kinky" afro hair. This situation exemplifies how black women's effort is never enough to hit the beauty standard by an Eurocentric gaze. But it also confirms that light(er), straight(er) hair and features are still relevant in Brazil (D. Costa, 2019; Gomes, 2017; Tate, 2018).

As I presented previously, Tate (2009, 2018) and Banks (2000) pointed out the problem between the beauty bipolarity regime about aesthetic issues. Talking about the straightened hair, both researchers demonstrate that there is a divided opinion about seeing this hair alteration as a result of the self-hatred. Banks (2000), shows in her study that women who use natural hair have probably more chance to agree with the self-hatred theory, especially activists. Additionally, Pinho (2007) explains that black women linked to black groups or organisations feel patrolled when they straighten their hair. Concerning the possibility of wearing straightened hair after the hair transition, Stella and Conceição described their point of view about wearing straightened hair again.

I have never had a problem with my hair when I chemically straightened it. Not until did I go through the transition process, I realise how important the hair is for black people. Not that I cannot turn around tomorrow like this "I want to wear it straighten again". Nevertheless, this is an opinion, it depends on the person, but I think it is important even for the culture. (Stella)

I do not see myself wearing straightened hair anymore. When I look at an old picture and a current picture of mine, in my view, maybe because of this change of identity, I think kinky hair suits me a lot more than straight hair. Not that it is forbidden to wear straightened hair or not that I do not like [...]. But I think that, for me, the straightened no longer fits. (Conceição)

Stella and Conceição described a differentiated relationship with straightened hair. For them, there is no strict rejection in the use of straight hair. However, at present, there is no interest in changing since the transition and use of kinky hair impacted the constitution of their identities. From different experience, Maria and Elisa not only agree with the possibility of changing, but they have also adopted the blow-dry straightened hair in their hair practices.

Coincidentally, on the days I interviewed Maria and Stella, both were wearing blow-dry straightened hair. They said:

There was a time that I was not accepting my kinky hair, but I would blow-dry straightened every week, for example. And then the Collective came in a period that I started to think like "hey, I do not need to blow-dry every week, I can do it to go to an event", as is the case now [showing her hair for the interviewer], with this "old" blow-dry hair here. So, it helped me with that, you know? (Elisa)

I also wore a lot of blow-dry straightened hair. I remember that I spent much money at the salon. Today, sometimes, I make a blow-dry hair like that, right? Then someone sometimes even says to me "Ah, but did you blow-dry straightened your hair?". Then I also say that women also have the freedom to wear their hair as they want, you know? Besides, I think we also have to be free in this, without this pressure. So if the black woman is going to do it because she wants it or because society is forcing it, that is another case. I, Maria, use my freedom to use my hair in the way I prefer. I am not a blow-dryer or the flat iron slave. So, if "Oh, I need the blow-dry straightened hair to go out or I need to use the flat iron to go to the party", this is not Maria. (Maria)

From the reports, it is possible to identify that Elisa and Maria continued to wear non-chemical straightened hair. In their view, there is a social imposition on the use of straightened hair - and because of this the Collective helps in breaking with the compulsory straightened hair - but there is also a subject agency in a practice of stylisation in wearing straightened hair. Both categorise the decision as an option to leave home and attend a social event. Additionally, Maria explains how the experience of hair transition clearly transforms and gives the subject legitimacy to make the decision. For her, there is a practice of surveillance of kinky hair not only in the period before the transition but also later, surrounding the freedom of black bodies.

Despite the fact that they talked about stylization, there is a hegemonic possibility of the use of hair appliances and chemical products not only by option but as an imposition, like I presented before. Both activists did not report this stylisation as a formal imposition by the labor market, for instance. Notwithstanding, it is known that black people embodied white aesthetic in a way to suffer less with the black beauty shame. Nevertheless, there is surveillance to keep inside the black anti-racist regime. Both Maria and Elisa are black lighter-skinned, and they may destabilise the racial intelligibility in the racial empire. In this sense, racialised bodies as black know that their shapes neither match with the hegemonic regime – white iconic – or black anti-racist politics. So, black

mixed-race contest such surveillance and claim their beauty by stylisation. So, in this case, hair manipulation does not mean self-hatred or lack of racial consciousness. Pinho (2007, 2010) and Tate (2018) argue that it is essential to put in question the "naturalness" notion about hair. "Pearming", weaving on Chinese hair or dreadlocks hairstyle using beeswax are technics permitted on black anti-racist aesthetic in a way to achieve black "authenticity". So, when black mixed-race women transform their hair by straightening, it is not allowed, and they run a risk of being called out as inauthentic or that they are "imitating white hair". Nevertheless, the whiteness cannot be achieved through surface changes, and it became essential to move away from whiteness as the arbiter of beauty to another open black anti-racist beauty regime (Tate, 2009, 2010, 2018). It is crucial to understand that there is more value for someone who is "looking white", but the decolonisation of black beauties come through decolonise the beauty discourse by stylization (Tate, 2010, 2018).

Finally, hair care started a process to take care of themselves. Regarding self-care, Luiza and Dandara expressed their new habits about taking care of themselves in a broader way. Dandara described that initially the hair care was done in the salon. Such practice is consistent with the reality exposed by other researchers in describing the relationship and investments in beauty salons (D. Costa, 2019; Figueiredo, 2002; Gomes, 2007). After the decision not to straighten her hair, Dandara decided not to delegate the self-care to the other. In this case, she started looking for more products that are suitable for her hair, becoming more attentive to the results of the products. Additionally, the hair care practices have been expanded to the skin and nails, which she portrays as a very cool experience.

I take care of my skin, my nail, my hair. The transition did that to me too, you know? Because before I was forced to go to the salon, I went to the salon obligated, but I had to go there. So I did not take care of my hair, I waited to take care of it there. Now that I do not go to the salon anymore, I take care of my hair by myself. (Dandara)

Today I eat better; it is not only cream products, you know? Today I eat better; I try to have a healthier life, to take care of myself. (...) Today I take care of my hair, today I take care of my skin, you know? I think this process is fundamental. (Luiza)

Similar to Dandara's experience, Luiza reports that after the transition, she changed the odious way she looked at herself. Therefore, she believes that she

has now been able to see herself in a more lovingly way and take better care of herself, including eating better and other healthy self-care practices. The practices of self-care and self-love are revolutionary acts within a capitalist and racist system that seeks to dehumanise black women (Gomes, 2017; Tate, 2018). Thus, such micro-practices are subversive because they invert the logic of care - from the care given by others to care for themselves - resulting in touching their body and creating new anti-racist aesthetic rituals (D. Costa, 2019).

5.1.5 Body: the evidence of gendered racism

Third, the body – despite the facial features - produces intelligibilities in the Brazilian context, expressed by intersections between gender and race. Tate (2018) meditated and invited people to look differently to brownness in a way to decolonise beauty discourses without re-inscribing the mullaticity as privilege place. In this sense, the dis-privilege is presented by activists by "hyper/hypo" dehumanisation through the black women's body.

Speaking about the black woman's body, all of my interviewees, including the white activist point of view, portrayed an expected standard body for the black woman: big butt, thick legs, slim waist - or the guitar's shape.

[People] see the black woman's body... bottom, buttocks, thigh, that is how they see it. I heard that "black bottom", you know? So I got to hear that. So they are also seen as an object. The black woman almost has... she has to have a bigger body because she is black. So the black woman is more objectified, really! (Maria)

The black woman, because of our miscegenation, has a feature that even comes close to the standard, the woman who has bust, but has a waist, who has thick thighs, has the body shaped, this Woman is the woman who also turns this card, but she also has to fit, you know? She has to standardise; she cannot get fat a bit; she has to straighten her hair. She has to whiten, as we talk about it, right? The whitening process. (Dandara)

Maria and Dandara describe how the black woman's body is objectified, reducing it to parts of the body. Reducing the bodies of black women to only part of their bodies is a racist strategy of objectifying and dehumanizing black subjects (Gomes, 2017; Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018). Tate (2018) meditated about how black bodies – especially black women's bodies – were constructed as disposable flesh. The flesh here is not considered "body", is a prior stage, and the black flesh was ripped apart in the way to produce corporeality of

enslavement (Tate, 2009, 2018). This process transforms black bodies into commodities with the use of value, exchange value and produce surplus value (Tate, 2009).

In the Brazilian context, we can find two situations: the hypersexualisation and the hypo-femininity of the black women bodies (Caldwell, 2007; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018). The woman's body is seen as a body always available to the male sexual desire (Caldwell, 2007; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018), in a discourse of regulation of female bodies (Butler, 1993a). In this sense, Carolina points out that "the man desires the woman's body by desire. But the [body of the] black woman is an absurd thing", demonstrating that there are differences related to white woman experiences (Collins, 2000; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018). Like Carolina, Elisa and Luiza went further in this characterisation.

Society sees the black woman's body like a hot woman body, who's good in bed, who has a thin waist and big bottom. Who can handle it... It's pretty bad to say that, right,... but, anyway, who can bear [regaço] taking lots of sex, right? (Elisa)

The black woman is very hypersexualised, right? Seen as... either she is that woman seen as Globeleza, with that hot-woman stereotype, or that too-strong-woman stereotype, who can handle it all. (Luiza)

First, hypersexualisation has been unanimously reported by activists as the way black women are portrayed in society. Thus, the big bottom, thick legs, slim waist are connected to the representation and stereotype of the mulata, the sensual and hot women. Globeleza is a black woman who danced to the sound of the Carnival vignette displayed on Rede Globo (TV) between 1991-2016. The dancer used to be young, light skin, always appeared with her body nude but with paint/glitter and wearing only high heels. She is the representation of the mulata and symbol of the Carnival, a Brazilian festival linked to the idea that everything is allowed. So, it is a colonial example of how black female bodies have been fetishised and seen as a sexuality deviance, issues that linked gender, race and heterosexual norms (Butler, 1993a; Gonzalez, 1984; Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018). In different words, the mulata appears as producing social dissent, marked by immorality outside conjugality.

Stella summarises the main answer saying "the black woman's body is always hypersexualised. The black woman is who has a guitar body, is the export-type mulata, her value is only for sex". Conceição also emphasises that

there is a contradiction in the way society deals with the mulata representation. On one hand, she describes that there are the adoration and appreciation of the sensual, hot, and attractive body of the mulata who knows how to dance samba, especially in the carnival. However, it is impossible to forget that during enslavement, black women were used to the reproduction, providing sexual services and giving birth to children to increase the number of slaves (Braga, 2015; Collins, 2000; Munanga, 1999; Tate, 2009). So, by the construction of the national identity based on a supposed racial democracy, the mulata is limited to being an object of desire (Gonzalez, 1984; Munanga, 1999; Tate, 2009). Thus, the mulata is a commodity that has dubious value in the domestic market.

Second, the hypo-femininity was imposed for subjects who do not fit in the Globeleza's standard reference by thinness and fatness.

I thought it was an aesthetic matter because I was so skinny and not pretty, and that thinness and beauty was not a matter of race, but it was a matter of not being attractive. (Carolina)

In my mother's family, all black women have big bottoms, and I do not have big bottom. Then I have been demanded all my life, even in my adolescence. "Are you not going to shape this bottom? Are you not going to thin this waist? (...) A white girl without a bottom is acceptable, but a black girl is not! The black girl has to have a bottom! (Laudelina)

Carolina and Laudelina, activists, denounced a hypo-femininity representation of the black women's bodies through thinness. Carolina, who looked ugly in the past, believed it was because she was skinny and not because she was black. Similarly, Laudelina comments that there was an expectation from people that her slim body would take shape. In this sense, the black woman's bottom gains evidence as something that qualifies what it is to be a black woman in Brazil (Gonzalez, 1984; Munanga, 1999). Both cases show how beauty discourses are governed by the shape of the black woman's body and how it causes racial intelligibility in the local context (Butler, 1993a; Hall, 1997; Tate, 2009, 2018). However, it should be noted that in a society governed by fatphobia, the regulation of thin women's bodies is ranked higher than the body of fat women (Tate, 2009).

So, I do not know if, in fact, I have ever been hypersexualised or not. I was called... these things, you know... "hot *morena*" on the street. But thinking... You know how it works, right? And because I am inside another frame which is the obese people, so it takes me a little bit out of the hypersexuality. But there was that, yes, "hot *morena*". (Elisa)

For example, if you are fat, fat black woman... Then it seems that you are already making more intersections... if you do not have that female standard... of *Globeleza*, or the darker is your skin, too. (Luiza)

On one hand, Luiza, Elisa and Dandara reported seeing the fat black women outside the standard of *Globeleza*. According to Luiza and Dandara, black women suffer more, or in Dandara's words "they suffer in cube" for not fitting the pattern. Elisa also comments that she believes she suffered less with fetishism because "I am inside another frame which is the obese people, so it takes me a little bit out of the hypersexuality". Data shows that the black women's bodies continue to be seen as flesh by the black beauty shame scripts lens. Especially in Brazil, where the miscegenation and whitening were imposed, the black women's bodies continue to be not-quite-human by hypersexuality and hypo-femininity (Tate, 2009, 2018). By both, the necropower promotes objectification without the recognition of their beauties (Tate, 2018).

The hypersexuality and hypo-femininity promote material affects. As far as black women are concerned, the combination of beauty and hyper/hypo with black beauty shame scripts have an enormous impact on love relationships. Stella denounces that it usually starts when black women are adolescent and, as in her experience, "the boys did not look at me so much, they did not talk to me, I did not have many male friends".

Over time I realized that I did not date these guys [white men]. They went out with me, and I went out with many people for a long time. However they always dated and related to non-black women, white women. (Carolina)

The beauty pattern is not us yet. But this woman who comes close to this pattern, she is still an acceptable woman, right? Displayable. And the other woman, who is not within that standard, is the woman who is used, in fact. (...) The gaze on the black woman as the "cheapest meat/flesh" exists but there is still a category that classifies "this one can still go further..." (Dandara)

Carolina and Dandara described experiences of being neglected in love relationships. The first one, emphasise that she tried many relationships with guys and had no success in engaging a long relationship, being replaced by a white woman for long relationships. In this sense, love works as a market in which race acts as a device to organise society through relationships and family composition. The common-sense perspective about love – love has no colour –

needs to be tackled by the social construction of beauty, aesthetic taste and gender (Tate, 2015a, 2018).

However, Dandara – who has darker skin, kinky hair and is a fat woman – described how deeply racism and sexism shape this kind of relationships. In this quote, Dandara refers to Elza Soares's music named "The Cheapest Meat/flesh on the Market is the Dark Meat/flesh", a famous song that denounces racism in Brazilian society. She took this metaphor and made a comparison to emphasise the disqualified place that black women are located. Also, she exposed the hierarchy in which women will be selected for a long and formal relationship. In this case, black women's bodies are seen as a subject to satisfy men's desire. First, through the woman's body, men have the desire to be recognised as virile men, more powerful and valued men. Second, through the woman's body, men have their sexual desire satisfied. In both senses, the woman's body was seen as a piece of meat, a flesh, in a non-human way to recognise her as a subject (Collins, 2000; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018). To summarise in her own words, "some are objects for using and showing, and others are objects to use in the dark" – justifying the feeling of being used.

I had female friends who retreated, remained alone. They never had anybody because... they also still put themselves in that woman's place who had to wait for someone to hit on her, right? And that what I was doing was too much, right? I went the other way; I said "no, so I am going this way here. I am not going to be this woman who keeps waiting or stays alone for the rest of her life". And then, I created a mechanism to make it happen in my story, but not capable of breaking with that altar issue, right? I am still single today. I had a long relationship, it was not my choice that we broke, and in the end, he married, went to live with a non-black person, you know? (Dandara)

Explicitly, Dandara sets out her strategy for dealing with the love market. Beyond racial issues, Dandara describes the behaviour socially imposed on women. The gendered view that describes women as passive and fragile subjects impacts the non-initiative of women in the act of flirting, leaving only the option of waiting. Thus, Dandara subverts this relationship by taking the initiative herself of flirting in an attempt to change this scenario. However, she explains that this strategy has not yet given the expected result considering that she has not yet succeeded in getting married, remaining single. This fact illustrates the intersectionally with gender and race. It is possible to see a continuity of the "white woman for marrying, black woman for work and mulata to fornicate" in ways to

understand the interracial relationship but the compulsory celibate as well (Hall, 1996; Munanga, 1999; Tate, 2005).

This way, the colourism/shadism make it possible for black mixed-race women to embody the desire and disgust, the privilege and dis-privilege simultaneously (Tate, 2009, 2018). So, the brown woman's lack of privilege shown by pain and shame when her body is devalued and objectified, treated as flesh marked by the materiality of racist and sexist discourse needs to be taken to account for a black anti-racist political consciousness (Braga, 2015; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018).

Finally, this chapter portrayed how hair, skin colour, facial and body features are racialized and gendered as signs of inferiority, shaping that black women's identity (Gomes, 2003b, 2017; Munanga, 1999, 2012; Tate, 2009, 2018). As such, the data shows that black beauty shame works through “feeling ugly”, “not good enough to be beautiful”, “big bottom, thick legs, slim waist”, “creating a pattern inside the pattern”, or “too thin or too fat”, in comparison to the white beauty hegemonic standard. Considering identity as fluid and as a process that never finishes (Anzaldúa, 1999; Butler, 2003; Hall, 1997; Tate, 2005), I pointed out how beauty regimes affect race performativity, in which way black women claimed their blackness affiliation. Nevertheless, the shame came from the outside, and black women have been engaging in changing these social practices. So, in this current chapter, I presented a decolonial black feminist approach that will be helpful to understand the logics of critical explanation better. It was a problematization needed to consider the specific context and moment for the discourse analysis (Glynos & Howarth, 2007; Glynos et al., 2009; Howarth, 2005).

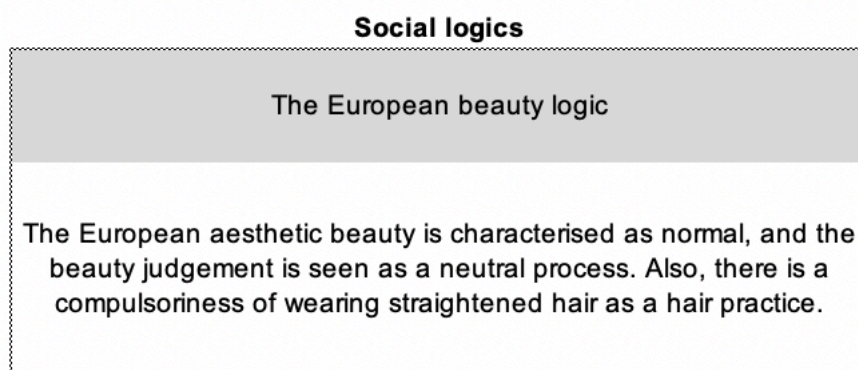
5.1.6 Contesting the hegemonic beauty regime

As I presented previously, the process of critical explanation consists in the mobilisation of three separate, yet interrelated, logics – social logic, political logic and fantasmatic logic. The first step, the social logic, could be described as norms, ideas, sedimented discourses that structure regimes and practices in a specific social domain (Glynos & Howarth, 2007). With different words, social practices that are no longer questioned; it becomes naturalised.

As exemplified in this chapter, activists from the Encrespa Collective show how the hegemonic discourse of white beauty shapes their lives. The discourse of white iconicity is problematic because it leads to the surveillance of black bodies and the death of non-white beauties (Braga, 2015; Caldwell, 2007; Gomes, 2017; Tate, 2009, 2018). Thus, this necropolitical aesthetic regulates which bodies can have their lives guaranteed and which are destined to death. In this sense, racism operates in such a way that black beauty disappears from representations; giving a lower value to black bodies, dehumanising them; and weakening social ties between the black community, in the process of individualising the shame of black beauty (Braga, 2015; Caldwell, 2007; Craig, 2002, 2006; Gomes, 2017; Tate, 2009, 2018).

As discussed before, the beauty regimes are permanently in dispute, involving struggles and negotiation, like the black anti-racist politics (Tate, 2009, 2018). Undoubtedly, beauty is being applicable to racialised people as European white people, and, as a consequence, who has light(er) skin, straight(er) hair and features are more relevant in Brazil. Figure 6 summarises the idea.

Figure 6 - Social Logic



Source: author.

In conclusion, the black subject is considered abnormal, not worthy of being considered beautiful (Braga, 2015; Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018). Because it is so rooted in the social imaginary, the judgment of beauty is placed as opinion, preference and taste, disregarding beauty as a social construction marked by power relations in global racial capitalism (Braga, 2015; Caldwell, 2007; Craig, 2006; Tate, 2009, 2018). Consequently, focusing on hair, there is a compulsory use of straight hair, which is closer to the white ideal of beauty (Gomes, 2017; Kilomba, 2010; Munanga, 2012; Tate, 2009, 2018).

To break with this hegemonic discourse, I discuss in the next topic how the *Encrespa* Collective organised itself to promote changes in social practices.

5.2 POLITICAL LOGIC: WE ARE THE *ENCRESPA* COLLECTIVE

Aiming to better understand how the *Encrespa* Collective organised itself to contest the hegemonic beauty regime, I will address three concepts: the nodal point, the logic of equivalence and the logic of difference. To understand all connections and disconnections under the chain of equivalence will contribute to analyse the identity and organisational practices developed by the collective.

5.2.1 Beauty for all: the empty signifier

For discourse theorists, the articulations of nodal points (Laclau & Mouffe, 2001) or empty signifiers (Laclau, 2005, 2011) are central to hegemony formation, and, as a consequence, identity as well. The empty signifier - a signifier without a significance – are points of fixation that can hold multiple and contradictory demands to represent the incomplete unity (Laclau, 1992, 2005, 2011). To establish the articulatory practices, the nodal point is a fundamental element within the discursive logic, since only it has the ability to stabilise the joint and consequently determine the name of its opponent in a unique antagonistic relationship (Laclau, 2005, 2011; Laclau & Mouffe, 2001).

In this study, all the activists described that the search for aesthetics reframing was the point that united the people of the collective, that is, the recognition of feeling dissatisfied (Gomes, 2017; Tate, 2018). As the name of the group mentions the hair – *Encrespa*, it is one of the points made by Clara and Carolina. Carolina emphasises that the group emerged "from the hair debate! 'Let's curl our hair', 'Let's do the *Encrespa* Geral' and such". According to Clara:

For me the *Encrespa* should be a collective that holds occasional events, and always with an agenda of the aesthetic issue, the hair. Because, with my background in communication, I see that this is an attractive thing. So it is a matter of marketing talking about hair to join the crowd. When you talk about hair, the event fills up and then when you get people in this story, you take the opportunity to talk about the real subject, the most in-depth subject. You see how the hair is just a thread, right, in everything. (Clara)

So, Clara explained how hair is an essential element in this discursive struggle. For her, the hair is a clear connector that holds people to discourse. Talking about hair is part of the beauty discourse. As presented in the previous chapter, hair is one reason to cause shame, in the black beauty shame, because of the hegemonic beauty discourse that values straight hair. As a consequence, Stella and Laudelina refer to a search for "acceptance", while Luiza says "self-acceptance" as the connector. The curly and kinky hair contribute to beauty discourses configurations that shape black women's realities and is strongly linked to feeling beautiful, to accept themselves as not ugly (Braga, 2015; Caldwell, 2007; Collins, 2000; Craig, 2002, 2006; Figueiredo, 2002; Gomes, 2003a, 2017; Johnson & Bankhead, 2013; Kilomba, 2010; Tate, 2018; C. Thompson, 2009).

Through the interviews, it was possible to identify that the theme that brought them together was the search for a beauty that included them. The discussion about the hair, the hair transition, the black features, referred to an appreciation of black beauty. In this process, the signifier "beauty for all" works as an empty signifier (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 1992, 2005; Laclau & Mouffe, 2001), able to hold together antagonistic meanings and demands related to beauty equality. For Laclau, this dislocation is traumatic, since it threatens identities, but it is also very productive in a way that makes it possible to emerge new identities (Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001).

Considering that every empty signifier in its essence carries multiple and conflicting demands in an equivalence chain (Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001), I will address the equivalence logic in the next topic.

5.2.2 Logic of equivalence: from affirmative beauty to necropolitics

As I presented earlier, the empty signifier "beauty for all" is used by the group to challenge the hegemonic discourse that organises the social logic, that is, to disalienate from the white beauty iconicity (Tate, 2009, 2018). Nevertheless, in Clara's words "the issue is much bigger than I imagined" or "it goes far beyond aesthetic issues", by Elisa. So, using the projected social logic, it was possible to find two logics used as a way to contest the discourse of European beauty: the affirmative beauty logic and the necropolitics logic. The

projected social logic is useful to identify changes in norms and practices, even those practices that have not yet materialised (Diniz, 2019; Glynos, Klimecki, et al., 2015; Glynos, Speed, et al., 2015). Nevertheless, I would like to highlight that both logics are not antagonistic or contradictory, but they present some contrasts that shape organisational practices.

Regarding the logic of affirmative beauty, the activists highlight the importance of curly and kinky hair for self-esteem and aesthetic self-acceptance. According to Laudelina, "the goal of the group is this: acceptance and to motivate other people". For her, the idea is to encourage people to wear curly/kinky hair, stimulating acceptance, and from that, people could love themselves as they are. Maria, Carolina and Dandara highlight beauty as a form of empowerment. According to Maria, "it started with that hair empowerment"; that goes through "self-construction", for Dandara; and "the beginning to identify with blackness", as Carolina's point of view. The self-esteem and the notion that beauty matters (Braga, 2015; Craig, 2006; Tate, 2009, 2018) affects the subjectivation of the subjects. Munanga (1999) and Gomes (2017) pointed out that the acceptance of the physical attributes of blackness is essential for black identity construction. For black women, to feel beautiful and love themselves is a way of subverting practices of disciplining black women's bodies (Craig, 2002, 2006; Gomes, 2017; Tate, 2009, 2018). As a result, it is possible to create a beauty multiplied (Braga, 2015; Tate, 2018) by overcoming an erotic and exotic vision about black corporeality (Gomes, 2017).

Connected with self-acceptance and the appreciation of aesthetics, Dandara commented that the Collective started with an aesthetic issue, but it became more than beauty. In addition to affirmative beauty, the *Encrespa* Collective sought to challenge the European hegemonic discourse of beauty by denouncing the racism and necropolitics that support this system of domination (Tate, 2018). Here, the logic of necropolitics presents an expansion of the idea of beauty to racism as a system.

After I started reading, I came to understand that it was not just my hair, you know? All that process I went through and shaped me is racism. I started to understand the historical context, everything that I am inserted, the society, you know? How it is to be black in our society. That is when I woke up! This is how I became aware of it. (Luiza)

Luiza highlighted how reading blogs and books helped her to understand that the discourses that make kinky hair characterised as ugly are part of a broader discourse on how society sees black bodies. Like Luiza, Clara (who is white and wears curly hair) joined because of the hair and beauty themes, but "I came across the much bigger problem that was racism, that I did not understand how deep it was".

It is very difficult! It is not just hair; it is a process of 300 years of violence in our body which has an end goal - not being you; making you feel awful. The goal is keeping you in that place; you do not leave from there. And making this transition to the fight is the most challenging today for the Collective. (Carolina)

According to Carolina, it is challenging for some girls and women understanding that it is not just hair; that is, the hair prejudice is rooted in racism since the long black slavery period in Brazil. In this sense, racism is still working as a social organiser by segregating people and saying who can access or not specific places (Tate, 2009, 2018). Also, she emphasises that it is essential to have real representation, because "this is not hair; this is not the body; it goes through it; it goes through it too. This is power!". In this sense, Carolina contrasted the activist that, from affirmative beauty logic, reported the empowerment as the collective's aim. For her, the pivotal point to empowerment, fighting against the necropolitics, is the representativeness in the Congress.

Additionally, the collective started talking about beauty and then started discussing what it is being black in Governador Valadares. In their words, they asked "Where do we work? Where are we studying? Who are we? How are we living this blackness here in Valadares?". Dandara says "discuss gender and race, but we know where the black people are. So, you cannot discuss gender and race without discussing social class".

The *Encrespa* played this role of raising this data - we saw that [considering the 106 young people killed in Governador Valadares] almost all of them were young black and pardo. So it is a real genocide, you know? A genocide of various... talents, values. So being a black woman in this respect is better than being a black man. Only in this respect, as I understand it. I see that at this point, we are still less victimised. But then our boys are getting lost, really getting lost. In this place, I can still see it. That violence against women is still intense, but they are still less a victim of death. (Dandara)

Considering the activities developed by *Encrespa*, two became essential within the logic of necropolitics in the city. The first activity was to search for data and information in databases on the reality of the black population and to create ways to report, problematize and claim improvements with the society. For example, Dandara remembers a video that the collective made talking about the vulnerability of black women and the rates of femicide. This video was published on the page and ended up receiving a viral attack of complaints from those who did not agree with the structural racism exposed on the video. Another example concerns the monitoring of the number of black young people killed in the city of Governador Valadares. It is noteworthy that Governador Valadares has been one of the most violent cities in Minas Gerais. According to the Map of Violence²⁹, in 2014 Valadares was the 3rd city in the homicide ranking (cities with more than 10,000 inhabitants). Considering young blacks (15-29 years old), Valadares occupied the 1st place in the ranking of cities with more than 50 thousand inhabitants with the highest black homicide rates. According to the Atlas of Violence³⁰, in 2019 Governador Valadares continued in a problematic situation, reaching the second place in the ranking of the most violent cities with a population above 100 thousand people, with a rate of 42.8, which shows the reality of the city in the face of the genocide of the black population.

The other activity concerns what Dandara called a training space. This space concerns the deepening of the debate about blackness, recognising black history and culture, as Luiza and Conceição recalled, respectively. This training space, in addition to taking place in face-to-face events, also took place in schools in the city. Considering the mandatory teaching of Afro-Brazilian history and culture by Law 10.639/2003, the collective started to receive invitations to go to schools, colleges and universities located in Governador Valadares, as reminded by Laudelina, Clara, Luiza, Carolina and Dandara.

When you have to comply with the law, the collective is always present there. Always meets the demand; always goes there to demand. So, there used to be an excuse "but what are we going to talk about it?"

²⁹ Retrieved from:

<https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil_Preliminar.pdf>. Accessed January 2019.

³⁰ Retrieved from: <<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/atlas-da-violencia-2019-munic%C3%ADpios.pdf>>. Accessed January 2019.

There is nothing to say ... who am I going to call?". So, an important thing that the collective brought was this. It was, "Yes, there is: some people who speak; there are issues on the agenda; there are themes for you to work with at school, just follow the law, execute it". (Carolina)

In these meetings, several activities are developed. For example, Conceição remembers the deconstruction of "popular sayings that we use and abuse daily and do not know the origin of that. And when you know, it is linked to the time of slavery". In another example, Dandara tells about the invitation to open an event, in which the theme of women's health, specifically in which black women receive less anaesthesia at the time of giving birth.

Nevertheless, Dandara highlights the different way of approaching the themes. She said that they took problems that affect the black population and bring them to discuss differently, with poetry and music. In her words "bringing it to the face of society and saying 'Look, we are here today, but we have not forgotten those who are dying there'". Additionally, Dandara portrays her personal experience of "rescuing some issues of mystique, you know, the mystique of life. Relating people's lives to the struggle, but more poetically, because there it relates the issue of aesthetics". The mystique³¹ here is considered a humanizing dynamic, a spiritual experience that takes place in everyday life. Mystique is a reference to Liberation Theology³², a Christian current that has become popular in Latin America. This, focused on the fight against poverty and in favour of social justice, in a church focused on simplicity, fraternity, cooperation and happiness (Boff, 2013).

Tate (2018) proposes the notion of the governmentality of black beauty shame and demonstrates how beauty is connected with biopolitics and necropolitics in a racial beauty governance, that is, reducing black people to objects, a commodity, in racial capitalism. Talking about the debate on beauty and the people engagement, Dandara and Carolina illustrate how beauty is connected with necropolitics. One thing that is important to highlight is the fact that both are one of the oldest, co-founders of the collective, engaged in other social movement and a political party.

³¹ For more information, access: Síveres, Luiz. (2016). Mística does educator no exercício da docência. *Psicologia da Educação*, (42), 91-99.

³² For more information, access: Boff, L. (2013). O perene desafio da Teologia da Libertação. *HORIZONTE - Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião*, 11(32), 1323-1327.

The first logic identified is the logic called affirmative beauty logic. I emphasise that here aesthetics is not reduced to a simplistic aesthetics, a perfect aesthetics dissociated from its importance for black identity and what it represents (D. Costa, 2019). I consider that these two different ways to contest beauty logic matters, both to the politics of identity and self-esteem and to ending necropolitics. Together, these layers amount to an argument that there are significant differences of analysis, politics and ethics in what is meant by "uses of kinky hair", ambiguities best uncovered by a closer reading of the black decolonial feminist school. As Dandara said, "It seems that we are not talking about anything, but deep down we are talking about everything". In this way, the emergence of the signifier works as a condition for the hegemonic struggle over its meaning, which is always contingent (Glynos, 2001; Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). So, the identification with this signifier is also a way to search for its meaning (Glynos, 2001; Glynos & Stavrakakis, 2008). Here, it is possible to identify two possible meanings for beauty for all: affirmative beauty and - it is not just beauty - the necropolitics. However, I believe that the two projected social logics affect the organisational practices of the *Encrespa* Collective.

Regarding the uses of the internet in a more broadly way, as Costa (2019) highlighted, the aesthetic-political performance in the virtual space is not disconnected from an offline practice. However, the forms of activism pointed out in the interviews lead to the understanding that there is a difference in the ways of fighting racism. Stella explains that the internet was the medium used to find content and answer questions about hair and black identity. Sites like Geledés and YouTubers like Nataly Néri, Gabi de Pretas and Tia Má are cited as an example. Furthermore, this behaviour was also reported by other activists, given that they did not feel represented by mainstream media. Moreover, Dandara points out that the internet is not seen as a democratic space because people use freedom of expression to offend and hurt people, given the fierce communications, pejorative jokes and impunity in the face of the violence that occurs there.

Regarding organisational practices, the activists report the pros and cons of using the internet. Talking about the pros, Carolina points out that the internet

is useful for mobilising and "to communicate with many people at the same time". Luiza points out that the Internet is essential for the collective to search for content on blackness, such as texts and information that help in discussions and debates held between members. Both Luiza and Carolina emphasise the internet as a tool that gives visibility and disseminates the Collective itself. Additionally, Dandara points out that the absence of physical barriers can lead subjects to get closer, yet physically distant, to the experiences, such as:

Look, when would I know of a subject going on in New York and that subject impacts me very directly? When black women saw the hair transitions, then the testimonies were "God, did this girl go through that process too? Like myself! And she lives there in the United States, you know? (Dandara)

On the other hand, the use of the internet has negative consequences: the individuality, the volatility and the position of the spectator. In Elisa's opinion, the internet is not the most appropriate space for exchange because it prevents the socialisation of affections that are only shared physically. According to her: "It disturbs! Because on face-to-face meetings, they are so much more enriching than any other kind of communication!". Thus, the performance of the subjects in the only online space does not absorb all the potential energy exchange.

If there is a racist YouTuber with a racist post, then everyone will attack that theme. The weather girl suffered racism... everyone will attack that theme. It [theme] dies, stays there, and we do not continue the discussion. Today, "We are all Maju". Yesterday we were "Everyone was Marielle", but it does not work... it gives no repercussion, is the immediacy, right?, This is a short-sighted generation. Something has a repercussion, that momentary uprising, but we cannot go beyond there. (Carolina)

Maju Coutinho³³, the weather girl on a mainstream TV channel suffered racist attacks on the internet in a post that had a picture of her working in 2015. Marielle, as I said earlier, was a councilwoman who died murdered in 2018. Both are black women whose cases had repercussions on the internet, news and supporting testimonials on social media. Thus, Carolina summarises how online activism works in her point of view: someone posts something racist or attacks

³³ For more information:

<<http://diariogaucha.clicrbs.com.br/rs/entretenimento/noticia/2015/07/maria-julia-coutinho-e-alvo-de-comentarios-racistas-no-facebook-4794331.html>>. Accessed 7 March 2019)

someone with a racist post; internet users then denounce the posts and criticise this racist attitude; soon after, the subject is no longer in evidence, and the case is forgotten; and then a new racist event comes up, and everything is repeated.

Beyond the volatility and immediatism, Carolina expresses her discontent with inertia. For her, such cyclicity implies a sense that the problem has been solved, generating inertia of action in the post-attack moment. In her words "I made my post, made my protest, and it is over, I am free, I do not have to fight anymore, right? I've already made my uprising there, the brand withdrew its sponsorship... ok, that is good, but the fight is over!". Also, Carolina points out that "society remains perfectly racist with everything in place. However, on the internet, it looks like we are winning the fight, and we are not, you know? We are losing. Every day we are losing".

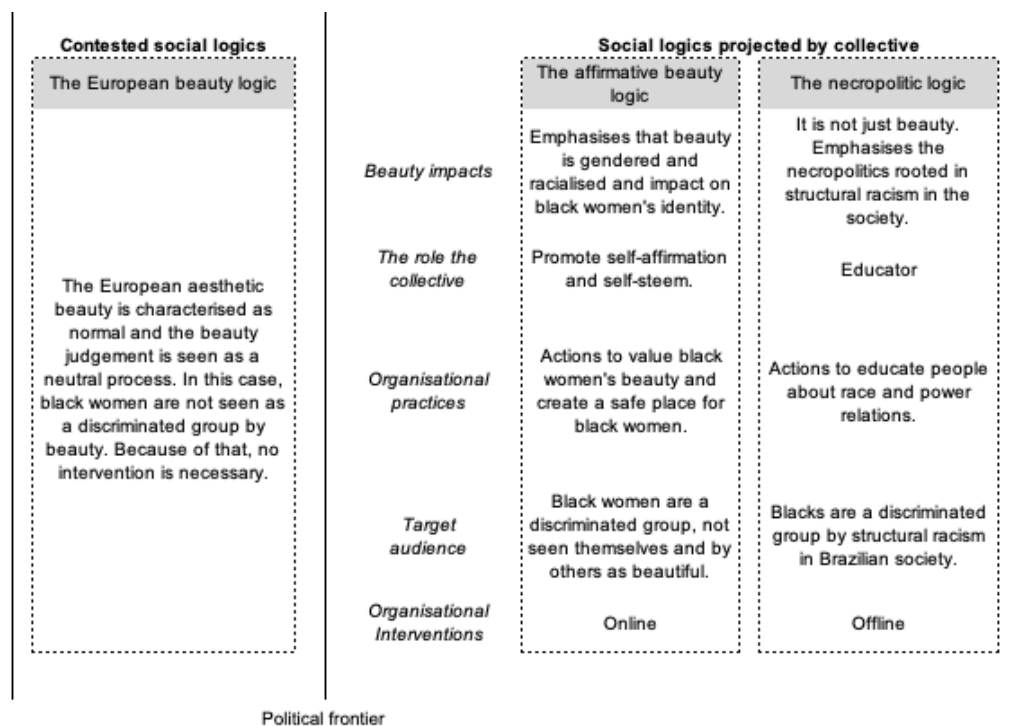
It is a society that is directing us to this place of comfort, immediacy and "I will get there, and I will participate", be a spectator, you know? Whether from TV or other social media. We are watching a lot about everything! We are very well-informed, watching everything! And participating so little, you know? Building little or deconstructing even less, you know? (Dandara)

Besides, Dandara names this phenomenon as the "position of the spectator". This position makes subjects satisfied with information from TV and online demonstrations and they no longer create offline strategies to combat racism, which is structural.

Regarding the causes, Carolina also points out that the difficulty in offline engagement is a generational problem. For her "I think that younger girls, they have a harder time getting together, working on agendas, doing a schedule, they have a harder time doing that". Both Dandara and Carolina are concerned that online activism is weakening traditional forms of protest, such as urban interventions or marching on public roads. In their perspective, online activism has contributed to raising awareness and promoting a cause, but not a permanent mobilisation that generates reactions to the political context posed. It is noteworthy that the two are activists also involved in other social movements and a political party.

To sum up, Figure 7 presents the main points discussed in political logic.

Figure 7 - Political logic



Source: author.

These two logics presented, although not antagonistic, are placed as distinct strategies and views on the phenomenon. On one hand, the logic of affirmative beauty mobilises elements that promote self-esteem and the appreciation of black beauty to challenge the hegemonic European beauty regime. On the other hand, the necropolitical logic reinforces that beauty functions as a social organiser.

Considering that every equivalence chain also has a differential relation, I present in the next topic, the points that affect the *Encrespa* Collective.

5.2.3 The logic of difference: dis-articulating political logic

Regarding the disagreements and the discursive clash, three points are raised by the activists: political parties, religion and the role of leaders. Considering that *Encrespa* is the collective that was also organised around debates, Stella reminds that disagreements of opinion happen in all spaces and, therefore, respect between the parties and the opinion of others is always important. This point is considered relevant, precisely because the virtual space has also been a conflicting communication space, as Dandara reported in the

previous topic. In the same line, Laudelina describes that there are people who participated in the collective and wanted to impose their point of view, dodging the debate in the listening position and eventually leaving the group.

The first discursive battle that promoted disarticulation among the members was the political party issue. Elisa and Clara point out that the involvement of some activists with political parties caused distancing between members. It is worth mentioning that one of the members ran for city councillor. In Clara's words: "Although she rightfully used the [collective] name as an activist from the movement, people were a little retracted at the time, you know?".

There is also a matter of political persecution, which you have to face, you have to risk yourself. There is also a resistance from this youth generation of 2013, who worked there in 2012, with the issue of discussing political agendas. While the movement is discussing feminism, on an empowerment agenda, okay, this youth handles it. While I am debating black movement on an empowerment agenda, aesthetic, hair, and body issues, this group handles it. I see it when we go to political agendas, agendas that we have to face. For the abortion, there is an issue of feminism, also the subject of black women, the group that most have abortions; we have to face political agendas such as social inequality and institutional racism, and I see this youth dealing with considerable resistance. First, because they do not know, they do not have the political background, they do not have a political base. Second, because they were taught to hate politics, literally! They confuse the political struggle with the political party struggle. (Carolina)

Many were there for aesthetics and even without knowing much about blackness.(...) So, I think what really gathered the women of *Encrespa* and made that movement was the aesthetics. Because until then, they straightened their hair and other processes, and suddenly everyone broke free. Everyone can use their hair. But until then, the agenda of being black or of anything that reminded of Africa was still a little unknown and a little frightening. (Maria)

Regarding religion, there are two points raised: prejudice against Afro-Brazilian religions and the role of women in the Christian context. Dandara and Maria denounce the prejudice against Afro-Brazilian religions. Maria is the only member of the collective who belongs to an Afro-Brazilian religion, Candomblé. For her, until the emergence of the collective, "the agenda of being black or something that referred to Africa was still a little unknown and a little frightening". In legal terms, Brazil is a laic country, which has a federal constitution that guarantees the right to religious freedom. Nevertheless, there is a persecution of African-derived religions (most prominently, Candomblé and Umbanda) that prevents their followers from practising the faith. For Maria, the justification for

the fear and difficulty in discussing religions is a large number of Protestants in the city, including the neo-Pentecostal³⁴. It is a strand of the Christian religion that has been demonizing Afro-Brazilian religions, in an explicit religious conflict that exposes religious intolerance and racism.

During my field research, a fact happened in the city and caused the group to relive the discussions about curly hair. Such an event, which has had a national impact. It became known as the "Bella Case" - 8-year-old blogger girl who had her hair cut and straightened without her mother's permission³⁵. From Governador Valadares, Bella was eight years old and is known throughout the country as a curly-haired mini digital influencer. Briefly, Fernanda Taysa, Isabella's mother, posted a testimonial on a social network saying that the girl's father's girlfriend cut and straightened the child's hair without asking for permission. The child, who had worn curly hair since early age, suffered from low self-esteem and comments from schoolmates. The case, which exposes Brazilian racism, shows how beauty, identity and hair are intimately linked to the events of Black beauty shame since childhood. The story generated revolt among internet users. The testimonial reached nearly 426 thousand likes, 196 thousand comments and 123 thousand shares, repercussions in newspapers and also invitations to participate in interviews and local and national TV shows.

When the case emerged on social networks, it soon became known to *Encrespa* activists, they debated the case in the virtual environment. They began discussing the possibility of protesting in the city centre. As one of the forms of manifestation, one of the members suggested making a shirt with a sentence and an image, as reported by Conceição.

The girls had the idea to create a shirt, a shirt for this protest. Then, one of the girls gave the idea to put a sentence, I cannot remember now what the statement was, but it was a very cool statement... and someone said: "Ah, I think that I miss an illustration". Then, one of the people in the group came up with the idea of putting that female closed-hand symbol, you know? Which means female resistance, that kind of thing. And that also refers to the feminism ideology which, in a way, is something that not everyone understands what it is about. When talking

³⁴ For more information: Silva, Vagner Gonçalves da, & Rodgers, David Allan. (2007). Neo-Pentecostalism and Afro-Brazilian religions: explaining the attacks on symbols of the African religious heritage in contemporary Brazil. *Mana*, 3(se): 1-24.

³⁵ For more information - Retrieved from: <<https://blackwomenofbrazil.co/the-evil-stepmother-8-year-old-blogger-has-hair-cut-and-straightened/>> Accessed 15 June 2019.

about feminism, sometimes people think it is the opposite of machismo. And even being within this group, some people cannot identify the differences, you know? And then, when this person suggested putting this image that refers to feminism, then one person in the group said, "Ah, if this symbol is added, I will not be able to wear the shirt because I am submissive to my husband". Because I was also a Christian, I understood what this person meant, but I could also see that this person was not able to understand that... what was being defined by the group are different things. One thing, being submissive according to the biblical view is not about being a feminist. Sometimes you do not get married, but being a feminist is seeking to have equal rights, not better than men's or better than men's right. But it is looking for being more valued and recognised within society, for your potential and not if... how can I say that... it is not more likely for you to die because you are a woman, that kind of thing. (Conceição)

This case, maybe because it happened during my research field, was reported not only by Conceição but also Elisa, Carolina and Laudelina. All three reported the case as an example that creates a gap between group members. This case exemplifies how precarious and contingent the discourses are and how the subjects come into conflict here when the nodal point is no longer sufficient to represent the subjects (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). Here, "beauty for all" is no longer enough to maintain unity when religious and feminist discourses cross those of beauty, shaping gender and race identities.

Ending the Isabela case, the activists chose to set up a meeting to discuss the matter and decide what actions would be taken by the group. The meeting was scheduled in a public square in the city at night. I had the opportunity to meet the activists for the scheduled debate. However, only Dandara, Maria and Carolina attended, which highlighted another point addressed ahead: the black women's activities agenda. Conceição explained:

I think the internet can bring people a lot closer today. Unite several people from different places, without necessarily having these people physically close. However, I believe that the Collective case, I do not know whether because of these individualities or maybe because the people who lead did not live exclusively for the Collective. So I feel it has weakened, in a way because, for example, the debates on the social network itself have been more active than they are today. So, for example, in the week that Bela's case happened, there was much discussion, many people got angry, many people took a standpoint, a lot of people argued that something should be done, but because of these individualities, each one has an appointment, nobody has time and things like that, it turned out that nothing was done. (Conceição)

The leadership theme was addressed by Clara, Maria, Dandara, Elisa, Stella and Conceição. According to Elisa, the lack of effective leadership meant that the group's actions were decreasing and people were also moving away.

"Ah, so are we going to arrange a meeting?" Or "Oh, Wednesday I cannot; Thursday I cannot...". People! For the love of God! Let's book it on Wednesday, so whoever is free can go there and let's do it! But no! Stay on that, you know? Then the Collective, if it had an agenda, for example, "we will meet every first Monday of the month". So, every first Monday of the month has that meeting! Then people schedule it and start wanting to be part of it. (Elisa)

Clara and Dandara characterised the scenario in the same way "leaders are experiencing different moments". Clara summarises what happened to the leaders of the collective:

You need to have a responsibility and assume that you will take care of it for a specific time, every week, and so on. So, each one is living a different moment, [Sueli] got married, another started to study at the university, Luiza moved away to study, Joana getting her bachelor, you know? For you to run a collective, it has to be a priority in your life just like your work. This has to be just as important because it is not leisure, you know? (Clara)

Clara initially exposes the need to dedicate herself to the work of mobilising the collective, spending time and efforts for the cause - including not considering it as leisure time. The fact is that during the years of *Encrespa* Collective, the five black women who have started the group became less active due to daily issues, described here as studying, getting married, having children. In Maria's words "each one was doing something". Dandara corroborates Maria by highlighting such an impact on the disarticulation in the leadership of the movement. Nevertheless, she justifies its positive side at the individual level. For Dandara, "at the same time, individually, those were good things, and they were even coming to our lives with a delay, you know? With a delay, with a historical delay".

The activist points out that the constitution of the family, of marriage, but mainly the insertion in the university - both in undergraduate and graduate courses - are personal achievements that the black population is still conquering. She also points out that many black women do not finish high school and soon afterwards enter university. Conceição characterised all these activities as "obligations of life" and "reconciling a time for the group to get together is difficult". In Stella's words, "the black woman is usually very busy". However, Carolina

advances her analysis of the collective to point out that the justification for the absence is the need to survive.

Today I see that the Collective enters a crisis, like all other collectives, feminists and so on here in the city. It enters a crisis of not having space anymore, to debate, it is no longer connected with the State and to survive. Survival is a priority for the young black man, the black woman, the black mother. So, not having a job or looking for a job... It takes a lot of time from us to fight, you know? For the militancy. So, participating in the Collective today is challenging for each member because they are all trying to survive, living their own lives. Before, we had more people with free time because they were in different spaces of struggle. Today the references are having to survive: eating, drinking and working. (Carolina)

Carolina corroborates with her colleagues about the multiple activities but attributes to them the negative charge of the necropolitics. In this sense, to survive is to continue to live despite nearly dying or after being in a difficult or threatening situation. For her, eating, living and working are priorities for the black population, they need to do it to be alive. So, in addition to the discursive battle, there is the materiality of engagement in the organisational practices. Thus, there is no separation between personal life and life in the collective.

Dandara recalls that the black population is also indirectly affected by environmental issues. For her, "there is no way you can sit here and not think that the Rio Doce is full of lead, polluted, that there are 300 thousand people in this city that depend on that river". Dandara mentions the rupture of the dam. On November 2015, in the village of Bento Rodrigues (nearly 300km from GV), an iron ore tailings dam owned by the mining company Samarco Mineração S.A. burst open. This event sent 62 million cubic meters of muddy waste down the Doce River and killed 19 people in what was considered Brazil's largest environmental catastrophe; known for locals as the "crime of Samarco/Vale/BHP"³⁶. Thus, a large amount of waste in the Rio Doce ended up affecting the main supply route of Governador Valadares, causing interruptions in the water supply and distribution. This fact also affected fishermen and farmers in the region, due to the risk of contamination.

³⁶ For more information, access: Losekann, Cristiana. (2017). "It was no accident!" The place of emotions in the mobilization of people affected by the collapse of Samarco's tailings dam in Brazil. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 14(2), e142102.

Therefore, when engaging with priority activities, there is no time for militancy. Nevertheless, Carolina begins by saying that a crisis permeates not only the *Encrespa* but other collectives in the city. In her perspective, there is a crisis in which social movements and the population have no space to debate and claim improvements with the State. This view is also corroborated by Dandara, according to the next excerpt.

It is the ripple effect; there is no way! I think there is no institution fine in the country in this juncture we are living. There is not a single one! If you have a little bit of political awareness... and that is what we tried to arouse. Then, we are all affected, right? (Dandara)

Dandara points out that what happened to *Encrespa* is a reflection of what has been happening in the country. For her, understanding what is happening in the political field is essential to understand how the democratic crisis affects social movements (Lempp, 2019; Pinheiro-Machado, 2016; Smith, 2018).

To conclude, it is clear that the signifier tries to obscure the differences so that the system represents it. Thus, the empty signifier is constructed both by the possibility and also the impossibility of the equivalence chain. Thus, the same signifier "beauty for all" unites, but it also opens space for its rupture (Glynos & Howarth, 2007; Howarth, 2005; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). Thus, struggles in the social field start from the logic of hegemonic articulations that are only possible by the presence of hegemonic forces and the very instability of the borders that constitute them (Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001).

5.3 FANTASMATIC LOGIC: THIS IS NOT THE END FOR THE *ENCRESPA* COLLECTIVE

Finally, the last step on the Logics of Critical Explanation is the fantasmatic logic, which mediates the actors' mode of engagement (Glynos, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos, Speed, et al., 2015). According to Laclau (2005), the articulation of the logic of equivalence and difference would be unintelligible without the affective component. In this sense, it is vital to explore fantasy and enjoyment because the nodal point allows us to describe the discursive configuration whereas it does not inform much about the force that drives a discourse to be used and sustained (Glynos, 2001, 2008, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008).

Fantasy is associated with the ideological dimension, and this logic helps us to understand why certain rules, beliefs, and subject positions in a particular regime remain uncontested or why this political practice becomes successful (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008). Regardless of the constitutive lack, the aspiration for this fullness does not merely disappear - It is transferred to partial objects, represented by the Lacanian object (Laclau, 2005). The fantasy is a promise of filling the lack and reaching (an impossible fully) enjoyment, the promise of subjective suture (Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008).

According to the interviewed activists – Luiza, Conceição, Stella and Carolina - what drives the collective is a collective search for social justice. For Luiza, “I see that of gathering, joining forces, I think it is the resistance, you know? You unite with your equals to fight. I see it as a resistance”. Corroborating with her colleague, Stella said that the desire for equity, human rights are what mobilises activists.

But I think that what really unites is the fight, the search for equal rights, for not having to stay... Having to explain that we understand the right of racial quotas, you know? (...) We want to fight somehow for the rights of the black person, for black's life. (Stella)

What unifies the women of the collective is the pain. The pain we feel when we are discriminated, the pain we feel when someone goes through violence, the revolt. What unifies is this revolt, this feeling, you know, “we do not want it anymore! We will no longer tolerate this”. This pain comes in a few moments. When something happens, I see this pain, everyone got stuck with this pain, and they want to scream! So, the discomfort, the revolt, the pain, still maintains this feeling that we need to have to the collective to fight. Because alone I will be invisible here in my fight... (Carolina)

Furthermore, Carolina exemplifies how pain and anger act as a catalyst in engagement for an equal society. This shows that there is a force for change and not contentment with the status quo incompatible with the passivity and submission imputed to black subjects in the face of structural racism and episodes of racial discrimination. Here, the community influences so that the voices are heard, and the pain becomes visible, as she said. Notwithstanding, according to Conceição, the struggle for social justice runs through a collective support movement. In her words, it is crucial to "find more people like you. More

people who understand when you complain about a situation, who have experienced some kind of situation close to what you are going through".

Sorority. I thought that was impossible to happen, but today I see that this is so palpable, you know? Because we have to help each other, especially black women among themselves and women, as women, one helping the other, right?, I think that is fantastic. (Stella)

Stella's excerpt summarizes the thoughts of Luiza, Clara and Conceição. Sorority is a term still not very popular in Brazil, synonymous of sisterhood, that is, it is the alliance between women, based on empathy and companionship. According to Luiza, "since we are young we are taught to be "enemies", you know? To compete with each other", generating a rivalry in everyday life. Also, the sisterhood starts from the idea that unity and solidarity between women are vital for the pursuit and claim of women's rights. In different words, it strengthens the struggle as said by Luiza and Conceição. Conceição exemplifies that "there is no sense in three girls shining, three getting into position, three making something, three thinking in a certain way. So, the more people get closer and identify themselves, the stronger the group becomes, and more achievements become possible". As Tate (2018) emphasises, the painful individualization of the black beauty shame is also necropolitical when it refuses to consider the social bonds and relationality. The necropower seals blacks off from one another, making them forget that they could live interconnected (Tate, 2018).

It is worth mentioning here that recently the black feminist Vilma Piedade (2017) created the concept of *dororidade* to explain the union of black women in the face of the impacts of racism. In a play-words, Piedade (2017) proposes replacing sororidade by *dororidade*. The Latin word soror means sister and linked to suffix -dade, which in Portuguese means belonging to a group, was translated into Portuguese as a sisterhood. In contrast, the word dolor in Latin, means suffering and following the same logic, *dororidade* is a community of black women gathered by pain, be it physical, moral or emotional. According to Piedade, the concept of the sorority, which underlies feminism, does not fully contemplates the experience of black women. In other words, *dororidade* contains sorority, but not necessarily the opposite happens. For her, *dororidade* is the concept that represents the place of black women because it is marked by absence, invisibility, silence, non-place (Piedade, 2017).

Thus, the analysis shows that social justice acts as a device which subjects use to protect themselves from the anxiety associated with the fact that there is no guarantee of a full and harmonious existence (Glynos, 2012b; Glynos & Howarth, 2007). In different words, what gives direction and energy to disrupt an order, here the black beauty shame - is social justice. Also, the fantasy helps to understand the concrete meaning that structures the terms "Beauty for all" which is discussed in the *Encrespa*. In previous topics, I presented two projected social logic - the affirmative beauty and necropolitics - and now it became clearer why both are trying to fill in the empty signifier of "Beauty for All".

Besides, the fantasmatic narrative has two dimensions: a beatific and a horrific one. The beatific side promises an image of fullness once an obstacle is overcome and the horrific dimension foresees a disaster, what might happen if the proposed path is not followed (Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008). In this case, considering the social justice as fantasy, by the beatific side a fair society would recognise the black people humanity, would keep them alive and with equal rights, which constitutes a favourable scenario. However, the beatific side highlighted has a corresponding horrific side, shaped by the necropolitics.

Another thing is that we need to understand that we have been invisibilised and slaughtered for 300 years and that will not stop now. If we do not understand that it is our children who are being murdered, that is the black woman's son who is in jail, our son who is the weakest part of drug trafficking... If we do not understand that, this struggle against genocide and the extermination of black youth... It goes through all this construction which begins with us, black women because they are our children... We will not be able to change the society's gaze because it does not matter if our son dies or if he is in prison, you know? Because they were already born thieves and they are destined to die. So, we need to understand that our struggle is political, and we need to occupy spaces of power. It is not enough! Otherwise, we will not leave the cleaning jobs; we will not leave this place. Society will not respect us if we are not there fighting head-to-head. (Carolina)

To be a black woman is to be strong. You need to be, you know? We have no other option. For us to be free too, you know? Otherwise, we will be a prisoner of this universe that I am telling you about it. (Dandara)

The disaster's side is presented by Carolina when racism is an obstacle that challenges the possible insurmountable status of social justice (Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008). As previously presented, we live in a society marked by social inequalities and the struggle for social justice also

involves guaranteeing race and gender equality (Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Hasenbalg, 1982; IBGE, 2011; Tate, 2018). The fantasy of "fair society" is the reason here for activists to embrace the change and transformation. In this sense, the fantasmatic logic outlined above offers insight into the issue of why black women ideologically come to invest themselves in practices of value black beauty.

Importantly, Glynos and Stavrakakis (2008) highlight that what sustains desire and, as a consequence, the acts of identification at an affective level is not reducible to some abstract fantasmatic promise of fullness. In this sense, projects which never manage to deliver the fullness they promise would not happen, or they would vanish. So, what sustains it is not the simple symbolic identification (Glynos, 2001), but the desire is sustained by the subject's limit-experiences associated to a jouissance of the body (Glynos & Stavrakakis, 2008). In different words, enjoyment (or unconscious pleasure) (Glynos, 2012b) makes these fantasies "grip" subjects (Glynos, 2001; Glynos and Stavrakakis, 2008; Glynos and Mondon, 2019).

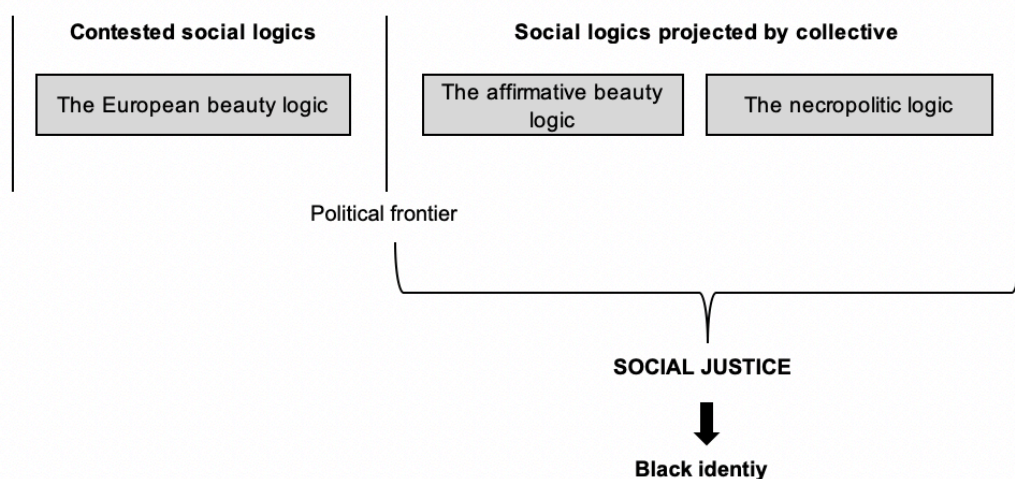
In this thesis, activists reported connections with black identity. Conceição said that "better build my identity as a black woman and break some stereotypes that were culturally-rooted". Carolina said that the Collective is the place where she can express her identity. In her words, "it is my identity space. That is where I can have an identity as a black woman and with other black women and black men". In the same sense, Elisa highlighted that *Encrespa* is a group that helped her to find her place in the world – "I found myself! Until then, I was lost, halfway there. I was wandering around in that limbo". She adds that it is a place to the affirmation of black identity, but also reaffirmation for who has it clear in mind or when challenged by society. In her words, "every day is a different 7x1", associating the black identification in Brazil as a game in which blacks are clearly losing. To Maria, the "Collective saved me! It helped me discover my Africa that was inside my heart, in my belief, in my blood, in my physical features. I was there, but I was there without knowing that I was there".

According to the excerpts, it can be identified that enjoyment is found in the black identity connections constructed inside the group. Thus, the libidinal demand for the recognition of their black identity in society is found and provides

a minimum of enjoyment that generates the unifying bond with the movement for social justice. This can also help explaining why some activists prefer face-to-face to virtual meetings. The ritualization of practices such as meetings and celebration helps to provide some limited enjoyments that keep the subjects involved and sustain the engage in *Encrespa*. Figure 8 – shows a representation.

Laclau (2005) and the other authors characterised (Glynos, 2001, 2012a; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Stavrakakis, 1999), in political terms, that a demand can only articulate identities insofar as the subjects identify themselves with it, through the nodal point, from the investment of libidinal energy in the search for enjoyment and total plenitude - that is impossible. The data point out that the fantasy of social justice promises to fill the constitutive lack of the subject, who finds self-identification in their self as black women. However, considering the aspects raised in the political dislocations of *Encrespa*, many obstacles challenge black women to act in the political field, such as the multiple activities developed, the need for survival and the democratic instability that endangers the existence of the subjects. Therefore, by a black decolonial feminist analysis, it is necessary to state that there is a libidinal investment that fuels the existence of the group. In this sense, none of the activists placed or described the group as a group that ended or finished. Nevertheless, its existence carries itself challenges facing a scenario of political instability and the guarantee of human rights (Avritzer, 2017; Cowan, 2016; Lempp, 2019; Pinheiro-Machado, 2016; Smith, 2018; van Dijk, 2017).

Figure 8 - Fantasmatic logic



Source: the author.

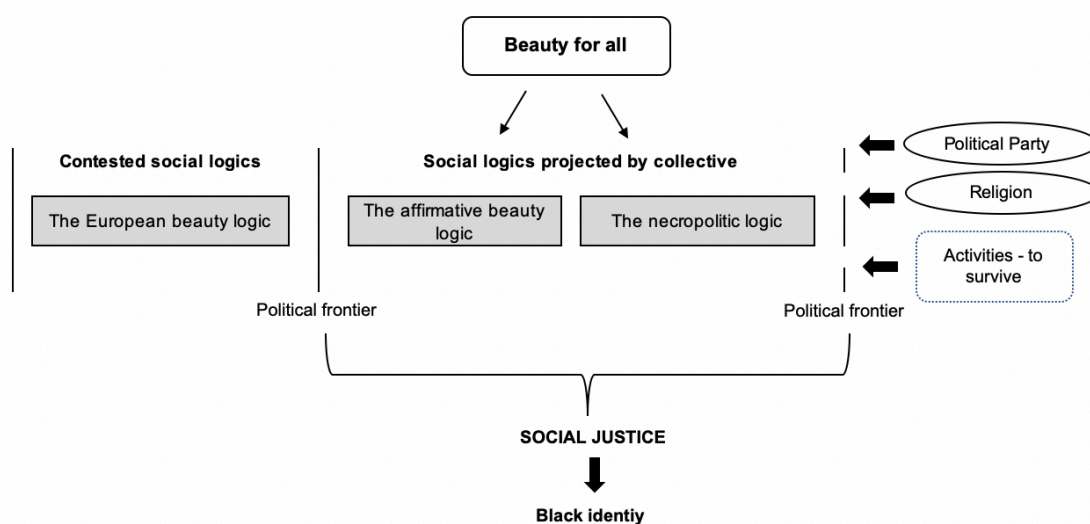
In the next topic, I will meditate about the *Encrespa* Collective's organising process from the dialogue with black feminist mode of critical explanation.

5.4 ENCRESPA COLLECTIVE'S ORGANISING PROCESS

The present thesis departs from a poststructuralist organisational theory to understand the organisational identity formation process in a black collective which articulates embodied political practices. From the organisation studies field, scholars have been pointing out the organisation notion as a process (Chia, 2003; Cooper, 1986; Parker, 2016; Thanem, 2001). In this study, I described and analysed in non-foundational terms how the social movement is planned, structured, and coordinated by embedded everyday acts of organising.

The acts of organising and the process itself were carefully scrutinised through the dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation. Considering the organisation as a basic social process that shapes our lives (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; E. M. Souza et al., 2015), this thesis showed how gender and race norms organise black women's lives as well as it supports and impacts the social movement organising (Gomes, 2017; Laclau & Mouffe, 2001; E. M. Souza, 2017b; E. M. Souza et al., 2015; Tate, 2018).

Figure 9 - *Encrespa* Collective's organising process



Source: author.

Following the sequence of the logic approach (Glynos & Howarth, 2007), the process of organising begins with the identification of a common unit. In the

Encrespa Collective (Figure 9), the racist and sexist experience shared (Braga, 2015; Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018) by those black women developed a unity. It was represented by the empty signifier, which is essential for the operation of the group's identity (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). In the example, the empty signifier "beauty for all" is responsible both for the union of the subjects and for strengthening an antagonistic frontier that separates the discourse from the other groups (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). Also, the leaders, the organisational structure and the decision-making process come about spontaneously by the activists who created the group.

The political logic evidenced by the equivalences and differences shows both the process of organising and disorganising, highlighting the dynamic and fluid nature of the constitution of organisations (Glynos & Howarth, 2007). So, seeking to break with the hegemonic European beauty regime (social logic), the *Encrespa* collective projects two social logics that aim to guide the group's organisational actions and practices. The affirmative beauty and necropolitical equivalence logic organise the movement's objectives and focus, collaborating to define activities, spaces and actions to be developed. At this point, it became evident how the social projected logic impacted organisational practices in a division of what should be done online and what actions would only be effective in the offline mode. Thus, in the perspective of activists, the most profound advances towards equity must be made in physical actions, whether in street protests, teaching in schools or through political party participation. Therefore, the equity, which includes the acceptance of the beauty of black women, must go beyond virtual spaces.

Nevertheless, the differences - political party and religious - show how discourses bring materiality to the organisational practices that end up contributing to disorganisation. In the case of *Encrespa*, the search for survival in a racial capitalist scenario ended up impacting the group's on-site actions (offline), which, in a way, contributed to its disarticulation. Also, the results show that the absence of effective leadership contributed to a distance from the group's activists, which highlights an important issue in organisations whose nature is a decentralised structure, as in the "newest" social movements.

Last but not least, through the fantasmatic logic, it becomes known the subject's efforts and their intensities around the changes through discursive practices (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008). In the case of *Encrespa* Collective, the ideological fantasy of social justice and the recognition of their blackness help to understand the persistence of efforts by the group. Thus, organisational practices are supported by individual efforts in the search to fill the subject's constitutive lack, looking for an (impossible fully) enjoyment (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Stavrakakis, 1999).

Specifically, the dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation contributed to conceptualising organisation as power and the political process in which social antagonisms are struggling for hegemony (Coelho et al., 2014; Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). This way, black women's hair was essential to map internal struggles in identity discourses (Caldwell, 2000a; Tate, 2018). As I presented, the race and gender discourses shape black women experience, and it impacts the *Encrespa* Collective organisational practices. So, the body is seen as a social body, marked by socio-cultural norms and never passive (Cooper, 2009; Godfrey et al., 2012; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001, 2003).

Finally, the logic approach helps to understand the way that subjects understand their worlds, how discourse structures the organising of social life, but also the organising process and identity formation. Also, it shows that the organising process is marked by tensions, paradoxes and contradictions in an endless process, that is, denies the fixation and the order as the "natural" state of organising (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; Parker, 2016; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001). In the case of the *Encrespa* Collective, the logic approach contributed to look at relational and contingent nature of the organisational processes (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; Parker, 2016; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001) in formal organisations of resistance movements (Coelho & Dellagnelo, 2013; Coelho et al., 2014). In this sense, the logic approach proved to be useful to be applied and used in research that has relations with the process of organising in contemporary society.

6 FINAL REMARKS

In this thesis, I proposed to understand how the organisational identity formation processes take place in a black collective which articulates embodied political practices. To flesh out this theoretical proposal, I departure from a dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation. So, I analysed the constitution of the identity and organisational practices of *Encrespa* Collective, a social movement that values the use of curly/kinky hair as a way to challenge a hegemonic white beauty regime.

To operationalise the research, I used the five stages proposed by Glynos and Howarth (2007). First, using interviews, I made a problematisation in the way to explore the sedimented discourses of beauty and how they shape black women's identity in the Brazilian context. Precisely, I analysed how black beauty shame affects Brazilian black women, and it is a driving force to search for changes in beauty regimes, in order to become visible. Second, the retroduction allowed me, via iteratively, to make articulations through concepts of empty and floating signifiers, identity and discourse to make sense of beauty in the case study. Next step, the logic of social, political and fantasmatic logic gave me a conceptual toolkit to investigate the social practice. The social logic questions the rules and norms established that govern social practices, the white aesthetic hegemonic beauty. Political logic permitted characterising how the demand "beauty for all" created a chain of equivalence and difference by identities, actions, beliefs, policies or other discursive practices in order to contest the hegemonic beauty regime. Finally, fantasmatic logic showed the affective dimension, the libidinal energy, involved in the struggle for social justice and also the recognition of the black identity by black women activists. Fourth, the articulation made between theoretical concepts and the empirical data, also through reflexivity, helped to explain and criticise the studied phenomena. Finally, unveiling the contestation is an opportunity to critique beauty and change practices in the Governador Valadares context.

So, the use of the logic approach proved to be useful to capture the conditions that make possible the operation of practices, discourses, and subject position (Glynos & Howarth, 2007). Nevertheless, drawing on black feminist decolonial lens helped to understand how deeply was the connection and the

motivation for these black women to engage in embodied political articulations (Sabsay, 2016). In this way, they contributed to understanding connections between the micro-political agency and the constitution of sustaining identities.

By using a narrative of social justice, the *Encrespa* Collective creates affective investment in the act of activism as a collective practice, a movement, fuelling a sense of togetherness and solidarity for social change. In this sense, the *Encrespa* Collective is a cathartic refuge, where black women are reunited, they plunge into their sadness and uncertainty, but leave there strengthened. So, it is a space devoted to reclaiming black humanity in an anti-black world.

In particular, they created a hair fraternity – a black sisterhood – based on the identification that tries to sustain beyond strategic essentialism to focus on black's live. So, I did not find any prejudice between them in any interviews, or, when they were exposed to the colourism/shadism it did not create a barrier for the collective to act. In different words, there is no fixation on skin shade, hair textured and facial and body features to be welcome to *Encrespa* Collective. This makes me wonder that the natural hair movement in the twenty-first century it is possibly a re-politicisation of the use of curly/kinky hair by black anti-racist politics in a more democratic way, more open to a multitude of beauties.

Notwithstanding, it is essential to be critical about the engage in mobilisations. Laclau (2005) pointed out the affection is crucial to understand political articulations, that is, demand can only articulate political identities insofar as the subjects identify with it, serving as a nodal point since the subjects invest their libidinal energy in the construction of that impossible object. So, looking at the experiences of black women, it is possible to actually reflect the weight of libidinal investment to act and engage in social movements considering the search for survival. Additionally, looking at the political context that marks Brazil as well as the city of Governador Valadares, this libidinal investment seems to be more significant. However, it cannot be said that the collective is over and that efforts have also ended. Black women have been organised for a long time to fight against racism and sexism by the most varied forms of resistance. Thus, I believe that efforts are being channelled to other forms of action, mobilisation and protest in the way to adapt to the new scenario.

Another result, Eurocentric beauty discourses are historical artefacts, enshrining certain forms of social relations which can be challenged by competing accounts of the social order like I presented. Nevertheless, the alternative black beauty discourse is possible - showed by Tate (2005, 2009, 2017, 2018) -, which could itself become hegemonic by rearticulations at the discourse and practices level - showed by Laclau (Laclau, 2005, 2011; Laclau & Mouffe, 2001).

In this sense, the present study shows that it is necessary to look at both the embodied articulations and the discursive articulations to understand the changes in social practices. In other words, changing the hair alone is not enough to break with the white hegemonic discourse of beauty. This is because "this is not just the hair", it is necropolitical. On the other hand, it would also not be possible to bring about changes in the discursive field without the resistance practices in wearing natural hair. Both connect to change hegemony, and for that reason, it becomes political.

Considering the contribution to organisation studies, first, this study brings enlightenment about beauty as a social organiser. Understanding the beauty and organisation of bodies in society, it can be said that the concept of black beauty shame is productive in elucidating which bodies can occupy some spaces and which are doomed to death. Under the global racial capitalism, black ugliness is a source to maintain the status quo, and because of that, it deserves attention in organisational studies. Second, the natural hair movement is an example of how body changes can be used to create and reproduce new practices of sociability that have potential to destabilise hegemonic social regimes (Thanem, 2001, 2003; Cooper, 2009; Godfrey, Lilley and Brewis, 2012; Souza, Costa and Pereira, 2015). Third, the option to use a dialogue with black decolonial feminist mode of critical explanation also aims to challenge a patriarchal, whiteness and colonial logic that embraces the constitution of gender and race identities in the black Atlantic diaspora. But also could help to deeply understand several social phenomenon, institutions, organisations, discourses, identity positions, deinsularising the organisation studies field (Liu, 2017; Swan, 2017). Fourth, as a consequence, the black decolonial feminist lens contributes to organisation studies by analysing the racialisation process as performative. Many scholarships have been engaging in gender performative theory, but it is extremely interesting

to look to race performative as a theory to support our analysis in this field. Finally, this study presents an example of how social movements could operate to produce or make bodies visible like meditated by Daskalaki and Fotaki (2017).

Although this study makes theoretical and practical contributions, some limitations can be explored in the future. As the focus of the thesis was to identify the speeches and organisational practices that permeated the chain of equivalence and difference, I did not have the opportunity to delve into issues that permeate the organisational processes of communication, leadership and organisational structure, challenges of the newest social movements in the Brazilian context. The fact of having done the field research at a time of (dis) articulation and political instability that affected the mobilisations around the chain of equivalence contributed both to the reduced number of interviewed activists and to recover the history of decisions taken in the past. This way, I believe that following the next steps of the *Encrespa* Collective, as well as other collectives that fight for the valorisation of natural hair will be essential to understand more broadly the objectives and actions of the movements that contest the hegemonic beauty.

I am concluding this thesis, at the end of January 2020, with the anguish of knowing that Lorena Vieira³⁷, a black woman and businesswoman, went to the bank to get a credit card and she was taken to the police because in a racist practice the bank did not recognise her hair transformation in the identity document, accusing her of fraud. I remember, in 2017, the dancer Bárbara Querino³⁸, who was unjustly accused of a crime for having her curly hair recognised as compatible with that of the suspect. The change in organisational practices and judgments, including beauty judgments, in Brazil, is urgent. It is so that Lorena, Bárbara, Thaís, Maju, Brunielly, Maria, and so many others, black women can be able to be who they are and breathe, as Tate (2018) said.

³⁷ Retrieved from: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/01/30/mulher-de-rennan-da-penha-afirma-ter-sido-vitima-de-preconceito-e-racismo-em-agencia-do-itau.ghtml>>. Accessed 31 January 2020.

³⁸ Retrieved from: <<https://ponte.org/dancarina-barbara-querino-foi-presa-e-condenada-sem-provas-agora-so-quer-voltar-a-dancar/>>. Accessed 31 January 2020.

REFERENCES

- Acker, J. (2012). Gendered organizations and intersectionality: problems and possibilities. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, 31(3), 214–224. <https://doi.org/10.1108/02610151211209072>
- Afolabi, N. (2016). *Ilê Aiyê in Brazil and the Reinvention of Africa*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S., & Stacey, J. (2004). Introduction: demographies. In *Thinking Through The Skin* (pp. 1–18). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Alcadipani, R., Westwood, R., & Rosa, A. R. (2015). The politics of identity in organizational ethnographic research: Ethnicity and tropicalist intrusions. *Human Relations*, 68(1), 79–106. <https://doi.org/10.1177/0018726714541161>
- Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: race, gender, and the self*. <https://doi.org/10.1093/0195137345.001.0001>
- Alves, M. A. (2004). O conceito de Sociedade Civil: em Busca de uma Repolitização. *Organizações & Sociedade*, 11(Especial), 141–154.
- Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands: the new mestiza = La frontera* (2nd ed.). San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2009). To(o) Queer the Writer- Loca, escritora y chicana. In A. Keating (Ed.), *The Gloria Anzaldua Reader* (pp. 163–175). Durham: Duke University Press.
- Araújo, R. de P. A., Penteado, C. L. C., & Santos, M. B. P. (2015). Democracia digital e experiências de e-participação: webativismo e políticas públicas. *História, Ciências, Saúde--Manguinhos*, 22 I(Supl.), 1597–1619. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702015000500004>
- Ashcraft, K. L. (2015). Fringe benefits? Revisi(ti)ng the relationship between feminism and Critical Management Studies. In A. Prasad, P. Prasad, A. J. Mills, & J. H. Mills (Eds.), *The Routledge Companion to Critical*

- Management Studies* (1st ed., pp. 93–106). Oxon: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2003). The Body and Performance - Introduction. In B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin (Eds.), *The Post-Colonial Studies Reader* (pp. 321–322). <https://doi.org/10.2307/3201254>
- Assis, G. de O. (1995). *Estar aqui, estar lá ... uma cartografia da vida entre dois lugares*. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Augusto, A., Rosa, P. O., & Resende, P. E. da R. (2016). Capturas e resistências nas democracias liberais: uma mirada sobre a participação dos jovens nos novíssimos movimentos sociais. *Estudos de Sociologia*, 21(40), 21–37.
- AVLI. (2016). PWC 2016 WORLD CUP SUPERFINAL. Retrieved August 10, 2018, from AVLI website: <http://avli.com.br/?p=evento&id=7>
- Avritzer, L. (2017). Participation in democratic Brazil: from popular hegemony and innovation to middle-class protest. *Opinião Pública*, 23(1), 43–59.
- Bahri, D. (2013). F eminismo e/no pós-colonialismo. *Revista Espaço Acadêmico*2, 21(2), 659–688.
- Bandeira, M. de L. (1988). *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense.
- Banks, I. (2000). *Hair Matters: Beauty, Power, and Black Women's Consciousness*. New York: NYU Press.
- Barnard, I. (1999). Queer race. *Social Semiotics*, 9(2), 199–212.
- Barros, A. N. de, & Paula, A. P. P. de. (2008). Organização Social como Manifestação de Projetos Políticos: Revendo o Estatuto dos Movimentos Sociais nos Estudos Organizacionais. *Anais. ANPAD*.
- Bento, M. A. S. (2002). Branquitude - o lado oculto do discurso sobre o negro. In I. Carone & M. A. S. Bento (Eds.), *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 147–162). Petrópolis: Vozes.
- Bhabha, H. k. (1994). *The Location of Culture*. London: Rona Editora.
- Bhabha, H. k. (1998). O Local da Cultura. In *O Local Da Cultura*. Belo

Horizonte: Editora UFMG.

- Biavati, N. D. F., & Siqueira, S. (2011). Construindo identidades e práticas de migração: consolidando a “Terra Prometida.” *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 12(2), 127–149. <https://doi.org/10.26512/les.v12i2.11507>
- Bickford, S. (1997). Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship. *Hypatia*, 12(4), 111–131.
- Boff, L. (2013). O perene desafio da Teologia da Libertação. *HORIZONTE*, 11(32), 1323–1327.
- Bonetti, A., & Abreu, M. A. (2011). *Faces da desigualdade de gênero e raça no Brasil* (A. Bonetti & M. A. Abreu, Eds.). Brasília: IPEA.
- Braga, A. (2015). *História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas*. São Carlos: EdUFSCar.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London: Routledge.
- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26(1), 329–376. <https://doi.org/10.1080/03906701.1991.9971087>
- Brandão, G., & Coêlho, M. (2013). Negras são vítimas de mais de 60% dos assassinatos de mulheres no país. *Agência Senado*. Retrieved from <http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/11/21/negras-sao-as-vitimas-de-mais-de-60-dos-assassinatos-de-mulheres-no-pais>
- Brandão, H. H. N. (2004). *Introdução à Análise do Discurso* (2nd ed.). Campinas: Editora da Unicamp.
- Brasil. (2004). *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*.
- Brasil. *Institui o Estatuto da Igualdade Racial*. , (2010).
- Brewis, J., & Wray-Bliss, E. (2008). Re-searching ethics: Towards a more reflexive critical management studies. *Organization Studies*, 29(12), 1521–1540. <https://doi.org/10.1177/0170840607096385>
- Bringel, B. (2013). Miopias, sentidos e tendências do levante brasileiro de 2013.

Revista Insight e Inteligência, 43–51.

- Browne, K. A. (2002). *Power, performativities & place: living outside heterosexuality* (University of Gloucestershire). Retrieved from <http://eprints.glos.ac.uk/3063/>
- Browne, K., & Nash, C. (2010). Queer Methods and Methodologies: An Introduction. In K. Browne & C. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research* (pp. 1–24). Farnham: Ashgate.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. <https://doi.org/10.1002/9780470774847.ch19>
- Butler, J. (1993a). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993b). Critically Queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), 17–32. <https://doi.org/doi:10.1215/10642684-1-1-17>
- Butler, J. (1997). Merely Cultural. *Social Text*, (52/53), 265–277.
- Butler, J. (1998). Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo.” *Cadernos Pagu*, (11), 11–28.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (1st ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2003). *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Caldwell, K. L. (2000a). Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, 8(2), 91–109.
- Caldwell, K. L. (2000b). Racialized Boundaries: Women’s Studies and the Question of “Difference” in Brazil. *The Journal of Negro Education*, 219–230. <https://doi.org/10.2307/3211212>
- Caldwell, K. L. (2007). *Negras in Brazil: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Cardoso, C. P. (2012). *Outras falas: Feminismos na Perspectiva de Mulheres Negras Brasileiras*. Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Cardoso, C. P. (2014). Feminismos e os desafios atuais do pós-colonial: a contribuição de feministas negras no Brasil. In S. B. Funck, L. S. Minella, & G. de O. Assis (Eds.), *Linguagens e Narrativas: Desafios Feministas* (pp. 251–266). Tubarão: Copiart.
- Carneiro, S. (1995). Gênero, Raça e Ascensão Social. *Estudos Feministas*, 3(2), 544–552.
- Carneiro, S. (2004). Negros de pele clara. Retrieved December 19, 2017, from <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>
- Carrim, N. M. H., & Nkomo, S. M. (2016). Wedding Intersectionality Theory and Identity Work in Organizations: South African Indian Women Negotiating Managerial Identity. *Gender, Work and Organization*, 23(3), 261–277. <https://doi.org/10.1111/gwao.12121>
- Carrington, B. (2008). “What’s the footballer doing here?” Racialized performativity, reflexivity, and identity. *Cultural Studies - Critical Methodologies*, 8(4), 423–452. <https://doi.org/10.1177/1532708608321574>
- Cerqueira, P. R., & Souza, E. M. (2015). Laclau, sexualidades e os corpos: Análise das subjetivações ursinas. *Psicologia e Sociedade*, 27(2), 267–279. Retrieved from <http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-84929665018&partnerID=tZOtx3y1>
- Chapman, Y. M. (2007). *“I am Not my Hair! Or am I?”: Black Women’s Transformative Experience in their Self Perceptions of Abroad and at Home*. (Georgia State University). Retrieved from http://scholarworks.gsu.edu/anthro_theses/23
- Chia, R. (2003). Ontology: Organization as “World-making.” In R. Westwood & S. Clegg (Eds.), *Debating Organization: Point–Counterpoint in Organization Studies* (pp. 98–113). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Cirne, M. (2007). *“Não é uma tonalidade de pele , é uma posição política ”: a forma ção da identidade negra através do Projeto Universidade Livre “*. Universidade Federal da Bahia, Salvador.

- Clammer, J. (2015). Performing ethnicity: performance, gender, body and belief in the construction and signalling of identity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(13), 2159–2166. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1045305>
- Coelho, K. da S., & Dellagnelo, E. H. L. (2013). Uma Análise Paradigmática das Teorias dos Movimentos Sociais Utilizadas nos Estudos em Administração. *Revista Gestão Organizacional*, 6(1), 59–73.
- Coelho, K. da S., Dellagnelo, E. H. L., & Kanitz, A. F. (2014). As práticas organizativas do Distrito de Ratoles na resistência à proposta de Plano Diretor “Participativo” feita pela Prefeitura de Florianópolis. *Recadm*, 13(1), 132–151. <https://doi.org/10.5329/RECADM.2014006>
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2nd ed.). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Conceição, E. B. da. (2016). Mulher negra em terra de homem branco: mecanismos de reprodução de desigualdades. In A. de P. Carrieri, J. C. Teixeira, & M. C. R. Nascimento (Eds.), *Gênero e trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais* (pp. 277–319). Salvador: EDUFBA.
- Cooper, R. (1986). Organization/Disorganization. *Social Science Information*, 25(2), 299–335.
- Cooper, R. (2009). The Generalized Social Body: Distance and Technology. *Organization*, 17(2), 242–256. <https://doi.org/10.1177/1350508409337583>
- Corbin, J., & Strauss, A. (1990). Grounded theory research: Procedures, cannons, and evaluative criteria. *Qualitative Sociology*, 13(1), 3–21. <https://doi.org/10.1007/BF00988593>
- Costa, C. D. L. (2002). O sujeito no feminismo : *Cadernos Pagu*, (19), 59–90.
- Costa, D. (2019). *Que leveza busca Vanda? Ensaio sobre a lida do cabelo crespo no Brasil e em Moçambique*. Belo Horizonte: Letramento.
- Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- Cowan, B. A. (2016). Holy Ghosts of Brazil's Past. *NACLA Report on the Americas*, 48(4), 346–352.
- Craig, M. L. (2002). *Ain't I a Beauty Queen?: Black Women, Beauty, and the Politics of Race*.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195152623.001.0001>
- Craig, M. L. (2006). Race, beauty, and the tangled knot of a guilty pleasure. *Feminist Theory*, 7(2), 159–177.
<https://doi.org/10.1177/1464700106064414>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Policies. *The University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167. <https://doi.org/10.1525/sp.2007.54.1.23>.
- Crenshaw, K. (2002). *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. 7–16.
- Cunliffe, A. L. (2005). The Need for Reflexivity in Public Administration. *Administration & Society*, 37(2), 225–242.
<https://doi.org/10.1177/0095399704273209>
- Cunliffe, A. L., & Karunanayake, G. (2013). Working Within Hyphen-Spaces in Ethnographic Research. *Organizational Research Methods*, 16(3), 364–392.
- Daskalaki, M., & Fotaki, M. (2017). The Neoliberal Crisis: Alternative Organizing and Spaces of/for Feminist Solidarity. In A. Pullen, N. Harding, & M. Phillips (Eds.), *Feminists and Queer Theorists Debate the Future of Critical Management Studies* (pp. 129–153). Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1108/S2046-607220160000003012>
- Davis, A. Y. (2011). *Women, race, & class*. New York: Vintage.
- Díaz, E. B. (2013). Desconstrução e subversão: Judith Butler. *Sapere Aude*, 4(7), 441–464.
- Diniz, A. P. R. (2019). *Logics in Implementation Studies: a Critical Analysis of the Program for Gender and Racial Equity*. Fundação Getúlio Vargas.

- Dreyfus, H., & Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica* (p. 319). p. 319.
- Ehlers, N. (2003). RACE IN LAW PASSING PHANTASMS / SANCTIONING PERFORMATIVES : (RE) READING WHITE MASCULINITY IN. *Studies in Law, Politics, and Society*, 27, 63–91.
- Ehlers, N. (2006). 'Black Is' and 'Black Ain't': Performative Revisions of Racial 'Crisis'. *Culture, Theory and Critique*, 47(2), 149–163.
<https://doi.org/10.1080/14735780600961619>
- Ehlers, N. (2015). Identities. In L. Disch & M. Hawkesworth (Eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory* (Vol. 1).
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199328581.013.18>
- Elomäki, A. (2012). *Feminist Political Togetherness Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics*. University of Helsinki, Helsinki.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fernandes, F. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- Figueiredo, Â. (2002). “Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada”: Identidade, Consumo e Manipulação da Aparência entre os Negros Brasileiros. *XXVI Reunião Anual Da ANPOCS*, 14. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- Figueiredo, Â., & Grosfoguel, R. (2009). Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, 12(2), 223–234.
- Fine, M. (1992). Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 70–82). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Fontoura, Y., & Naves, F. (2016). Movimento agroecológico no Brasil: a construção da resistência à luz da abordagem neogramsciana. *Organizações & Sociedade*, 23(77), 329–347. <https://doi.org/10.1590/1984-9230778>

- Freyre, G. (1986). *The masters and the slaves: a study in the development of Brazilian Civilization*. California: University of California Press.
- Fundação Cultural Palmares. (2017). Tereza de Benguela, a Rainha Tereza. Retrieved November 10, 2017, from Personalidades Negras website: <http://www.palmares.gov.br/?p=46450>
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência* (C. de E. Afro-Asiáticos, Ed.). São Paulo: Editora 34.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2006). *The discovery of grounded theory: strategy for qualitative research*. <https://doi.org/10.1525/sp.2007.54.1.23>.
- Glynos, J. (2001). The grip of ideology: a Lacanian approach to the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 6(2), 191–214.
- Glynos, J. (2008). Ideological fantasy at work. *Journal of Political Ideologies*, 13(3), 275–296. <https://doi.org/10.1080/13569310802376961>
- Glynos, J. (2012a). Body, Discourse, and the Turn to Matter. In *Language, Ideology, and the Human: New Interventions* (pp. 173–192). Ashgate.
- Glynos, J. (2012b). The Place of Fantasy in a Critical Political Economy: The Case of Market Boundaries. *Cardozo Law Review*, 33(6), 2373–2411.
- Glynos, J., & Howarth, D. (2007). Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory. In *Political Theory*. <https://doi.org/10.1177/0090591710372871>
- Glynos, J., Howarth, D., Norval, A., & Speed, E. (2009). Discourse Analysis: varieties and methods. *ESRC National Centre for Research Methods*, 14(August), 1–41. Retrieved from http://eprints.ncrm.ac.uk/796/1/discourse_analysis_NCRM_014.pdf%5Cnhttp://eprints.ncrm.ac.uk/796/
- Glynos, J., Klimecki, R., & Willmott, H. (2015). Logics in policy and practice: a critical nodal analysis of the UK banking reform process. *Critical Policy Studies*, 9(4), 393–415.
- Glynos, J., & Mondon, A. (2019). The Political Logic of Populist Hype: The Case of Right-wing Populism's 'Meteoric Rise' and Its Relation to the Status Quo

1. In P. Cossarini & F. Vallespín (Eds.), *Populism and Passions* (pp. 82–101). <https://doi.org/10.4324/9781351205474-6>
- Glynos, J., Speed, E., & West, K. (2015). Logics of marginalisation in health and social care reform: Integration, choice, and provider-blind provision. *Critical Social Policy*, 35(1), 45–68.
- Glynos, J., & Stavrakakis, Y. (2008). Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory. *Subjectivity*, 24(1), 256–274.
- Godfrey, R., Lilley, S., & Brewis, J. (2012). Biceps, Bitches and Borgs : Reading Jarhead's Representation of the Construction of the (Masculine) Military Body. *Organization Studies*, 33(4), 541 –562. <https://doi.org/10.1177/0170840612443458>
- Godoi, C. K., Coelho, A. L. de A. L., & Serrano, A. (2014). Elementos epistemológicos e metodológicos da análise sociológica do discurso: abrindo possibilidades para os estudos organizacionais. *Organizações & Sociedade*, 21(70), 509–536.
- Gomes, N. L. (2003a). Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. // *Seminário Rizoma*, 14. Florianópolis: UFSC.
- Gomes, N. L. (2003b). Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação*, (23), 75–85. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000200006>
- Gomes, N. L. (2003c). Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, 29(1), 167–182. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022003000100012>
- Gomes, N. L. (2007). Sem perder a raiz - Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. In *Coleção Cultura Negra e Identidades*. Belo Horizonte: Autêtica Editora.
- Gomes, N. L. (2009). Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In B. D. S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul* (pp. 418–441). Almedina.

- Gomes, N. L. (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes.
- Gonzalez, L. (1982). O movimento negro na última década. In L. Gonzalez & C. Hasenbalg (Eds.), *Lugar de negro* (pp. 9–66). Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223–243.
- Gonzalez, L. (1988a). A categoria político-cultural de amefricanidade. In *Tempo Brasileiro* (pp. 69–82). Rio de Janeiro.
- Gonzalez, L. (1988b). Por um feminismo Afro-latinoamericano. *Revista Isis Internacional*, 9, 133–141.
- Google BrandLab. (2017). Dossiê BrandLab: A Revolução dos Cachos. Retrieved January 2, 2019, from <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/advertising-channels/vídeo/revolucao-dos-cachos/>
- Gorman-Murray, Andrew Johnston, L., & Waitt, G. (2010). Queer(ing) Communication in Research Relationships: A Conversation about Subjectivities, Methodologies and Ethics. In K. Browne & C. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies : intersecting queer theories and social science research* (pp. 97–113). Farnham: Ashgate.
- Grace, A. P. (2008). Queer Theory. In L. M. Given (Ed.), *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods* (pp. 718–722). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Grosfoguel, R. (2009). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In B. D. S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul* (pp. 383–417). Coimbra: Almedina.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistemico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios epistemicidios xvi. *Tabula Rasa*, 19(19), 31–58.
- Guimarães, A. S. A. (1999). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39), 103–115.

<https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000100006>

- Guimarães, A. S. A. (2008). Raça, cor e outros conceitos analíticos. In L. Sansone & O. A. Pinho (Eds.), *Raça: novas perspectivas antropológicas* (2nd ed., pp. 63–82). Salvador: EDUFBA.
- Gurrieri, L., & Cherrier, H. (2013). Queering beauty: fatshionistas in the fatosphere. *Qualitative Market Research: An International Journal*, 16(3), 276–295. <https://doi.org/10.1108/13522751311326107>
- Hall, S. (1996). New ethnicities. In D. Morley & K.-H. Chen (Eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (pp. 442–451). London: Routledge.
- Hall, S. (1997). Race: The Floating Signifier. Retrieved January 14, 2016, from Media Education Foundation website:
<https://www.mediaed.org/transcripts/Stuart-Hall-Race-the-Floating-Signifier-Transcript.pdf>
- Hall, S. (2003). *Da diáspora Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11th ed.). Rio de Janeiro: DP&A.
- Hall, S. (2009). Quem precisa da identidade? In T. T. da Silva (Ed.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (pp. 103–133). Petrópolis: Vozes.
- Hall, S. (2010). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich, Eds.). Popayán: Enviñón editores.
- Hall, S. (2013). Raça, o significante flutuante. *Revista Z Cultural*, 8(2), s.p.
- Hall, S. (2015). Creolité and the Process of Creolization. In E. G. Rodríguez & S. A. Tate (Eds.), *Creolizing Europe: Legacies and Transformations* (pp. 12–25).
- Hasenbalg, C. A. (1982). Raça, classe e mobilidade. In L. Gonzalez & C. Hasenbalg (Eds.), *Lugar de negro* (pp. 67–102). Rio de Janeiro: Marco Zero.

- Hofbauer, A. (2012). Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In M. C. C. Zanini (Ed.), *Por que “raça”? Breves reflexões sobre a “questão racial” no cinema e na antropologia* (pp. 151–188). Santa Maria: Editora UFSM.
- Holvino, E. (2010). Intersections: The Simultaneity of Race, Gender and Class in Organization Studies. *Gender, Work & Organization*, 17(3), 248–277.
- Holz, E. B. (2015). Assim falou o objeto : “pra que serve essa pesquisa?” *FAROL*, 2(5), 759–843.
- hooks, B. (1984). *Feminist Theory: from margin to center*. Boston: South End Press.
- hooks, B. (1990). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. (3rd ed.). <https://doi.org/10.2307/2150228>
- hooks, B. (1995). Intelectuais Negras. *Estudos Feministas*, 3(2), 464–478.
- hooks, B. (2002). Choosing the Margin as a Space of Radical Openness. In *Gender Space Architecture An Interdisciplinary Introduction* (pp. 203–209). London: Routledge.
- Howarth, D. (1997). Complexities of identity/difference: Black Consciousness ideology in South Africa. *Journal of Political Ideologies*, 2(1), 51–78. <https://doi.org/10.1080/13569319708420750>
- Howarth, D. (2000). *Concepts in the Social Sciences: Discourse*. Buckingham: Open University Press.
- Howarth, D. (2005). Applying Discourse Theory: The Method of Articulation. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*, 316–349. https://doi.org/10.1057/9780230523364_14
- Howarth, D., Glynos, J., & Griggs, S. (2016). Discourse, explanation and critique. *Critical Policy Studies*, 10(1), 99–104. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/19460171.2015.1131618>
- Howarth, D., & Stavrakakis, Y. (2000). Introducing discourse theory and political analysis. In D. Howarth, A. J. Norval, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change* (pp.

- 1–23). Manchester: Manchester University Press.
- IBGE. (2011). Censo Demográfico 2010. Retrieved from <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>
- Johnson, T. A., & Bankhead, T. (2013). Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. *Open Journal of Social Sciences*, 2014.
- Johnson, T. A., & Bankhead, T. (2014). Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. *Open Journal of Social Sciences*, 02(01), 86–100. <https://doi.org/10.4236/jss.2014.21010>
- Jones, D., & Stablein, R. (2006). Diversity as resistance and recuperation: critical theory, post-structuralist perspectives and workplace diversity. In *Handbook of workplace diversity* (pp. 145–166). London: SAGE.
- Jorgensen, M., & Phillips, L. J. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method* (1st ed.). London: SAGE Publications.
- Joseph, T. D. (2011). *Race and Making America in Brazil: How Brazilian Return Migrants Negotiate Race in the US and Brazil*. University of Michigan.
- Joseph, T. D. (2015). *Race on the move : Brazilian migrants and the global reconstruction of race*. Stanford: Stanford University Press.
- Kaiser, R. J. (2014). Performativity, Events, and Becoming-Stateless. In M. R. Glass & R. Rose-Redwood (Eds.), *Performativity, Politics, and the Production of Social Space*. <https://doi.org/10.4324/9780203094587>
- Kilomba, G. (2010). *Plantation Memories. Episodes on Everyday Racism* (2nd ed.). Münster: Unrast.
- Laborne, A. A. de P. (2014). *BRANQUITUDE EM FOCO : análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil*. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Laclau, E. (1983). Os Novos Movimentos Sociais E a Pluralidade Do Social. *CEDLA, Latin American Studies*, 1–10. Retrieved from http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_02/rbcs02_04.htm
- Laclau, E. (1992). Universalism, Particularism, and the Question of Identity. *October*, 61, 83–90.

- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E. (2011). *Emancipação e diferença* (A. C. Lopes & E. Macedo, Eds.). Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2nd ed.).
<https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical* (1st ed.). São Paulo: Intermeios.
- Lage, M. L. da C., Perdigão, D. A., Pena, F. G., & Silva, M. A. F. (2016). Preconceito maquiado: o racismo no mundo fashionista e da beleza. *Revista Pensamento Contemporâneo Em Administração*, 10(4), 47–62.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.12712/rpca.v10i4.818>
- Lage, M. L. da C., & Souza, E. M. (2017). Da cabeça aos pés: racismo e sexismo no ambiente organizacional. *Revista de Gestão Social e Ambiental - RGSA*, (Edição Especial), 55–72.
- Lempp, S. (2019). Jair Bolsonaro and affirmative action: political rupture or escalation? Retrieved from Allegra Lab website:
<https://allegralaboratory.net/jair-bolsonaro-and-affirmative-action-political-rupture-or-escalation/>
- Liu, H. (2017). Redeeming difference in CMS through anti-racist feminisms. In Allison Pullen, N. Harding, & M. Phillips (Eds.), *Feminists and Queer Theorists Debate the Future of Critical Management Studies* (pp. 39–56). Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Lorde, A. (1983). There is no hierarchy of oppressions. *Bulletin: Homophobia and Education*, 14(3/4), 9.
- Lorde, A. (1984). Sister Outsider: Essays and Speeches. In *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Vol. 29). Berkeley: Crossing Press.
- Louro, G. L. (2000). Pedagogias da sexualidade. In *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (2nd ed., pp. 07–34). Belo Horizonte: Autêntica.

- Louro, G. L. (2004). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lovaas, K. E., & Jenkins, M. M. (2007). Introduction: setting the stage. In K. E. Lovaas & M. M. Jenkins (Eds.), *Sexualities and communication in everyday life: a reader* (pp. 1–18). California: SAGE Publications.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad Y Género. *Tabula Rasa*, 9(julio-diciembre), 73–101.
- Manning, J. (2016). The ethical complexities of positionality and representation : Reflections on being a post / decolonial feminist ethnographer. *Qualitative Research in Management and Organization Conference*, 33. New Mexico: Management Learning.
- Marques, M. de S. (2013). Perspectivas e Reflexões Sobre a Teoria do Discurso e da Democracia. In ALAS (Ed.), *XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* (p. 11). Santiago.
- Martínez, K. D. (2007). Rewriting the Other: Manuel Zapata Olivella' s ¡Levántate mulato! *Letras Hispanas*, 4(2), 129–137.
- Martins Filho, A., & Martins, R. B. (1983). Slavery in a Nonexport Economy: Nineteenth-Century Minas Gerais Revisited. *The Hispanic American Historical Review*, 63(3), 537. <https://doi.org/10.2307/2514786>
- Mattos, I. G. (2015). Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespó. *Pontos de Interrogação*, 5(2), 37–53.
- McDonald, J. (2013). Coming out in the field: A queer reflexive account of shifting researcher identity. *Management Learning*, 44(2), 127–143. <https://doi.org/10.1177/1350507612473711>
- Melucci, A. (1980). The new social movements: a theoretical approach. *Social Science Information*, 19(2), 199–226. <https://doi.org/10.1177/053901848001900201>
- Mendonça, D., & Rodrigues, L. P. (2014). Em torno de Ernesto Laclau: pós-estruturalismo e teoria do discurso. In D. Mendonça & L. P. Rodrigues (Eds.), *Pós-estruturalismo e teoria do Discurso: em torno de Ernesto*

- Laclau (2nd ed., p. 212). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Mesquita, J. S., Teixeira, J. C., & Silva, C. R. (2017). “Cabelo pro alto, me levando a saltos” na Ressignificação das Identidades de Mulheres Negras assumindo Cabelos Crespos e Cacheados em Contextos Sociais e Organizacionais. *EnANPAD*, 17. São Paulo: ANPAD.
- Miranda, A., Cappelle, C. A., Mafra, L. N., & Moreira, B. (2008). *Relações de Gênero e Poder: Um Estudo Com Professoras-gerentes Em Uma Universidade Pública*. 1–17.
- Miskolci, R. (2009). A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, 11(21), 150–182.
- Misoczky, M. C. A., Flores, R. K., & Silva, S. M. G. (2008). Estudos organizacionais e movimentos sociais: o que sabemos? para onde vamos? *Cadernos EBAPE.BR*, 6(3), 01–14. <https://doi.org/10.1590/S1679-39512008000300007>
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.
- Munanga, K. (2012). Negritude: usos e sentidos. In *Coleção Cultura Negra e Identidades* (3rd ed.). Belo Horizonte: Autêtica Editora.
- Muñoz, L. (2010). Brown, Queer and Gendered: Queering the Latina/o ‘Street-Scapes’ in Los Angeles. In K. Browne & C. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research* (pp. 55–68). Farnham: Ashgate.
- Murji, K., & Solomos, J. (2005). Racialization: studies in theory and practice. In K. Murji & J. Solomos (Eds.), *Racialization: Studies in Theory and Practice* (pp. 1–28). Oxford: Oxford University Press.
- Nascimento, A. (2004). Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, 18(50), 209–224.
- Parker, M. (2016). Organization and philosophy: Vision and division. In R. Mir, H. Willmott, & M. Greenwood (Eds.), *The Routledge Companion to Philosophy in Organization Studies* (pp. 491–498). Routledge.

- Passos, J. C., & Nogueira, J. C. (2014). Movimento negro, ação política e as transformações sociais no Brasil contemporâneo. *Política & Sociedade*, 13(28), 105–124.
- Peller, M. (2011). Judith Butler y Ernesto Laclau: debates sobre la subjetividad, el psicoanálisis y la política. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, (7), 44–68. <https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000200003>
- Peters, M. (2000). *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Phoenix, A., & Brah, A. (2004). Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75–86. Retrieved from <http://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1543&context=jiws>
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. São Paulo: Nós.
- Pinheiro-Machado, R. (2016). Luzes antropológicas ao obscurantismo: uma agenda de pesquisa sobre o “Brasil profundo” em tempos de crise. *Revista de Antropologia Da UFSCar*, 8(2), 21–28.
- Pinho, O. D. A. (2002). Deusas do Ébano: A construção da beleza negra como uma categoria nativa da reafirmação em Salvador. *XXVI Encontro Anual Da ANPOCS*, 1–23. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- Pinho, O. D. A. (2003). *“O mundo negro”: sócio-antropologia da reafirmação em Salvador*. Universidade Estadual de Campinas.
- Pinho, P. D. S. (2004). *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume.
- Pinho, P. D. S. (2007). Afro-Aesthetics in Brazil. In *Beautiful/Ugly: African and Diaspora Aesthetics* (pp. 266–289). Durham: Duke University Press.
- Pinho, P. D. S. (2010). *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (1st ed.). Durham: Duke University Press.
- Pinto, C. R. J. (2017). A TRAJETÓRIA DISCURSIVA DAS MANIFESTAÇÕES DE RUA NO BRASIL (2013-2015). *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (100), 119–153.

- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263–274. <https://doi.org/10.5216/sec.v11i2.5247>
- Potts, K., & Brown, L. (2005). Becoming an anti-oppressive researcher: critical, indigenous, and anti-oppressive approaches. In L. Brown & S. Strega (Eds.), *Research as Resistance* (pp. 255–286). Ontario: Canadian Scholars' Press/Women's Press.
- Prefeitura de Governador Valadares. (2015). História da Cidade. Retrieved April 2, 2019, from <http://www.valadares.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/historia-da-cidade/12094>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* (Justificando, Ed.). Belo Horizonte: Letramento.
- Rodríguez, E. C. (2014). Diversidad, alteridad e identidad en la obra de Manuel Zapata Olivella: acerca de la teoría del mestizaje en la rebelión de los genes. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 35(110), 171–191. Retrieved from <http://revistas.usta.edu.co/index.php/cfla/article/view/1893/2013>
- Rooke, A. (2010). Queer in the Field: On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography. In K. Browne & C. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: intersecting queer theories and social science research* (pp. 25–40). Farnham: Ashgate.
- Rosa, A. R. (2011). *Do Encontro das Águas ao Atlântico Negro: Organização, Difusão de Frames e os Limites do Ativismo Transnacional no Movimento Negro Brasileiro*. Fundação Getúlio Vargas, São Paulo.
- Rosa, A. R., Alves, M. A., Mendonça, P., & Gomes, M. V. P. (2009). Por uma Agenda de Pesquisa Sobre Movimentos Sociais na América Latina. *Anais. ANPAD*.
- Rosa, A. R., & Mendonça, P. (2011). Movimentos Sociais e análise organizacional: explorando possibilidades a partir da Teoria de Frames e a de Oportunidades Políticas. *Organizações & Sociedade*, 18(59), 643–660.
- Rosa, P. O., & Resende, P. E. da R. (2017). *Cartografia das Identidades e*

Diferenças em Movimentos Sociais de Minorias. Vitória.

- Roth-Gordon, J. (2013). *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*. Oakland: University of California Press.
- Rottenberg, C. (2004a). Passing : Race, Identification, and Desire. *Criticism*, 45(4), 435–452. <https://doi.org/10.1353/crt.2004.0025>
- Rottenberg, C. (2004b). The Autobiography of an Ex-Colored Man and The Rise of David Levinsky : The Performative Difference. *MELUS*, 29(3/4), 307–321.
- Sabsay, L. (2016). Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony. In J. Butler, Z. Gambetti, & L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in Resistance* (pp. 278–302). Durham: Duke University Press.
- Salih, S. (2015). *Judith Butler e a Teoria Queer*.
- Sansone, L. (1996). Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda. *Afro-Ásia*, 1(18), 165–187.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:* Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana.
- Schurr, C. (2014). Performativity and Antagonism as Keystones for a Political Geography of Change. In M. R. Glass & R. Rose-Redwood (Eds.), *Performativity, Politics, and the Production of Social Space* (pp. 95–120).
- Schwarcz, L. M. (1993). *O Espetáculo das Raças*. São Cristóvão: Companhia das Letras.
- Seidman, S. (1995). Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical. In L. Nicholson & S. Seidman (Eds.), *Social postmodernism: Beyond identity politics* (pp. 116–141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, C. (2013). Desafios das publicações feministas. *Revista Estudos Feministas*, 21(2), 625–635. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200014>
- Silva, M. L., & Trapp, R. P. (2012). Para além do atlântico negro:

- problematizações sobre antirracismo e transnacionalismo no Brasil (1978-2010). *Oficina Do Historiador*, 5(1), 35–54.
- Singer, A. (2010). A segunda alma do partido dos trabalhadores. *Novos Estudos - CEBRAP*, (88), 89–111.
- Siqueira, S. (2006). *Migrantes e empreendedorismo na microregião de Governador Valadares - sonhos e frustrações no retorno*. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Slenes, R. W. (1983). Comments on "Slavery in a Nonexport Economy." I. *The Hispanic American Historical Review*, 63(3), 569.
- Smith, C. (2018). Lingering Trauma in Brazil: Police Violence Against Black Women. *NACLA Report on the Americas*, 50(4), 369–376.
- Souza, E. M. (2009). *Sexualidade e trabalho: estudo sobre a discriminação de homossexuais masculinos em bancos públicos*. Universidade Federal Do Espírito Santo, Vitória.
- Souza, E. M. (2014). Poder, diferença e subjetividade: a problematização do normal. *FAROL*, 1(1), 103–143.
- Souza, E. M. (2016). Fazendo e desfazendo gênero: a abordagem pós-estruturalista sobre gênero. In A. de P. Carrieri, J. C. Teixeira, & M. C. R. Nascimento (Eds.), *Gênero e trabalho: perspectivas, possibilidades e desafios no campo dos estudos organizacionais* (1st ed., p. 367). Salvador: EDUFBA.
- Souza, E. M. (2017a). A Teoria Queer e os Estudos Organizacionais: Revisando Conceitos sobre Identidade. *Rac*, 21(3), 308–326.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/1982-7849rac2017150185>
- Souza, E. M. (2017b). Where is Queer Theory in Organizational Studies? *Sociology International Journal*, 1(4), 1–10.
- Souza, E. M., Brewis, J., & Rumens, N. (2016). Gender, the Body and Organization Studies: Que(e)rying Empirical Research. *Gender, Work and Organization*, 23(6), 600–613. <https://doi.org/10.1111/gwao.12145>
- Souza, E. M., Costa, A. de S. M. da, & Pereira, S. J. N. (2015). A Organização

- (in)corporada: ontologia organizacional, poder e corpo em evidência. *Cad. EBAPE.BR*, 13(4), 727–742.
- Souza, M. M. P., & Carrieri, A. de P. (2014). A análise do discurso em estudos organizacionais. In E. M. de Souza (Ed.), *Metodologias e análises qualitativas em pesquisa organizacional: uma abordagem teórico-conceitual* (1st ed., p. 296). Vitória: EDUFES.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2nd ed.). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the political*. London: Routledge.
- Subirats, J. (2011). *Otra sociedad, ¿otra política? De “no nos representan” a la democracia de lo común*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Sullivan, N. (2003). *A critical introduction to queer theory*. New York: NYU Press.
- Svensson, J. (2018). Lurkers and the Fantasy of Persuasion in an Online Cultural Public Sphere. In *Managing Democracy in the Digital Age* (pp. 223–241). Cham: Springer International Publishing.
- Swan, E. (2017). Manifesto for Feminist Critical Race Killjoys in CMS. In Alison Pullen, N. Harding, & M. Phillips (Eds.), *Feminists and Queer Theorists Debate the Future of Critical Management Studies* (pp. 13–37).
- Tate, S. A. (2005). *Black Skins, Black Masks*. Hants: Ashgate.
- Tate, S. A. (2009). *Black Beauty: Aesthetics, Stylization, Politics*. Farnham: Ashgate.
- Tate, S. A. (2010). Not all the Women Want to be White: Decolonizing Beauty Studies. In E. G. Rodríguez, M. Boatcă, & S. Costa (Eds.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches* (pp. 195–210).
- Tate, S. A. (2015a). *Black Women’s Bodies and The Nation: Race, Gender and Culture* (1st ed.). Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Tate, S. A. (2015b). Performativity and 'raced' bodies. In K. Murji & J. Solomos (Eds.), *Theories of Race and Ethnicity: Contemporary Debates and Perspectives* (pp. 180–197). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tate, S. A. (2017). Libidinal economies of Black hair: Subverting the governance of strands, subjectivities and politics. *Image and Text*, 29, 95–111.
- Tate, S. A. (2018). *The Governmentality of Black Beauty Shame: Discourse, Iconicity and Resistance* (1st ed.). London: Palgrave Macmillan.
- Tate, S. A., & Law, I. (2015). *Caribbean Racism: Connections and Complexities in the Racialization of the Caribbean Region* (1st ed.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Teixeira, J. C. (2015). *As artes e práticas cotidianas de viver, cuidar, resistir e fazer das empregadas domésticas*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Teixeira, J. C., Oliveira, J. S. D. E., Alex, L., & Saraiva, S. (2016). Práticas de segregação e resistência nas organizações: uma análise discursiva sobre os "rolezinhos" na cidade de Belo Horizonte (MG). *RAM, Revista de Administração Mackenzie*, 17(1), 55–81.
- Teixeira, J. C., Saraiva, L. A. S., & Carrieri, A. de P. (2015). Os Lugares das Empregadas Domésticas. *Organizações & Sociedade*, 22(72), 161–178.
- Telles, E. (2003). Repensando as relações de raça no Brasil. *Teoria e Pesquisa*, 42, 131–159.
- Thanem, T. (2001). Processing The Body: A Comment on Cooper. *Ephemera*, 1(4), 348–366.
- Thanem, T. (2003). Contested and Monstrous Bodies. *Ephemera*, 3(3), 250–259.
- Thompson, C. (2009). Black Women, Beauty, and Hair as a Matter of Being. *Women's Studies*, 38(8), 831–856.
- Thompson, M., & Willmott, H. (2016). The social potency of affect: Identification and power in the immanent structuring of practice. *Human Relations*, 69(2),

483–506.

- Torfin, J. (2005a). Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges. In D. Howarth & J. Torfin (Eds.), *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance* (pp. 1–31). London: Palgrave Macmillan.
- Torfin, J. (2005b). Poststructuralist Discourse Theory: Foucault, Laclau, Mouffe, and Žižek. In T. Janoski, R. R. Alford, A. M. Hicks, & M. A. Schwartz (Eds.), *The Handbook of Political Sociology states, civil societies, and globalization* (pp. 153–171). Cambridge: Cambridge University Press.
- TRE-MG. (2018). Eleições 2018. Retrieved from Divulgação dos resultados Eleições 2018 website: <http://www.tre-mg.jus.br/eleicoes/eleicoes-2018/divulgacao-dos-resultados-1>
- TSE. (2018). Eleições 2018. Retrieved from Divulgação dos resultados Eleições 2018 website: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>
- van Dijk, T. A. (2017). How Globo media manipulated the impeachment of Brazilian President Dilma Rousseff. *Discourse & Communication*, 11(2), 199–229.
- Wagle, T., & Cantaffa, D. T. (2008). Working Our Hyphens. *Qualitative Inquiry*, 14(1), 135–159. <https://doi.org/10.1177/1077800407309328>
- Werneck, J. (2009). Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In C. Verschuur (Ed.), *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* (pp. 151–163).
- Zabit-Foster, S. (2014). So you're a black feminist interrogating the self both in and out of cyberspace. *Feminist Review*, 108(1), 120–124.
- Zienkowski, J. (2017). Reflexivity in the transdisciplinary field of critical discourse studies. *Palgrave Communications*.

APPENDIX A - POEM

Poem I – Stephanie Borges

ouvindo Solange Knowles

são muitos os segredos
 um dos fundamentais
 são as pontas
 aparadas frequentemente
 para
 manter
 o caimento

camadas pra cima
 de baixo
 definem o volume
 melhor

pelo seu olhar eu sei
 você quer tocar a textura espiral
 enfiar os dedos nessa maciez
 mas

talvez antes:
 sim, precisa pedir
 não é exótico
 na dúvida se sua opinião pode ser ofensiva apenas sorria

ma das características
 que revelam a saúde
 é o brilho

não confunda
 com retoques fotográficos
 ou a ilusão nos primeiros dias de química
 o formol cai bem aos mortos
 mas a indústria é ótima com eufemismos

a progressive de chocolate
 a progressive marroquina
 a progressive de botox
 a progressive americana
 a progressive inteligente

Lembrando sempre que a confiança no processo
 deu ruim no século 20

anos escondida atrás do comprimento, e de repente reencontrar o próprio cabelo e confrontar o rosto. Perceber como as pessoas encaram. e P. disse seja ousada, crie uma distração, batom Vermelho, brincos grandes. na época, F. dizia Vermelho é batom de mulher vulgar. desde então nunca mais fiquei sem um

ingredientes que talvez
 não funcionem em uma receita,
 mas podem ser ótimos truques
 separados
 abacate
 óleo de coco
 vinagre de maçã

o cabelo muda de textura em média
 de duas a três vezes na infância,
 com certeza durante a puberdade
 e quando diminui a produção de hormônios
 a gravidez também provoca alterações
 de textura, volume, queda
 mas é facultativa

Lembrando ainda de todas as coisas
 que podem ser feitas
 com centenas de horas e dinheiros
 gastos no salão,
 fora a manutenção regular
 para reduzir os danos provocados
 pelo tal tratamento

ninguém ensina:

- a hidratação faz toda a diferença
- shampoo é superestimado
- um pente é opcional
- existem três tipos de cacheados e crespos (2, 3 e 4) cada um subdividido em três categorias (a, b e c) e é quase certo que dois subtipos dos nove possíveis coexistam em uma cabeça

não há nada de exótico aqui



comentários que distinguem:

- você é tão bonita, por que não...
- parece muito limpo
- não tem uma aparência muito profissional

é triste

que existam meninas virgens, mas seus cabelos não
e naturalizaremos a beleza pela dor

a ponto

de parecer normal

o ferro quente carinhosamente

chamado de chapinha,

queimaduras de hidróxido de sódio e guanidine

me avisa quando começar a arder

pra gente lavar, tá

a cuticula é a camada protetora externa que recobre o cortex de cada fio. em seu estado normal é suave, permite o reflex da luz e redu a fricção entre os fios.

e o cafuné?

Sim, você vai gostar de fazer

embora provavelmente

não saiba descrever a sensação

o entrelaçar nas espirais

seus dedos, a maciez

a pele delicada levemente oleosa

talvez precisamentos inventar um nome pra isso

na cabeça, a função do cabelo é regular a temperatura e proteger dos raios solares, mas acredita-se que nos processos evolutivos ele tenha se tornado um element de atração dos parceiros sexuais

quando quiser ter filhos

pense em como pode sair o cabelo das crianças

fronhas e lenços de cetim

evitam a fricção

e ajudam a manter a oleosidade natural

perfex é ótimo para secar o cabelo depois do banho

pra cima

as pontas

de baixo

amassando

quanto menos produtos

menos resíduos

manter o couro limpo e saudável

é tão fundamental quanto hidratar

cuidar bem do seu ori

ou do seu chakra coronário

boa parte do olhar é curiosidade. há quem considere coragem,
as crianças sorriem. o volume faz parte, perder o receio e ocupar
espaço, é por isso que há poder em seu nome

e embora hoje transição seja a palavra
há um tempo era assumir
repare a estranha necessidade de quem se apropria do que sempre foi seu

sem um corte rente
na altura do fio
onde há a diferença na ondulação
são quase dois anos pra tirar
toda
a
química
aplicada em um procedimento que leva tipo 3 horas

a cutícula é composta de seis a oito camadas de células planas
sobrepostas e cobertas por lipídios resistentes à água que agem
como um condicionador natural

mas não confunda
o poder e o produto
é bom para alguém que continuem acumulando
shampoos condicionadores
antifrizz finalizante
pomade mousse
restaurador ampolas
e esqueçam

uma vez me convenceram a deixar crescer e muito tempo até a
gravidade impor o peso e então novos truques, difusor e hashis
para soltar os cachos depois da lavagem, um por um, para que se
definam melhor

dá trabalho e ainda assim,
é mais rápido e mais fácil que relaxar
veja bem, não tem ninguém nervosa aqui

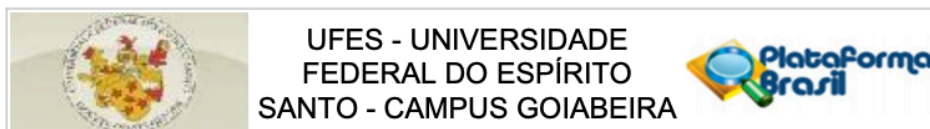
os hormônios influenciam
e o cafuné é uma ótima ideia
embora não exista comprovação
de que a ocitocina traga benefícios capilares
pode ser boa pro chakra

a queratina é uma proteína de origem animal que envolve as células da
epiderme para evitar a perda de água e proteger o organismo
contra agressões externas. também é encontrada em cabelos, unhas,
cascos, chifres e garras

de pensar que há
mulheres adultas que nunca souberam
como são os seus cabelos,
filhas que não fazem ideia
de que uma das diferenças
entre elas e suas mães
são 0,2% de formol
autorizado pela Anvisa
e mal sabem
de onde vieram
seus cachos 3b e 3c e rodamosinhos
ausentes nas cabeças maternas
porque a chapa é quente
sinto muito
e sorrio de volta

- *Stephanie Borges, Talvez precisemos de um nome para isso [ou o poema de quem parte]*

APPENDIX B – ETHICS COMMITTEE APPROVAL³⁹



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: COMO PRINCESAS NAGÔS COM SANGUE DE DANDARA: MOBILIZAÇÕES COLETIVAS, AFIRMAÇÕES ESTÉTICO-POLÍTICAS E (RE)POSICIONAMENTO DA IDENTIDADE DA MULHER NEGRA

Pesquisador: Mariana Luísa da Costa Lage

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 87920218.1.0000.5542

Instituição Proponente: Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.706.567

Apresentação do Projeto:

Projeto de Tese de Doutorado em Administração do Programa de Pós- Graduação em Administração, do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo.

A pesquisa tem como objetivo compreender como as identidades de gênero e raça se interceptam na construção dos sujeitos – mulheres negras - e como estes sujeitos se articulam em termos de comunidades políticas.

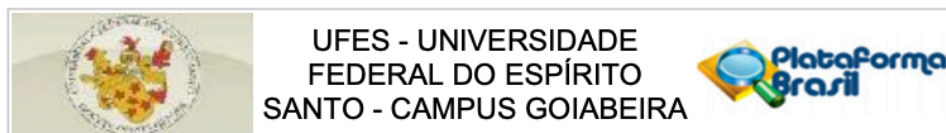
A proposta é estudar a construção das identidades de mulheres negras da cidade de Governador Valadares (MG), que se articulam em um coletivo de mulheres negras com fins de lutar contra o racismo e o sexismo, bem como valorizar a beleza de mulheres negras, atuando em espaços físicos (nível local) e no ambiente virtual. Assim, será realizado uma análise documental e entrevistas semiestruturadas que serão analisados por meio da análise do discurso.

Metodologia Proposta:

Trata-se de um estudo qualitativo a ser realizado por meio de documentos e entrevistas semiestruturadas, que serão analisadas por meio da análise

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras **CEP:** 29.075-910
UF: ES **Município:** VITORIA
Telefone: (27)3145-9820 **E-mail:** cep.goiabeiras@gmail.com

³⁹ I highlight that there is a change in the title of the project that occurred due to aspects that emerged after the research field.



Continuação do Parecer: 2.706.567

do discurso. Mulheres negras que pertencem a um coletivo negro serão convidadas a participar da pesquisa por meio da técnica de bola de neve e espera-se que alcance o número de 15 entrevistadas.

Metodologia de Análise de Dados:

A análise do discurso se refere à prática de se analisar materiais e informações discursivas (HOWARTH; STAVRAKAKIS, 2000). Considerando as diversas vertentes de análise do discurso, adotarei a da Teoria do Discurso Político (PDT) de Laclau e Mouffe. A condução dos estudos pela PDT apresenta cinco etapas: problematização, retrodução, lógica, articulação e crítica (GLYNOS et al., 2009; GLYNOS; HOWARTH, 2007).

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

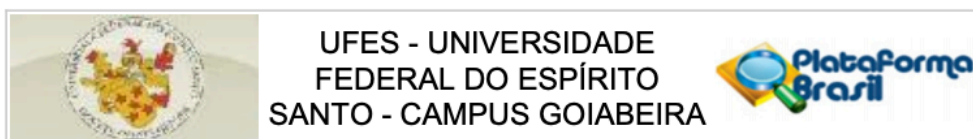
- compreender como as identidades são racializadas;
- compreender como as identidades são generificadas;
- analisar as interseccionalidades entre raça e gênero pelas quais gênero é racializado e raça é generificada;
- identificar as práticas articulatórias que unem estas mulheres negras em um movimento social;
- compreender como o corpo é utilizado na construção de identidades de raça e gênero.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Considerando a natureza e o objetivo da pesquisa, entende-se que os riscos para os sujeitos são mínimos. De todo forma, potenciais riscos de identificação e constrangimento estão associados ao processo de coleta de dados e ao uso das informações coletadas. Para evitar ou excluir estes riscos, os pesquisadores buscarão não agir de forma constrangedora. A coleta de dados ocorrerá após o Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) do participante. A comunicação do TCLE será realizada de forma clara e objetiva, sendo dada ao participante a oportunidade de esclarecer suas dúvidas. Também será fornecido o tempo adequado para a tomada de decisão. É direito desistir, a qualquer momento, de participar da pesquisa e ser indenizado por danos decorrentes da investigação. Destaca-se que as informações serão analisadas em conjunto com as de outros

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras **CEP:** 29.075-910
UF: ES **Município:** VITÓRIA
Telefone: (27) 3145-9820 **E-mail:** cep.goiabeiras@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.706.567

participantes, sendo garantido o sigilo, a privacidade e a confiabilidade dos resultados obtidos.

Benefícios:

Embora o debate sobre a temática das relações raciais no Brasil não seja novo e se mantenha crescente, a área de estudos organizacionais se manteve muito deslocada e distante de estudos que abordam minorias raciais e sua dinâmica de relações. Tendo em vista que existem obstáculos que devem ser transpostos para vivermos em uma sociedade mais justa e livre de preconceitos, este estudo pretende entender a percepção de mulheres negras sobre os desafios cotidianos e dar suporte ou subsidiar o desenvolvimento de um conjunto de ações voltadas para o reconhecimento e valorização da diversidade racial.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Esta pesquisa contribuirá para os estudos de diversidade nas organizações. A percepção dos sujeitos sobre a temática de gênero, racismo, das relações raciais e do contato com a diversidade contribuirá para conhecer mais a realidade brasileira e fundamentar pesquisas no campo dos estudos organizacionais.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

O protocolo apresenta todos os elementos necessários para sua aprovação segundo as Resoluções específicas do MS. Acrescentamos que as perguntas que irão compor a entrevista semiestruturada está no projeto detalhado com as perguntas abaixo:

.Perguntas do questionário semi-estruturado de pesquisa

Você poderia me falar um pouco de você? Sua família, ocupação, infância.

Como é sua relação com a negritude?

Para você, como é ser uma mulher negra?

Como você conheceu ou tomou conhecimento do coletivo?

O que te fez buscar o coletivo?

O que te motiva a permanecer participando do coletivo?

Qual a importância do coletivo para você?

Endereço: Av. Fernando Ferrari,514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN

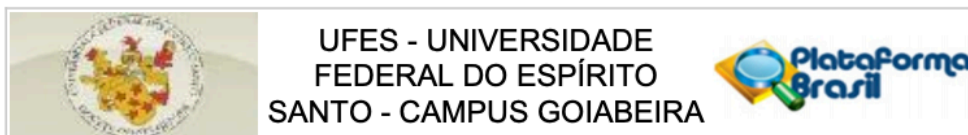
Bairro: Goiabeiras

CEP: 29.075-910

UF: ES **Município:** VITORIA

Telefone: (27)3145-9820

E-mail: cep.goiabeiras@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.706.567

Recomendações:

Não há.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há pendências.

Considerações Finais a critério do CEP:

Projeto aprovado por esse comitê, estando autorizado a ser iniciado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1101572.pdf	13/04/2018 09:44:19		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto2.pdf	13/04/2018 09:41:35	Mariana Luísa da Costa Lage	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE2.pdf	13/04/2018 09:34:13	Mariana Luísa da Costa Lage	Aceito
Folha de Rosto	assinatura.PDF	03/04/2018 18:31:10	Mariana Luísa da Costa Lage	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

VITORIA, 11 de Junho de 2018

Assinado por:
Fabiana Pinheiro Ramos
(Coordenador)

Endereço: Av. Fernando Ferrari,514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras **CEP:** 29.075-910
UF: ES **Município:** VITORIA
Telefone: (27)3145-9820 **E-mail:** cep.goiabeiras@gmail.com

APPENDIX C – TESE EM PORTUGUÊS

PRÓLOGO

Embora uma tese não precise necessariamente de um prólogo, sinto a necessidade de fazê-lo. Vou aproveitar esse espaço para responder a tantas pessoas que, ao longo dos anos, tem me questionado: por que um estudo sobre mulheres negras? Sem dúvida que escrever esse prólogo foi muito mais complicado do que outros capítulos. Aqui eu não preciso de um aporte científico ou lacuna teórica. Para essas respostas, você deve ler as próximas seções, a partir da introdução em diante.

Sou branca e sempre fui reconhecida e "lida" como branca pelos meus pares no contexto racial brasileiro. Isso não significa que eu sempre soube como era ser branca. Não há barreiras e preconceitos quando somos socializados como sujeitos "normais". Eu não precisava de nenhum sinal para me mostrar "a que raça eu pertencia". Eu não estava marcado como "diferente". Como muitos outros, eu tinha uma visão clara de como a classe social hierarquizava grupos, mas meus olhos estavam velados para ver tal fronteira racial. Não me lembro do momento exato. Mas me reconheci como branco. Conviver com pessoas negras, ouvir, exercitar a alteridade, tentar entender diferentes pontos de vista, tudo isso me deu reconhecimento como detentor de privilégios raciais. O exercício da não opressão e o reconhecimento dos privilégios raciais é, para mim, uma prática cotidiana, porque também sou marcada pelo discurso hegemônico. No entanto, senti-me tocada ao ouvir mulheres negras que clamam por serem ouvidas, que se afastam da existência de uma história única e que lutam para (r)existir.

Minha preocupação vem de duas questões: experiência em relações interracialis e minha militância antirracista. Assim, minha motivação é materializar um compromisso, um caminho, para que eu possa aprender e contribuir, como pessoa, como professora, como pesquisadora, para a justiça social, para quebrar estereótipos e positivar identidades. No entanto, reconheço meu lugar de enunciação. Na minha posição de pesquisadora, tentei ser crítica questionando o quanto meu olhar reproduzia a visão colonizadora no outro. Nem tudo o que eu vi e li está aqui porque o processo de escrita precisa ser afunilado no texto. Assim, apresento minha leitura da realidade.

1 OBSERVAÇÕES INICIAIS

*é triste
que existam meninas virgens, mas seus cabelos não
e naturalizaremos a beleza pela dor
a ponto
de parecer normal
o ferro quente carinhosamente
chamado de chapinha,
queimaduras de hidróxido de sódio e guanidine
me avisa quando começar a arder
pra gente lavar, tá*

Stephanie Borges⁴⁰

e **Rafaela⁴¹**, **Djamila⁴²**, **Camila⁴³**, **Zezé⁴⁴**, **Danieli⁴⁵**, como muitas mulheres negras que descreveram se sentir feia no passado

O trecho do poema de Stephanie Borges e as experiências dessas mulheres negras mostram como gênero, raça e beleza se entrelaçam em processos muito complexos de formação de identidade, reproduzindo relações de poder que hierárquicos e marginalizam sujeitos (Caldwell, 2007; Collins, 2000; Craig, 2006; Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Johnson & Bankhead, 2014; Kilomba, 2010; O. D. A. Pinho, 2002; P. D. S. Pinho, 2007; Tate, 2005, 2009, 2018; C. Thompson, 2009). Assim, no contexto brasileiro, gênero e raça são considerados como identidades que produzem diferença, ou seja, são marcadores que produzem desigualdades, e as mulheres negras vivem experiências de marginalização (Bonetti & Abreu, 2011; Carneiro, 1995; Gomes, 2003c; Lage & Souza, 2017; Teixeira, 2015; Werneck, 2009). Em geral, as mulheres negras brasileiras estão na base da pirâmide salarial; em que a disparidade salarial existe e aumenta à medida que as mulheres negras

⁴⁰ Stephanie Borges é jornalista, poeta e tradutora brasileira. Ela ganhou o IV Prêmio Nacional de Literatura do CEPE com o livro *Talvez precisemos de um nome para isso*, onde parte do poema foi apresentado. O poema completo em português é mostrado no apêndice A.

⁴¹ Recuperado de: <<https://www.geledes.org.br/negrinha-feia-alunos-protestam-contra-caso-de-racismo/>>. Recuperado em 15 de dezembro de 2019.

⁴² Ribeiro, D. 2018. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras.

⁴³ Recuperado de: <<https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/por-que-e-tao-dificil-enxergar-a-beleza-em-corpos-negros/>>. Recuperado em 15 de dezembro de 2019.

⁴⁴ Recuperado de: <<https://revistatrip.uol.com.br/tpm/zeze-motta-fala-sobre-racismo-aborto-militancia-e-idade>>. Recuperado em 15 de dezembro de 2019.

⁴⁵ Recuperado de: <https://web.facebook.com/DaniNega/posts/10203809623076913?_rdc=1&_rdp>. Recuperado em 15 de dezembro de 2019.

umentam seu nível de escolaridade; conseqüentemente, há um número reduzido de mulheres negras em cargos de alto nível nas organizações (Conceição, 2016). Além disso, representam 60% das vítimas de homicídio; sofrem mais violência doméstica; também são as que têm pior acesso aos serviços de saúde, refletindo nas taxas de mortalidade materna, por exemplo (G. Brandão & Coêlho, 2013).

Considerando o cenário estético, os últimos anos foram marcados por uma maior valorização da beleza das mulheres negras na sociedade. O número de atores e ações foram ampliados e ganharam importância, como blogueiras negras (*Blogueiras Negras, Preta Gorda, Pretas Acadêmicas*); festivais de moda (*Black Fashion Week, Africa Plus Size Fashion Week Brasil*); feiras de vestuário e acessórios (*Encontro Preto, Feira #Ubuntu, Odarah Bazar*); coletivos e mobilizações que valorizam cabelos crespos/cacheados, como o *Encrespa Geral, Encontro das Pretas, Encrespando, Meu Cacho & Meu Crespo*, incluindo a celebração do Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha (25 de julho); e a 1ª Marcha do Orgulho do cabelo Crespo (2015), a ponto de, em 2017, o estado de São Paulo e a cidade de Salvador incorporarem o Dia do Orgulho Crespo em seus calendários comemorativos oficiais.

Notavelmente, com o objetivo de superar barreiras e desigualdades, os movimentos sociais têm sido importantes organizações que apoiam os direitos civis e ressignificam identidades negativas (Gomes, 2017). Além disso, hoje em dia, as mulheres negras vêm se organizando nas redes sociais, esperando que suas vozes sejam ouvidas e expressem sua identidade (Zabit-Foster, 2014). Dada a influência das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) nos movimentos sociais, podemos considerar esses coletivos como parte dos "mais novos movimentos sociais" (Augusto, Rosa e Resende, 2016; Bringel, 2013). Isso tem sido referido por Guerreiro (2010) como a "Terceira Diáspora", um circuito de comunicação da diáspora negra alimentado pela internet que conecta pessoas negras a repertórios culturais em termos digitais, como ícones, música e filmes. Além disso, uma vez que as mulheres negras tiveram suas imagens construídas pelo discurso sexista e racista como o oposto ao de bela (Chapman, 2007; Collins, 2000; N. S. Souza, 1983) e a escassez de espaço midiática para as mulheres negras construírem adequadamente, e refazerem suas próprias

identidades (Lage, Perdigão, Pena, & Silva, 2016), a beleza torna-se um tema recorrente, pois faz parte do visível (Alcoff, 2006) que segrega e oprime as mulheres negras.

Alcoff (2006) enfatiza que as identidades são essenciais para os sujeitos porque eles geralmente são marcados nos corpos, orientando e, por vezes, determinando como percebemos e julgamos os outros e como somos percebidos e julgados por eles também. Consequentemente, esse fato impacta na forma como nos organizamos politicamente como grupos. Por exemplo, a identidade e a representação das mulheres negras na sociedade têm sido um tema discutido nos movimentos sociais, notadamente desde o final da década de 1970. As feministas negras e de cor⁴⁶ têm se destacado no campo acadêmico e na ação coletiva por problematizar a diferença nos espaços políticos dadas suas experiências de múltiplas identificações, denunciando o racismo no movimento feminista e o sexismo no movimento negro, e propondo a noção de interseccionalidade, em que as identidades são mutuamente constituídas e, portanto, impossíveis de serem dissociadas (Anzaldúa, 1999; Brah, 1996; Collins, 2000; Ganchos, 1984; Lorde, 1983; Lugones, 2008).

O sujeito do feminismo, considerado hierárquico e excludente por não considerar a opressão racial e colonial denunciada pelas mulheres de cor, teve sua perspectiva ampliada e problematizada na década de 1990 com a crítica pós-estruturalista/decolonial que questionava a noção de identidade como estável e unitária e defendia um conceito de identidade como processo (Anzaldúa, 2009; Gonzalez, 1988b; Hall, 2003; hooks, 1990; Spivak, 1988; Tate, 2005).

No entanto, Butler (1998) afirma que problematizar e questionar a construção de sujeitos como dado de antemão não é o mesmo que acabar com eles. No campo político, há necessidade de organização na luta democrática em busca de transformações sociais. Laclau (2011) argumenta que é a impossibilidade da subjetividade em si como um centro transcendente que permite olhar para trás para as próprias multiplicidades. No entanto, isso não quer dizer que seja um processo linear e automático de criação da comunidade política, porque o que acontece é um debate interno que divide o movimento.

⁴⁶ Eu uso o termo "mulheres de cor" como usado por Horvino (2010).

Neste caso, alguns indivíduos podem identificar e reconhecer a si mesmos e outros não podem, promovendo exclusões (Butler, 1998). Assim, seria impossível pensar em identidades políticas apenas como uma lista de afiliações que mantêm os sujeitos unidos em uma identidade (Bickford, 1997).

Elomäki (2012) aponta que essa situação cria um grande desafio para a política: como conceituar a comunidade política de forma não fundacional, bem como reconhecer as semelhanças e diferenças? Se as teorias democráticas foram projetadas para assuntos tão homogêneos, como as lutas sociais e políticas se adaptam a novas circunstâncias? (Laclau, 2011). Em termos de atores, os movimentos sociais, mais especificamente os Novos Movimentos Sociais (NMS), surgem na busca do reconhecimento de uma identidade coletiva em um contexto social, político e econômico (Melucci, 1980) baseiam-se em um "essencialismo estratégico" para representar identidades (Hall, 2003; Spivak, 1988). Nesse ponto de vista, Laclau e Mouffe (2001) consideram que essas identidades são fixações temporárias produzidas por identificações que surgem de discursos hegemônicos.

Nesse sentido, o presente estudo propõe responder à seguinte questão de pesquisa: **como podemos entender o processo de formação da identidade organizacional em um coletivo negro que articula práticas políticas corporificadas?** Partindo do pressuposto da multiplicidade e fluidez das identidades e de que as práticas discursivas moldam a identidade do sujeito e estruturam suas práticas, criei um diálogo com o modo feminista negro decolonial de explicação crítica da realidade para compreender essa ordem social. Assim, para entender melhor essa questão, proponho estudar um coletivo de mulheres negras de Governador Valadares (MG) – cidade do estado de Minas Gerais –, que se articulou em um grupo chamado Coletivo Encrespa. O Coletivo Encrespa surgiu para motivar as pessoas a usar cabelos cacheados/crespos e valorizar a beleza negra em si, atuando em espaços físicos (nível local) e no ambiente virtual. De forma mais ampla, explorarei a identidade generificada e racializada do sujeito e, posteriormente, apresentarei como esses discursos moldam a formação identitária e as práticas organizacionais. Baseado em Caldwell (2000a) e Tate (2018), o cabelo das mulheres negras é um local

essencial para mapear lutas internas, bem como discursos de raça e gênero, e que defendo que podem impactar práticas organizacionais.

Voltando à teoria organizacional, Parker (2016) defende que "organização" não é um signo com um significado fixo. Além disso, considerando as questões epistemológicas e ontológicas, a ideia de organização é complexa e pode ser separada em dois pontos de vista: como entidade e processo. Embora a "organização" para a teoria da organização dominante possa ser vista como um substantivo, para o construcionismo social, ela é entendida como um verbo (Cooper, 1986). Em outras palavras, essa visão alternativa de tornar-se leva a um movimento, um processo emergente e contínuo (Chia, 2003). Assim, Parker (2016, ênfase p. 493, tradução nossa) diz que "a organização precisa de um *organising* sem fim, porque é um *perpetuum mobile* de relações móveis, que precisa continuamente se refazer para impedir o colapso da ordem na desordem, na entropia".

Para Thanem (2001), essa separação marca a compreensão das organizações como sistemas naturais, como organizações formais, para enfatizar que os processos organizacionais ordenam a vida social dentro e fora das entidades organizacionais. Assim, os estudos organizacionais abrem suas fronteiras para analisar a relação de poder que organiza a vida, como corpos, gestos, roupas, códigos de comportamento, disciplinas de conhecimento, normas legais, subjetividades, desejos envolvendo humanos e não humanos (E. M. Souza, Costa, & Pereira, 2015). Chia (2003, p. 98, tradução nossa) aponta que a organização das relações não é "nada mais do que a rede dinâmica de suposições, expectativas, obrigações sociais, regras, convenções e protocolos implícitos". Todos eles moldam nossas identidades individuais, bem como como se espera que os sujeitos se comportem e vivam em uma comunidade específica e em um dado momento (Chia, 2003).

Especificamente, Cooper (2009, p. 242, tradução nossa) destaca que os corpos sempre fazem parte do mundo vivido e, por isso, precisam ser vistos como um corpo social, "através da qual o corpo se reflete e se transmite como parte viva de seu campo mais amplo de ação social e cultural". Para este autor, o corpo social é um fluxo contínuo de matéria entre o corpo humano e seu ambiente e, por isso, o *self* ou pessoa individual precisa sempre ser visto

secundariamente na tradução e transmissão de forças e sensações corporais. Para ele, *organising* é "o trabalho do corpo social generalizado como a transformação criativa da matéria não formada da matéria da Terra em formas e objetos humanos significativos que constituem a organização social" (Cooper, 2009, p. 243, tradução nossa). Além disso, esse corpo social contribui para o entendimento de como as organizações formais produzem formas sociais (E. M. Souza et al., 2015).

Para Thanem (2001, p. 363, tradução nossa), é vital entender como o corpo se organiza na vida social considerando, por exemplo, "códigos de vestimenta, expectativas sobre a linguagem corporal, noções médicas sobre o que um corpo é e o que um corpo pode fazer e normas socioculturais de como determinados corpos devem se comportar e se mover em contextos específicos - no trabalho, em casa e em espaços públicos". Não obstante, na literatura corpo-organização, o corpo é geralmente entendido como passivo, receptor, regulado ao invés de criador, produtor, atuando nos processos de resistência e desestabilização de padrões sociais hegemônicos (Cooper, 2009; Godfrey, Lilley, & Brewis, 2012; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001, 2003).

Em relação aos estudos organizacionais, Liu (2017) aponta que os campos do feminismo, das teorias críticas raciais e do pós-colonialismo têm sido tradicionalmente utilizados de forma independente na pesquisa organizacional. Assim, a busca pelo uso desse feminismo antirracista em estudos críticos de gestão visa desafiar o patriarcado, a supremacia branca e o imperialismo que naturalizam as relações de dominação incorporadas nas organizações, desinsularizando o próprio campo (Liu, 2017; Swan, 2017).

Especificadamente, gostaria de destacar a justificativa para estudar as identidades das mulheres negras e dos movimentos sociais nos estudos organizacionais. Há um entendimento, na visão construtivista, de que as organizações não são apenas empresas ou indústrias, mas sim um processo de organizar que não é um objeto fixo, ou seja, não é uma entidade ou fenômeno estável (E. M. Souza et al., 2015). Nesse sentido, considerando as organizações como processos de organização da vida, identidades e movimentos sociais tornam-se organizações relevantes que moldam as relações sociais (Laclau & Mouffe, 2001; E. M. Souza, 2017b; E. M. Souza et al., 2015). Sobre identidades,

normas que regulam identidades, bem como "corpos, os gestos, as vestimentas, as subjetividades, os desejos, a vida" (E. M. Souza et al., 2015, p. 731) constituem esse processo de *organising*. Por essa razão, tanto as identidades, quanto gênero quanto raça, e os corpos devem ser objetos de análise de estudos organizacionais (E. M. Souza, 2017b). Em relação à lente da teoria performativa para entender identidades, Souza (2017b) realizou um levantamento bibliográfico em bases de periódicos relevantes para identificar artigos que tratavam do tema nos estudos organizacionais entre 2008 a 2014, e apenas 33 artigos foram encontrados, dos quais apenas 2 problematizavam identidades raciais.

Ao lidar com a noção de identidades interseccionais, apesar da ampla teorização no campo da teoria feminista (Anzaldúa, 1999; Collins, 2000; Davis, 2011; Hooks, 1990, 2002), no campo dos estudos organizacionais, eles ainda ocupam um lugar marginal (Acker, 2012; Carrim & Nkomo, 2016; Holvino, 2010; Jones & Stablein, 2006; E. M. Souza, Brewis, & Rumens, 2016). Neste caso, poucos estudos destacam a evidência e a importância de identidades interseccionais e questões como raça, racismo e sexismo têm tido pouca atenção dos pesquisadores (Swan, 2017). No âmbito dos estudos brasileiros, estudiosos desenvolveram estudos sobre identidades raciais e de classe (Teixeira, Oliveira, Alex, & Saraiva, 2016); gênero e sexualidade (Cerqueira & Souza, 2015; E. M. Souza, 2009); gênero, raça e classe (Teixeira, Saraiva, & Carrieri, 2015). No entanto, ainda faltam estudos que considerem as identidades de mulheres negras de forma interseccional, bem como as representações generalizadas e racializadas que afetam a vida das mulheres negras em diversas arenas (Cardoso, 2014).

Olhando para os movimentos sociais, há uma dimensão organizacional que deve ser entendida (Coelho & Dellagnelo, 2013). Misoczky, Flores e Silva apontam que os movimentos sociais "desenvolvem processos, organizam, deliberam e produzem territórios das mais diversas formas - e até constroem estruturas" (Misoczky, Flores, & Silva, 2008, p. 2). Assim, os movimentos sociais constituem práticas de um conjunto de sujeitos sociais, o que valida a referência como organização social (Barros & Paula, 2008; Misoczky et al., 2008) e não pode ser visto como um fim em si mesmo, porque fazem parte da sociedade civil,

onde os atores estão imersos no processo político (Alves, 2004; Laclau & Mouffe, 2001).

Na última década, diversos pesquisadores têm se dedicado a compreender os movimentos sociais no campo dos estudos organizacionais. Eles identificaram que pouca atenção tem sido dada ao tema, principalmente devido à existência de uma visão hegemônica que considera uma organização como sinônimo de companhia/negócios (Coelho & Dellagnelo, 2013; Miranda, Cappelle, Mafra, & Moreira, 2008; R. Rosa, Alves, Mendonça e Gomes, 2009). Quanto ao posicionamento teórico-epistemológico, enfatizo que poucos estudos de movimentos sociais foram feitos a partir de teorias pós-estruturais, como a Teoria do Discurso Político (TDP). No Brasil, surgiram estudos sobre o movimento agroecológico (Fontoura & Naves, 2016) e em processo de planejamento participativo (Coelho, Dellagnelo e Kanitz, 2014), mas a maioria não abordou grupos identitários, tão marcados pelas práticas corporificadas das relações de poder. Além disso, se pesquisadores (Fontoura & Naves, 2016; A. R. Rosa & Mendonça, 2011) já destacaram a falta de problematização na literatura de estudos organizacionais sobre as formas organizacionais dos novos movimentos sociais, o surgimento dos “novíssimos” movimentos sociais torna o processo ainda mais urgente e essencial para a compreensão das organizações contemporâneas. Portanto, há espaço e demanda para o desenvolvimento de estudos no campo. Como apontou Rosa (2011), a área teórica sobre movimentos sociais enfrenta desafios consideráveis para acompanhar um objeto de estudo tão dinâmico, indeterminado e plural.

No entanto, considerando a união dos temas "identidade" e "movimentos sociais", Ashcraft (2015) aponta que raras discussões teóricas foram feitas nos estudos organizacionais para relacionar luta de gênero, ativismo feminista e outras diferenças, como raça. Daskalaki e Fotaki (2017) apontam que, embora alguns estudiosos desenvolvam a compreensão de novas formas de organização, poucos estudos tem trabalhado como valores e socioespacialidades afetam o corpo das mulheres e como os movimentos sociais operam para produzir ou às vezes para tornar corpos (in)visíveis.

Considerando o referencial teórico, Grosfoguel (2009) apontou que a teoria não tem apenas uma conexão com valores sociais em sua produção ou a

parcialidade do conhecimento, mas também fala sobre a visão epistemológica do mundo. É importante ressaltar que o lócus da enunciação na filosofia e nas ciências ocidentais gerou um mito de um saber universal e verdadeiro, no qual se esconde quem são os sujeitos falantes e geopolítica e corpo-política que ocupam (Figueiredo & Grosfoguel, 2009). Nesse sentido, nesta tese vou usar uma abordagem feminista decolonial negra. Collins (2000) argumenta que há uma conexão crítica entre o pensamento e a ação do feminismo negro para transformar a condição das mulheres negras, uma vez que compartilham e vivem experiências marginalizadas nas estruturas de dominação. Como resultado, Gomes (2009) destaca o papel crítico dos intelectuais negros na busca por um lugar ocupado pelo diferente, pelo outro. Nesse sentido, nas fronteiras epistemológicas, uso ideias diaspóricas, subalternas e feministas, além de valorizar o conhecimento produzido pelas mulheres negras, marginalizado nas estruturas racistas e sexistas do conhecimento em nossa sociedade (Grosfoguel, 2013; hooks, 1995; Tate, 2018).

Além disso, este estudo tem potencial sociopolítico. Ele segue estudos acadêmicos recentes sobre movimentos de mulheres que lutam para valorizar identidade e beleza negra (Lage et al., 2016; Lage & Souza, 2017; Mesquita, Teixeira e Silva, 2017). Assim, é essencial, na medida em que profundamente o racismo estrutural tem circulado de uma geração para outra, onde as meninas crescem aprendendo que não devem gostar de si mesmas, e são suscetíveis a danos mentais e emocionais (Collins, 2000; Johnson & Bankhead, 2014; N. S. Souza, 1983). De forma mais ampla, a compreensão da lógica discursiva da beleza contribui para desmistificar e explorar a relação de poder, identificação, formação cultural e social e como ela opera no nível institucional, nas práticas organizacionais, em cada interação social e processos de formação de identidade.

Finalmente, apesar de entender que diversas identidades se cruzam na construção de temas, como idade, classe, sexualidade e outros eixos de poder, concentrarei meus esforços na compreensão das identidades de gênero e raça, dada a complexidade de analisar como o gênero é racializado, e a raça é gêneroificada no cotidiano das mulheres negras. Alcoff (2006) enfatiza que entre as muitas identidades sociais de um sujeito, gênero e raça precisam ser

destacados porque compartilham algumas características. Em primeiro lugar, são identidades fundamentais do sujeito (e não periféricas, como filiações em um partido, como ser democrata). Em segundo lugar, as identidades operam através de marcadores visuais no corpo como identidades visíveis (ao contrário da idade que pode ser disfarçada por cirurgias, classe que pode ser escondida por roupas, homossexualidade que pode não ser revelada). Assim, além de serem "visíveis", essas identidades socialmente construídas impactam na construção de subjetividades, uma vez que consolidam hierarquias entre sujeitos identificados como "normais" e "anormais" (Brah, 2006; E. M. Souza, 2014).

Sete partes organizam este trabalho. Primeiro apresento esta introdução e, segundo, o *framework* de análise da identidade como performativa, descrevendo os processos de generificados e racializados que constituem sujeitos, bem como o diálogo com o modo feminista negro decolonial de explicação crítica utilizado nesta tese. Em terceiro lugar, a metodologia é brevemente descrita juntamente com a reflexividade aplicada neste estudo. Em quarto lugar, trago informações sobre o Coletivo Encrespa e seu contexto e criação. Em quinto lugar, partindo da interseccionalidade de gênero e raça e do discurso de beleza entrelaçado no contexto brasileiro, mostro a dinâmica das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas presentes no Coletivo Encrespa. Em seguida, apresento mais profundamente o processo de organising observado no Encrespa. Por fim, resumo as principais conclusões analíticas e discuto o propósito que elas podem servir no campo dos estudos organizacionais.

2 FRAMEWORK PARA ANALISAR IDENTIDADES NEGRAS EM COLETIVOS NEGROS

O objetivo deste capítulo é apresentar e discutir o arcabouço teórico utilizado nesta tese. A primeira seção explora a teoria da identidade performativa, descrevendo seus impactos sobre gênero e raça no contexto brasileiro. Depois disso, exploro a noção da vergonha da beleza negra e a beleza como organizadora social. Além disso, apresento as lógicas da explicação crítica e, finalmente, conectei ambas as ideias principais no diálogo com o modo feminista decolonial negro de explicação crítica. Ao fazer isso, o capítulo fornece o guia teórico para categorias que serão operacionalizadas na pesquisa empírica.

2. MULHER NEGRA: PERFORMATIVIDADE RACIALIZADA E GENERIFICADA

Nesta tese, considere a noção de identidade como uma categoria discursiva. A partir de uma visão pós-estruturalista, a identidade emerge dentro dos jogos de poder que marcam diferenças (Dreyfus & Rabinow, 1995). Nesse sentido, o tema é produzido pelo discurso e como efeito do discurso por regras de formação e modalidades de enunciação, demarcando posições de sujeitos (Hall, 2009). Em outras palavras, as identidades podem não ser vistas como biológicas, mesmo que pareçam naturais ou inatas, mas historicamente, culturalmente e discursivamente construídas (Butler, 2003; Hall, 2013; Sullivan, 2003; Tate, 2018). No entanto, as identidades também são organizadores da sociedade, que se manifestam nos corpos (Alcoff, 2006). É uma categoria discursiva que usa termos e características físicas como marcas simbólicas para diferenciar um grupo do outro. Isso não quer dizer que a perspectiva biológica foi esquecida. Pelo contrário, o discurso biológico continua no imaginário popular para separar e hierarquizar grupos (Ehlers, 2015; Hall, 2013; Sullivan, 2003), sendo parte desta prática regulatória que regula os corpos (Butler, 1993a; Tate, 2015b).

Assim, de acordo com essa noção, a identidade é sempre uma construção, um processo que acontece através do tempo, mas nunca está completo, sempre contingente (Anzaldúa, 2009; Butler, 1993a; Hall, 2010; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001; Tate, 2018). As identidades são então construídas através da diferença, não fora dela, pois é apenas através do Outro que a identidade pode ser construída, fazendo com que a identificação funcione como exclusão (Hall, 2010; Laclau & Mouffe, 2001). Assim, se as identidades são apenas afirmadas por exclusão, em vez de uma ameaça, a constituição de uma "unidade" só pode ocorrer através de uma relação de poder (Hall, 2010; Laclau & Mouffe, 2001). Sendo assim, as identidades são apegos temporários (Hall, 2009), fechamentos (Bhabha, 1998), suturas (Hall, 2010), articulações (Laclau & Mouffe, 2001) em posições de sujeitos construídas em práticas discursivas que estão sujeitas ao jogo da diferença, mas que são capazes de criar formas de solidariedade para a luta política (Butler, 1993a; Hall, 2009, 2010; Laclau & Mouffe, 2001).

Considerando essa noção de identidade, emerge a necessidade de compreender identidades através da interseccionalidade. Nessa perspectiva, mulheres de cor, latinas, lésbicas e outras usaram exemplos de suas realidades para mostrar como os sistemas de opressão as marcavam de forma diferente. Por exemplo, as mulheres negras apontaram como o sexismo e o racismo não podiam ser vistos isoladamente (Collins, 2000; Gonzalez, 1984; Kilomba, 2010). O sexismo é um sistema de poder no qual os homens exercem domínio e têm privilégios sobre as mulheres, e que cria e mantém instituições sexistas e sexismo institucionalizado. Exemplos mais significativos e contemporâneos dessa opressão podem ser identificados, por exemplo, na exploração midiática da imagem das mulheres negras, pelo controle corporal através de tecnologias reprodutivas, o tráfico de mulheres e técnicas e produtos ligados ao padrão hegemônico estético de beleza eurocêntrica (C. Silva, 2013).

A compreensão das experiências cotidianas das mulheres com raça, classe, gênero e opressão sexual acabou por reunir mulheres de cor que pediam novas abordagens para analisar suas realidades de opressão e desigualdade social (Anzaldúa, 1999; Collins, 2000; Crenshaw, 1989, 2002; Davis, 2011; hooks, 1990). Nessas abordagens, a visão das mulheres de cor está entre fronteiras: nem masculino, nem branco, nem economicamente privilegiado (Holvino, 2010; hooks, 1990). Ribeiro (2017) exemplifica o caso:

Costumo brincar que não posso dizer que luto contra o racismo e amanhã, às 14h25 e, se der tempo, eu luto contra o machismo, pois essas opressões agem de forma combinada. Sendo eu mulher e negra, essas opressões me colocam em um lugar maior de vulnerabilidade (Ribeiro, 2017, p. 71).

A conceituação das identidades como **interseccionais** tentou evitar que as identidades fossem moldadas como unitárias, e defendeu a articulação com as posições do sujeito. Assim, a simultaneidade de gênero e opressão racial impacta mais do que a soma entre sexismo e racismo, agindo de forma particular e única na experiência das mulheres negras (Crenshaw, 1989; Holvino, 2010; Kilomba, 2010; Tate, 2018). Em palavras diferentes, a interseccionalidade rejeita o modelo aditivo de identidades em que um sujeito que é mulher, negra, lésbica e pobre seria quadruplicadamente oprimida em comparação com um homem branco, heterossexual e rico. Significa que o sujeito não é formado pela soma ou um determinado número de identidades base (Anzaldúa, 1999; Barnard, 1999;

Collins, 2000; hooks, 1990; Liu, 2017; E. M. Souza, 2017a; Sullivan, 2003). Assim, usando as palavras de Anzaldúa (2009), as identidades não são como cubos isolados. O modelo de identidade aditiva acaba perdendo a correspondência com o caráter complexo, múltiplo e contraditório das identidades (Sullivan, 2003). Em resumo, a interseccionalidade é:

complexa, irreduzível, variada e variáveis efeitos que ocorrem quando múltiplos eixos de diferenciação - econômico, político, cultural, psíquico, subjetivo e experiencial - se cruzam em contextos historicamente específicos. O conceito enfatiza que diferentes dimensões da vida social não podem ser separadas em fios discretos e puros (Phoenix & Brah, 2004, p. 76, tradução nossa)

Portanto, deve-se lembrar que as identidades aqui não devem ser vistas como uma competição/hierarquia de opressões, e a experiência específica das mulheres negras com o racismo é singular e muitas vezes definida como racismo generificado (Cardoso, 2012; Kilomba, 2010). Além disso, se tais experiências se referem às dimensões da vida social, as análises interseccionais também devem levar em conta contextos sócio-político-históricos (Carrim & Nkomo, 2016) e os discursos (E. M. Souza, 2017b) para entender como a opressão e as relações de poder operam na produção de identidades por meio de práticas sociais (Carrim & Nkomo, 2016).

A partir da noção de interseccionalidade, abordarei no próximo tópico as identidades de gênero como performativas.

2.1.1 *Queering gender*: gênero como performativo

Considerando o gênero, Butler (2003) aponta que ele deve ser visto como um aparelho, um dispositivo que produz identidades em que os sujeitos se tornam reconhecidos se estiverem em conformidade com intelegibilidade. Para a autora, há uma matriz heterossexual que estabelece uma relação entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, ou seja, existem normas que "buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre sexo biológico e o gênero culturalmente constituído e a 'expressão' ou 'efeito' de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual" (Butler, 1990, p. 17, tradução nossa). Nesse regime de poder/saber, os sujeitos são orientados por um binário, no qual homens e mulheres são levados a identificar-se como homens e mulheres em um sistema heteronormativo (Seidman, 1995), resultado de um tabu em relação à homossexualidade (Salih, 2015). Assim, gêneros

"ininteligíveis" que desestabilizam a coerência da matrix e, portanto, não poderiam existir, são aqueles em que o gênero não é consistente com o sexo e quando as práticas de desejo não estão relacionadas a sexo ou gênero, de acordo com normas culturais e leis (Butler, 1990).

A matriz heterossexual atua por meio de normas dentro de práticas sociais que trabalham na produção do normal (E. M. Souza, 2016). Atos performativos incluem, por exemplo, sentenças legais, batizados e inaugurações (Butler, 1993b). A afirmação "É uma menina!" ou "É um menino!" quando uma criança nasce, age como norma, uma ação que marca uma superfície com significados culturais e cria uma expectativa do caminho a seguir (Louro, 2004). Interpelações, como estas, serão reiteradas por várias autoridades ao longo dos anos (Butler, 2002). Assim, o gênero é a "estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser" (Butler, 1990, p. 33, tradução nossa). No entanto, implica em conceber corpos não tão passivos e à espera de uma marca de gênero, mas como um corpo materializado através de práticas discursivas que estabelecem limites e formam corpos (Ahmed & Stacey, 2004).

Segundo Butler (1990), gênero é performativo, ou seja, a performatividade é o que permite a existência do sujeito, e ocorre através e pelo discurso. Os discursos operam para permitir que certas identidades de gênero sejam aceitas e tomadas como garantidas; e para repudiar outras identidades que não se encaixam dentro da matriz heterossexual. No entanto, aqueles que não são considerados sujeitos formam o constituinte externo; e, portanto, também são internos ao sujeito (Butler, 2002). Nesse sentido, o sujeito social precisa de uma identificação reconhecida para existir e o discurso opera forçando e obrigando os sujeitos, por meio de práticas identificatórias, a reconhecerem-se em identidades discursivas (Butler, 2006; E. M. Souza, 2016). Nas palavras de Butler:

A performatividade não pode ser entendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regularizada e obrigatória de normas. E essa repetição não é executada por um sujeito; essa repetição é o que possibilita um sujeito e constitui a condição temporal para o sujeito (Butler, 1993a, p. 95, tradução nossa)

A partir dessa explicação, enfatiza-se que o gênero é performativo, e que só pode ser performado, mas não possuído, ou seja, não é algo que se tem, mas algo que é feito e desfeito (Butler, 1990, 2006; E. M. Souza, 2016). No entanto, a *performance* não deve ser considerado uma atividade voluntária ou aleatória, pois os sujeitos não estão livres de restrições (Louro, 2004). Então, ninguém pode pensar que existe um ator (*performer*) que escolhe o gênero como um figurino para ser vestido, em uma analogia com um guarda-roupa, já que é a performatividade que permite que esse sujeito exista (Salih, 2015). Neste caso, é a performatividade que constitui as possíveis performances do sujeito e os obriga a agir, pensar e se comportar de acordo com convenções sociais (Lovaas & Jenkins, 2007).

Vale ressaltar que Butler critica categorias e classificações binárias, como masculino/feminino e homossexual/heterossexual, evidenciando as relações de poder e atos de violência que permeiam essas categorizações (Butler, 1990). Criticar o processo binário de constituição do tema não é criar ou propor novas categorias. Butler (2002) (2002) denuncia que não se trata de expandir numericamente as identidades - em vez de binárias, para três ou quatro opções, por exemplo - uma vez que esse movimento também aumentaria o número de exclusões. É preciso mudar, porém, a concepção das posições identitárias para concebê-las como locais dinâmicos e temporários que se interconectam entre si (Díaz, 2013). Assim, as pessoas devem focar na multiplicação das diferenças como a possibilidade de subverter discursos totalizantes, hegemônicos ou autoritários (Miskolci, 2009). Nesse sentido, pensar na unidade é uma ação antidemocrática que restringe a pluralidade, e que impede o jogo da diferença (Butler, 2002).

Essas normas, às vezes mais explícitas ou menos explícitas, têm fissuras e, portanto, são ineficazes, exigindo que sejam repetidas continuamente (Butler, 1993a; E. M. Souza, 2016). Isso reflete na instabilidade e na incompletude das normas na constituição dos sujeitos, que têm como consequência a impossibilidade de todos serem reconhecidos na intelegibilidade de gênero. No entanto, as fissuras ou lacunas na regulação acabam abrindo a possibilidade de agência e subversão (Butler, 1993b), ou seja, a identificação já traz sua possibilidade de riscos e resistências (E. M. Souza, 2017a).

Além disso, as normas também podem mudar (uma vez que não são fixas, mas diferem em contextos históricos), tornando-se oportunidades de ressignificações (Butler, 2006). Salih (2015) destaca, por exemplo, "mulheres" e "negros" como casos de subversão da norma, fazendo-os se voltar contra si mesmos para fins políticos e radicais. Nesse sentido, Butler concentra seus esforços na compreensão dos exercícios de exclusão que estabelecem os sujeitos inteligíveis, que não estão dentro da fronteira do ser humano, é um corpo abjeto, um corpo ininteligível, que não importa (Díaz, 2013). Para ela, esses sujeitos marginalizados permanecem necessários, pois servem para circunscrever a divisão daqueles que são normais e que se constituem os sujeitos que importam.

Em relação às mobilizações políticas, Butler (1990) rejeita a identidade como ponto de partida para a política feminista. Neste caso, o problema não é o uso do termo "mulher" ou "negra", mas quando representam categorias universais, essenciais, a-históricas e estáveis (E. M. Souza, 2017a). O termo mulher é um significante que não é estável e não pode ser visto como uma noção única de identidade. Ao mesmo tempo, considerando políticas democráticas representativas, Butler (1998) reconhece a necessidade de políticas baseadas em identidade, quando o orador dos movimentos é uma mulher e para o público feminino. Assim, a alternativa proposta é pensar na mobilização de categorias no discurso político, considerando a desestabilização e a desidentificação igualmente essenciais, removendo as identidades que as estruturas engendrem, naturalizam e imobilizam (Butler, 2002). Assim, a partir dos preceitos da desconstrução, reconhece as temporalidades e as divergências na prática feminista (C. D. L. Costa, 2002). Portanto, Butler argumenta que a única possibilidade não é sintetizar conflitos, mas mantê-los abertos nas práticas de contestação (Butler, 1997), ou seja, a "universalidade" não pode impedir outras inclusões, considerando um lugar de disputa política permanente (Butler, 1998).

2.1.2 Processo de racialização

Raça é uma identidade social e historicamente constituída, e tem sido um dos principais marcadores e organizadores da diferença social (Brah, 1996; Hall, 2013). Atuando como um dispositivo tão naturalizado na sociedade, a raça se manifesta como um princípio organizador social que opera através de diferenças

sociais, éticas e culturais que produzem diferença em um determinado espaço e tempo (Hall, 1996; Munanga, 1999; Tate, 2005). A partir dessa visão, a raça biológica é apenas uma ilusão (Barnard, 1999), embora as diferenças físicas baseadas na cor da pele, cabelo, musculatura tenham sido usadas como princípio de ordenação. Hall (2013) justificou esse fenômeno, apontando que uma relação entre natureza e cultura marca o sistema de equivalência que produz significado sobre raça na sociedade.

Hall (2013) considera que as tentativas de justificar as raças através da biologia ou genética não são mais suportadas e devem ser compreendidas por uma definição socio-histórica ou cultural. No entanto, como a relação entre sexo e gênero descrita no tópico anterior, a raça deve ser vista como uma construção discursiva, que, quando essencializada e arrancada de seu contexto histórico, cultural e político de emergência, torna-se uma categoria racial biologicamente constituída (Hall, 2003). Em palavras diferentes, o processo de racialização produz diferenças entre as pessoas ligando características físicas a aspectos morais, políticos e intelectuais nos quais a cultura se baseia na natureza para se justificar na busca de classificações naturais (Hall, 2003, 2013; Munanga, 1999). Assim, essas diferenças são geralmente justificadas, encobertas, fundamentadas e marcadas por diferenças físicas, como cor da pele, características e tipo de cabelo, mas são enraizadas e são construídas por diversas práticas sociais, culturais, econômicas e ideológicas (Acker, 2011). Por exemplo, os sentidos produzidos pelo discurso médico, científico e estético relacionado à cor da pele definem como a pele deve ser lida e quais são inteligíveis (Ahmed & Stacey, 2004). Assim, a pele não é propriedade do corpo, mas um produto de relações sociais complexas (Munanga, 1999; Sansone, 1996; Tate, 2005).

Como resultado, as definições biológicas, fisiológicas e genéticas trabalham no processo de inteligibilidade racial (Hall, 2013). Assim, as características corporais são sinais (Hall, 2006) e um significante vazio, que é marcado por diversos discursos que se organizam em um sistema de significado que produz diferenças, em um processo interminável de ressignificações (Hall, 2013). No entanto, o processo de racialização constitui categorias raciais inteligíveis, bem como estabelece diferenças de hierarquia e desigualdades

entre as categorias raciais produzidas (Murji & Solomos, 2005). Originalmente das forças de poder coloniais, a raça foi criada com o objetivo de sistematicamente subordinar e oprimir certas raças, e o racismo é um sistema dessa ideia.

O racismo é a combinação de preconceito racial e relações de poder, incluindo diferenças globais na participação e acesso a recursos valiosos, como representação política, mídia, políticas de emprego, educação, moradia e saúde, por exemplo (Kilomba, 2010). O racismo é estruturado em três dimensões: estrutural, institucional e cotidiana. Em primeiro lugar, é estrutural porque afeta as estruturas políticas e sociais nas quais as estruturas governamentais operam para privilegiar sujeitos brancos e colocar sujeitos de outros grupos em visível desvantagem. Em segundo lugar, o racismo institucional enfatiza que o racismo não só opera em um nível ideológico, mas também é um fenômeno que opera no nível das instituições, como o sistema educacional, o mercado de trabalho, o sistema de justiça criminal e os serviços. Por fim, o racismo também está presente no cotidiano, como em vocabulários, imagens, gestos, ações e olhares que localizam o sujeito negro como inferior (Kilomba, 2010). Além disso, destaca-se que compreender o processo de formação da identidade é essencial para compreender os mecanismos discursivos que o racismo opera, como estereótipos. Hall (2010) aponta que os ingleses são racistas justamente porque precisam saber quem não são (exclusão) para se conhecerem melhor.

2.1.3 Queering the colour line: performatividade de raça

Considerando a performatividade, embora Butler (2002) argumente que sexo, gênero e sexualidade não precedem raça, ela não incluiu raça em sua análise (Brah, 1996; Ehlers, 2003; Piscitelli, 2008; Salih, 2015; Tate, 2005). Não obstante, os pesquisadores consideraram complexa a dicotomia preto/branco. Para desenvolver a performatividade de raça, pesquisadores associaram o pensamento performatividade de Butler com ideias raciais desenvolvidas por autores pós-coloniais como Bhabha, Hall e Gilroy (Ehlers, 2003, 2006; Rottenberg, 2004b, 2004a; Tate, 2005, 2015b).

Ehlers (2006) enfatiza que a perspectiva de compreender fenômenos raciais sob a perspectiva da performatividade é extremamente interessante pois é necessário compreender como os conflitos raciais contribuem para a

construção da identidade racial e seus meios de subversão. No entanto, Rottenberg (2004a) aponta que há uma diferença entre os binários em regimes racistas brancos e regimes heteronormativos. Nos regimes heteronormativos, ser mulher está relacionado ao desejo de se identificar com uma mulher e, portanto, submeter-se às normas de feminilidade impostas à mulher. Pelo contrário, no sistema racista, os sujeitos têm sido forçados a identificar-se como negros, mas isso não está alinhado com os desejos de viver de acordo com as normas sociais e simbólicas da negritude, mas são forçados e encorajados a desejar ser brancos e a se submeter às normas da branquitude, como mostram vários autores (Bhabha, 1994; Fanon, 2008; Hall, 2003). Comparados à heteronormatividade, os homens não são encorajados a viver pelas normas da feminilidade, nem mulheres com masculinidade; assim, aqueles que as vivem, acabam desestabilizando a inteligibilidade. No caso racial, os negros que se aproximam da branquitude pouco fazem para verificar a inteligibilidade e são aceitos pelas relações hegemônicas (Rottenberg, 2004a).

Como nos regimes heteronormativos, as normas raciais operam compelindo os sujeitos a se identificar com as categorias preto e branco, em que a branquitude é assumida como hegemônica e presumida (Ahmed, 2017; Rottenberg, 2004b). Assim, as identidades raciais também operam em categorias binárias, que através de regimes raciais estabelecem fronteiras raciais e demarcam quem são sujeitos inteligíveis ou reconhecidos (Tate, 2015b). Esse processo torna-se mais visível em casos como sujeitos híbridos, mestiços, *criollos*, ou casos de *passing*, por exemplo, nos casos de negros que podem se passar por brancos nos regimes de hipodescendência, processo que desestabiliza a certeza das raças (Ehlers, 2003; Rottenberg, 2004a; Tate, 2015b). Nessas situações, a identificação dos sujeitos acontece por meio de lutas nas posições discursivas para se reconhecer. Interpelações como "você é negro", "não muito branco" ou "não te vejo como negro" mostram como os sujeitos não são inteligíveis através do olhar do Outro e são vulneráveis a esse processo em que os sujeitos podem aparecer e desaparecer (Ahmed, 2017; Rottenberg, 2004a). Nesta situação, a separação de identificação e desejo é um mecanismo muito eficaz e garante que a branquitude seja reforçada, impedindo que os negros acessem os privilégios da branquitude (Rottenberg, 2004a).

No entanto, regimes racistas hegemônicos são falhos, rachados, e as muitas repetições das regras criam a possibilidade de subversão. Essa subversão ocorre quando os sujeitos se identificam como negros e com aspectos de negritude (Rottenberg, 2004a). Tate (2005, 2015b) aponta que, no processo de construção da identidade racial de Fanon, os mestiços - em vez de olhar para o branco como outros - olham para os negros - no processo da pele negra, máscaras negras. Não obstante, ao reivindicar a identidade negra, ela não pode ser vista pela lógica do privilégio (Rottenberg, 2004a) uma vez que o negro é representado como não-humano e os processos de miscigenação foram vistos como trazendo aspectos culturais da civilização e da humanidade para os negros (Munanga, 1999; Tate & Law, 2015). O ato de subverter normas sociais mostra que os corpos não são dóceis e que podem ser desidentificados com normas hegemônicas (Rottenberg, 2004b; Tate, 2015b).

Para "reconhecer" os sujeitos, as normas do regime racial da verdade criam marcadores sociais de identificação. Padrões alimentares, escolhas musicais, estilo de dança, fala específica e piadas, por exemplo, fazem parte da performance da negritude (Clammer, 2015). No entanto, é consideravelmente na pele que se precisa de uma certeza racial para estabelecer a identidade (Tate, 2015b). Nesse sentido, Tate (2005, 2015b) aponta que nos casos em que os sujeitos são desafiados por afirmações ou questões como "o que você é?" refere-se à necessidade dos corpos corresponderem às categorias raciais inteligíveis. Além disso, é aí que você vê o impacto da cor da pele, sua materialidade, construção social e significados na constituição das identidades. Se, como salinou Butler, essa performatividade é um ato discursivo que nomeia e constitui o sujeito, as mulheres praticam atos de resistência por auto-negação negra ou por práticas corporais. No exemplo de Tate, "Eu sou negro" sutura Lola para histórias específicas da diáspora, genealogias, corpos e economias afetivas através das quais o reconhecimento racializado é estabelecido no caminho (Tate, 2015b, p. 183). A incomensurabilidade desse binário como fronteira rígida tem sido usada por diversos movimentos, como Nacionalismo Negro, Rastafarianismo, *Negritude*, política Latino-americana ou supremacia branca. No entanto, em sociedades que pregam a tolerância, o multiculturalismo, as democracias raciais ou "pós-raciais", há uma continuação da dissecação de

Fanon, na qual as tecnologias raciais continuam a definir os Outros com o olhar colonial, e a linha de cores organiza corpos racializados (Tate, 2015b).

Tate (2005, 2015b) mostra casos de mulheres "negras mestiças" que emergem de um processo em que: 1) identificam um posicionamento discursivo; 2) traduzem essa posição através da reflexividade; e 3) reposicionam sua identidade. Assim, elas reivindicam e negociam a identidade negra através da hipodescendência, parando o movimento em que os sujeitos seriam levados a identificar-se como brancos. Tate vê a hibrididade como uma das performances da negritude; ou seja, ela é recuperada, transformada e reformada (Tate, 2005). Ela considera o prefixo negra em negra mestiça porque se refere às conexões diásporas e políticas antirracistas, criando uma fronteira de mesmice na comunidade negra, rejeitando tanto a negritude essencialista quanto a identidade branca. Essa denominação produz a brancura como Outra, mas, ao mesmo tempo, rejeita uma categoria mista - *mestiça*, sem o prefixo - evidenciando a construção social da negritude ao definir suas fronteiras com a brancura. Finalmente, se por um lado a negritude é vista como inclusiva, do outro lado, a brancura é sempre fixa (Schucman, 2012; Tate, 2015b).

No entanto, pesquisadores apontam as dificuldades de identificação como negro. Rottemberg (2004b) adverte que viver sob as normas da negritude é complexo, pois mantém os sujeitos em uma posição não marginal de existência, de acordo com os preceitos do regime racial branco. Assim, os sujeitos têm acesso limitado a cargos privilegiados de poder e a saída seria submeter-se às normas sociais da branquitude, incluindo a manipulação de seus corpos a serem aceitos (Gomes, 2003a; Rottemberg, 2004b; Tate, 2009; Tate & Law, 2015). Por outro lado, apesar de colocar em questão os essencialismos e reivindicar um terceiro espaço, em várias ocasiões os sujeitos são desafiados por reificações de uma autenticidade negra a ser reconhecida, como a busca por cabelos afro, pele mais escura e opções musicais (Tate, 2005).

2.1.4 Racialização no Brasil

Em contextos de desigualdade material e social, os movimentos sociais emergiram como atores importantes na busca de transformações sociais (Gomes, 2017; Passos & Nogueira, 2014; A. R. Rosa, 2011). Munanga (1999) aponta que os movimentos sociais enfrentam desafios consideráveis nas lutas

para transpor e construir ideologias, por meio da mobilização e da conscientização, capazes de alcançar e persuadir os indivíduos a aderirem às propostas. No entanto, as lutas e ações dos movimentos sociais também devem ser avaliadas e só farão sentido em seu contexto. Gonzalez (1982) e Gomes (2017) enfatizam que é impossível pensar no Movimento Negro como único, uma vez que é marcado por diversas entidades organizadas e articuladas na luta contra o racismo. Apesar de concentrar meus esforços em movimentos identitários e político-ideológicos que surgiram após as década de 1960-1970 - o movimento feminista negro - não quero ignorar as mobilizações anteriores de entidades e organizações culturais e religiosas, da imprensa e dos quilombos. Essas organizações e atores foram essenciais para a mobilização política negra anos depois, como aponta Gonzalez (1982).

Há décadas, diversos estudiosos tem se interessado em entender a questão racial no Brasil. Ainda assim, não há consenso entre eles sobre o ser negro e o racismo no país (Telles, 2003). Bandeira (1988) aponta que podemos listar quatro abordagens diferentes de estudos sobre a questão dos negros na constituição da nacionalidade brasileira.

O primeiro grupo de pensadores foi baseado em evolucionistas que excluem negros, como Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, João Batista Lacerda e Silvio Romero. Contextualmente, após o fim do sistema escravocrata, pensadores brasileiros estavam em busca de uma teoria do tipo étnico brasileiro para definir o brasileiro como povo e nação e, em geral, foram influenciados pelo determinismo biológico do final do século XIX que acreditava na inferioridade das raças não brancas (Munanga, 1999). Costa (2006) meditou sobre o fato de que os debates no Brasil se baseavam na discussão sobre a mistura de raças e os riscos de uma degeneração em dois grupos: aqueles que viam a mistura de raças como algo que levaria a uma impossibilidade de constituição de uma civilização e outros que acreditavam que a miscigenação levaria ao desaparecimento progressivo de negros e mestiços considerados inferiores. Nina Rodrigues via os negros como sujeitos que precisavam ser examinados pela ciência e que tinham inferioridade biológica. Para ele, os negros eram pessoas atrasadas, e mestiços, de cruzamentos raciais, seriam casos complexos que exigiriam uma análise caso a caso (S. Costa, 2006). Silvio

Romero e Oliveira Viana defenderam a tese do branqueamento, na qual a miscigenação traria mestiços mais baixos, mas no longo prazo, através de várias gerações, em um movimento de Arianização, a população se tornaria branca (Munanga, 1999). Esse ideal justificou uma política de Estado que importou um grande número da força de trabalho europeia para contribuir para o aumento dos casamentos inter-raciais (Hofbauer, 2012)..

Munanga (1999) aponta que a miscigenação não deve ser vista apenas pelo prisma biológico (fluxo genético). Sobre as particularidades da língua e das nações/regiões, os dicionários se referem ao termo “mestiço” como resultado de uma relação entre uma pessoa branca e um indígena ou mulato,⁴⁷nascido de uma relação entre uma pessoa branca com um negro, mas não dizem respeito ao à mestiçagem descrita aqui. Justamente por isso, para abraçar a diversidade do termo, geralmente se vê os termos "sangue misto" ou "pessoas de cor". No entanto, além da biologia, a mestiçagem deve ser vista como um fenômeno que impacta fatores sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos. Gonzalez (1988a) destaca que o mito da superioridade branca foi bastante eficaz na fragmentação da identidade racial, uma vez que foi capaz de fazer com que o sujeito negasse sua raça e cultura para assumir o desejo de clarear - mesmo que internalizado - como uma renúncia obrigatória para a ascensão do negro (N. S. Souza, 1983) . Destaca-se ainda que o ideal do branqueamento, considerado na contemporaneidade uma ideologia ou mito, promove uma associação entre status social e raça capaz de gerar uma ilusão de possível ascensão em sujeitos não brancos. Esse fato inibe as reações coletivas dos sujeitos desprivilegiados, dividindo-os em vez de reivindicar uma identidade comum e tornando-os uma aproximação com o padrão hegemônico (Hofbauer, 2012).

O segundo grupo inclui pensadores baseados no culturalismo que defenderam a valorização do mestiço, considerando a raça um fator determinante na alocação de pessoas, como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Ressalta-se que o contexto da década de 1930 foi marcado por uma elite que buscava uma orientação política para o Brasil. Após as teorias do determinismo biológico (Munanga, 1999) e a abolição da escravidão (Guimarães, 2008), os

⁴⁷ Munanga (2010) aponta que o termo mulato tem um significado mais pejorativo em relação ao termo mestiço. Isso é porque mulato e mulaa vêm da mula, um animal Nascido da travessia de um cavalo e um burro (1999).

brasileiros procuraram uma unidade nacional que estava ameaçada por uma pluralidade étnico-racial e preocupada com o desenvolvimento social. Ou seja, foi necessário conciliar os interesses da criação de uma nação civilizada com as teorias científicas europeias (S. Costa, 2006). Nesse sentido, Freyre, ao romper com o racismo científico, desloca a questão racial do biológico para o debate cultural, argumentando que o processo de miscigenação teria criado uma "democracia racial" no Brasil, uma vez que os grupos étnicos (brancos, negros e indígenas) vivem em harmonia. Essa experiência foi oposta à de países com políticas discriminatórias e segregacionistas, como os Estados Unidos. Em uma "democracia racial", as pessoas são *colour-blind* porque a cor é apenas um acidente, e todo mundo é mestiço (Guimarães, 2008). Neste caso, a mestiçagem era uma vantagem e o mulato era o elo entre brancos e negros (Munanga, 1999).

Gonzalez (1984) aponta que a eficácia da ideologia do braqueamento foi tão significativa que até mesmo o significado do termo mulato foi positivizado. Nesse sentido, se já havia estereótipos sobre os negros, as mulatas também sofreram um processo de discriminação através da sexualização de seus corpos. O ditado popular do "branca para casar, preta para trabalhar, mulata para fornicar"⁴⁸ (Munanga, 1999, p. 91) exemplifica como as mulheres são vistas como objeto de exploração sexual, ainda remanescentes do período escravocrata (Caldwell, 2007). Além disso, Gonzalez (1984) enfatiza que o carnaval é a grande marca da manifestação da "democracia racial", na qual há uma subversão dos negros, deixando as colunas de notícias policiais para serem elevados ao destaque cultural e a felicidade brasileira.

Em relação às mobilizações coletivas, destacam-se a atuação de dois grupos: a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro. A Frente Negra Brasileira surgiu na década de 1930, e apesar do objetivo de lutar contra o preconceito racial, a organização acabou reproduzindo algumas ideias de branqueamento (Braga, 2015). Nesse sentido, a Frente Negra Brasileira valorizou a dedicação ao trabalho como meio de ascensão dos negros para mostrar uma grande força de trabalho, ao contrário daqueles que creditaram ao negro a vagabundagem. Além disso, houve uma preocupação com a vestura e

⁴⁸ Embora a origem desse ditado popular não seja conhecida, Gilberto Freyre menciona sua existência no Brasil em "Os mestres e os escravos" (Kilomba, 2010).

aparência dos negros que tinham como objetivo buscar a inserção do negro na sociedade (Hofbauer, 2012). Guimarães (1999) ressalta que a Frente Negra Brasileira também deixou de lado a defesa das formas culturais africanas por ser considerada um remanescente primitivo. Em outro momento, por volta da década de 1940, o Teatro Experimental do Negro surgiu com uma proposta de valorização da cultura afro-brasileira, dando aos negros a oportunidade de atuarem como protagonistas em peças teatrais. Assim, ajudou a positivizar papéis negros evitando estereótipos e também atuou no que diz respeito a mobilizações políticas para a população negra, como educação e alfabetização, jornais, comunicações e convenções (Nascimento, 2004).

O terceiro grupo inclui pensadores que subordinaram questões raciais a questões econômicas e sociais, nas quais o preconceito não ocorreu por razões étnico-raciais, mas por razões econômicas e sociais, como Costa Pinto, Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso. Para Fernandes (1978, p. 158) "a grande massa da 'população de cor' não tinha oportunidade de se reeducar para o gênero de trabalho, a ética e estilo de vida do trabalhador livre". Para eles, as desvantagens da população negra em relação à população branca estavam relacionadas às oportunidades do mercado de trabalho e, portanto, com o amadurecimento do capitalismo, os negros seriam integrados à sociedade (Hasenbalg, 1982). Nessa perspectiva, ainda há a presença do mito da democracia racial e a ambiguidade entre raça e classe tem feito muitos verem a discriminação no Brasil como social (Munanga, 1999).

Por fim, o quarto grupo de estudos raciais trata da produção negra com ênfase em questões religiosas, de identidade e de resistência, cujos pensadores defenderam raça e etnia como determinantes da realidade brasileira. Nesse sentido, esse grupo poderia ser descrito por intelectuais como Alberto Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Muniz Sodré, Carlos Hasenbalg, Kabengele Munanga, Lélia Gonzalez, Aparecida Sueli Carneiro e Nilma Lino Gomes. Ressalta-se que o movimento e a intelectualidade negra foram essenciais para questionar os processos de colonização incorporados no cotidiano, no conhecimento e no imaginário social debatendo a identidade de outro lugar, na perspectiva dos negros (Gomes, 2017).

Esse grupo emergiu a partir da década de 1970, fortemente influenciado por movimentos identitários transnacionais (Gilroy, 2001; Laclau & Mouffe, 2015; Melucci, 1980; Munanga, 1999; R. Rosa, 2011). No caso brasileiro, o Movimento Negro Unificado denunciou o mito da democracia racial e começou a reintroduzir a ideia de raça no debate, reivindicando uma origem africana para a nacionalidade brasileira (Guimarães, 2008). Ao contrário da ideia central da tendência anterior, Hasenbalg (1982) argumenta que a raça é um componente central das desigualdades entre brancos e não-brancos, onde os primeiros teriam vantagens em relação às oportunidades. É importante ressaltar que a partir de um estudo quantitativo com dados oficiais, Hasenbalg conseguiu provar que os dados dos pardos não diferem aos que se declararam negros; e, assim como o movimento negro, os pesquisadores passaram a adotar a categoria negros na análise de dados (Guimarães, 2008).

Assim, mestiçagem sofreu um processo de desgaste (Rodríguez, 2014) e foi considerada uma política assimilacionista, que buscou assimilar as identidades existentes em uma única identidade nacional, pensada a partir de uma visão eurocêntrica (Munanga, 1999). Por outro lado, pode ser vista como uma prática discriminatória, uma vez que dilui a negritude em uma vasta cadeia de graduações na esperança de limpar os negros, ou seja, uma forma de aniquilar a identidade negra. Além disso, a mestiçagem foi um mecanismo de opressão racial e sexual de mulheres negras que foram abusadas por senhores brancos (Collins, 2000; Munanga, 1999; Tate, 2018). Nesse sentido, a chamada democracia racial seria uma forma diferente de colonizar apenas para a miscigenação, de equalizar, integrar e absolver os inferiores culturalmente para dar-lhes as chances de mobilidade social no mundo branco (Guimarães, 2008). Esse mecanismo teve efeitos na medida em que permitiu que as elites dominantes impedissem que os grupos pobres e étnicos se tornassem conscientes de sua própria identidade (Munanga, 1999).

Costa (2006) aponta que a possibilidade de uma sociedade pluralista não estava sendo discutida no Brasil, mas sim a criação de uma sociedade unirracal e unicultural, que levou ao genocídio e ao etnocídio das diferenças. Para Munanga (1999), a política de branqueamento era tão forte que foi capaz de alienar os indivíduos em busca de uma identidade branca. Também é perceptível

no caso dos mestiços libertados, geralmente filhos e filhas de proprietários e senhores, que se beneficiaram do tratamento por diferenciar e reduzir o sentimento de solidariedade com os negros.

Embora o contexto racial e a categorização racial no Brasil diferem de outros países, Rosa (2011) demonstrou como o movimento negro brasileiro se articulou com outros movimentos em todo o mundo, num processo de transnacionalização, para estabelecer sua política antirracista. Nesse processo, tornou-se evidente a cultura negra em que as experiências diásporas as uniam, como música, religião, literatura e formas de organização. Rosa chamou de *frame* racialista de estratégia de ação coletiva o que une negros brasileiros com os do Atlântico Negro. Este é alinhado com o transnacionalismo negro global, que orienta os negros sobre a identidade negra, e formas de luta contra o racismo e a igualdade racial. O autor relata que esse alinhamento ao transnacionalismo negro ocorreu por meio de mecanismos relacionais, nos quais ativistas eram como pontes para conectar a realidade brasileira com a de outros contextos diásporas e mecanismos não relacionais. Aconteceu através de materiais não brasileiros (livros, revistas, notícias) que os militantes acessaram, que tinham como principal referência o movimento negro dos Estados Unidos. A partir dessa influência, o movimento negro brasileiro começa a incorporar a perspectiva negra, a partir do modelo de hipodescendência. Embora o mestiço tivesse um status de privilégio nacionalista, o movimento negro brasileiro extingue os mestiços, incorporando-os ao grupo dos negros em uma nova forma de interpretação.

Munanga (1999) ressalta que reconstruir uma identidade racial e cultural no Brasil é uma tarefa árdua, já que as fronteiras são flexíveis, e não se tem uma raça pura. No entanto, é justamente nessa época que os movimentos negros americanos influenciaram o movimento brasileiro na redefinição da classificação biracial e da negritude para incluir os sujeitos fenotipicamente negros e mestiços, que a ideologia do branqueamento tentou dividir. Assim, ao redirecionar a noção de raça, o movimento negro questionou a história do Brasil e buscou construir novas declarações e instrumentos para explicar como o racismo operava não só na estrutura do Estado, mas também no cotidiano (Gomes, 2017). Apesar das dificuldades em aceitar tal modelo, o movimento negro aliviava que esta era a

única saída para a mobilização política e a busca de transformações sociais (Munanga, 1999).

Notavelmente, é a partir desse cenário que tantos outros grupos organizados com objetivos culturais (música, festivais, religião, culinária, etc.) e políticos surgiram na luta antirracista. Eles lutavam contra a segregação racial e a discriminação, bem como recuperavam a autoestima negra - valorizando os sinais de descendência africana, como cor da pele, textura do cabelo e forma do nariz com base na ideologia da negritude e das raízes africanas (Cirne, 2007). Um terceiro ponto é o engajamento do movimento negro na reparação e luta contra a desigualdade através de políticas públicas, de modo que, a longo prazo, ocorrerá a igualdade entre negros e brancos (Guimarães, 1999). No entanto, somente na década de 1990 o movimento negro conseguiu estabelecer um diálogo mais intenso com o governo federal. Em seguida, o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, reconheceu a existência do racismo no país e respondeu às demandas do movimento ao criar o Grupo de Trabalho Interministerial de Valorização da População Negra, no âmbito da Secretaria Nacional de Direitos Humanos (M. L. Silva & Trapp, 2012).

Além disso, em termos de progressos, os movimentos sociais avançaram, como o reconhecimento oficial de Zumbi dos Palmares como herói nacional (Munanga, 1999); criação de políticas de ação afirmativa (A. R. Rosa, 2011); transformando essa agenda em uma questão social (Gomes, 2017); a aprovação da Lei 10.639/2003 (Brasil, 2004), que tornou obrigatória o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas de ensino fundamental e médio; e o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010). Além disso, o trabalho de intelectuais do movimento negro no âmbito acadêmico contribuiu para uma discussão mais ampla sobre racismo, discriminação racial, desigualdade racial, africanidade, saúde da população negra, intolerância religiosa, violência e muitos outros em termos teóricos e epistemológicos nas ciências humanas e sociais (Gomes, 2017).

No entanto, o racismo ainda é recorrente no cotidiano brasileiro, considerado suficientemente sofisticado, pois nem sempre há uma segregação que acontece abertamente (Gonzalez, 1988a) ou temos o racismo à Brasileira ou racismo sem racistas - uma vez que temos dificuldade em reconhecer a

existência dele em nosso cotidiano (Figueiredo & Grosfoguel, 2009). Em particular, Munanga (1999) aponta que a percepção racial no Brasil é muito fluida: depende da cor e de outras características negróides (como o cabelo), da consciência do observador de contextos não-raciais (sociais, culturais, psicológicos e econômicos) e até mesmo ligada ao estilo de vida, como educação, formação profissional, padrão de vida; combinando fatores de miscigenação com a situação sociocultural. Por isso, o discurso do movimento negro é estabelecer uma identidade, portanto, se a regra é alisar o cabelo para ocultar sua condição étnico-racial, a contra-regra é afirmar os fenótipos e não alisar o cabelo (Figueiredo, 2002; Gomes, 2017).

Vale ressaltar que quando falamos de fenótipo e do modelo racial brasileiro, a cor não se destaca em seu sentido biológico, mas é guiada pela ideia de raça, que é um discurso que classifica as pessoas em subespécies humanas (Guimarães, 2008; Telles, 2003). Nesse sentido, a manutenção das hierarquias raciais também é marcada pela manutenção das linhas de cor. Por um lado, na pirâmide social das ocupações, o negro de pele mais clara é mais frequente visto nas universidades, como políticos e em posições mais prestigiadas. Por outro lado, o negro de pele mais escura é super-representado em ocupações subalternas que envolvem o recebimento de baixos salários e o uso da força física. Além disso, as representações negras na mídia emergiram geralmente com imagens estereotipadas (Figueiredo & Grosfoguel, 2009; Roth-Gordon, 2013). Nesta manutenção, a categoria de brancos, embora controversa e hierárquica - designando sujeitos como "encardido", branco e "branquíssimo" -, mantém uma fronteira do que é ser branco (Schucman, 2012).

Como já mostrei, as relações raciais brasileiras são contextualmente e historicamente diferentes de outros contextos, embora o binário preto-branco seja um marcador de diferença. Martinez (2007) aponta que se o processo de identidade é formado na visão do Outro, nos casos de países, especialmente na América Latina que tem adotado as ideologias da mestiçagem ou da democracia racial como identidade nacional, a identificação torna-se ainda mais complexa. Nesses casos, os processos de escravidão e colonização forçaram os negros a uma visão distorcida de si mesmos para assimilar a identidade hegemônica. Um ponto defendido por Costa (2006) é que o nosso "Outro" é peculiar: não é

evidente como em grupos localizados nas fronteiras geográficas do país, mas um "Outro" que compartilha o mesmo território, às vezes o indígena, às vezes o negro ou o mestiço. Assim, o movimento negro tem chamado os sujeitos negros mestiços, cuja identidade é marcada por elementos de branquura e negritude, para se posicionar racial e politicamente como negros no contexto brasileiro (Laborne, 2014). Munanga (1999) afirma que seria um erro confundir os aspectos biológicos e culturais da mestiçagem com o processo de identificação e identidade que são fundamentalmente político-ideológicos, especialmente porque as identidades são sempre negociadas e marcadas por relações de poder.

Finalmente, Tate (2005) enfatiza que a reivindicação de uma identidade negra não pode ser feita sem considerar as mulheres negras. Para ela, teóricos como Stuart Hall e Homi Bhabha discutiram o desaparecimento do sujeito negro em seus trabalhos sem considerar a perspectiva de gênero. Por outro lado, muitos estudiosos ignoraram como as identidades podem ser construídas em conversas e interações cotidianas. Tate (2005) argumentará que é crucial, uma vez que não é monológico, compreender a construção das identidades das mulheres negras. Assim, Tate (2005, 2018) argumenta que é possível identificar as performances do *self* através das conversas, nas quais os atos de fala constroem as subjetividades e executam as identidades. Nesse sentido, as identidades negras são como suturas, intersecções, um anexo temporário das posições-sujeitos em práticas discursivas, resultado de articulações de relações de poder (Hall, 2009).

Nesses contextos, as práticas escravagistas que deslocaram os africanos para diferentes países construíram um imaginário do negro permeado por ideias, valores e estereótipos que os tornaram inferiores e passaram a fazer parte da construção das subjetividades dos negros, mestiços e brancos (Gomes, 2007). A partir desse entendimento, Kilomba (2010) propõe a noção de racismo generificado referente à opressão racial como resultado de relações criadas pela percepção racial das normas de gênero.

2.2 VERGONHA DA BELEZA NEGRA E A BELEZA COMO ORGANIZADOR SOCIAL

Considerando corpos e identidades, como destacado no capítulo anterior, a teoria pós-estruturalista reconhece identidades como corporificadas. Louro (2000) aponta que as identidades, na condição de cultural, são marcadas por

rituais, línguas, fantasias, representações, símbolos, convenções e assim por diante, em que as formas de expressão das identidades são feitas nos corpos, como uma âncora que força a identidade. Nesse sentido, a materialidade dos corpos é o que leva à inteligibilidade das identidades (Butler, 2002; Tate, 2005). Assim, se a diferença está diretamente ligada às superfícies do corpo (cor da pele, forma dos olhos, textura do cabelo) a ser lida como inferior (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2003), discursos de raça e beleza estão entrelaçados. Isso aconteceu desde que sistemas de representação racial e de gênero deslocaram mulheres negras das categorias de beleza e, conseqüentemente, os padrões de beleza mantêm desigualdades de gênero e raça (Craig, 2006; Tate, 2018).

Principalmente, os padrões de beleza afetam o cotidiano das mulheres negras, especialmente quando se trata de cor da pele, características faciais e textura do cabelo (Collins, 2000), onde este último é destacado já que as mulheres são "vistas" através do cabelo (C. Thompson, 2009). Collins ressalta que a beleza também afeta os homens negros; no entanto, como homens, a autoestima não está atrelada tanto à atratividade física quanto, conseqüentemente, às avaliações de beleza. Neste caso, o colorismo torna-se a base para os grupos negociarem hierarquias de cores na oposição entre branco/preto. Kilomba (2010) disse que frases ou elogios devem ser problematizados, como "que mulher negra bonita" ou "que pele bonita..." ou ainda "eu também quero ser uma mulher negra" porque são traumáticas para reforçar o racismo, no qual primitivo e exótico se tornam objeto de desejo e ataque.

Embora reconheça que a prática de disciplinar o corpo das mulheres para se adequar a um padrão de beleza não é uma realidade contemporânea (Gurrieri & Cherrier, 2013), o tema da beleza negra é um debate que tem sido omitido e pouco discutido nas teorias feministas (Craig, 2006; Tate, 2009). Pinho (2007, p. 283, tradução nossa) aponta que "a beleza não existe de forma autônoma como uma entidade metafísica que emana de objetos, lugares ou pessoas". Corroborando com esse pensamento, Tate (2009, 2018) aponta para a noção de beleza como resultado de discursos e práticas hegemônicas que definem beleza e feiúra. Assim, os julgamentos do que é bonito ou feio não podem ser vistos no nível individual - como preferências - mas com base na socialidade. Ou seja,

essa definição é resultado de regras que delineiam quem será considerado sujeito em regimes de verdade da beleza. Nesse sentido, Tate (2009, p. 5, tradução nossa) salienta que a beleza importa e "não é supérflua, mas é parte integrante da vida e política individual e comunitária", uma vez que afeta a subjetivação dos sujeitos.

As mulheres negras adotam práticas disciplinares e investem grande parte de seu orçamento financeiro para serem aceitas como bonitas (Figueiredo, 2002). Gomes (2003a) enfatiza que cabelos crespos e corpos negros são considerados parte da identidade negra no Brasil, e marca a vida e trajetória dos sujeitos. Nesse sentido, o corpo também é visto como um lugar de resistência à opressão e subversão das diferenças (Gomes, 2017; Tate, 2009). Numa perspectiva mais radical, Munanga (2012) considera que a aceitação dos atributos físicos da negritude é fundamental, pois o corpo seria um primeiro passo para alcançar outros atributos da construção da identidade, como os culturais, intelectuais, morais e psicológicos. Isso porque, segundo Collins (2000), a perspectiva africana da beleza não se baseia apenas em critérios físicos, uma vez que a mente, o espírito e o corpo não podem ser vistos de forma isolada e oposta. Assim, a cor da pele e o cabelo são essenciais para a expressão das relações raciais no Brasil (Figueiredo, 2002; Gomes, 2003a; Munanga, 2012) e torna-se vital compreender imagens e práticas de beleza para entender as rearticulações raciais (Braga, 2015; Craig, 2002; Tate, 2005).

No contexto brasileiro, Braga (2015) descreveu marcos históricos sequenciais que representavam como o corpo negro era produzido de forma discursiva. O primeiro, durante o período da escravidão, o corpo negro foi marcado por uma beleza punida, na qual há uma hipersexualização do corpo da mulher negra que se destacou do padrão de beleza europeia. A relação entre selvagem e civilizado, bem como o desenvolvimento do conhecimento científico baseado nas diferenças raciais e superioridade da raça branca, estabeleceram uma distância entre europeus e africanos que perpetuaram no Brasil uma justificativa para estupros ou prostituição de mulheres negras nas fazendas. Gomes (2003a) aponta que o cabelo tinha importância singular para os sujeitos escravizados porque era considerado um símbolo, no qual cada grupo étnico o marcava como uma forma de identidade e também indicando o estado civil,

origem geográfica, idade, religião, posses (Braga, 2015) Justamente por causa do significado, uma das práticas violentas dos senhores foi forçar os negros a rasparem seus cabelos, num ato de mutilação (Gomes, 2003a).

O século XX, quando se estabelece o período pós-abolição, refere-se à beleza moral, uma espécie de "reeducação" da raça, na qual os negros buscavam, principalmente através dos movimentos negros, uma desconstrução de estereótipos dedicados a eles em períodos anteriores, como preguiçosos, sem educação, homens alcoólatras e mulheres promíscuas, através da educação formal, política e cultural (Braga, 2015). Em termos de organização política, as mulheres buscaram condições de equidade na sociedade, e na década de 1930 fundou-se a primeira associação de trabalhadoras domésticas - liderada por Laudelina Campos Melo, que também fez parte da Frente Negra - e, na década de 1950, o Conselho Nacional da Mulher Negra, composto por mulheres ligadas à cultura, às artes e à política (Werneck, 2009).

Em relação à beleza no Brasil, após a assinatura da Lei Áurea, as mulheres negras buscaram na moralidade e nos bons costumes uma estratégia para desatar a imagem da mulher promíscua do passado. Assim, vários concursos de beleza (como os promovidos pela Frente Negra) foram criados em busca de uma contra-imagem. Mas, curiosamente, não se referiam aos aspectos estéticos do corpo, mas sim àqueles que se encaixam nos aspectos da civilidade, (Braga, 2015; P. D. S. Pinho, 2007). Em um segundo movimento, as ações do Teatro Experimental do Negro, embora buscassem positivizar as representações femininas nos concursos Boneca de Pixe e Rainha *das* Mulatas, estas ainda carregavam uma preocupação moral, na qual as mulheres negras eram dignas de respeito e admiração de uma forma que a beleza não se referia aos estereótipos de mulheres fáceis, quentes e sexualmente disponíveis como aquelas ligadas à mulata (Braga, 2015). Em relação ao cabelo, Craig (2002) aponta que a maioria dos afro-americanos considerou o alisamento de cabelo uma prática moderna e atraente nas décadas de 1920 e 1930 como um símbolo de orgulho pessoal e racial. No entanto, essa prática foi afetada por normas de gênero, uma vez que não se estendeu aos homens já que o penteado foi considerado perigoso.

Assim, no terceiro momento, uma extensão do que era necessário e após a implementação de ações afirmativas, identifica-se uma beleza multiplicada, mas que também é atravessada pelo discurso da mídia, da moda, do mercado e do consumo. Em resposta a um padrão eurocêntrico branco, emerge um movimento estético transnacional que produz um contra-discurso que valoriza a beleza negra (P. D. S. Pinho, 2007). Craig (2002) aponta que o alisamento de cabelo na década de 1960 foi transformado em um símbolo de vergonha racial para homens e mulheres. Isso coincide com o surgimento nos Estados Unidos do movimento *Black is Beautiful* - que não tinha nenhum grupo oficial por trás dele, mas era usado por muitas organizações - que buscavam valorizar as características físicas dos negros, antes vistas como imperfeições. Além do movimento norte-americano, outro que teve destaque em influenciar a reivindicação da identidade negra pela diáspora foi o Rastafarianismo. Hall (2015) classifica o movimento Rastafari como um fenômeno cultural jamaicano que buscou um retorno às raízes ancestrais da África e teve um impacto nas culturas caribenhas ao condenar a miscigenação, que enfraquece a pureza racial e a cultura popular, principalmente através da música - o *Reggae*.

Esses movimentos valorizavam o cabelo como forma de protesto, sendo afro, *dreadlocks*, rasta, tranças, penteados *blacks*, por exemplo (Kilomba, 2010). Sobre os salões étnicos, Craig (2002) enfatiza que eles eram essenciais principalmente para mulheres negras e pobres, tanto para a ajuda mútua, como o papel das trançadeiras de cabelo na construção de uma imagem positiva (Figueiredo, 2002), como na reconstrução de mecanismos de subsistência com pequenas empresas.

Vale ressaltar que o discurso que remete ao cabelo crespo natural é intermediado pelo uso de produtos químicos, uma vez que existem muitos produtos no mercado que "produzem" cachos (Figueiredo, 2002), como o afro permanente (penteados encaracolados conseguidos através de um processo químico) (P. D. S. Pinho, 2007). Isso acontece porque há um texturismo que funciona criando uma hierarquização dos tipos de cabelo, portanto classificando o que é mais ou menos bonito a partir de um olhar racista (D. Costa, 2019). Neste caso, o cabelo cacheado tem mais valor do que o crespo (D. Costa, 2019). Além disso, falando sobre experiências com cabelos naturais, Kilomba (2010) diz que

o cabelo de mulheres negras também são alvos racistas. O cabelo afro não é considerado normal, e por isso há situações como pessoas tocando o cabelo afro - às vezes sem autorização, invadindo o corpo negro - ou questionando como cuidam de seus cabelos, como "como lavar ou pentear" - um discurso colonial de controle sobre seus corpos em que as mulheres são vistas como sujas e selvagens e que, portanto, as brancas podem ficar sujas ou contaminadas.

Geralmente, vários movimentos foram a busca pelas raízes africanas e pela cultura negra no país, o que aconteceu em diferentes regiões do país. Além disso, Costa (2006) destaca a importância do funk carioca e do hip hop em São Paulo. Sobre Salvador e a região da Bahia denominada Recôncavo - cuja população era majoritariamente negra - Pinho (2004) aponta que as manifestações da cultura negra são tão densas que foram chamadas por pesquisadores como o processo de africanização (O. D. A. Pinho, 2003). O bloco carnavalesco⁴⁹ *Ilê Aiyê* é considerado o primeiro bloco exclusivo dos negros cuja preocupação era recuperar as raízes africanas. O *Ilê Aiyê* - conhecido como O Mais Belo dos Belos - realiza desde sua criação, três semanas antes do Carnaval, a "Noite da Beleza" que seleciona a "Deusa do Ébano" como a mulher representante da beleza negra (Afolabi, 2016; O. D. A. Pinho, 2002). O *Ilê* acabou influenciando outros grupos como *Olodum* e *Araketu*, que se envolveram mais com o mundo do mercado musical. No entanto, em geral, os grupos buscam uma africanidade presente em produtos de consumo (roupas, tecidos, bijuterias, ornamentos) e reggae.

Além disso, Gomes (2017) aponta que corporeidade negra e a estética têm vivido um momento de superação de uma visão erótica e exótica resultante de uma nova visão do corpo negro desde os anos 2000. Acredita que essa mudança, diferente dos movimentos das anos 1970 e 1980, deve-se à própria politização da estética dos negros no Brasil e à presença de negros em espaços como mercado, mídia, governos, consumidores e ações afirmativas no contexto acadêmico. Destacando o último ponto, Gomes descreve que os jovens, em sua

⁴⁹ Isso não quer dizer que o carnaval de Salvador só começou em 1974. Várias manifestações já ocorreram desde o século XIX. Para mais informações, consulte Pinho (Freyre, 1986).

maioria periféricos, aprenderam a ter orgulho de serem negros e também a se posicionar com muito mais firmeza e afirmativamente do que as outras gerações.

Consequentemente, as mulheres negras começaram a questionar essa ditadura da estética branca e passaram a articular mais ações que valorizam a estética negra como parte de um direito de cidadania (D. Costa, 2019). Nesse sentido, houve diversas mobilizações, como a Marcha das Mulheres, Marcha do Orgulho Crespo, o Encrespa Geral, eventos que debateram empoderamento, páginas *web* e grupos no *Facebook* com tutoriais de beleza e diversos canais do YouTube, surgindo o que Costa (2019) chamou de fraternidade crespa. No nível transnacional, o Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha se juntou a outras feministas negras no dia 25 de julho, quando também é comemorado o dia de Tereza de Benguela no Brasil (Gomes, 2017). Assim, nos dias contemporâneos, podemos vislumbrar outro tempo, não menos racista e discriminatório, mas que contempla uma diversidade estética na insurgência dos cabelos cacheados/crespos e naturais, em uma nova construção de estima e pertencimento (Mattos, 2015).

Como forma de superar o cabelo liso obrigatório (D. Costa, 2019), muitas mulheres negras iniciaram um processo de transformação chamado transição capilar. Ele é descrito como parar de usar produtos químicos e deixar o cabelo crescer em sua textura natural antes de cortar as extremidades processadas ou danificadas. Essa transição pode acontecer de muitas maneiras: depois de um *big chop* (ter o cabelo liso cortado) ou usar um corte super curto, removendo toda a química de uma só vez; ou usando um estilo de transição, como tranças ou *mega hair* (Mesquita et al., 2017). No entanto, essa transição para o cabelo natural é descrita como um momento difícil para as mulheres negras, considerando os estereótipos negativos e a discriminação pelo uso de cabelo afro (Gomes, 2003a; Lage & Souza, 2017; Mesquita et al., 2017).

Para exemplificar esse impacto, em julho de 2017, o Google BrandLab (programa do Google para ajudar empresas a criar estratégias online) apresentou pesquisas interessantes sobre cabelos crespos no contexto brasileiro. Entre 2015 e 2017, buscas online por cabelos cacheados⁵⁰ triplicaram

⁵⁰ Pinho (2007) destaca que os brasileiros não usam o termo "cabelo afro" (cabelo afro) em nosso cotidiano. Isso pode colaborar para os altos resultados para "*cabelo cacheado*" e não "*cabelo afro*".

em comparação com os cabelos lisos, destacando que em 2016, o "cabelo cacheado" cresceu 232% e se tornou mais citado do que "cabelo liso". No entanto, as buscas por cabelos crespos não mudaram muito durante esse período. Falando em idade, os resultados mostraram que era mais fácil para as jovens reconhecerem seus cabelos como cacheados. Além disso, 1 em cada 3 meninas negras declarou sofrer preconceito por causa do cabelo e 4 em cada 10 sentiram vergonha por usar cabelo afro. Outra informação é que a pesquisa por transição capilar cresceu 55% nesses dois anos, e a maioria das informações sobre como cuidar do cabelo afro foi retirada do *YouTube* (Google BrandLab, 2017).

No entanto, Craig (2006) aponta que não podemos pensar que há apenas um único discurso de beleza porque eles são diversos e lutam para se tornar hegemônicos. Neste caso, não podemos esquecer que em espaços não-brancos há também uma busca por um padrão de beleza⁵¹. Tate (2009) chama a atenção para o fato de que a estética antirracista também causa exclusões, como não ver a beleza das mulheres negras mestiças como natural, estendendo os limites do que se torna beleza negra além dos binários. Além disso, Pinho (2004) também discute a importância de refletir sobre raça e o "tornar-se negro" cuidadosamente para não essencializar a raça como apenas inscrito em corpos, como os marcadores apresentados (cabelo, pele, traços corporais) levando à autêntica beleza negra. Nesse sentido, Thompson (2009) enfatiza que as pessoas não conseguem entender a relação das mulheres negras e seus cabelos naturais como uma simples questão de "assumir" uma vez que há preconceitos e represálias que afetam essa escolha em um nível pessoal, afetivo e profissional; ou como diria Pinho (2007), por ser uma opção de estilo.

Com o objetivo de refletir sobre a ideia de que "nem todas as mulheres querem ser brancas", Tate (2010, 2018) nos convida a decolonizar os estudos de beleza entendendo a beleza como um fenômeno híbrido produzido através da estilização e identificação. Como apresentei anteriormente, a beleza branca é um padrão hegemônico de beleza reivindicado em uma sociedade racista. Por outro lado, Tate (2010, 2018) chamou de "estética negra antirracista" a resposta

⁵¹ Tate (2003) adota o conceito de beleza como performativo e, portanto, a beleza negra é sempre negociável e impossível de ser fixada e, portanto, há múltiplas possibilidades da inscrição nos corpos.

desenvolvida por uma diversidade de movimentos negros, como *Rastafari* (Jamaica), *Black is Beautiful* (EUA) e afro-estética brasileira (Brasil). A estética antirracista negra poderia ser descrita como um movimento anticolonialista e antirracista focado em cabelos naturais (*dreadlocks*), que elogiava a pele negra mais escura, características africanas, amor próprio negro de forma a descentralizar a beleza branca. Para esse grupo, o alisamento de cabelo e branqueamento da pele podiam ser vistos como auto-ódio, enquanto os penteados afro sinalizavam mudança política e amor próprio.

Além disso, Tate (2018) expandiu seus pensamentos para o conceito da vergonha da beleza negra⁵². Para começar, Tate (2017, 2018) demonstrou que os julgamentos de beleza/feiúra estão ligados a afetos, especialmente, vergonha. Eventos e roteiros de vergonha da beleza negra fazem parte da biopolítica e da governamentalidade - da vigilância corporal de si mesmo e dos outros - e necropolíticos - como uma forma de "apagamento das belezas negras através da contínua reavaliação, representação e reciclagem do ideal branco (Tate, 2018, p. 66, tradução nossa) -, demonstrando como a beleza funciona como um organizador social em uma sociedade racista. Além disso, a vergonha da beleza negra poderia estar resultando em silêncio (estabelecendo hierarquias de beleza), além de ser um poder de resistência (ao permitir a produção de alienação, construindo novas).

Assim, vinculando-se à sua noção de performatividade de raça, Tate (2018) exemplifica como corpos negros mestiços desafiam ambos os regimes de beleza. A partir de um movimento reflexivo e dialógico, as mulheres negras atuam na conduta (subjetivação de poder) e contra-conduta (agência-subjetivação), alterando as possibilidades. Assim, rompendo com o essencialismo, Tate (2018) mostra como os corpos negros mestiços se desidentificam com o regime de beleza binário preto-branco e reivindicam uma nova maneira de ver a negritude, em vez de ser visto um sujeito racialmente confuso. Ela argumenta que a branquitude tem fronteiras tão seguras para serem alcançadas através de mudanças superficiais, e é vital criar belezas alternativas, desfazendo o desprivilégio "marrom" sem que a *brownness* seja recentrada

⁵² Tate foi influenciado pela visão de Eve Sedgwick sobre vergonha. Para ela, vergonha e identidade são muito próximas. Pena que não seja intrapsíquico, mas um "sentimento ruim" que se liga ao que se é. Dessa forma, porque a vergonha faz parte do processo em que a identidade é formada (Tate, 2005).

como o ideal de beleza. Por exemplo, Tate (2018) exemplifica usando a noção de "cabelo natural", uma agenda política estética antirracista negra até hoje. No entanto, o uso do cabelo natural desafia a autenticidade negra quando alguém tem a pele clara e cabelo liso. Neste caso, ela quer argumentar que pessoas negras mestiças não precisam de "cabelo *fake*" (dreadlocks, extensões, tranças ou extensões) para realizar uma beleza feminina negra aceitável, oposta à "naturalidade". Assim, o colorismo negro e a supremacia branca impactam a estética negra, e Tate (2018) diz que para mudar essa perspectiva é essencial reconhecer o amor e a raiva como efeitos-chave na des/alienação, reconhecendo a dor comum e pessoal para ver a beleza negra mais democrática. Partindo dos "usos do erótico" como um poderoso recurso de Lorde (1984), Tate (2018) destaca a importância dos sentimentos como uma força dinâmica na construção da comunidade feminista negra, agindo contra a opressão, de forma que desloca os essencialismos estratégicos da negritude e cria diferentes bases de identidade possíveis.

2.3 EXPLORANDO A IDENTIDADE ATRAVÉS DE UMA LÓGICA DE ABORDAGEM DE EXPLICAÇÃO CRÍTICA

Nesta tese, propus usar as lógicas da explicação crítica como um arcabouço conceitual para entender como o coletivo é estruturado e como ele atua para combater o racismo. Assim, baseando-se na teoria do discurso de Laclau e Mouffe, Glynos e Howarth criaram a noção das lógicas para capturar as condições que tornam possível o funcionamento contínuo de práticas, discursos e posições de sujeitos (Glynos & Howarth, 2007).

A Teoria do Discurso Político (DTP) de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe pode ser aplicada para analisar o social (Mendonça & Rodrigues, 2014), vários domínios e instituições organizacionais, bem como o uso de linguagem em diversos contextos, como globalização e mídia de massa (Jorgensen & Phillips, 2002). Os autores consideram o poder como central para a compreensão das relações sociais a partir de um aparato teórico que reúne conceitos e noções de diversas áreas do conhecimento, como marxismo, a filosofia desconstrutivista de Derrida, a psicanálise lacaniana, a linguística, o estruturalismo e o pós-estruturalismo (Laclau & Mouffe, 2001; Mendonça e Rodrigues, 2014). Em suma, os autores fundem o pensamento marxista com o estruturalismo para entender

o significado a partir de uma posição pós-estruturalista, na qual se compreende como uma rede de processos em que o significado é construído (Jorgensen & Phillips, 2002).

O ponto de partida para a Teoria do Discurso Político é a teoria marxista, baseada na crítica de Gramsci de que os autores acreditam que o antagonismo capital *versus* trabalho não entende mais as relações sociais, argumentando que há um número complexo de identidades além do antagonismo de classe (Laclau & Mouffe, 2015). Em relação a esse período, a era do pós-guerra foi marcada por demandas por novos direitos em muitas sociedades democráticas, o que acabou exigindo a necessidade de (re)pensar teorias e práticas políticas (Marques, 2013). Assim, foi marcado pelo surgimento de novos movimentos sociais que desafiaram velhas experiências democráticas e dificultaram a identificação de grupos, dada a fragmentação e diversas posições de sujeitos que se subordinam a identidades culturais, raciais, sexuais, de gênero, que se tornam pontos de conflito nas mobilizações políticas (Laclau, 1983).

Segundo o social, a teoria do discurso de Laclau e Mouffe (2001) considera que ela deve ser percebida pela lógica do discurso. Nessa visão, o discurso não deve ser entendido apenas como um emaranhado de textos e palavras, mas como uma categoria que une palavras e que tem uma natureza material cujas ações levam à prática, como qualquer ação empreendida por sujeitos, identidades e grupos sociais (Mendonça & Rodrigues, 2014; Peters, 2000). Como resultado, os discursos constroem significados no mundo social, mas são marcados pela instabilidade da linguagem, que promove uma batalha discursiva constante na qual o significado nunca é fixo (Jorgensen & Phillips, 2002). Assim, a identidade de um objeto "é conferida pelos discursos ou sistemas de significado particulares nos quais ele é constituído" (Glynos & Howarth, 2007, p. 109, tradução nossa).

A partir dessas ideias de fundo, o processo de explicação consiste na mobilização de três lógicas separadas, mas interrelacionadas – lógica social, lógica política e lógica fantasmática. Assim, a partir da lógica torna-se possível descrever, caracterizar e explicar a transformação, estabilização e manutenção de regimes e práticas sociais (Glynos & Howarth, 2007). Em primeiro lugar, a **lógica social** permite que os pesquisadores caracterizem práticas ou regimes

em um domínio social específico, que emerge em um momento histórico e em circunstâncias políticas específicas, como o *Apartheid* ou o Thatcherismo. Dessa forma, a lógica social se concentra em normas, ideias, discursos sedimentados que estruturam regimes e práticas. Portanto, a análise da "padronização" (Glynos & Howarth, 2007, p. 140) das práticas sociais requer a identificação de regras ou normas, posições de sujeito e sujeitos (espaços, locais e instituições) no regime sob investigação. Laclau (2005) destaca que a lógica social funciona como um conjunto de regras que regula o surgimento de identidades e entre a posição de identidade particular dentro de qualquer estrutura social sedimentada.

Além disso, autores que se engajam na análise crítica dos processos de reforma política destacam a distinção entre lógica social e lógica social projetada. A lógica social está ligada à prática concreta, às normas de comportamento rotinizadas. No entanto, considerando uma reforma política, a análise não é apenas referente às práticas concretas, mas também as práticas alternativas imaginadas. Nesse sentido, a lógica social projetada poderia ser útil nos movimentos sociais para compreender as mudanças propostas nas normas de comportamento que ainda não se materializam em práticas concretas (Diniz, 2019; Glynos, Klimecki, & Willmott, 2015; Glynos, Speed, & West, 2015).

No entanto, as práticas sociais e as identidades são contingentes. Então, em segundo lugar, **a lógica política** nos ajudará a entender como as práticas sociais são instituídas, defendidas, mas também contestadas. Neste ponto, a Teoria do Discurso Político de Laclau e Mouffe com sua lógica de equivalência e diferença ajuda a compreender o fenômeno. Nessa visão, considerando a presença irreduzível da negatividade, novas opções se tornam disponíveis ou hegemônicas através de momentos de deslocamento que possibilitam que os sujeitos se identifiquem de forma diferente.

Sobre a identidade, Laclau (1992) enfatiza que devemos conceber o universal e o particular de outra forma, aparentemente contraditório. A totalidade é impossível, mas é requisitada pelo indivíduo dentro do que falta, que está ausente, forçando o indivíduo a ser mais do que si mesmo, mas ao mesmo tempo é um universal precário e imaculado. Assim, o universal é um particular que em algum momento se tornou dominante. Nas palavras de Laclau:

isso quer dizer que o universal é parte de minha identidade na medida em que sou penetrado por uma falta constitutiva, isto é, na medida em que minha identidade diferencial fracassou no processo de sua constituição. O universal surge a partir do particular não como um princípio subjacente a este e que o explica, mas como um horizonte incompleto, que sutura uma identidade específica deslocada (Laclau, 1992, p. 89, tradução nossa)

Nesse raciocínio entre universal e particular, os grupos precisam de um mínimo de valores universais para pertencer a uma comunidade, e o que dá força ao particular é a cadeia de equivalência. Assim, o objetivo concreto das lutas não é apenas sua materialização, mas também sua oposição ao sistema. No primeiro caso, o significado estabelece o caráter diferencial, que se refere à relação entre reivindicações e mobilizações sobre outras demandas; o segundo estabelece uma equivalência entre essas reivindicações em oposição ao sistema (Laclau, 2011). Portanto, as identidades têm significado a partir de práticas articulatórias, nas quais os significados são fixados através de relações hegemônicas.

No entanto, os autores rejeitam a distinção entre discursivo/não discursivo ou discursivo/extralinguístico, pois não se deve pensar na articulação apenas como linguística, mas como algo que afeta comportamentos e práticas sociais (Laclau & Mouffe, 2001). Alguns conceitos são essenciais para compreender a noção de hegemonia na proposta de Laclau e Mouffe (2001) como articulação, elementos, momentos e pontos nodais. Segundo os autores:

chamaremos articulação qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal modo que a sua identidade seja modificada como um resultado da prática articulatória. A totalidade estruturada resultante desta prática articulatória, chamaremos de discurso. As posições diferenciais, na medida em que apareçam articuladas no interior de um discurso, chamaremos de momentos. Por contraste, chamaremos elemento qualquer diferença não discursivamente articulada (Laclau & Mouffe, 2001, p. 105, tradução nossa).

Segundo Laclau e Mouffe (2001), a articulação é uma prática na qual os elementos que se articulam em pontos nodais através do discurso são considerados momentos. Cada momento é um discurso articulado e é chamado assim porque é provisório, aberto às possibilidades de modificação, de novas articulações que dependerão das lutas nas sociedades. No entanto, as diferenças entre os elementos nunca são completamente esvaziadas em uma articulação, uma vez que as particularidades adquirem novos conteúdos dos outros elementos. Assim, o momento é sempre contingente, instável e precário.

Vale ressaltar que os elementos são diferenças articuladas; ou seja, eles têm suas demandas particulares ainda presentes. No entanto, eles desistem dessa diferença em um determinado momento, o que permite que demandas antagônicas façam parte de uma cadeia articulatória comum (Mendonça & Rodrigues, 2014). Finalmente, se as formas sociais são contingentes, as identidades são consolidadas na estruturação de pontos nodais, que são significantes privilegiados que emergem de um sistema de significado ou cadeia de equivalência (Howarth & Stavrakakis, 2000). Deve-se notar que os pontos nodais não podem ser considerados como uma mera soma de palavras, mas como consequência de articulações que produzirão significado no espaço social (Mendonça & Rodrigues, 2014).

Considerando que as práticas articulatórias se cruzam com outras práticas, espera-se que haja uma hegemonia entre elas (Laclau, 1983). Assim, Torfing (2005a, p. 15, tradução nossa) aponta que a articulação se torna hegemônica quando "consegue fornecer um princípio verossímil sobre o qual ler eventos passados, presentes e futuros, e capturar os corações e mentes das pessoas". Justamente por isso, a naturalização e a universalização de mitos e imaginações fazem parte de um impulso hegemônico de dominação ideológica.

A luta pela hegemonia não pode ser vista sem considerar o antagonismo social, uma vez que este processo envolve uma ameaça do Outro de estabilizar, evitando ao mesmo tempo o seu fechamento (Torfing, 2005a). Assim, as relações de equivalência também são antagônicas porque funcionam como um polo negativo de identidades que estão constitutivamente divididas (Laclau & Mouffe, 2015). Em outras palavras, o exterior constitutivo é construído por meio de antagonismos sociais, que envolvem a exclusão de identidades articuladas como parte da cadeia de equivalência e mostra as construções das fronteiras políticas (Torfing, 2005a). Se os grupos tiverem um ou mais inimigos comuns, o antagonismo está presente (Mendonça & Rodrigues, 2014).

Se o contingenciamento e a articulação são possíveis, é porque nenhuma formação discursiva é uma totalidade suturada, e a transformação dos elementos em momentos nunca é completa (Laclau & Mouffe, 2001). Assim, os discursos hegemônicos, quando confrontados com novos eventos que não conseguem explicar, respondem ou rerepresentam, passam por um processo de

deslocamento (Torfing, 2005a). Essas lutas, conflitos ou crises acontecem porque os significantes estão flutuando ou vazios e competem por um espaço indevido a ser preenchido por particularidades (Laclau, 2011). Então, a presença de significantes vazios é a própria condição de hegemonia (Laclau, 2011). Além disso, salientou que o processo de deslocamento ocorre porque os sujeitos emergem como sujeitos divididos que sempre buscam identidade por meio de atos de identificação, uma vez que identidades são falhas em sua completude (Torfing, 2005a). Deste ponto de vista, diferentes grupos e movimentos políticos competem entre si para dar temporariamente uma representação universal aos seus particularismos, ou seja, há uma competição política para significar os significantes vazios (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2011).

Finalmente, **a lógica fantasmática** está associada à dimensão ideológica, e essa lógica nos ajuda a entender por que regras, crenças e posições específicas em um determinado regime permanecem incontestáveis ou porque essa prática política se torna bem sucedida. Nesse sentido, a lógica fantasmática aborda a forma como os sujeitos são "agarrados" por uma prática social (a "inércia" das práticas sociais), mas também como molda sua resistência à mudança, incluindo sua velocidade e direção quando ocorre (o "vetor" das práticas políticas) (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007). Em palavras diferentes, a lógica fantasmática media o modo de engajamento dos atores (Glynos, 2001, 2012b; Glynos & Stavrakakis, 2008; M. Thompson & Willmott, 2016).

A partir da teoria lacaniana, os autores destacam a fantasia e a categoria do gozo (*jouissance*) como um conceito central para o estudo de fenômenos políticos (Glynos, 2008, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Stavrakakis, 1999). Além disso, esse foco no prazer – muitas vezes rotulado como "a virada afetiva" – é importante para descobrir como a dimensão material do discurso "gruda" os sujeitos, levando em conta a emoção, o afeto e a paixão (Glynos, 2012b).

Como apresentei anteriormente, o indivíduo está dividido, causando uma carência que transforma esse indivíduo em um assunto que deseja (busca) prazer (Glynos & Mondon, 2019; Svensson, 2018). Dessa forma, a fantasia é criada para lidar com a falta, uma promessa de suprir a falta e alcançar um prazer

impossível totalmente, uma promessa de sutura subjetiva (Glynos & Stavrakakis, 2008). Então, o que faz com que essas fantasias "preendam" é o prazer que elas tornam possível (Glynos, 2001; Glynos & Mondon, 2019; Glynos & Stavrakakis, 2008). Assim, a forma e o grau de investimento na narrativa fantasmática de um futuro melhor, como "justiça", "liberdade" "sociedade justa", fala de algo diferente do conteúdo – são uma forma de recuperar o gozo perdido/impossível e, por isso, fornece apoio para muitos projetos políticos (Glynos, 2012b; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Svensson, 2018).

Glynos e Howarth (2007) explicam que a função da fantasia é criar uma relação entre a lógica fantasmática e as práticas sociais, "não para criar uma ilusão que forneça ao sujeito uma imagem falsa do mundo, mas para garantir que a contingência radical da realidade social – e a dimensão política de uma prática mais especificamente – permaneça em segundo plano" (Glynos & Howarth, 2007, p. 145, tradução nossa) . Por outro lado, considerando a fantasia em relação à dimensão política, o papel da fantasia é suprimir ativamente a dimensão política de uma prática, ou seja, manter as estruturas sociais existentes e evitar deslocamentos. Aqui, está ligado à direção e energia, apoiando projetos políticos. Além disso, Glynos e Howarth (2007) discernem duas dimensões da fantasia, uma beatífica e uma horrível. Segundo eles, a dimensão beatífica promete uma imagem de plenitude uma vez que um obstáculo é superado e a dimensão horrível mostra, prevendo um desastre, o que pode acontecer se o caminho proposto não for seguido (Glynos, 2001; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008).

2.4 EM DIÁLOGO: FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL E LÓGICAS DE EXPLICAÇÃO CRÍTICA

Nas seções anteriores, apresentei a teoria da identidade pós-estruturalista. A interconexão entre os entendimentos lacanianos de articulação e a noção de performatividade butleriano já foi abordada por outros pesquisadores (Cerqueira & Souza, 2015; Kaiser, 2014; Peller, 2011; Sabsay, 2016; Schurr, 2014). Como ponto de partida, Peller (2011) argumenta que a forma como Laclau e Butler definem categorias de sujeito e identidade diferem: 1) em termos psicanalíticos (sujeito barrado, o Real, o simbólico, o complexo de Édipo); 2) quanto às potencialidades da ação política. Em relação às

aproximações, Schurr (2014) elabora um *framework* de complementação teórica, uma vez que ambos focam a atenção nas práticas e relações de poder que constituem os espaços políticos por meio de uma epistemologia pós-estruturalista para compreender as mudanças sociais.

Schurr (2014) propõe o diálogo desses autores para que você reúna os espaços políticos sob a perspectiva da geografia política, através da relação entre política, espaços e mudanças sociais. Schurr (2014) discute as lutas dos movimentos sociais e acaba relacionando as noções de subversão de Butler e a desarticulação de Laclau e Mouffe de desafiar hegemonias políticas em lutas contra-hegemônicas. Apesar dos pontos de convergência (epistemologia, identidades discursivas e ordens hegemônicas), Schurr (2014) afirma que o retrato de Butler e Laclau e Mouffe sobre mudanças políticos diferem ligeiramente. Enquanto Butler retrata a subversão ou deslizamento, Laclau e Mouffe referem-se à articulação-desarticulação. Assim, a diferença está presente no tipo de agência: enquanto Laclau e Mouffe enfatizam como identidades coletivas são construídas, mas também fluidas, e que a política democrática envolve desestabilizar o antagonismo; Butler se concentra nas repetições subversivas que desestabilizam o hegemônico. No entanto, não devemos pensar em articulações apenas no nível de discursos e práticas sociais, mas também nas formas de personificação, pois "o que os corpos fazem podem muito bem realizar articulações políticas" (Sabsay, 2016, p. 295 ênfase no original, tradução nossa).

Assim, a partir das articulações entre os autores, analisarei gênero e raça como performativos, olhando para as práticas discursivas e corporificadas de Butler – e tratadas por Tate – do que constitui as identidades das mulheres negras, e, em seguida, compreender como essas práticas afetam as mobilizações coletivas através de Laclau e Mouffe – pela abordagem da lógica. Minha intenção em sugerir esse paralelismo não é descartar as disparidades conceituais entre perspectivas, mas aproveitar os espaços que convergem para novas oportunidades de análise. Acredito que o feminismo negro decolonial poderia me ajudar a analisar como a combinação de colonialismo, patriarcado e racismo contribui para olhar para o contingenciamento das mobilizações sociais e políticas.

Figura 1 - Descrição da Pesquisa

Passos	Descrição
Problematização	Problematização da beleza generificada e racializada como objeto de pesquisa. A discussão sobre os processos identitários apresentou-se como performativa, bem como como a beleza funciona como organizadora social, descrevendo uma situação que requer intervenção.
Contextualização	Análise crítica da interseccionalidade de gênero e raça como processo entrelaçado de discursos de beleza no Brasil. Foi apresentado pela forma como a condição social e histórica molda a aparência e as características físicas. Esse contexto cria regimes de beleza que contribuem para o surgimento de uma organização que contesta e luta por novas formas de valorizar a beleza negra.
Abordagem Lógica	Caracterização da lógica social, política e fantasmática. Nessa análise, foi possível identificar como a lógica social é contestada e projetada pelo coletivo, com foco nas fronteiras políticas e na lógica concorrente sob as práticas de organização. Além disso, como a fantasia dava apegos aos sujeitos para se envolverem com o coletivo.

Fonte: o autor

Nesse sentido, apresento minha descrição da pesquisa na Figura 1. Neste capítulo atual, dei um passo em direção a um quadro para a análise da formação identitária a partir de uma perspectiva integrativa. A partir da teoria da identidade em diálogo com a abordagem das lógicas de explicação crítica, fiz uma problematização mostrando que é uma situação que requer intervenção. Além disso, destaquei os principais conceitos a serem operacionalizados em dois momentos de pesquisa interconectada.

A partir dessa articulação, busco estabelecer uma abordagem para analisar como um determinado movimento social racializado de gênero foi criado e moldado por essa interseccionalidade de identidades. Dessa forma, começo com a contextualização nacional e local e a criação do Coletivo Encrespa. Depois disso, a teoria da performatividade me ajuda a entender como regimes de beleza estão ligados à identificação racial em um império racial. Neste momento, descrevo o discurso brasileiro de racializado e generificado que molda a experiência das mulheres negras. Explorar a vergonha da beleza negra contribuirá para entender melhor a lógica social. Após a contextualização, a investigação da lógica social, política e fantasmática fornece os meios para desenvolver uma explicação crítica, na qual as práticas sociais são contestadas. Assim, por essa contribuição teórica, analisarei como surge um movimento social e se organiza para lutar contra o racismo e o sexismo.

Resumindo, trata-se de um diálogo com o modo feminista negro decolonial da lógica da explicação crítica, pois entende um fenômeno social de uma forma particular: as identidades racializadas de gênero como um ato relacionado ao poder; porque toma como base analítica da noção interligada de gênero e práticas raciais dentro de um sistema hierárquico historicamente localizado de diferenciação que privilegia a beleza da mulher branca; e porque conecta análise com política no mundo social.

Partindo dessas teorias conectadas, as seguintes seções detalham a metodologia utilizada nesta investigação.

3 METODOLOGIA

Nas seções anteriores, apresentei o referencial teórico; partindo do diálogo com o modo feminista negro decolonial de explicação crítica para compreender a organização dos coletivos negros, desenvolvendo uma estrutura e argumento coerentes para nortear essa tese. Neste capítulo, descrevo algumas questões metodológicas e as implicações para a minha pesquisa. Comecei apontando as considerações sobre a lógica de uso da explicação crítica como análise do discurso e a conexão na produção de dados. Além disso, enfatizo minha reflexividade como pesquisadora e minhas ações estabelecidas dentro e depois no campo.

3.1 ANÁLISE DO DISCURSO E IMPLICAÇÃO METODOLÓGICA DA ABORDAGEM DAS LÓGICAS DE EXPLICAÇÃO CRÍTICA

A análise do discurso refere-se à "prática de analisar materiais empíricos não processados e informações como formas discursivas" (Howarth & Stavrakakis, 2000, p. 4, tradução nossa). A crescente busca pela compreensão dos discursos na investigação da realidade social e organizacional tem atraído diversos estudiosos, não só na linguística, mas também nas disciplinas de ciências sociais e humanas, como antropologia, história, sociologia, psicologia, ciência política, cultura, gênero e estudos pós-coloniais (H. H. N. Brandão, 2004; Godoi, Coelho, & Serrano, 2014; Howarth, 2000; M. M. P. Souza & Carrieri, 2014; Torfing, 2005a, 2005b).

Nas ciências sociais, a análise do discurso tem sido usada para compreender e explicar o mundo social, e autores pós-estruturalista e pós-

marxistas como Jacques Derrida, Michel Foucault, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe ampliaram a compreensão do discurso, considerando as "estruturas sociais como sistemas de significados inerentemente ambíguos, incompletos e contingentes" (Howarth, 2000, p. 4, tradução nossa). A análise do discurso oferece uma nova perspectiva que enfoca as regras e significados que condicionam a construção de identidades sociais, políticas e culturais (Torfing, 2005a) e busca descrever, entender e explicar eventos e processos históricos e particulares sem generalização ou testando hipóteses (Howarth, 2000, p. 131). Portanto, a visão pós-estruturalista - a partir de uma ontologia não essencialista, uma epistemologia anti-fundacionista, uma influência da linguística e a visão relacional e contextualista - têm sido uma importante ferramenta para analisar as normas e significados que condicionam as construções diferenças sociais, políticas e culturais na constituição e no processo de inteligibilidade das identidades (Torfing, 2005b).

No previous capítulo anterior, apresentei o quadro utilizado nesta tese para analisar identidades negras em coletivos negros, buscando compreender como o racismo e o sexismo moldam a vida das mulheres negras e como é fundamental compreender como o coletivo é organizado em termos de sua identidade. Considerando que propus utilizar as lógicas da explicação crítica para desenvolver interpretações de práticas sociais, é importante discutir implicações metodológicas neste estudo. Assim, respondendo aos estudiosos que alegaram que a teoria do discurso pós-estruturalista tem um déficit metodológico e normativo, Glynos e Howarth (2007) desenvolveram a abordagem das lógicas para tornar mais claro como conduzir pesquisas usando esse método.

A Lógica das Explicações Críticas (LEC) apresenta cinco etapas: problematização, retrodução, lógica, articulação e crítica (Glynos & Howarth, 2007; Glynos, Howarth, Norval, & Speed, 2009) (Figura 2). O primeiro passo é a problematização do fenômeno empírico, que os autores argumentam que deve ser visto como uma pesquisa *problem-driven* ao invés de *method-driven* ou *theory-driven* (Glynos et al., 2009; Howarth, 2005). Os autores consideram que a pesquisa orientada por problemas aborda as técnicas de problematização de Foucault, ou seja, "começa com um conjunto de pressões políticas e problemas

éticos no presente, antes de analisar as condições históricas e estruturais que os originaram, ao mesmo tempo em que fornecem os meios para sua crítica e transgressão" (Howarth, 2005, p. 318, tradução nossa). Da mesma forma,

a TDP considera um objeto de estudo a ser construído. Isso significa que uma série de fenômenos empíricos diferentes devem ser construídos como um problema, e o problema deve estar localizado no nível apropriado de abstração e complexidade. Assim, esta abordagem compartilha uma semelhança familiar com a prática de problematização de Foucault, que, na visão dele, sintetizou os métodos de análise arqueológicos e genealógicos (Glynos et al., 2009, p. 10, tradução nossa).

Então, a forma de problematização da teoria leva ao segundo e terceiro elementos. A retrodução é uma das formas de inferência para estabelecer hipóteses científicas, ou seja, é uma forma de refletir sobre explicações (Glynos & Howarth, 2007). A terceira, a lógica é uma forma de pensar as unidades que compõem essa explicação retrodutiva. Em palavras diferentes, não é apenas caracterizar, mas buscar compreender as condições em que uma prática opera, como propósitos ontológicos, regras e pressupostos que tornam a prática possível, sua inteligibilidade e vulnerabilidade (Glynos et al., 2009).

Figura 2 - Passos das LEC

Cinco passos conectados	
1. Problematização	Construir o objeto de estudo como um problema, no nível necessário de abstração e complexidade.
2. Retrodução	Produção e teste de uma hipótese provisória para explicar o fenômeno problematizado por um engajamento de ida e para fora com dados empíricos.
3. Lógica	Conteúdo da explicação: captura das regras que regem regimes ou práticas, bem como as condições e objetos que tornam tais regras possíveis. Foco em: lógica social que caracteriza uma prática ou regime; lógica política de equivalência e diferença que explicam o surgimento da prática ou regime e sua contestação e transformação; lógica fantasmática que explica a forma como determinadas práticas e regimes "agarram" os sujeitos.
4. Articulação	Processo de articulação de uma pluralidade de lógica para dar conta do fenômeno problematizado, modificando cada elemento do processo.
5. Crítica	Empregando lógica política e fantasmática para explicar e expor o contingenciamento de processos e relações. A lógica política revela exclusões e execuções em momentos de instituição de regime. O fechamento ideológico é evidente em narrativas fantasmáticas que naturalizam as relações de dominação.

Fonte: Howarth, Glynos and Griggs (2016)

Voltando-se para a lógica, como apresentei no capítulo anterior, os autores sugerem que existem três tipos de lógica que representam o fenômeno nas ciências sociais: social, política e fantasmática. A lógica social permite que os pesquisadores caracterizem práticas em um domínio social específico que emerge em um momento histórico e em circunstâncias políticas específicas. A lógica política nos ajudará a entender como as práticas sociais são instituídas, contestadas e defendidas, e neste ponto, a teoria do discurso de Laclau e Mouffe com sua lógica de equivalência e diferença ajuda a compreender o fenômeno. Finalmente, a lógica fantasmática está associada à dimensão ideológica e essa lógica nos ajuda a entender por que certas práticas e regimes moldam os sujeitos. Essa análise auxilia os pesquisadores a entender tanto a resistência às mudanças nas práticas sociais quanto a velocidade e direção quando ocorrem mudanças. Assim, as três lógicas conectadas elucidam como os processos de mudança social e estabilização ocorrem dentro de uma teoria geral da hegemonia, considerando o campo social é atravessado pelos antagonismos e os elementos contingentes (significantes vazios) que podem ser articulados na busca por sentido (Glynos & Howarth, 2007).

O quarto elemento que liga as categorias teóricas das lógicas ao fenômeno empírico é o conceito de articulação. Como já expliquei, as práticas articulatórias para Laclau e Mouffe podem ser caracterizadas como o processo de constituição de pontos nodais cujos significados são parcialmente fixos (Laclau & Mouffe, 2001). No entanto, além da articulação de elementos em equivalência e diferença, a prática articulatória também caracteriza a prática das ciências sociais, tanto na forma como as práticas devem ser compreendidas e estudadas como na prática dos cientistas sociais. Assim, a busca pela compreensão e explicação do fenômeno problematizado ocorre por meio de práticas articulatórias entre diferenças no contexto teórico e empírico, considerando as condições ontológicas. Mas essa prática de articulação, por sua vez, está ligada a práticas de julgamento e subjetividade. O primeiro refere-se ao fato de que o pesquisador, após mergulhar no campo, textos, documentos, entrevistas e práticas sociais, utilizará o julgamento para decidir o que é relevante para compreender o fenômeno investigado. Esse julgamento situado, que pode vir de intuições, conhecimento teórico e experiências anteriores,

definirá a construção da narrativa da pesquisa, considerando que métodos e técnicas devem ser articulados com os pressupostos ontológicos (Glynos & Howarth, 2007).

Por fim, o último elemento - a crítica - surge do compromisso ontológico e ocorre em duas dimensões: ética e normativa. A crítica ética envolve uma análise detalhada das fantasias que sustentam nossas práticas sociais e políticas. A crítica normativa refere-se à compreensão das articulações não apenas como formas de subordinação, mas também como relações de dominação que podem ser desafiadas em nome de valores ou princípios, como Laclau e Mouffe defendem valores associados a um projeto de democracia radical e pluralista (Glynos et al., 2009).

3.2 PRODUÇÃO DE DADOS

Considerando identidades fluidas, borradas e contingentes, é mais comum encontrar métodos qualitativos de produção de dados (K. Browne & Nash, 2010; Howarth, 2000). Além disso, Howarth (2005) chama a atenção para o fato de que, se a perspectiva teórica utilizada considera discursos, tanto dados empíricos linguísticos quanto não linguísticos devem ser levados em conta na produção de dados. Assim, o autor sugere alguns métodos de coleta de dados, descritos na Figura 3:

Figura 3 - Técnicas de pesquisa

	Linguístico	Não-linguístico
Reativa	Entrevistas	Observação participante, pesquisa-ação
Não reativa	Documentos	Imagens, construções, arquiteturas

Fonte: Howarth (2005, p. 335)

Nessa tese, usei entrevistas – uma técnica reativa – como informação primária. No entanto, para contextualizar a criação da *Encrespa*, procurei notícias de jornais⁵³ locais. Também participei do grupo de Facebook e Whatsapp deles, no qual acompanhei os debates e interações entre os ativistas. No entanto, considerando a complexidade, optei por não utilizar informações secundárias como base de dados para pesquisa. Além disto, concordo com os

⁵³ Ressalto que a análise documental ajudou a fornecer informações e esclarecer fatos, mas não são apresentados trechos, imagens ou fotos aqui para evitar a identificação dos entrevistados.

estudiosos de que o ativismo cibernético não deve ser visto apenas como um *slacktivism* (ativismo de sofá). Nesse sentido, a internet é fundamental para a compreensão das estruturas de resistência e intervenção para o empoderamento cidadão (Araújo, Penteado, & Santos, 2015), ampliando espaços democráticos e de participação civil, proporcionando oportunidades e debates abertos, compartilhando ideais e possibilidades de intervenção, ou seja, uma democracia viva (Subirats, 2011).

A escolha por meio de entrevistas baseia-se na expectativa da riqueza de dados, considerando as experiências dos sujeitos. No entanto, os analistas do discurso devem criticar a posição e o discurso do entrevistado - como objeto de pesquisa - mas também do papel do entrevistador no processo de pesquisa (Howarth, 2000, 2005). Assim, a produção de dados tem implicações para os pesquisadores, como abordarei nos próximos tópicos (K. Browne & Nash, 2010). Além disso, a opção de realizar o estudo com um coletivo mineiro se deve a questões de acessibilidade no campo. Rosa e Resende (2017) argumentam que movimentos minoritários (seja de gênero, classe, raça, etnia, afirmações estético-políticas, etc.) em sua versão mais radical tendem a não aceitar militantes que não compartilham elementos relevantes para o movimento. Nesse sentido, considero que o grupo é flexível e já tinha estabelecido diálogo com o coletivo, como mostrarei mais tarde. Assim, na composição dos sujeitos da pesquisa,⁵⁴ convidei membros do Coletivo Encrespa, e nove ativistas participaram voluntariamente, totalizando quase oito horas de entrevistas, apresentadas na Tabela 1.

Tabela 1 - Perfil dos entrevistados

Nome	Raça/Gênero	Idade	Trabalho	Status	Tempo
Laudelina	Mulher Negra	28	Enfermeira	Casada	0:40:30
Carolina	Mulher Negra	36	Advogada	Solteira	0:47:07
Luiza	Mulher Negra	24	Estudante	Solteira	0:47:30
Dandara	Mulher Negra	38	Professora de História	Solteira	01:53:35
Elisa	Mulher Negra	30	Gerente	Casada	00:42:00
Conceição	Mulher Negra	23	Economista e trancista	Solteira	00:42:07

⁵⁴ Apesar do uso do termo 'sujeitos de pesquisa', vou mostrar no próximo tópico que as relações de pesquisadores e pesquisados têm limites marcados por subjetividades.

Maria	Mulher Negra	45	Pedagoga	Casada	00:49:37
Stella	Mulher Negra	30	Jornalista	Solteira	00:45:20
Clara	Mulher Branca	26	Jornalista	Solteira	00:55:20

Fonte: o autor.

Enfatizo que todos os nomes são fictícios para proteger o anonimato dos sujeitos da pesquisa. Tais nomes são nomes de mulheres importantes na história do Brasil. São referências a Laudelina de Campos Melo, Carolina Maria de Jesus, Luiza Bairros, Dandara de Palmares, Elisa Lucinda, Conceição Evaristo, Maria Firmina dos Reis, Madre Stella de Oxóssi. E também Clara, uma forma de identificar a única entrevistada branca. Além disso, todos receberam o termo de consentimento livre e esclarecido por escrito, aceitando a entrevista a ser realizada e autorizando sua gravação. Assim, tanto o termo de consentimento e a aprovação pelo comitê de ética fazem parte do Apêndice B nesta tese. Além disso, gostaria de salientar que a identificação do sujeito com a categoria de gênero e raça não é do meu ponto de vista, da classificação do pesquisador, mas da autoidentificação dos sujeitos da pesquisa, condição que está em consonância com as premissas epistemológicas pós-estruturais do campo (E. M. Souza et al., 2016; Teixeira, 2015).

Esta análise do discurso aprofundada baseou-se em uma estratégia de codificação aberta (Glaser & Strauss, 2006), que foi implementada na prática com a ajuda de um software qualitativo de análise de dados (MAXQDA®). Minha estratégia de codificação foi aberta, mas orientada através da estrutura em busca de histórias, símbolos coletivos, práticas políticas e medidas, bem como posições de sujeitos. Os processos de codificação mantêm o pesquisador focado na busca de padrões entre incidentes que revelam conceitos que transcendem meras descrições dos fatos (Corbin & Strauss, 1990). Finalmente, através da aplicação de subcódigos e da construção de famílias de códigos, foi possível reconstruir a estrutura discursiva no material empírico. Além disso, todos os trechos das entrevistas apresentados nesta tese foram traduzidos do português para o inglês, com as citações originais disponíveis neste apêndice C.

Dito isso, nos próximos passos apresento as considerações sobre a reflexividade do pesquisador.

3.3 O PESQUISADOR REFLEXIVO

Brewis e Wray-Bliss (2008) apontam que as teorias feministas e pós-coloniais têm sido caminhos importantes que pesquisadores em estudos críticos de gestão tem usado para refletir sobre os dilemas éticos do processo de pesquisa. Para começar o debate sobre o papel crítico do pesquisador, começo falando um pouco sobre mim (Figura 4).

Figura 4 - A pesquisadora

Sou uma mulher brasileira que representa a feminilidade tradicional. Sou uma professora e pesquisadora nascida em uma família de classe média baixa. Eu me identifico como branca, e também sou lida pela sociedade como branca. Esteticamente, sou loira, de olhos azuis, e peso mais do que diria ser o "ideal". Sou heterossexual e casada com um homem negro.

Fonte: o autor

Esta breve descrição do "eu pesquisador" torna-se importante para entender de qual lugar eu falo, e quão perto estou dos padrões eurocêntricos de beleza. Dessa forma, considerando que o objeto desta pesquisa é a realidade das mulheres negras, há um distanciamento das posições ocupadas entre pesquisadora e sujeitos de pesquisa. Estudiosos influenciados por perspectivas pós-estruturais e pós-coloniais devem ser críticos das relações de poder que permeiam as experiências cotidianas, bem como uma prática de pesquisa, e por isso abordarei essa complexidade apresentando a reflexividade como alternativa a essa investigação.

Parto da noção de que os pesquisadores não são neutros ou transparentes. A separação entre o pesquisador e o sujeito visando a obtenção de imparcialidade e objetividade é rejeitada aqui (Alcadipani, Westwood, & Rosa, 2015; Cunliffe & Karunanayake, 2013; Fine, 1992). Assim, uma analista de discursos, o que faço é reproduzir leituras da realidade ou contexto que é marcado pelo discurso (Howarth, 2000). Holz (2015) ressalta que é extremamente importante unir epistemologia e ontologia, tão raras em estudos organizacionais, para desnaturar a própria prática discursiva.

No entanto, ao adotar a perspectiva de pesquisadora, deparei-me com dois dilemas sobrepostos: a criação de um outro marginalizado e um olhar colonizado que mina os marginalizados (Bahri, 2013). O olhar colonizado também tem repercussões na forma como a sociedade percebe as análises dos

pesquisadores. Liu (2017) aponta que o público frequentemente vê pesquisadores que pertencem a grupos de minorias como egoístas, apenas voltados para os interesses de seu grupo; enquanto estudiosos brancos são mais propensos a serem vistos como salvadores heróicos. Manning (2016) enfatiza que é preciso cuidar da voz do pesquisador para não se tornar o centro, substituindo as vozes dos sujeitos. Além disso, tudo isso se torna mais complexo quando entendemos o papel do pesquisador, das identidades e do processo de escrita. A escrita merece atenção, segundo Browne (2002), porque é um desafio para o pesquisador representar identidades, corpos e espaços tão fluidos, e para Manning (2016), porque destaca como essa representação do outro por escrito pode ser confundida por estruturas de dominação.

Fine (1992) afirma que todo pesquisador qualitativo está implicado neste hífen. Por um lado, o pesquisador não pode se desfazer dos sujeitos da pesquisa no processo de investigação. Por outro lado, não pode permitir que apenas os sujeitos falem, situação que possa incorrer no erro de romantizar sua vida e a vida cotidiana. Além disso, os autores apontam como seria essencial assumir que apenas o grupo marginalizado poderia produzir conhecimento sobre si mesmo, ou seja, apenas mulheres poderiam pesquisar sobre gênero, negros sobre cultura negra ou apenas gays poderiam falar de sexualidade como se fossem um grupo homogêneo. Nesse sentido, considerando-se apenas a combinação de identidades (correspondência de gênero, racial, sexualidade) para criar pessoas consideradas intrusas ou de fora é reduzir a natureza complexa, relacional e dialógica da construção de identidades (Carrington, 2008; Fine, 1992; McDonald, 2013). Nesse sentido, os autores propõem a noção de reflexividade para superar a distância entre pesquisador, contexto e pesquisado (*Self-Other*), negociando as histórias que são contadas, por quê, para quem e quais são as consequências.

Essa preocupação na condução da pesquisa corrobora a compreensão dos métodos de pesquisa orientados pelas teorias da performatividade. Na perspectiva queer, destaca-se a fluidez dos espaços entre pesquisadores e pesquisados quando se considera que o campo da pesquisa produz identidades (Rooke, 2010), em um movimento de estranhar (*queering*) a subjetividade do pesquisador (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010). Por ser um

processo aberto à subjetividade e negociações de identidade, é relevante considerar a reflexividade no processo de pesquisa (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010; Grace, 2008; McDonald, 2013; Muñoz, 2010).

A reflexividade busca romper com dicotomias como sujeito-objeto, pesquisador-pesquisado e observador-participante (Holz, 2015; Zienkowski, 2017), mostrando a natureza efêmera das identidades (Cunliffe, 2005), que as relações são tensionadas por fronteiras que não são claras, mas borradas (Cunliffe & Karunanayake, 2013). Práticas reflexivas me ajudarão a reconhecer até que ponto minha voz, meu lugar e meu privilégio interceptam em minha prática de pesquisa, bem como minhas crenças, preferências e suposições afetam minha pesquisa (Cunliffe & Karunanayake, 2013). No entanto, tais análises não devem funcionar como um "espelho da vaidade", com foco em descrever e analisar o próprio pesquisador, mas suas suposições na prática da pesquisa (Holz, 2015; Muñoz, 2010).

Da noção de Hífen de Fine (1992), Cunliffe e Karunanayake (2013) developed a noção de *hyphen-spaces* como espaços relacionais em que identidades, significados e possibilidades de prática de pesquisa podem levar a dilemas práticos e éticos. Elas descreveram quatro espaços-hífen na relação pesquisadora-pesquisado: 1) *Insiderness-Outsiderness*, considerando pesquisadores "dentro e fora" do contexto da pesquisa. Neste caso, por exemplo, os externos podem ser considerados estranhos e não familiarizados com as práticas de uma determinada comunidade; 2) *Sameness-Difference*, na qual as diferenças podem ser mais visíveis, como categorias sociais de gênero e raça, mas também menos visíveis, como marcadas pelas diferenças de classe, culturais, educacionais, religiosas, simbólicas e linguísticas; 3) *Engagement-Distance*, refere-se ao grau em que nos envolvemos epistemologicamente, fisicamente e, principalmente, emocionalmente com os entrevistados. Nos casos em que se busca se familiarizar com uma cultura ou em que se busca conhecer mais sobre experiências particulares e sensíveis, como trabalho sexual, estupro e racismo, por exemplo; 4) *Political Activism-Active Neutrality*, até que ponto os pesquisadores se engajam nas lutas políticas de grupos marginalizados e oprimidos, colocando-os (ou não) na vanguarda da busca pela mudança social. Como exemplo, pesquisadoras feministas que trabalham em pesquisas sobre

identidade e grupos de diferença podem optar por se posicionar politicamente sobre o assunto ou quando os pesquisadores utilizam metodologias participativas, como a pesquisa-ação.

As autoras esclarecem que, embora pareçam semelhantes, têm diferenças consideráveis entre eles. Ex: A distância de engajamento pode parecer *insiderness-outsiderness*, mas eles diferem em que um pesquisador pode ser percebido como um *insider* sem estar emocionalmente envolvido. Por outro lado, o pesquisador também pode ser um forasteiro, distante das atividades de seus entrevistados, porém, ser politicamente ativo em causas sociais mais amplas relacionadas à condição do entrevistado (Cunliffe & Karunanayake, 2013). Além disso, a reflexividade e ainoção de espaços-hífen têm implicações para a prática de pesquisa em seu desenho, metodologias e questões éticas.

Em suma, ser uma pesquisadora branca é lidar com a minha brancura (Bento, 2002) e fazer minha análise do meu lugar de fala (Ribeiro, 2017). Então, eu sinto claramente o hífen (Fine, 1992), pretendo, através da reflexividade, "desvendar o véu" da neutralidade (Wagle & Cantaffa, 2008) e me posicionar neste estudo com respeito às diferenças e não falar de mulheres negras, mas **com** mulheres negras, compartilhando experiências, como um diálogo (Cunliffe & Karunanayake, 2013; Manning, 2016).

3.4 TER ACESSO AO COLETIVO DE MULHERES NEGRAS

Embora não seja o objetivo deste estudo, creio que é importante relatar um pouco sobre como meu acesso ao grupo aconteceu. Inicialmente, não vou dizer acesso ao "campo", pois meu acesso inicial foi dado como cidadã apoiando a causa. Lembro que, no início de 2015, fiz contato através das redes sociais para conhecer mais sobre o grupo e suas ações, sendo bem recebida e convidada a participar das reuniões. No meu primeiro encontro presencial, embora eu tivesse apresentado meus interesses de ouvir, aprender e ajudar lá, elas questionaram minha ocupação profissional. Neste caso, embora eu não quisesse me posicionar como pesquisadora naquele momento, minha posição como professora sempre era lembrada.

Sobre nossas semelhanças, imaginei que o gênero desempenharia um papel muito importante no campo. Embora vivamos em uma sociedade sexista, havia alguns desafios em conviver nesse espaço de negociação. Minha

aparência, notadamente superior em um discurso hegemônico de beleza, sempre foi lembrada e referida nas conversas, pois era precisamente um grupo que promove a valorização da beleza negra. No entanto, me deparei com a realidade da solidão das mulheres negras. Naquele momento, não era suficiente ter o padrão eurocêntrico (embora eu nunca fosse magra), eu também era casada com um homem negro. Enfatizo que há militantes mais radicais que defendem apenas as relações afrocentradas, ou seja, parceiros negros.

Em particular, falar sobre relacionamentos foi o momento em que mais senti minha identidade como um sujeito racializado. Se eu havia me encontrado refletindo sobre o amor, sobre meu relacionamento, sobre meus relacionamentos anteriores, o que eu vi manifestado por parte delas foram sentimentos de angústia e sofrimento sobre o adiamento no mercado amoroso. No entanto, outros temas vieram à tona, e fui obrigada a expressar minha opinião, como religiosidade, redução da maioria penal, o genocídio da população negra, a saúde da mulher negra, entre outros. Finalmente, minha consciência racial - embora em construção, mas reconhecendo meus privilégios e potencial papel como opressor (Potts & Brown, 2005) -- foi essencial para que o coletivo tivesse um entendimento de que eu não estava perturbando ou ameaçando (K. A. Browne, 2002), mas era um estranho aceitável (Manning, 2016).

3.5 ESTRATÉGIAS NO CAMPO E DEPOIS

Em 2016, com o início do meu doutorado, mudei-me de Governador Valadares (MG) para o estado do Espírito Santo, cerca de 350km de distância. Assim, acabei me distanciando do grupo, mantendo apenas contatos virtuais, onde tive a oportunidade de comentar sobre pesquisa científica. Neste momento, expressei minhas intenções como pesquisadora, o que foi aceito pelo grupo. Então, me comprometendo com os princípios éticos da pesquisa, usei como produção de dados as entrevistas das ativistas que voluntariamente aceitaram participar, tiveram acesso aos documentos legais e concordaram com eles. Considerando o espaço-hífen e a partir das experiências de outros pesquisadores, propus usar algumas estratégias para lidar com a fronteira pesquisador-sujeito de pesquisa:

- Tentei estabelecer diálogos e conversas em vez de entrevistas (Manning, 2016);
- Quando questões sensíveis emergiam, dei aos entrevistados tempo e espaço, sem interferir ou amplificar as perguntas (Tate, 2005), de forma a "ouvir" o quanto esse silêncio pode revelar sobre sua subjetividade (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010);
- Eu estava atento aos movimentos do corpo (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010);
- Deixei os sujeitos livres para desconectar o gravador a qualquer momento (Tate, 2005);
- Enviei uma cópia das transcrições para cada entrevistado para que pudessem verificar e certificar sua posição (K. A. Browne, 2002).

Finalmente, vivenciei, em sua pesquisa, momentos em que o trauma (resultado do racismo e do sexismo) emergiu nas conversas, e ambos nos sentimos emocionados, e o silêncio foi respeitado. Além disso, como Manning (2016), minhas relações pessoais com algumas dessas meninas antes e outras durante a pesquisa de campo evidenciaram a necessidade de respeitar a vida das mulheres negras.

4 COLETIVO ENCRESPA: CONTEXTO E CRIAÇÃO

Este capítulo será dividido em duas partes. Primeiro, começo com uma contextualização, discutindo aspectos sociopolíticos do Brasil e depois da cidade de Governador Valadares. No próximo tópico, vou detalhar como aconteceu a constituição do Coletivo Encrespa.

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO

4.1.1 O contexto sociopolítico no Brasil

Considerando que estou analisando um caso em tempo real, e meu estudo levou quatro anos para ser concluído, preciso destacar que muitas variáveis macro/externas afetaram o ambiente organizacional do Coletivo Encrespa neste período. Não é minha proposta me engajar profundamente na apresentação de um cenário político brasileiro, mas é necessário de forma a compreender as práticas organizacionais adotadas pelos ativistas.

Recentemente, a política nacional brasileira chegou a uma crise sem precedentes, mudando a ordem democrática do país de trinta anos (Cowan,

2016). Desde a década de 1980, quando a democracia foi restabelecida em 1985, e a Constituição aprovada em 1988, o sistema de representação experimentou tanto a inovação quanto a fragmentação. Isso aconteceu por causa do movimento de governança contraditória: de um lado, a aprovação de propostas do Poder Executivo no Congresso; por outro lado, gerou uma ampla rejeição dessas práticas pela opinião pública, especialmente aumentou desde 2013 (Avritzer, 2017).

Em termos de participação social, Avritzer (2017) destaca dois momentos cruciais que afetaram o aumento da participação no Brasil. Em primeiro lugar, a Constituição induziu o sistema de representação política, com a figura do presidente e um sistema de negociações interpartidárias dentro do Congresso Nacional; e a criação de mais de 10 mil conselhos locais para diferentes áreas, como saúde, assistência social e planejamento urbano. O segundo momento foi quando Luiz Inácio “Lula” da Silva ganhou a eleição e se tornou presidente, em janeiro de 2003. Em seu mandato, foi incentivada uma participação social mais significativa, estreitando relações entre Estado e sociedade civil e contribuindo para ações de movimentos sociais. Após dois mandatos, em que sua eleição poderia ser considerada parte da ascensão da esquerda, as ações de Lula foram consideradas contraditórias por implementar simultaneamente políticas que beneficiassem o capital e promovessem a inclusão social (Singer, 2010). Nesse sentido, muitas políticas públicas atentas às questões de gênero e raça foram desenvolvidas no Brasil por meio de ações governamentais como a organização, a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) e da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR, 2019).

Durante o mandato de Dilma Rousseff, floresceram no Brasil manifestações que motivaram as pessoas a irem às ruas. Começou com o Junho de 2013 ou as Jornadas de junho de 2013; avançou aos protestos em torno da Copa do Mundo de Futebol de 2014, e culminou em manifestações ligadas ao *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, deslocando o comando para a direita política (Pinto, 2017). Assim, em 2016, a presidente Dilma Rousseff foi acusada de supostamente fazer operações financeiras “ilegais” e o Senado brasileiro votou o *impeachment* para removê-la do cargo, evento visto como um golpe (van Dijk, 2017).

Diante dessa instabilidade, o discurso anti-PT mobilizou uma cadeia conservadora de equivalência que atuou para fortalecer os interesses do capital, mas também de um grupo de políticos conhecido seleção "*bancada BBB*"- BBB significa bala (indústria armamentista), boi (ruralistas), e bíblia (fundamentalismo cristão) (Cowan, 2016; Pinheiro-Machado, 2016). Essa onda conservadora vem ameaçando o avanço dos direitos sociais, afetando simpatizantes de esquerda, jornalistas, negros e gays e comunidades indígenas (Pinheiro-Machado, 2016; van Dijk, 2017). Por exemplo, Marielle Franco, ativista e vereadora afrobrasileira (e bissexual, mãe, socialista, crítica aberta da repressão racializada e de classe) foi morta a tiros em 14 de março de 2018, no Rio de Janeiro (Smith, 2018). No entanto, ficou mais intenso após a eleição de Bolsonaro, que teve início em 2019 (Lempp, 2019). Outro exemplo, considerando as ações afirmativas, Bolsonaro declarou que manter as cotas para afrobrasileiros é uma forma de divisão do país e desnecessária. Ele também questionou a existência de uma dívida histórica com a população afrobrasileira - discursos retóricos que lembram a "democracia racial" hoje em dia (Lempp, 2019). Como consequência, inspirados pelas ações e atitudes de Bolsonaro, os direitistas assumiram abertamente a defesa da discriminação racial (Cowan, 2016) e podemos esperar um cenário nebuloso e negativo para negros e minorias nos próximos anos de mandato.

Para contextualizar no nível local, Jair Bolsonaro venceu com 46,03% dos votos no Brasil e 63,97% em Governador Valadares no primeiro turno; e recebeu 55%,13% no Brasil e 71,07% dos votos em Governador Valadares no segundo turno (TRE-MG, 2018; TSE, 2018). Além disso, considerando os critérios religiosos, Governador Valadares tem quase 90% da população como cristã (católica e protestante) (IBGE, 2011).

Considerando a problematização, apresentarei uma breve introdução sobre a cidade de Governador Valadares (GV) no próximo tópico.

4.1.2 Governador Valadares

Passando do foco nacional para o regional – mapa representativo na Figura 5 –, Minas Gerais (MG) é um estado muito interessante para estudos raciais e pouco é lembrado por brasileiros e pesquisadores brasileiros (Caldwell, 2007; Joseph, 2015). É amplamente conhecido que a maioria dos africanos escravizados importados para as Américas foram enviados para Brasil. Embora

a Bahia seja um estado de grande descendência africana, estudos indicam que Minas Gerais foi a região que mais importou escravos no Brasil entre o final do século XVIII e meados do século XIX (Martins Filho & Martins, 1983; Slenes, 1983)⁵⁵.

Governador Valadares (GV) é uma cidade fundada em 1937 e localizada no sudeste de MG, com cerca de 260 mil habitantes (IBGE, 2011). Nas proximidades do Rio Doce,⁵⁶ entre 1920 e 1960 a economia da GV se concentrou em atividades extrativistas, como ametista, topázio, quartzo e mica; depois disso, colheita de madeira e cana-de-açúcar. Após a década de 1960, com a redução dos estoques de recursos naturais, a cidade não desenvolveu uma cultura empreendedora, provocando o fenômeno migratório (Prefeitura de Governador Valadares, 2015). GV é conhecida como a maior cidade de envio de imigrantes do Brasil para os Estados Unidos (EUA) (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). Uma conexão tão forte fez com que a cidade ficasse conhecida como "A cidade que o Tio Sam construiu" e famosamente apelidada pelos brasileiros de "Governador *Valadól*ares"⁵⁷ (Joseph, 2015). O termo *Valadól*ares representa como a economia da GV tem sido fortemente influenciada pelo dólar e afetada pelo câmbio.

⁵⁵ É importante ressaltar que os autores discordam uns dos outros em diversos pontos da história econômica brasileira. No entanto, eles concordam sobre how muito o comércio de escravos afetados Minas Gerais' economia, como relatado por Cosentino (Gorman-Murray, Andrew Johnston & Waitt, 2010).

⁵⁶ Para entender melhor a importância do Rio Doce (Watu, na língua Krenak) para a região e especialmente para a comunidade indígena, sugiro a recente publicação do livro de Ailton Krenak *Ideias para adiar o fim do mundo* (Ideias para adiar o fim do mundo) publicado pela Companhia das Letras, 2019.

⁵⁷ *Valadól*ares significa Valadares + dólares.



Figura 5 - Mapa Brasil/Governador Valadares
 Fonte: Joseph (2015)

Estudiosos destacaram três momentos importantes na interação do povo americano em Governador Valadares que impactaram a preferência dos EUA como destino (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). Primeiro, na década de 1940, durante o período da Segunda Guerra Mundial, as empresas americanas identificaram em GV uma oportunidade de comercialização de mica, uma matéria-prima essencial para a indústria da guerra. Segundo, ainda na década de 1940, por causa da criação do Serviço Especial de Saúde Pública. Em terceiro lugar, por causa da construção da Ferrovia Vitória-Minas. Todos esses fatores contribuíram para Valadarenses – quem nasceu e viveu em GV – para criar o imaginário dos EUA como terra de oportunidade, consolidando a "Terra Prometida" – a possibilidade de produzir abundância e melhorar a vida do migrante (Biavati & Siqueira, 2011). Além disso, GV abriga o Pico Ibituruna e sedia uma competição de parapente no campeonato mundial, atraindo muitos visitantes estrangeiros (AVLI, 2016).

Deve-se considerar que a maioria dos migrantes valadarenses tinha a intenção de voltar para o Brasil, ou seja, o objetivo era viver alguns anos nos EUA e depois voltar com o máximo de dinheiro possível para construir uma casa, pagar um carro e começar um negócio. Esse processo ficou conhecido como fazer a América (Assis, 1995; Biavati & Siqueira, 2011; Joseph, 2015; Siqueira, 2006). Embora muitos Valadarenses tenham migrado para os EUA desde a década de 1960, a taxa aumentou significativamente durante a década de 1980, período em que o Brasil estava em crise econômica, atingindo quase 15% da população que vivia no exterior (Siqueira, 2006). Além disso, Biavati e Siqueira (2011) destacaram como o discurso midiático colaborou para apoiar o discurso que mostrava o sujeito que migrou como um explorador corajoso.

Considerando a formação racial específica de GV, encontrei apenas um estudo analisando as relações raciais. Joseph (2011, 2015) estudou como os migrantes brasileiros negociavam concepções raciais nos EUA e no Brasil. Usando a "ótica racial transnacional" (transnational racial optic) como lente, Joseph aponta como os migrantes brasileiros que retornaram observam, interpretam e atribuem significado social à raça no contexto dos EUA enquanto vivem lá e também quando voltaram e tentaram se readaptar à raça no Brasil. Então, ela analisou como a migração poderia facilitar uma mudança e influenciar como eles entendiam a raça experimentando dois sistemas raciais diferentes. Ela descobriu que alguns retornados mudaram suas percepções raciais sobre as diferentes posições sociais dos negros brasileiros em comparação com os negros norte americanos, ampliando sua percepção da desigualdade social no Brasil. No entanto, embora o sistema racial de identificação seja diferente, ela concluiu que viver nos EUA não impactou mudanças nas classificações raciais pós-migração da maioria dos retornados. Para eles, essas classificações seriam validadas externamente no Brasil - algo que não acontecia nos EUA -, especialmente para os retornados brancos (Joseph, 2011, 2015).

Tabela 2 - Composição racial da população GV

Population / Colour-Race	Brazil		Minas Gerais		Governador Valadares	
Branco (White)	91.051.646	48%	8.894.547	46%	88.856	34%
Pretos	14.517.961	8%	1.806.541	9%	24.731	9%
Pardos	82.277.333	43%	8.677.745	45%	146.463	56%
Total	190.755.799	100%	19.378.833	100%	263.689	100%

Fonte: IBGE (2011)⁵⁸

* As porcentagens são arredondadas.

Quanto à composição racial dos residentes em GV, o grupo de pardos é relativamente superior ao percentual nacional, conforme mostrado na Tabela 2. Em termos fenotípicos, Joseph (2011, 2015) também encontrou semelhanças com o contexto nacional: entre um contínuo preto-branco com pele clara a meio-marrom e cabelos pretos lisos. Devido ao alto índice de população mista, Joseph (2015) descobriu que os Valadarenses se achavam GV uma cidade menos racista do que outras partes do Brasil. Por outro lado, sua percepção é de que não houve diferenças significativas entre o racismo cordial em GV e no Brasil. Ela deu muitos exemplos em seu livro, como a noção de que vivemos em uma democracia racial; o Brasil é um país racista, mas os brasileiros não se reconhecem como racistas; ou, embora se identificasse como negra no Brasil e por outros nos EUA, e também, com um tom de pele marrom médio e textura de cabelo não-quimicamente alisado, mesmo quando ela tinha bronzado, os Valadarenses não a via como negra, mas parda. Esse tipo de argumento foi observado por outros pesquisadores em Minas Gerais (Caldwell, 2007; Munanga, 1999; Telles, 2003).

Dandara, uma das entrevistadas, caracterizou a cidade de GV como um lugar que tem pouca identificação com a cultura negra. Para ela, o fato de muitos migrantes irem para os Estados Unidos pode ser uma possibilidade de buscar conhecimento da comunidade negra americana; no entanto, isso não acontece. Como explicou Rosa (2011), o movimento negro brasileiro influenciou muito a concepção racial no Brasil a partir de um quadro transnacional. De fato, Dandara relatou que a presença do movimento negro em GV não é tão recente. Na década de 1970-80, foi possível ver o movimento negro emergindo de instituições religiosas, destacando aqui o movimento pastoral na Igreja Católica. Em particular, Dandara ressaltou que o Coletivo Encrespa foi o primeiro movimento que ganhou muita adesão naquela cidade, justificado em sua visão pelas novas formas de fazer política.

4.2 CRIAÇÃO

⁵⁸ Recuperado de: <<https://sidra.ibge.gov.br>>. Acessado em dezembro de 2018.

A partir dos dados coletados nas entrevistas, o coletivo foi criado em 2014 por cinco mulheres negras: Antonieta, Sueli, Dandara, Joana e Luiza⁵⁹. Todas retrataram que não havia até então um movimento amplo para debater os usos de cabelos cacheados e crespos na cidade de Governador Valadares. Luiza contou que quando se engajou na transição capilar, conheceu Joana na igreja e começou a conversar com ela sobre produtos capilares e o processo de transição capilar em si. Durante essa conversa, Luiza e Joana identificaram as mesmas dificuldades no processo de transição capilar e, então, pensaram que isso poderia ser um problema também para outras mulheres valadarenses. A partir da sugestão de Joana, uma influenciadora digital que trabalhava na internet desde 2010 através de blogs e mídias sociais, criou um grupo no Facebook. Nesse grupo, por parentesco e amizade, outras mulheres foram incluídas, como Dandara, Sueli e Antonieta.

Dandara, que tinha ouvido falar do Encrespa Geral, convidou essas cinco mulheres para organizar um evento na cidade. O Encrespa Geral, hoje um instituto, é um projeto organizado por Eliane Serafim - uma mulher negra, terapeuta capilar, empreendedora social e criadora e administradora da comunidade Amigas Cacheadas no Facebook. O projeto tem como objetivo incentivar o uso de cabelos naturais - cacheados e crespos, buscando a valorização da autoestima, estética e identidade negra por meio de eventos⁶⁰. Assim, o grupo mobilizou esforços para realizar o primeiro "Encrespa GV" em julho de 2014. Vale ressaltar que o evento ocorreu no recém-inaugurado Centro Cultural Nelson Mandela – centro que abriga uma galeria de arte e a biblioteca pública da cidade. Além disso, este centro, um marco negro na cidade, opera onde era a antiga prisão da cidade. O encontro aconteceu no dia 25 de julho, data instituída como o Dia Nacional de Teresa de Benguela e o Dia da Mulher Negra no Brasil (Fundação Cultural Palmares, 2017)..

A gente fez [o evento] contando que teria umas trinta pessoas. Se “bombasse” daria umas 50 pessoas. Aí deram 200 pessoas! Aí a gente sentiu assim, “poxa, caramba! O clamor não é só nosso, a dor não é

⁵⁹ Antonieta, Sueli e Joana também são nomes fictícios.

⁶⁰ Recuperado de <<http://cachosefatos.com.br/2013/11/encrespa-geral-vai-reunir-amigas-cacheadas-no-brasil-e-no-exterior.html>>. Acessado em janeiro de 2019.

só nossa, tem mais gente na cidade sedenta pro discutir esse assunto".
(Dandara)

Segundo Dandara, a expectativa era que um pequeno grupo de pessoas comparecesse ao evento. No entanto, o número foi quase sete vezes maior do que o esperado. Assim, identificaram uma demanda na cidade que fortaleceria a motivação dos criadores do grupo e ampliaria as ações do campo virtual também para a realização de encontros presenciais. Vale ressaltar que, como o grupo tem o cabelo como elemento central, pessoas cacheadas e crespas eram geralmente bem-vindas, incluindo a presença de mulheres brancas e homens negros, bem como crianças, jovens e adultos. Os encontros e o espaço virtual são espaços motivacionais, de troca de informações, para dar vazão e também para acolher aqueles que sofrem preconceito capilar. Assim, podem ser considerados espaços de subversão - um lugar para conversar, ouvir e de engajamento estético-político.

Devido à notoriedade, o coletivo também foi convidado para outras atividades com a comunidade valadarense, como aulas e intervenções culturais. Além disso, a página de mídia social no Facebook tem cerca de 1.600 seguidores, o que amplia o impacto das mobilizações do coletivo. No entanto, o grupo criado em 2014 teve seu auge entre os anos de 2015-2016, mas vem se desintegrando desde 2017. Nenhum dos entrevistados relatou que a coletividade terminou. A página do Facebook e o grupo de WhatsApp ainda estão ativos. Então, é isso que discutirei nos próximos tópicos sobre a lógica social, política e fantasmacética.

5 COLETIVO ENCRESPA: UM DIÁLOGO COM O MODO FEMINISTA DECOLONIAL NEGRO DE EXPLICAÇÃO CRÍTICA

Neste capítulo, apresento a análise das lógicas da explicação crítica através de lógicas sociais, políticas e fantasmáticas orientadas pelo diálogo com a perspectiva feminista negra decolonial. Parto da interseccionalidade de gênero e raça como um processo entrelaçado que impacta os discursos de beleza no Brasil. Para tanto, apresento os processos de identidade generificada e racializada por meio da performatividade de raça, explicando como ela cria inteligibilidades no contexto brasileiro. Além disso, foi apresentada como a aparência e as características físicas são moldadas pela condição social e

histórica. Esse contexto cria regimes de beleza que contribuem para o surgimento de uma organização que a contesta e luta por novas formas de valorizar a beleza negra.

Como mencionado anteriormente, a identificação do sujeito com a categoria de gênero e raça ocorreu a partir da autoidentificação dos sujeitos da pesquisa, prerrogativa dos pressupostos epistemológicos pós-estruturais (Teixeira, 2015; Souza, Brewis e Rumens, 2016). Considerando a fluidez do sistema racial de classificação, o processo de branqueamento por miscigenação e o colorismo presente, minhas entrevistadas se identificam como negras (preta ou parda) pelo seu ponto de vista. A partir de um olhar pós-estruturalista, não quero trazer elementos de forma a categorizar biologicamente as pessoas em termos de raça e, por isso, preciso destacar que o grupo é diverso considerando as características, cor, cabelo e outros.

No próximo tópico, abordarei a lógica social, explorando os discursos dominantes sobre beleza no Brasil.

5.1 LÓGICA SOCIAL: BELEZA E AS INTERSECÇÕES DE GÊNERO E RAÇA NO PAÍS

5.1.1 Império racial

Partindo da teoria pós-estruturalista, a identidade é uma categoria historicamente, cultural e discursivamente construída (Laclau e Mouffe, 2001; Butler, 2003; Sullivan, 2003; Laclau, 2005; Hall, 2013; Tate, 2015b). Embora Tate (2005, 2015b) tenha criado o conceito de performatividade de raça frequentemente usando casos e exemplos britânicos e caribenhos, ela expandiu seus pensamentos para aplicá-lo nos contextos da Diáspora Negra, incluindo a América Latina. Evitando explicar aqui os processos de formação racial britânicos e a história colonial britânica⁶¹, posso dizer que há diferenças entre o Brasil e o contexto do Reino Unido, e seus impactos na categorização racial⁶². Resumidamente, a mistura de raças foi repudiada de forma a manter o binário preto-branco no Reino Unido (Tate, 2015b). Pelo contrário, o Brasil experimentou uma miscigenação em massa, incentivada pelo colonialismo europeu. Isso aconteceu para aniquilar a raça negra por uma estratégia assimilacionista

⁶¹ Para mais informações, acesse esses autores: Stuart Hall, Shirley Anne Tate, Priyamvada Gopal, John Solomos, Kehinde Andrews e outros.

⁶² No Reino Unido, a categorização oficial é feita por grupos étnicos e não por categorias raciais. Na Escócia 11 grupos; e na Irlanda do Norte 19 grupos; na Inglaterra e país de Gales, existem 18 grupos étnicos recomendados, de acordo com o site do Uk Gov.

(Munanga, 1999; Guimarães, 2008) – um genocídio e etnocídio das diferenças (Costa, 2006). Nesse sentido, o Brasil construiu políticas de imigração para o embranquecimento da população e foi estruturado pelo domínio racial branco/de pele mais clara (Munanga, 1999; Gomes, 2017; Tate, 2018).

Para a ordem política, Tate (2015b) nomeou o "império da raça" como um regime de verdade sobre a raça que opera estabelecendo limites psíquicos e sociais de pele para a comunidade negra, inspirando-se no regime hipodescendência, de forma a reconhecê-los como corpos negros. Para entender melhor como funciona o "império da raça", é crucial voltar à incomensurabilidade da negritude-brancura (Tate, 2005, 2015b). Se, por um lado, a supremacia branca tenta manter a pureza do cidadão de corpo branco; por outro, Tate explica que a negritude também é um discurso e produz limites para a identidade negra (Tate, 2005, 2015b). Nomeados grupos políticos negros anti-racistas, como Nacionalismo Negro, Rastafarianismo, Negritude, política afro-descendente Latino-americana e *Black Power*, eles valorizaram sujeitos mais "africanos" (Tate, 2005, 2015b, 2018).

Considerando as identidades e conexões com os discursos da beleza, grupos políticos negros anti-racistas procuraram uma autenticidade negra através de corpos racializados e suas estilizações, dando mais valor estético para aqueles que eram vistos mais próximos da identidade "africana". Como consequência, a política negra antirracista valoriza essa beleza em detrimento de outras belezas negras (Tate, 2009, 2018). No caso brasileiro, devido à miscigenação e ao mito da democracia racial, que é a forma como o racismo opera no Brasil (Souza, 1983; Gonzalez, 1988; Munanga, 1999), o sujeito pardo recebeu um status valorizado, ainda mais bonito, em vez dos pretos. Isso aconteceu porque o ideal de brancura foi eficaz no sentido de fragmentar identidades negras e instigar os sujeitos a identificar-se com uma aproximação com o padrão hegemônico branco (Schwarcz, 1993; Hofbauer, 2012). É justamente nesse contexto que surge o discurso estético afro-brasileiro para romper com o discurso de beleza hegemônica europeu, em um movimento antirracista.

Não obstante, do ponto de vista de Tate, o "império da raça" também incorpora as identidades híbridas, com as hierarquias e trocas que formam todos

os discursos circulantes sobre raça. Além disso, inclui democracias raciais nas quais a "dissecação", a linha de cores, continua funcionando como uma ordem tecnológica racial que usa o corpo hipodescendente e o Atlântico Negro. Assim, neste caso, foi representado pela afro-estética brasileira - discurso de "pureza" como sinal de autenticidade cultural e política (Pinho, 2010; Tate, 2015b, 2018).

Apesar de existir oficialmente no Brasil uma categoria mestiça, existe um movimento oposto que utiliza o binário preto/branco, no qual o mestiço ou pardo – ou o que Carneiro (2004) chamou de "negro de pele clara" – começa a afirmar e identificar-se com uma identidade negra. Movimentos sociais negros brasileiros, influenciados por movimentos identitários transnacionais (Melucci, 1980; Munanga, 1999; Gilroy, 2001; Rosa, 2011; Laclau e Mouffe, 2015) – especialmente um *frame* racista marcado pela configuração racial dos EUA (Rosa, 2011) – passou a reconhecer como indivíduos negros aqueles que se identificam como pardo. Então, esse movimento construiu uma posição que produz pele negra, máscaras negras (Tate, 2005, 2015b). Usando dados estatísticos (Hasenbalg, 1982; Munanga, 1999), eles desmistificam o desprivilégio do pardo sem recentrar a morenidade (*brownness*) como ideal (Tate, 2018). Para eles, esta junção foi motivada pelo modo de operação colonial de poder no qual o racismo anti-negro africano divide o mundo em oposições binárias. Além disso, a divisão é apoiada pela forma como a necropolítica trabalha na classificação das pessoas por valor humano (Munanga, 1999; Tate, 2018). Esses processos poderiam impactar no discurso da negritude e abordar o essencialismo sobre identidades negras. Além disso, mostra como o ser negro é uma identidade contestada e negociada (Tate, 2005, 2015b, 2018; Gomes, 2017) e a raça pode ser um significante flutuante ou vazio (Howarth, 1997; Hall, 2013), em um processo contingente (Butler, 1993; Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005; Anzaldúa, 2009; Hall, 2010).

Tate (2005, 2015b) mostra casos de mulheres negras mestiças que emergem de um processo no qual: 1) identificam um posicionamento discursivo; 2) traduzem essa posição através da reflexividade; e 3) reposicionam sua identidade. Assim, elas reivindicam e negociam a identidade negra através da hipodescendência, parando o movimento em que os sujeitos seriam levados a se identificar como brancos ou não-negros, como apresentarei mais tarde. Nesse

sentido, acredito que em ambos os casos – Brasil e Reino Unido – as mulheres negras (independentemente do modelo de categorização racial) identificam uma posição de discurso racial, usam a tradução como reflexividade e reivindicam um (re)posicionamento da identidade em uma identidade negra (Tate, 2005, 2015b). Sem dúvida, essa reivindicação de identidade negra não pode ser vista pela lógica do privilégio (Rottenberg, 2004a), uma vez que a branquura é assumida como hegemônica (Rottenberg, 2004b; Ahmed, 2017); os negros são representados como não-humanos; e os processos de miscigenação foram vistos como trazendo aspectos culturais da civilização e da humanidade para os negros (Tate e Law, 2015).

Nesse sentido, Tate (2005, 2018) medita sobre a performatividade de raça da vergonha da beleza negra para analisar o posicionamento da raça negra mestiça, mostrando como eles estão entrelaçados por grupos diáspóricos. Embora os conceitos sejam inseparáveis, falarei deles em momentos diferentes para análise. Então, na próxima seção, eu vou abordar a vergonha da beleza negra.

5.1.2 Vergonha da Beleza Negra

A vergonha é descrita como um dos efeitos ligados aos julgamentos da beleza/feiúra negra. Quando os corpos negros são negados politicamente e corporealmente por causa das normas de beleza, emergindo os *scripts* de vergonha da beleza negra, silenciando diferenças e olhares dissidentes por corporificação, olhares, política ou teorização (Tate, 2018). Nesse sentido, a vergonha da beleza negra funciona através do silêncio, uma estratégia de silenciamento para manter a hegemonia da norma. Assim, a hegemonia ocorre pela estabilização, e é crucial mantê-la invisível. Por causa disso, apenas alguns discursos de beleza poderiam circular. Neste caso, o regime branco hegemônico e a política negra antirracista produzem vergonhas e subjetividades (Tate, 2018).

Tate (2018) destaca que a vergonha da beleza negra é um regime biopolítico e necropolítico sob o capitalismo racial global. A biopolítica estética significa que há uma autovigilância, ou seja, um panóptico contínuo de auto-observação e autogestão que produz corpos disciplinados pela negação, ódio, nojo. Além disso, é necropolítica porque regula quem pode viver e qual beleza é apagada, ou seja, possibilidades não-vergonhosas relacionadas à beleza são eliminadas (Tate, 2018).

A partir de dados, todos os ativistas negros relataram eventos de vergonha da beleza negra. Luiza resume o que vivenciaram: sentir feiúra sobre características faciais e cabelo. Então, ela expressou sua experiência ligando os julgamentos aos regimes de beleza. Neste caso, as mulheres negras fazem parte da beleza não-hegemônica (Craig, 2006; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015; Gomes, 2017).

Muitas vezes, as nossas características são tidas como algo feio! Né? porque foge daquele padrão. Ainda hoje, quando nós vemos muito mais mulheres se aceitando, né? aceitando a estética, o cabelo e tudo. Mas ainda assim não é visto como algo bonito. Se você conversar com qualquer mulher negra, elas passaram por isso: ver a menina branca sendo elogiada pelo cabelo, recebe carinho no cabelo... vista como uma menina bonita. (Luiza)

Além de reconhecer a feiúra dentro de um discurso de beleza, Luiza ressalta que essa experiência é uma experiência coletiva. Usando "qualquer mulher negra", corrobora com pesquisadores que denunciam essa prática da vergonha e seus impactos nos efeitos materiais da beleza (Gonzalez, 1984; Craig, 2006; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015; Gomes, 2017). Ela também aponta como as meninas brancas são tratadas de forma diferente quando tocadas em seus cabelos, uma prática de cuidado e afeto. As crianças negras, por outro lado, não recebem o mesmo tratamento, razão pela qual a escola é um lugar onde as práticas racistas têm sido multiplicadas. Assim, os negros são continuamente vistos como anormais (Gomes, 2003a, 2017; Tate, 2009, 2018).

Outro exemplo, Laudelina começou dizendo que se lembrava de episódios de vergonha desde os cinco anos de idade, quando se mudou para a casa de sua avó para estudar. Vivendo com sua avó branca e um avô negro, ela retrata que "eu cresci sabendo que eu era mais feia da família, que o meu cabelo era o pior cabelo do mundo", influenciada pelos julgamentos de beleza de sua avó. Além disso, ela contou uma história sobre sua festa de formatura da escola primária. A diretriz era que toda garota precisava usar uma fantasia de princesa para o tema da festa. Nesse sentido, a professora explicou como seria e mencionou o fato de que todas as meninas iam usar uma coroa. Depois disso, nas palavras de Laudelina: "Ai, do nada assim, a professora foi, falou, pegou no meu cabelo e falou assim 'nossa, o que nós vamos arrumar com esse cabelo no dia dessa formatura?'". Embora o termo ou condição de princesa seja

considerado romantizado, as mulheres negras não foram vistas tanto com o status de realeza (Kilomba, 2010) quanto de beleza (Tate, 2009, 2018).

Assim como Laudelina, Luiza exemplificou outro evento sobre a infância. Segundo ela, ela sempre teve problemas com sua estética e a escola era o pior lugar porque colegas de classe faziam piadas sobre seu cabelo. "Eu questionava minha mãe: por que que eu era daquela cor? Por que eu sou dessa cor? E por que eu tinha o cabelo assim?". Esse fato levou a mãe de Luiza a alisar o cabelo dela, o que para ela foi uma confirmação de que seu cabelo era feio e ela era feia também. Em suas palavras, ela continuou: "Eu amo meu cabelo! Eu falo 'Gente, tadinho! Por que que eu fui odiar tanto ele? Ele é tão lindo!'". Luiza descreve um exemplo em que a vergonha da beleza negra a levou a sentir auto-ódio. Luiza sentiu vergonha pela cor da pele e pela textura do cabelo – ou por não ser branca. No entanto, quando Luiza diz "eu amo meu cabelo", ela fala contra essa interpelação como tendo um corpo vergonhoso e envergonhado. Assim, a vergonha da beleza negra é o motor estético de auto-ódio, bem como seu desfecho (Tate, 2018).

Essas citações exemplificam que não há beleza original fora da cultura. No contexto brasileiro, os julgamentos da beleza são regulados por uma norma branca problemática, levando as mulheres negras a uma morte de beleza. Pelo sentido necropolítico, alguns corpos são destinados à vida e outros à morte (Tate, 2018). Beleza e feiúra são socialmente construídas por binários. Os roteiros de vergonha da beleza negram continuam a acontecer de muitas maneiras diferentes. Quero continuar explorando mais, mas antes, eu gostaria de falar sobre como isso estava ligado à identidade negra. Então, no próximo tópico eu vou abordar a performatividade de raça.

5.1.3 Performatividade de raça

Segundo Tate (2005, 2018), vergonha também é produtivo porque induz a governamentalidade pela performatividade de raça, condição que permite que as pessoas produzam novas subjetividades desalienantes. Dentre as entrevistadas, todas as ativistas declararam ser mulheres negras. A exceção é Clara, a única mulher que se identifica como branca, e eu poderia dizer, socialmente lida como branca também. Tentando aprofundar as questões sobre identificação racial e o olhar da sociedade sobre essa identificação, apresento as experiências das ativistas do Coletivo Encrespa.

Depois eu entendi que eu não era tão preta assim pra poder sofrer com isso [racismo] naquele período da minha vida. Então, quando eu cresci, eu já me identifiquei desde sempre, e os meus pais também, já me identificaram como parda, né? Eu cresci sabendo que eu era uma pessoa parda na certidão de nascimento. [...] Então, eu já cresci sendo uma pessoa parda, de uma família massivamente negra, e nunca tive problema com isso. (Carolina)

Eu nasci em uma família mesclada. A minha avó materna é fruto de uma relação de empregado e patrão, né? Ela é fruto de uma violência, e ela rompe com o pai, né? A gente sabe que ele tem uma origem branca pelos traços da minha avó. A gente não teve contato. Então, o meu avô já vem de negros mais... vamos chamar "de origem", né, porque os pais dele, inclusive a mãe do meu avô era parteira. [Eles] vem de origem bem negra, de terra mesmo, das curandeiras, das benzedeadas. (Dandara)

Carolina, que tem pele clara, descreveu a experiência de viver em uma família "muito" mestiça. Em suas palavras, "avô negro, avó branca, uma família mestiça, mas muito negra". Dandara, que tem a pele mais escura, também relatou uma herança mestiça como resultado do estupro e da violência colonial (Munanga, 1999; Collins, 2000; Gomes, 2017; Tate, 2018), que discutirei mais profundamente nos próximos tópicos. Além disso, foi possível identificar como Dandara conectava a raça com aspectos culturais também. Ela usou o termo "autêntico" para destacar as práticas culturais tradicionais dos povos e comunidades tradicionais. Benzedeadas são rezadeiras, mulheres que rezam e abençoam os doentes, e curandeiros usam plantas, raízes, ervas para curar doenças. Essas práticas são comuns em áreas rurais; utilizam o conhecimento espiritual e a medicina alternativa, a partir de um sincretismo de comunidades indígenas e tradicionais, como os quilombos no Brasil. Descrevendo essa autenticidade, Carolina e Dandara enfatizaram sua conexão enraizada com a herança africana.

Em relação ao regime de hipodescendência, Maria foi quem se emocionou e deu detalhes sobre sua relação com os familiares. Maria é filha de uma "mãe negra, mas até então chamada de mulata, de moreninha, por ela ter aquela pele amarronzada e o cabelo encaracolado" e um "eu sou filha de um homem branco dos olhos azuis, filho de italianos e alemães". Os avós maternos eram: pai negro e mãe branca de herança indígena. Ela ressaltou que durante o tempo de escola, sua mãe foi repetidamente interpelada pela diferença racial: "Ela é sua mãe? Ela não é empregada, não?". Também, por causa da relação inter-racial da mãe, suas irmãs nasceram com diferentes tons de pele, e ela acha

que tem a pele mais escura de todas. Em sua opinião, ela é mais como sua mãe, mas uma tia disse que ela era uma "edição melhorada". Maria relata que sempre ouviu muitas histórias sobre origens europeias, como uma tentativa de omitir a outra parte da história. Assim, a miscigenação e a valorização das origens brancas poderiam ser descritas como parte do processo de branqueamento no Brasil (Munanga, 1999; Telles, 2003; Schucman, 2012; Gomes, 2017).

Por outra experiência, Maria diz que, no passado, ela foi identificada como negra, o que a deixou em uma situação embaraçosa. Ela lembra que quando adolescente, andando pela cidade, alguns *gringos*⁶³ diziam: "Nossa, eu nunca vi uma negra do olho verde!". Ela diz que se assustou quando ouviu. Isso revela o status exótico que foi dado por um olhar estrangeiro à sua negritude. No entanto, Maria, 45 anos, na época da entrevista, relata que só quando estava na faculdade (com 40 anos), ela começou a se identificar como negra. Durante a graduação, seus colegas avisaram "Maria, você é negra". Ela relata que após esse período de reflexão e saber mais sobre o tornar-se negro (Caldwell, 2000a; Gomes, 2017), ela fez uma viagem à casa da família de sua mãe para "tentar descobrir minha ancestralidade". Nesta viagem, ela descobriu - e relata com lágrimas - que sua bisavó era uma mulher negra africana que foi escravizada aqui no Brasil e casada com um português. Ela questionou:

Então essa bisavó era africana, então filha de africanos, então, eu também era africana, né? Eu sou aquela brasileira que fala "Eu sou africana, mas eu também sou mestiça" porque tem outros povos aqui. E eu fico perdida, né? Porque até então eu sou mestiça e sou negra também. (Maria)

Embora Maria estivesse confusa por uma identificação com a identidade negra, ela tinha certeza de que não pertencia ao grupo branco. Ela relata que foi mais recentemente questionada sobre participar do movimento social se não era negra. Nessa experiência, "eles me chamaram de branca, entendeu? Eles me chamaram de branca". No mesmo sentido, ela relata que no passado, em uma clínica médica, um profissional preenchia um formulário e a categorizou como branca. No entanto, neste caso, Maria contestou e reclamou "Não, não! Tira esse branco daí". Maria argumenta que, no Brasil, as pessoas não têm um letramento racial. Letramento racial é um conceito teorizado pela socióloga France

⁶³ Gringo é uma gíria usada para descrever alguém considerado estrangeiro no Brasil.

Winddance Twine⁶⁴. Para ela, isso parte da ideia de aprender e desaprender sobre o racismo, ou seja, um conjunto de práticas antirracistas que visam reconhecer que as identidades raciais são aprendidas e que é possível identificar e interpretar códigos e práticas racializadas. Para Maria, as pessoas na sociedade brasileira não reconhecem sua negritude. Além disso, ao mencionar que o Brasil não tem aletramento, Maria coloca as pessoas do exterior como aquelas que têm a capacidade, ou um olhar mais neutro, de julgar identificações com a identidade negra.

Maria não é a única a sofrer de julgamentos raciais. Elisa, Conceição e Stella também relataram que não são lidas como negras pela sociedade. Elisa comenta:

(...) Eu estou no meio do caminho, sabe? Sempre escura demais pra ser branca e branca demais pra poder ser preta. Então, eu sempre tive esse problema de entender quem eu realmente era, sabe? Durante muitos anos da minha vida, eu não sabia... eu sabia que as pessoas me colocavam em locais onde eu não tinha pedido pra estar, sabe?
(Elisa)

Conceição descreve que, por muito tempo, se identificou como parda. Só mais recentemente (cerca de seis anos a partir da época da entrevista) ela se via como negra na sociedade brasileira. Em suas palavras: "Eu me identifico, hoje, como uma mulher negra, né? Apesar de que, às vezes, quando eu falo isso - por não ter a pele tão pigmentada como outras pessoas -, algumas pessoas consideram como que eu não deveria me considerar negra, né?". Em um sentido semelhante, Stella diz que sempre se viu como uma mulher negra porque sua mãe deixou isso claro desde o início. Assim, a identificação com a negritude não foi um despertar, como relatado por outros ativistas. No entanto, isso não impediu Stella de ser julgada pela sociedade como parda. Mesmo tendo uma pele mais escura, sua negritude foi contestada por não ser tão escura.

Então, eu não acordei e aí eu me descobri negra. Eu sempre fui desde que eu nasci. Eu já sei que eu sou; Eu nunca tive esse problema: "Ah, você é parda" ou "Parda mas não tão escura" e tal. Eu já ouvi isso muito na minha vida né, mais sempre me assumi como negra. (Stella)

⁶⁴ Para mais informações, acesse: Twine, France Winddance (2010). *A White Side of Black Britain: Interracial Intimacy and Racial Literacy*. Duke University Press

Em todos os casos apresentados, podemos identificar uma posição como "marrom outra" à negritude e brancura, como também identificou Tate (Tate, 2005, 2015b, 2018). Descrevem uma situação em que a dissecação da pele deixou um estado de dúvida (Tate, 2015b, 2018). A cor da pele preta mais clara trouxe "problemas de compreensão", ou seja, de reconhecimento racial. Nestes casos, temos exemplos claros de pessoas que não se encaixam nem no regime racial branco nem no regime da negritude, ou seja, o império racial e sua negritude incomensurável (Tate, 2015b, 2018). Por causa disso, as pessoas não se reconheciam no passado como negras porque são mestiças e não são brancas porque são negras. Assim, se no passado, a mistura estava presente por causa da negação da negritude no contexto racial brasileiro, na fase adulta, a identificação com a negritude é clara. O processo de construção de identidades ocorreu devido à recusa de identificação pelo olhar do outro e também ao rompimento com o embranquecimento, resgatando uma identidade negra. Esse movimento é um ato de performatividade de raça, no sentido de como nomear-se como negro é constitutivo da identidade; ou seja, sutura essas mulheres negras a histórias diásporas, genealogias, corpos e economias afetivas através da diáspora negra (Butler, 1993; Hall, 1996; Tate, 2005, 2015b). Esse ato performático poderia estar mais presente por causa do fenômeno do "tornar-se negro" no Brasil (Caldwell, 2000b, 2007; Pinho, 2004). Assim, torna-se raro os casos como o de Laudelina, que disse: "Eu tinha consciência que eu era negra e eu já tinha consciência de que não iria ser fácil".

No entanto, isso não significa que a negritude seja uma opção porque, para quase todas elas, a brancura não era uma possibilidade por hipodescendência (Munanga, 1999; Tate, 2018). O colorismo/*shadism* presente nesses casos exemplifica que a pele é um marcador essencial da identidade negra. No entanto, também produz uma negação e apaga esses sujeitos (Tate, 2015b, 2018). Como consequência, as dúvidas sobre se são brancas ou o que, estavam impactando a psique delas. Além disso, tal fato vai além do questionamento dessas ativistas no movimento social baseado em identidades negras. Assim, reivindicar sua negritude e se posicionar como negra é um ato de desalienação da vergonha da beleza negra de uma beleza negra "mestiça" (Tate, 2005, 2015b, 2018).

Não obstante, a pele não é a única maneira que o império racial usa para classificar as pessoas nos regimes incomensuráveis de brancura/negritude (Tate, 2005, 2015b). A necropolítica procura a leitura de alguns sinais de diferença racial da norma preto/branco, e, partindo de Fanon e Mbembe, argumenta que essa dissecação racial ocorre por epiderme, cabelo e características faciais de forma a fixar corpos sociopoliticamente e culturalmente em grupos. Como resultado, alguns corpos são destinados à vida e outros à morte (Tate, 2018). Sem dúvida, para "reconhecer" os sujeitos, as normas do regime de verdade racial criam marcadores sociais de identificação. Nesse sentido, pele, cabelo e corpo são essenciais para produzir inteligibilidade e a constituição de identidades.

No próximo tópico, vou aprofundar a questão do cabelo e, em seguida, em como a vergonha da beleza negra atinge o corpo das mulheres negras.

5.1.4 Explorando os usos do cabelo: usando cabelos cacheados/crespos

O cabelo é um marcador racial essencial, levando à identificação ou não com a negritude, por regimes estéticos. Considerando que meu objetivo é entender um movimento social que motiva mudanças pela prática corporificada, espera-se um foco nos cabelos negros. Nesse sentido, procurei as diferentes maneiras pelas quais uma mulher é "vista" pelo cabelo (Thompson, 2009), do ponto de vista do ativista do Coletivo Encrespa. Como mostrei anteriormente, o cabelo também é um dos aspectos que afetam as mulheres negras cultural e materialmente através da vergonha da beleza negra. Então, vou abordar a percepção dos ativistas sobre diferentes formas de lidar com o uso do cabelo para uma pessoa cacheada e crespa. Cinco temas surgiram das entrevistas: cabelo alisado, transição capilar, imposição dos cachos perfeitos, cabelo alisado como estilização e autocuidado.

Quando perguntei sobre a motivação para usar cabelo alisado, recebi duas respostas: mais fácil de cuidar e vergonha. Stella relatou que sua mãe tomou a decisão de alisar o cabelo não porque ele é crespo, mas porque ela trabalhava duro e teve dificuldade de cuidar de seu cabelo crespo, dando a ele um status mais manejável. Nas palavras dela, "era mais fácil para ela cuidar porque ela trabalhava de manhã, de tarde e de noite". No mesmo sentido, Conceição explicou que sua mãe - que também usava o cabelo alisado - optou por fazer o procedimento em suas três filhas desde crianças. Para ela, "foi como

se fosse uma regra, quando chegar a determinada idade, você vai alisar o seu cabelo porque o seu cabelo é difícil de cuidar”. A perspectiva de que o cuidado do cabelo alisado é mais fácil acaba ignorando que o cabelo alisado também requer o uso contínuo de produtos químicos, retocar a raiz do cabelo, hidratante e outros procedimentos.

Eu acredito que daqui a uns anos isso já não esteja tão no auge mais, pra mídia já não seja mais tão interessante divulgar essa valorização. E aí, pode ser que haja uma inversão que comece a voltar a exaltação do cabelo liso, por exemplo. E eu acredito que muitas pessoas que fizeram a transição, assumiram seus cabelos por causa do boom da mídia, vão acabar se rendendo de novo à questão do relaxamento e do alisamento. Porque, de certa forma, traz uma certa comodidade em relação ao cuidado, esse tipo de coisa. Mas eu acredito também que vão ter muitas mulheres e até mesmo homens que, de fato, passaram por uma mudança de identidade. (Conceição)

Conceição relata um ponto de vista interessante. Ela começa por problematizar como a mídia contribuiu para o ressurgimento do uso de cabelos naturais. Devido às pressões por representação na televisão e nas redes sociais, mulheres negras surgiram usando cabelos cacheados/crespos. No entanto, para ela, isso não será mais interessante no futuro. Tal exemplo mostra preocupação com a forma que o capitalismo vê o cabelo como uma mercadoria, na qual captura um mercado em expansão. No entanto, à medida que ganha com a feiúra, haverá uma falta de interesse na valorização do cabelo crespo. Não obstante, ela acredita que a experiência de usar cabelos não alisados transforma sujeitos e os motiva a se alinharem a aspectos da identidade negra. Além disso, deste ponto de vista, é possível questionar como alguns ativistas classificam a resistência pelo uso do cabelo. Por essa lógica, Conceição reproduziu a lógica mostrada por Tate dos grupos políticos negros antirracistas.

Por outro lado, Luiza e Laudelina retrataram a decisão de alisar os cabelos após os episódios de vergonha. Laudelina explica que a decisão de fazê-lo foi baseada no fato de que as pessoas não apreciam a identidade negra na sociedade. Meditando sobre o passado e o presente, ela disse "eu não vi que o preto era bonito, eu não podia ver nem eu ou os negros, entendeu? Então eu cresci com isso, e então eu pedi para minha mãe alisar meu cabelo". De outra experiência,

“Laudelina tem o pior cabelo da sala e o cabelo dela está sempre bem penteadinho”, tipo assim. Pra ela, ela estava falando uma coisa boa

pra mim, né? Mas por trás aí tem toda uma questão... você imagina o que realmente ela quis dizer. Porque o meu cabelo estava domado e tudo mais. Então, isso aí também me marcou muito! (Laudelina)

No caso de Laudelina, o fato de receber um elogio por ter o cabelo perfeitamente amarrado descreve que há uma domesticação do cabelo. Nesses casos, o cabelo crespo pode existir desde que controlado, para não contaminar o branco com impurezas, como apontou Kilomba (2010). Da mesma forma, Luiza relata episódios de vergonha pelo sentimento de auto-ódio. Luiza relata como sofreu muito na escola, e o preconceito sofrido lá foi essencial para que sua mãe escolhesse alisar o cabelo. Além disso, ela descreveu:

Eu tenho a pele mais clara; eu não tenho a pele tão escura, né? Eu acredito que o que muitas pessoas olham pra mim e me reconhece enquanto mulher negra é meu cabelo crespo. E eu não tenho os traços tão.. minha boca é pequena, meu nariz é mais fino e eu cresci ouvindo frases do tipo "Oh, você é uma negra até bonita"! (Luiza)

A partir da citação de Luiza, é possível ver como o cabelo age como mais um sinal que contribui para a promoção de temas de inteligibilidade racial no império racial. Ela descreveu que até os 18 anos não tinha conhecimento de sua negritude, e ela atribuiu ao uso dos cabelos crespos o principal elo com a identidade negra. Para ela, o cabelo ganha evidência por trazer o reconhecimento de sua negritude pelo alinhamento estético com a política negra antirracista (Tate, 2015b, 2018). Isso acontece porque, como negros mestiços, eles desestabilizaram o reconhecimento racial no império racial. No entanto, Stella relata a situação oposta. Falando sobre cabelo alisado, Stella explicou que, apesar de sua escolha de alisar o cabelo, isso acabou também influenciando o reconhecimento das pessoas. Ela disse: "eu não me sentia menos negra por causa disso, mas já fui apontada de ser". Neste caso, ela não se alinha à estética política negra antirracista e não poderia ser vista como negra pelo olhar do outro (Tate, 2015b, 2018).

Outro tema que surgiu foi o processo de transição capilar. Considerando os processos técnicos, os cabelos cacheados/crespos podem ser alisados principalmente de duas formas: utilizando aparelhos de elétricos (como chapinha ou secador de cabelo com escova de cabelo para secar) ou usar produtos químicos. Carolina, uma das mulheres negras que não usavam produtos químicos, explica sua rotina.

Por exemplo, o cabelo é uma coisa que eu nunca alisei. Eu não passei pelo processo que as meninas passaram de alisar o cabelo. Mas, eu passei por um processo de que pra sair, eu tinha que escovar o cabelo. Aí, como o meu cabelo é menos crespo, eu saía com o cabelo liso e, durante a semana, eu ficava com o cabelo enrolado. (Carolina)

Para Carolina, a imposição social sobre o uso de cabelos lisos também aconteceu, mas sem a manipulação de produtos químicos. De uma experiência diferente, Luiza disse que a decisão de parar de alisar o cabelo não foi tão orgânica. Ela explicou que, por se sentir feia, sempre mantinha o cabelo liso. No entanto, "e aí meu cabelo começou a cair, eu comecei a ficar careca e eu fui obrigada a parar de usar química nele". Então, Luiza decidiu passar pela transição e remover os produtos químicos de uma só vez. Ela diz que optou pelo *big chop* e contou com a ajuda do irmão para raspar o cabelo. Em suas palavras,

Eu falo que foi a partir desse momento que eu nasci enquanto mulher negra. Porque eu me olhei espelho e pela primeira vez eu me vi satisfeita. Eu lembro que eu comecei a rir, sabe? Eu dei crise de rir. Foi um mix de emoção, uma coisa parecendo uma liberdade, sabe? Uma coisa muito forte. Só de lembrar eu até arrepio... (Luiza)

Dandara conta que ao decidir fazer a transição, teve a ajuda de uma prima e também acabou influenciando outras meninas do bairro. Segundo ela, "a transição capilar é terrível" e é por isso que o apoio é essencial. A dificuldade está não apenas em saber lidar com o cabelo em mais de uma textura, mas também em suportar os comentários de outras pessoas. Ela diz que, por ser solteira, o processo foi menos doloroso porque "eu não tenho que dar satisfação por conta disso", o que geralmente acontece com aquelas que são casadas. Falando em texturas, Conceição optou por usar tranças, que, segundo ela, seriam uma forma menos dolorosa de lidar com a transição. Em suas palavras, "enquanto você está usando tranças, seu cabelo está arrumado todos os dias".

O momento de transição e o início do uso do cabelo natural também causam eventos de vergonha para o controle dos corpos. Segundo Laudelina, surgiram vários comentários, como "gostava mais de você antes desse cabelo crespo". Ou como Dandara expôs quando disse "eu fiquei pensando quem quer ser a pessoa que toda hora alguém quer tocar no seu cabelo! Que toda hora alguém olha pra você assim, com o olhar meio esquisito, ou pergunta 'Você lava seu cabelo?'". Assim, a sociedade ainda vê o cabelo crespo como algo que precisa ser domesticado (Craig, 2002; Tate, 2009, 2018; Kilomba, 2010; Gomes,

2017). Além disso, ambos relataram que quando rejeitaram os comentários preconceituosos sobre seus cabelos, foram respondidos com comentários como "ah, você tá nervosinha" (Laudelina) ou "nossa, que menina violenta, né? Nossa, que menina grossa!" (Dandara). Ambas relataram casos que ilustram como as mulheres negras são vistas pelo estereótipo de mulheres negras raivosas, uma imagem racista de gênero que visa o controle das emoções e reações das mulheres negras (Collins, 2000).

No entanto, a transição capilar é descrita como uma transformação profunda e significativa em sua vida. Luiza ressaltou que começou a se reconhecer como uma mulher negra após a transição capilar. Stella também sentiu esse processo da mesma forma, quando disse que não há problema em seu cabelo alisado. No entanto, "depois que eu assumi meu cabelo natural, eu acho que essas questões vieram mais à tona na minha vida, sobre eu ser uma mulher negra na sociedade e tal". Dessa forma, a transição capilar é representada como um processo que leva à consciência do que é uma mulher negra, bem como ao fortalecimento da identidade negra (Mesquita, Teixeira e Silva, 2017).

Além disso, embora haja um cabelo alisado obrigatório, as ativistas negras também denunciam a ditadura do cabelo cacheado ⁶⁵. Carolina, Conceição e Maria mencionaram essa situação como uma imposição de padrão de beleza.

Tem um padrão dentro de um padrão. Então, a gente luta pra poder sermos nós mesmas, termos um cabelo que é nosso, que nasceu com a gente... mas aí, já se criou um padrão dentro disso tudo. Então, agora as mulheres negras têm sofrido um pouco essa pressão da transição, de assumir o cabelo afro e tal, mas não é qualquer cabelo afro que está sendo aceito, não! É o cabelo das blogueiras, bonitinho, todo hidratado com duzentos cremes na cabeça. Se você acordar e tiver atrasada, só molhou [o cabelo], passou um [creme]... não serve! (Carolina)

Ah, você não precisa alisar, seu cabelo é bonito", esse tipo de coisa que eram coisas contrárias ao que a gente ouvia a vida inteira, né? Mas dentro desse padrão surgiu um novo padrão, que é o dos cachos perfeitos. "Ah, você quer ter cabelo cacheado? Mas tem que ser assim! De tal jeito, já não é tão bonito. Volumoso sem definição já não é tão bonito". (Conceição)

Eu não estou preocupada se a pessoa está achando meu cabelo ruim, se está achando meu cabelo bonito, entendeu? Passei a época do

⁶⁵ Termo usado por *Tô de Cachos* (Recuperado de <https://www.todecacho.com.br/ditaduracachos/>. Acesso em 05 de janeiro de 2019).

cacho perfeito. Tem horas que o meu cabelo está com o cacho perfeito, tem horas que não está com o cacho perfeito, aí eu uso da maneira que eu quero. (Maria)

Carolina explicou que as mulheres negras lutaram para ter sua autonomia, para usar o cabelo como quiserem, mas é uma falácia. Por um lado, as pessoas motivam as mulheres negras a usar cabelos naturais valorizando sua beleza, mas, por outro lado, essa beleza só é adequada em cabelos enrolados. Essa situação foi denominada "um padrão dentro de um padrão" no qual nem todos os cabelos afro são vistos aceitáveis, no sentido de que "mais europeus" continuam a ser vistos como bonitos (Tate, 2009, 2018).

Em sentidos de mudar esse ponto de vista, Pinho (2007, 2010) e Tate (2009, 2018) propuseram questionar o conceito de natural. Elas explicam que há trabalho e esforço envolvidos em cuidar do cabelo para alcançar o resultado da "naturalidade", como passar o tempo penteando o cabelo para cima, usando cera de abelha nos *dreadlocks* ou tecendo extensões capilares. Neste caso, o conceito do que é natural ou não precisa ser analisado considerando o contexto. Falando sobre a estética negra no Brasil, Pinho (2007) destaca que o mercado investiu em tantos produtos para o grupo-alvo que buscava usar o cabelos afro: shampoos, óleos, hidratantes, mas também tratamentos químicos agressivos. Por exemplo, o "permanente afro" (penteado encaracolado conseguido através de um processo químico) era popular para transformar cabelos "menos crespos", às vezes vistos como mais "tropicais" (Pinho, 2007).

Embora algumas pesquisas alertem para uma diminuição na venda de produtos químicos para alisar os cabelos negros, é possível ver casos desses produtos para cachear os cabelos. Por exemplo, o Beleza Natural⁶⁶ é uma empresa de beleza criada em 1993 no Rio de Janeiro e quase 20 anos depois se tornou um complexo internacional de beleza (com institutos, lojas de produtos, quiosques e uma fábrica), incluindo uma filial em Nova York desde 2017. Eles se concentraram em serviços para o grupo-alvo da classe C (menos do que a classe média na estratificação econômica brasileira). Além disso, foi fundada por duas afro-latinas de cabelos cacheados — Leila Velez e Zica Assis quando não encontraram serviços de cabelo para suas texturas capilares. No site da versão

⁶⁶ Além disso, em 2015, um livro foi publicado falando sobre esse caso. A versão em inglês para o título é "Beleza natural. A História da Cadeia de Cabeleireiros que Elevou a Autoestima dos Brasileiros".

em inglês, é possível ver a declaração da fundadora Leila Velez "Queremos devolver o controle do seu cabelo. O cabelo natural deve ficar tão bonito quanto você se sente"⁶⁷ (tradução nossa). A partir dessa citação, é possível identificar uma continuação da ideia de cabelo como algo que precisa ser domesticado, e que a naturalidade pode ser redefinida. No mercado brasileiro, a empresa utiliza o seguinte slogan "Beleza é você" (tradução: Beleza é ser você mesmo), mais uma vez tentando mover o conceito de beleza e naturalidade para o empoderamento pessoal em vez de normas sociais institucionalizadas.

Carolina mencionou a pressão contraditória para as mulheres negras por adotarem o cabelo afro "valorizado". Isso acontece porque existe um padrão para o que é um cabelo de cacho bonito e perfeito para a sociedade. Como mostra Pinho (2007), há uma preocupação com a textura no Brasil que faz com que as mulheres negras procurem um cabelo afro "menos crespo". Esta situação exemplifica como o esforço das mulheres negras nunca é suficiente para atingir o padrão de beleza por um olhar eurocêntrico. Mas também confirma que cabelos leves, lisos e características faciais ainda são relevantes no Brasil (Gomes, 2017; Tate, 2018; Costa, 2019).

Como apresentei anteriormente, Tate (2009, 2018) e Banks (2000) apontaram o problema entre o regime de bipolaridade da beleza sobre questões estéticas. Falando sobre o cabelo alisado, ambas as pesquisadoras demonstram que há uma opinião dividida sobre ver essa alteração capilar como resultado do auto-ódio. Banks (2000), mostra em seu estudo que mulheres que usam cabelo natural provavelmente têm mais chance de concordar com a teoria do auto-ódio, especialmente ativistas. Além disso, Pinho (2007) explica que as mulheres negras ligadas a grupos ou organizações negras se sentem patrulhadas quando alisam os cabelos. Sobre a possibilidade de usar cabelos alisados após a transição capilar, Stella e Conceição descreveram seu ponto de vista sobre o uso de cabelos alisados novamente.

Eu nunca tive problema em relação ao meu cabelo quando eu alisava ele. Só depois que eu passei pelo processo de transição e eu vi o quanto é importante o cabelo da pessoa negra. Não que eu não possa também amanhã assim "Vou querer alisar de novo". Mas, isso é uma

⁶⁷ Recuperado de: <<https://www.belezanatural.com/>>. Acessado em 10 de janeiro de 2019.

opinião, vai depender da pessoa, mas acho que é importante até pra cultura. (Stella)

Eu não me vejo mais usando cabelo liso. Quando eu olho uma foto antiga minha e uma foto atual, a meu ver, talvez por causa dessa mudança de identidade, eu acho que o cabelo crespo combina muito mais comigo do que o liso. Não que seja proibido usar cabelo liso ou não que eu não goste. [...] Mas eu acho que, pra mim, o liso já não serve mais. (Conceição)

Stella e Conceição descreveram uma relação diferenciada com o cabelo alisado. Para elas, não há rejeição estrita no uso de cabelos lisos. No entanto, no momento, não há interesse em mudar, uma vez que a transição e o uso dos cabelos crespos impactaram a constituição de suas identidades. De diferentes experiências, Maria e Elisa não só concordam com a possibilidade de mudança, como também adotaram os cabelos lisos/escovados em suas práticas capilares. Coincidentemente, nos dias em que entrevistei Maria e Stella, ambas usavam cabelos lisos. Elas disseram:

Foi quando eu não estava aceitando o meu cabelo crespo, mas eu fazia escova toda semana, por exemplo. E aí, o coletivo entrou em um período que eu comecei a pensar assim “poxa, eu não preciso fazer escova toda semana, eu posso deixar pra fazer em um evento”, como é o caso de agora [mostrando o cabelo para a entrevistadora], com essa escova “veia” aqui. E aí, ele me ajudou nisso, sabe? (Elisa)

Eu também usava o cabelo muito na escova. Eu lembro que eu gastava muito dinheiro com salão. Hoje, às vezes, eu faço uma escova assim, né? Aí alguém, às vezes, até me fala assim “Ah, mas você escovou o cabelo?”. Mas aí, eu falo também que a mulher também tem a liberdade de usar o cabelo como bem entender, né? E eu acho que a gente também tem que ser livre nisso, sem essa pressão. Então se a mulher negra vai fazer isso porque ela quer ou porque a sociedade está obrigando, aí é outro caso. Eu, Maria, uso a minha liberdade de usar o meu cabelo da maneira que achar melhor. Eu não sou escrava da escova, nem da chapinha. Se for assim “Ah, eu preciso da escova pra poder sair ou eu preciso da escova pra ir na festa”, essa aí não é Maria. (Maria)

Pelos relatos, é possível identificar que Elisa e Maria continuaram a usar cabelos alisados de maneira não-química. Em sua opinião, há uma imposição social sobre o uso de cabelos alisados - e por isso o Coletivo ajuda a romper com o cabelo liso compulsório - mas há também uma agência do sujeito na prática da estilização no uso de cabelos lisos. Ambas classificam a decisão como uma opção para sair de casa e para participar de um evento social. Além disso, Maria explica como a experiência da transição capilar claramente transforma e dá legitimidade ao sujeito para tomar a decisão. Para ela, há uma prática de

vigilância de cabelos crespos não só no período anterior à transição, mas também depois, afetando a liberdade dos corpos negros.

Apesar de terem falado sobre estilização, existe uma possibilidade hegemônica do uso de aparelhos elétricos capilares e produtos químicos não apenas por opção, mas como imposição, como eu já apresentei antes. Ambas as ativistas não relataram essa estilização como uma imposição formal do mercado de trabalho, por exemplo. Não obstante, sabe-se que os negros encarnavam a estética branca de uma forma a sofrer menos com a vergonha da beleza negra. No entanto, há vigilância para se manter dentro do regime antirracista negro. Tanto Maria quanto Elisa são negras de pele mais clara, e podem desestabilizar a inteligibilidade racial no império racial. Nesse sentido, os corpos racializados como negros sabem que suas formas não combinam com o regime hegemônico – ícone branco – ou com a política negra antirracista. Então, negros mestiços disputam tal vigilância e reivindicam sua beleza por estilização. Então, neste caso, a manipulação do cabelo não significa auto-ódio ou falta de consciência racial. Pinho (2007, 2010) e Tate (2018) argumentam que é essencial colocar em questão a noção de "naturalidade" sobre o cabelo. "*Pearming*", tecelagem em cabelo chinês ou penteado de dreadlocks usando cera de abelha são técnicas permitidas na estética antirracista negra de forma a alcançar a "autenticidade" negra. Assim, quando mulheres negras mestiças transformam seus cabelos por alisamento, isso não é permitido, e correm o risco de serem chamadas de inautênticas ou que estão "imitando cabelos brancos". No entanto, a brancura não pode ser alcançada através de mudanças superficiais, e tornou-se essencial afastar-se da brancura como árbitro da beleza para outro regime de beleza antirracista negro aberta (Tate, 2009, 2010, 2018). É fundamental entender que há mais valor para alguém que está "parecendo branco", mas a descolonização das belezas negras vem através da descolonização do discurso da beleza por estilização (Tate, 2010, 2018).

Finalmente, os cuidados com os cabelos iniciaram um processo para cuidarem de si mesmas. Em relação ao autocuidado, Luiza e Dandara expressaram seus novos hábitos de cuidar de si mesmas de forma mais ampla. Dandara descreveu que inicialmente o cuidado com o cabelo era feito no salão. Tal prática é coerente com a realidade exposta por outros pesquisadores ao

descrever a relação e os investimentos em salões de beleza (Figueiredo, 2002; Gomes, 2007; Costa, 2019). Após a decisão de não alisar o cabelo, Dandara decidiu não delegar o cuidado ao outro. Neste caso, ela começou a procurar mais produtos adequados para o seu cabelo, ficando mais atenta aos resultados dos produtos. Além disso, as práticas de cuidados com o cabelo foram expandidas para a pele e as unhas, o que ela retrata como uma experiência muito legal.

Tenho cuidado da minha pele, da minha unha, do meu cabelo. A transição também me fez isso, né? Porque antes eu era obrigada a ir no salão, eu ia para o salão obrigada mesmo, mas eu tinha que ir. Então eu não cuidava do meu cabelo, eu deixava pra cuidar lá. Agora eu não vou mais no salão, eu mesma cuido do meu cabelo. (Dandara)

Hoje eu me alimento melhor; não só a questão de creme, né? Hoje eu me alimento melhor, eu tento ter uma vida mais saudável, de cuidar mesmo de mim. (...) Hoje eu cuido do meu cabelo, hoje eu cuido da minha pele, sabe? Eu acho isso um processo muito importante. (Luiza)

Semelhante à experiência de Dandara, Luiza relata que, após a transição, mudou o jeito odioso de se olhar. Por isso, ela acredita que agora tem sido capaz de se ver de uma forma mais amorosa e cuidar melhor de si mesma, incluindo comer melhor e outras práticas saudáveis de autocuidado. As práticas de autocuidado e amor próprio são atos revolucionários dentro de um sistema capitalista e racista que busca desumanizar as mulheres negras (Gomes, 2017; Tate, 2018). Assim, tais micropráticas são subversivas porque invertem a lógica do cuidado - a partir do cuidado prestado pelos outros para cuidarem de si mesmas - resultando em tocar seu corpo e criar novos rituais estéticos antirracistas (Costa, 2019).

5.1.5 Corpo: a evidência do racismo de gênero

Em terceiro lugar, o corpo – para além das características faciais – produz inteligibilidades no contexto brasileiro, expressas por intersecções entre gênero e raça. Tate (2018) meditou e convidou as pessoas a olhar de forma diferente para a morenidade (*brownness*) de forma a descolonizar os discursos de beleza sem reinscrever a mulaticidade como um lugar privilegiado. Nesse sentido, o desprivilégio é apresentado pelas ativistas pela desumanização "hiper/hipo" através do corpo das mulheres negras.

Falando sobre o corpo da mulher negra, todas as minhas entrevistadas, incluindo o ponto de vista da ativista branca, retrataram um corpo padrão esperado para a mulher negra: bunda grande, pernas grossas, cintura fina - ou a forma do violão.

[Pessoas] veem o corpo da mulher negra... bunda, nádegas, coxa, é assim que vê. Eu ouvi isso "bunda de negro", né? Então, eu cheguei a ouvir isso. Então, eles veem também como objeto. A negra quase que tem... ela tem que ter o corpo maior porque é negra. Então, a mulher negra é mais objetificada, mesmo! (Maria)

A mulher negra, por causa da nossa miscigenação, tem uma característica que ainda que chega mais próximo do padrão, a mulher que tem busto, mas tem cintura, que tem os coxão, que tem o corpo definido, essa mulher é a mulher que vira também esse cartão, mas ela também tem que se enquadrar, né? Ela tem que se padronizar, ela não pode engordar nem um pouquinho, ela tem que estar alisando o cabelo. Ela tem que embranquecer, que a gente fala, né? Esse processo de embranquecimento. (Dandara)

Maria e Dandara descrevem como o corpo da mulher negra é objetificado, reduzindo-o a partes do corpo. Reduzir os corpos das mulheres negras a apenas parte de seus corpos é uma estratégia racista de objetificar e desumanizar os indivíduos negros (Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018; Gomes, 2017). Tate (2018) refletiu sobre como corpos negros – especialmente corpos de mulheres negras – foram construídos como carne disponível. A carne aqui não é considerada "corpo", é um estágio anterior, e a carne negra foi rasgada na forma de produzir a corporeidade da escravidão (Tate, 2009, 2018). Esse processo transforma corpos negros em *commodities* com valor de uso, valor de troca e produção de valor excedente (Tate, 2009).

No contexto brasileiro, encontramos duas situações: a hipersexualização e a hipo-feminilidade dos corpos das mulheres negras (Gonzalez, 1984; Caldwell, 2007; Tate, 2009, 2018). O corpo da mulher é visto como um corpo sempre disponível para o desejo sexual masculino (Gonzalez, 1984; Caldwell, 2007; Tate, 2009, 2018), em um discurso de regulação de corpos femininos (Butler, 1993). Nesse sentido, Carolina ressalta que "o homem deseja o corpo da mulher por desejar. Mas, o [corpo] da mulher negra é uma coisa absurda", demonstrando que há diferenças relacionadas às experiências da mulher branca (Gonzalez, 1984; Collins, 2000; Tate, 2009, 2018). Como Carolina, Elisa e Luiza foram mais longe nessa caracterização.

A sociedade vê o corpo da mulher negra como o corpo de mulher gostosa, que é boa de cama, que tem cintura fina e bunda grande. Que aguenta... É bem baixo falar isso, né... mas, enfim, que aguenta o "regaço", né? (Elisa)

A mulher negra ela é muito hipersexualizada, né? Visto como... ou ela é aquela mulher vista como globeleza, aquele estereótipo de mulher quente ou aquele estereótipo de mulher forte demais, que aguenta tudo. (Luiza)

Em primeiro lugar, a hipersexualização tem sido relatada por unanimidade pelas ativistas como a forma como as mulheres negras são retratadas na sociedade. Assim, o bunda grande, pernas grossas e cintura fina estão ligados à representação e estereótipo da mulata, das mulheres sensuais e quentes. Globeleza é uma mulher negra que dançou ao som da vinheta de Carnaval exibida na Rede Globo (TV) entre 1991 e 2016. A dançarina costumava ser jovem, pele clara, sempre aparecia com o corpo nu, mas com tinta/glitter e usando apenas salto alto. Ela é a representação da mulata e símbolo do Carnaval, um festival brasileiro ligado à ideia de que tudo é permitido. Assim, é um exemplo colonial de como os corpos femininos negros têm sido fetichizado e vistos como um desvio sexual, questões que ligavam gênero, raça e normas heterossexuais (Gonzalez, 1984; Butler, 1993; Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018). Em palavras diferentes, a mulata aparece como produzindo dissidência social, marcada pela imoralidade fora da conjugalidade.

Stella resume a resposta principal dizendo que "o corpo da mulher negra é sempre hipersexualizado. A mulher negra é a que tem um corpão violão, é a mulata tipo exportação, é a que serve para só para sexo". Conceição também enfatiza que há uma contradição na forma como a sociedade lida com a representação mulata. Por um lado, ela descreve que há a adoração e valorização do corpo sensual, quente e atraente da mulata que sabe sambar, especialmente no carnaval. No entanto, é impossível esquecer que durante a escravidão, as mulheres negras foram usadas para a reprodução, prestando serviços sexuais e dando à luz crianças para aumentar o número de escravizados (Munanga, 1999; Collins, 2000; Tate, 2009; Braga, 2015). Assim, pela construção da identidade nacional baseada em uma suposta democracia racial, a mulata limita-se a ser objeto de desejo (Gonzalez, 1984; Munanga, 1999; Tate, 2009). Assim, a mulata é uma mercadoria que tem valor duvidoso no mercado interno.

Em segundo lugar, a hipofeminidade foi imposta aos sujeitos que não se encaixam na referência padrão da Globeleza pela magreza e gordura.

Eu achava que era uma questão estética por eu ser muito magra e eu não ser bonita, e que essa magreza e beleza não era uma questão de raça, era uma questão de não ser atraente. (Carolina)

Na família da minha mãe, as mulheres negras todas tem bumbum grande, e eu não tenho bunda grande. Aí, tenho sido cobrada a vida toda, até na adolescência "Ah, não vai criar bunda, não? Não vai afinar a cintura não". (...) Uma branca sem ter bunda é aceitável, mas a negra, não! A negra tem que ter bunda! (Laudelina)

Carolina e Laudelina, ativistas, denunciaram uma representação de hipofeminilidade dos corpos das mulheres negras através da magreza. Carolina, que se sentia feia no passado, acreditava que era porque ela era magra e não porque era negra. Da mesma forma, Laudelina comenta que havia uma expectativa das pessoas de que seu corpo magro tomaria forma. Nesse sentido, a bunda da mulher negra ganha evidência como algo que qualifica o que é ser uma mulher negra no Brasil (Gonzalez, 1984; Munanga, 1999). Ambos os casos mostram como os discursos de beleza são regidos pela forma do corpo da mulher negra e como ele causa inteligibilidade racial no contexto local (Butler, 1993; Hall, 1997; Tate, 2009, 2018). No entanto, deve-se notar que em uma sociedade governada pela gordofobia, a regulação dos corpos das mulheres magras é classificada acima do corpo das mulheres gordas (Tate, 2009).

Então, eu não sei se, de fato, eu já fui hipersexualizada ou não. Já fui chamada de... essas coisas, né... "morena gostosa", na rua. Mas, pensando.. Você sabe como é que faz, né? E pelo fato de eu estar dentro de um outro quadro que é o de pessoas obesas, então, isso me tira um pouquinho da hipersexualização. Mas já teve isso, sim, "morena gostosa". (Elisa)

Por exemplo, se você for gorda, uma mulher negra gorda... Ai já vai fazendo mais recortes... se não tem aquele padrão... da globeleza ou quanto mais escura for o tom da sua pele também. (Luiza)

De um lado, Luiza, Elisa e Dandara relataram ter visto as negras gordas fora do padrão da Globeleza. Segundo Luiza e Dandara, as mulheres negras sofrem mais, ou nas palavras de Dandara "elas sofrem ao cubo" por não se adequarem ao padrão. Elisa também comenta que acredita ter sofrido menos com o fetichismo porque "eu estou dentro de um outro quadro que é o de pessoas obesas, então, assim, me tira um pouquinho da hipersexualização". Os

dados mostram que os corpos das mulheres negras continuam a ser vistos como carne pela lente dos *scripts* da vergonha da beleza negra. Especialmente no Brasil, onde a miscigenação e o clareamento foram impostos, os corpos das mulheres negras continuam a ser não-tão-humanos pela hipersexualização e hipo-feminilidade (Tate, 2009, 2018). Por ambos, o necropoder promove a objetificação sem o reconhecimento de suas belezas (Tate, 2018).

A hipersexualização e a hipo-feminilidade promovem os afetos materiais. No que diz respeito às mulheres negras, a combinação de beleza e hiper/hipo com *scripts* de vergonha da beleza negra têm um enorme impacto nas relações amorosas. Stella denuncia que geralmente começa quando as mulheres negras são adolescentes e, como em sua experiência, "os meninos não olhavam tanto para mim, não conversavam, eu não tinha amigos meninos".

Com o tempo eu percebi que eu não namorava esses caras [homens brancos]. Eles ficavam comigo e eu fiquei com muitas pessoas, durante muito tempo. Mas eles sempre namoravam e se relacionavam com mulheres não-negras, mulheres brancas. (Carolina)

O padrão de bonito ainda não é a gente. Mas essa mulher que se aproxima desse padrão, ela ainda é uma mulher desfilável, né? Exibível. E a outra mulher, que não está dentro desse padrão, é a mulher que é usada mesmo. (...) O olhar sobre a mulher negra como a "carne mais barata", existe mas ele perpassa uma categoria que classifica "essa daqui ainda dá pra levar até mais adiante..." (Dandara)

Carolina e Dandara descreveram experiências de serem negligenciadas em relacionamentos amorosos. A primeira, enfatiza que ela tentou muitos relacionamentos com caras e não teve sucesso em engajar um relacionamento longo, sendo substituída por uma mulher branca por longos relacionamentos. Nesse sentido, o amor funciona como um mercado no qual a raça atua como um dispositivo para organizar a sociedade através de relacionamentos e composição familiar. A perspectiva do senso comum sobre o amor – o amor não tem cor – precisa ser abordada pela construção social da beleza, do gosto estético e do gênero (Tate, 2015a, 2018).

No entanto, Dandara – que tem a pele mais escura, cabelos crespos e é uma mulher gorda – descreveu como o racismo e o sexismo moldam esse tipo de relacionamento. Nesta citação, Dandara se refere à música de Elza Soares chamada "A Carne Mais Barata do Mercado é a Carne Negra", famosa canção que denuncia o racismo na sociedade brasileira. Ela pegou essa metáfora e fez

uma comparação para enfatizar o lugar desqualificado que as mulheres negras estão localizadas. Além disso, ela expôs a hierarquia em que as mulheres serão selecionadas para um relacionamento longo e formal. Neste caso, os corpos das mulheres negras são vistos como um sujeito para satisfazer o desejo dos homens. Primeiro, através do corpo da mulher, os homens têm o desejo de serem reconhecidos como homens *viris*, homens mais poderosos e valorizados. Segundo, através do corpo da mulher, os homens têm seu desejo sexual satisfeito. Em ambos os sentidos, o corpo da mulher era visto como um pedaço de carne, de uma forma não-humana para reconhecê-la como um sujeito (Gonzalez, 1984; Collins, 2000; Tate, 2009, 2018). Resumindo, em suas próprias palavras, "algumas são objetos de uso e mostra e outras são objetos de uso no escuro" – justificando a sensação de serem usados.

Eu tive amigas que retraíram, ainda são só; elas nunca tiveram ninguém porque... também elas ainda se colocavam naquele lugar da mulher que tinha que esperar alguém chegar nela, né? E isso que eu fazia era "demais", né? Então, eu fui para o outro lado; eu falei "não, então eu vou pra esse lado aqui. Eu não vou ser essa mulher que fica esperando ou fica sozinha o resto da vida". E aí, eu criei um mecanismo de fazer isso acontecer na minha história, mas não capaz de romper com aquela coisa do altar, né? Ainda hoje sou solteira. Passei por uma relação grande, não foi por minha escolha que a gente terminou, e no final ele casou, foi morar com uma pessoa não negra, né? (Dandara)

Explicitamente, Dandara define sua estratégia para lidar com o mercado amoroso. Além das questões raciais, Dandara descreve o comportamento socialmente imposto às mulheres. A visão de gênero que descreve as mulheres como sujeitos passivos e frágeis impacta a não-iniciativa das mulheres no ato de flertar, deixando apenas a opção de espera. Assim, Dandara subverte essa relação tomando a iniciativa de flertar, tentando mudar esse quadro. No entanto, ela explica que essa estratégia ainda não deu o resultado esperado, considerando que ela ainda não conseguiu se casar, permanecendo solteira. Este fato ilustra a interseccionalidade com gênero e raça. É possível ver uma continuidade da "branca para casar, negra para trabalhar e mulata para fornicar" na forma de entender a relação interracial, mas também o celibatário obrigatório (Hall, 1996; Munanga, 1999; Tate, 2005).

Dessa forma, o colorismo/*shadism* possibilita que mulheres negras mestiças incorporem o desejo e o desgosto, o privilégio e o desprivilégio simultaneamente (Tate, 2009, 2018). Assim, a falta de privilégio da mulher negra

mestiça demonstrada pela dor e vergonha quando seu corpo é desvalorizado e objetificado, tratado como carne marcada pela materialidade do discurso racista e machista precisa ser levada em conta para uma consciência política negra antirracista (Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015).

Finalmente, este capítulo retratou como as características do cabelo, da cor da pele, da face e do corpo são racializadas e generificadas como sinais de inferioridade, moldando a identidade das mulheres negras (Munanga, 1999, 2012; Gomes, 2003b, 2017; Tate, 2009, 2018). Como tal, os dados mostram que a vergonha da beleza negra funciona através de "sentir-se feia", "não boa o suficiente para ser bonita", "bunda grande, pernas grossas, cintura fina", "criar um padrão dentro do padrão", ou "muito magra ou muito gorda", em comparação com o padrão hegemônico da beleza branca. Considerando a identidade como fluida e como um processo que nunca termina (Hall, 1997; Anzaldúa, 1999; Butler, 2003; Tate, 2005), eu apontei como os regimes de beleza afetam a performatividade de raça, de modo que as mulheres negras reivindicaram sua afiliação à negritude. No entanto, tal vergonha vem de fora, e as mulheres negras têm se engajado em mudar essas práticas sociais. Então, neste capítulo atual, apresentei uma abordagem feminista negra decolonial que será útil para entender melhor as lógicas da explicação crítica. Foi uma problematização para considerar o contexto e o momento específicos para a análise do discurso (Howarth, 2005; Glynos e Howarth, 2007; Glynos et al., 2009).

5.1.6 Contestando o regime de beleza hegemônico

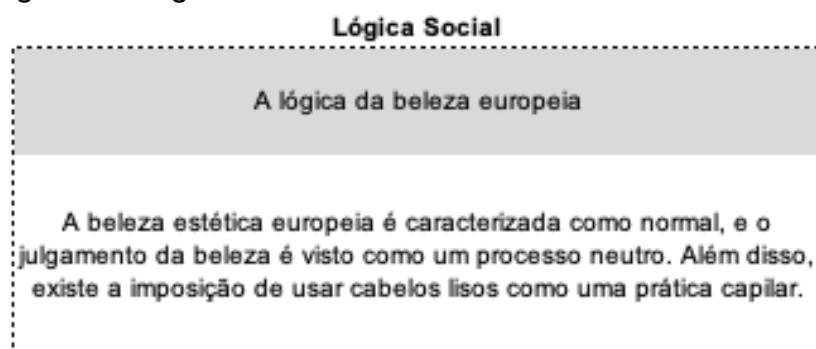
Como apresentei anteriormente, o processo de explicação crítica consiste na mobilização de três lógicas separadas porém interrelacionadas – lógica social, lógica política e lógica fantasmática. O primeiro passo, a lógica social, poderia ser descrito como normas, ideias, discursos sedimentados que estruturam regimes e práticas em um domínio social específico (Glynos e Howarth, 2007). Com palavras diferentes, práticas sociais que não são mais questionadas; torna-se naturalizado.

Como exemplificado neste capítulo, ativistas do Coletivo Encrespa mostram como o discurso hegemônico da beleza branca molda suas vidas. O discurso da iconicidade branca é problemático porque leva à vigilância de corpos negros e à morte de belezas não-brancas (Caldwell, 2007; Tate, 2009, 2018;

Braga, 2015; Gomes, 2017). Assim, essa estética necropolítica regula quais corpos podem ter suas vidas garantidas e quais estão destinados à morte. Nesse sentido, o racismo opera de tal forma que a beleza negra desaparece das representações; dando um valor menor para os corpos negros, desumanizando-os; e enfraquecendo os laços sociais entre a comunidade negra, no processo de individualização da vergonha da beleza negra (Craig, 2002, 2006; Caldwell, 2007; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015; Gomes, 2017).

Como discutido anteriormente, os regimes de beleza estão permanentemente em disputa, envolvendo lutas e negociações, como a política negra antirracista (Tate, 2009, 2018). Sem dúvida, a beleza está sendo aplicável a pessoas racializadas como brancos europeus, e, como consequência, quem tem pele leve, cabelo liso e características são mais relevantes no Brasil. A Figura 6 resume a ideia.

Figura 6 - Lógica Social



Fonte: autor.

Em conclusão, o sujeito negro é considerado anormal, não digno de ser considerado bonito (Munanga, 1999; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015). Por ser tão enraizado no imaginário social, o julgamento da beleza é colocado como opinião, preferência e gosto, desconsiderando a beleza como uma construção social marcada pelas relações de poder no capitalismo racial global (Craig, 2006; Caldwell, 2007; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015). Consequentemente, focando no cabelo, há um uso compulsório dos cabelos lisos, que está mais próximo do ideal branco de beleza (Tate, 2009, 2018; Kilomba, 2010; Munanga, 2012; Gomes, 2017).

Para romper com esse discurso hegemônico, discuto no próximo tópico como o Coletivo Encrespa se organizou para promover mudanças nas práticas sociais.

5.2 LÓGICA POLÍTICA: NÓS SOMOS O COLETIVO ENCRESPA

Com o objetivo de entender melhor como o Coletivo Encrespa se organizou para contestar o regime de beleza hegemônico, abordarei três conceitos: o ponto nodal, a lógica da equivalência e a lógica da diferença. Compreender todas as conexões e desconexões sob a cadeia de equivalência contribuirá para a análise da identidade e das práticas organizacionais desenvolvidas pelo coletivo.

5.2.1 Beleza para todos: o significante vazio

Para os teóricos do discurso, as articulações de pontos nodais (Laclau e Mouffe, 2001) ou significados vazios (Laclau, 2005, 2011) são centrais para a formação da hegemonia e, como consequência, a identidade também. O significante vazio - um significante sem significado - são pontos de fixação que podem conter múltiplas e contraditórias demandas para representar a unidade incompleta (Laclau, 1992, 2005, 2011). Para estabelecer as práticas articulatórias, o ponto nodal é um elemento fundamental dentro da lógica discursiva, uma vez que só ele tem a capacidade de estabilizar a articulação e, consequentemente, determinar o nome de seu oponente em uma relação antagônica única (Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005, 2011).

Neste estudo, todas as ativistas descreveram que a busca pelo reenquadramento estético foi o ponto que uniu as pessoas do coletivo, ou seja, o reconhecimento de se sentirem insatisfeitos (Gomes, 2017; Tate, 2018). Como o nome do grupo menciona o cabelo (Encrespa), é um dos pontos feitos por Clara e Carolina. Carolina enfatiza que o grupo surgiu "No debate do cabelo! "Vamos cachear o nosso cabelo", "Vamos fazer o Encrespa Geral e tal". De acordo com Clara:

Pra mim, o Encrespa tinha que ser um coletivo que faz eventos pontuais, e sempre pautando a questão da estética, do cabelo. Porque, eu como a pessoa da comunicação, eu vejo que isso é uma coisa atraente. Então é questão de marketing você falar de cabelo só pra juntar a galera ali. Quando você fala de cabelo, o trem enche e aí quando você pega as pessoas nessa história, você aproveita a

oportunidade para falar do assunto real, do assunto mais profundo. Você vê com o cabelo é só um fio, né, de tudo. (Clara)

Então, Clara explicou como o cabelo é um elemento essencial nessa luta discursiva. Para ela, o cabelo é um conector claro que prende as pessoas ao discurso. Falar sobre cabelo faz parte do discurso da beleza. Como apresentado no capítulo anterior, o cabelo é um dos motivos para causar vergonha, na vergonha da beleza negra, por causa do discurso de beleza hegemônico que valoriza os cabelos lisos. Como consequência, Stella e Laudelina se referem a uma busca por "aceitação", enquanto Luiza diz "autoaceitação" como o conector. Os cabelos cacheados e crespos contribuem para configurações de discursos de beleza que moldam a realidade das mulheres negras e está fortemente ligado ao sentimento de beleza, a aceitar-se como não feio (Collins, 2000; Craig, 2002, 2006; Figueiredo, 2002; Gomes, 2003a, 2017; Caldwell, 2007; Thompson, 2009; Kilomba, 2010; Johnson e Bankhead, 2013; Braga, 2015; Tate, 2018).

Através das entrevistas, foi possível identificar que o tema que as uniu foi a busca por uma beleza que as incluísse. A discussão sobre o cabelo, a transição capilar, as características negras, referiam-se a uma valorização da beleza negra. Nesse processo, o significante "beleza para todos" funciona como um significante vazio (Laclau, 1992, 2005; Laclau e Mouffe, 2001; Glynos e Howarth, 2007), capaz de manter unidos significados e demandas antagônicas relativas à a igualdade de beleza. Para Laclau, esse deslocamento é traumático, pois ameaça identidades, mas também é muito produtivo, de uma forma que possibilita o surgimento de novas identidades (Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005).

Considerando que cada significante vazio em sua essência carrega múltiplas e conflitantes demandas em uma cadeia de equivalência (Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005), Vou abordar a lógica de equivalência no próximo tópico.

5.2.2 Lógica da equivalência: da beleza afirmativa à necropolítica

Como apresentei anteriormente, o significante vazio "beleza para todos" é usado pelo grupo para desafiar o discurso hegemônico que organiza a lógica social, ou seja, desalienar da iconicidade da beleza branca (Tate, 2009, 2018). No entanto, nas palavras de Clara "uma questão muito maior do que eu

imaginava" ou "Vai muito além das questões estéticas", de Elisa. Assim, utilizando-se da lógica social projetada, foi possível encontrar duas lógicas usadas como forma de contestar o discurso da beleza europeia: a lógica afirmativa da beleza e a lógica da necropolítica. A lógica social projetada é útil para identificar mudanças nas normas e práticas, mesmo aquelas práticas que ainda não se materializaram (Glynos, Klimecki e Willmott, 2015; Glynos, Speed e West, 2015; Diniz, 2019). No entanto, gostaria de salientar que ambas as lógicas não são antagônicas ou contraditórias, mas apresentam alguns contrastes que moldam práticas organizacionais.

Quanto à lógica da beleza afirmativa, as ativistas destacam a importância do cabelo cacheado/crespo para a autoestima e a autoaceitação estética. Segundo Laudelina, "o objetivo do grupo é esse: a aceitação e motivar outras pessoas". Para ela, a ideia é incentivar as pessoas a usar os cabelos cacheados/crespos, estimulando a aceitação, e a partir disso, as pessoas podem se amar como são. Maria, Carolina e Dandara destacam a beleza como forma de empoderamento. Segundo Maria, "ele começou com aquele empoderamento de cabelos"; que passa pela "autoconstrução" para Dandara; e "o começo para se identificar com a questão negra", como ponto de vista de Carolina. A autoestima e a noção de que a beleza importa (Craig, 2006; Tate, 2009, 2018; Braga, 2015) afetam a subjetivação dos sujeitos. Munanga (1999) e Gomes (2017) apontaram que a aceitação dos atributos físicos da negritude é essencial para a construção da identidade negra. Para as mulheres negras, sentir-se bonita e amar-se é uma forma de subverter práticas de disciplinar os corpos das mulheres negras (Craig, 2002, 2006; Tate, 2009, 2018; Gomes, 2017). Como resultado, é possível criar uma beleza multiplicada (Braga, 2015; Tate, 2018) ao superar uma visão erótica e exótica sobre a corporeidade negra (Gomes, 2017).

Conectada com a autoaceitação e a valorização da estética, Dandara comentou que o Coletivo começou com uma questão estética, mas se tornou mais do que beleza. Além da beleza afirmativa, o Coletivo Encrespa buscou desafiar o discurso hegemônico europeu da beleza, denunciando o racismo e a necropolítica que sustentam esse sistema de dominação (Tate, 2018). Aqui, a lógica da necropolítica apresenta uma expansão da ideia de beleza ao racismo como sistema.

Depois que eu comecei a ler, que eu passei entender, que não era só o meu cabelo, né? Todo aquele processo que eu passei e passo é o racismo. Eu fui entender que o contexto histórico, tudo que eu estou inserida, a sociedade, né? Como que é o negro em nossa sociedade. Foi daí que vim despertar! É assim que eu me liguei. (Luiza)

Luiza destacou como ler blogs e livros a ajudou a entender que os discursos que tornam o cabelo crespo caracterizado como feio fazem parte de um discurso mais amplo sobre como a sociedade vê os corpos negros. Como Luiza, Clara (que é branca e tem cabelo cacheado) se juntou ao grupo por causa dos temas cabelo e beleza, mas "eu me deparei com a questão muito maior que era questão do racismo, que eu não entendia como ele era tão forte".

É muito difícil! Não é só cabelo, é um processo de 300 anos de violência no nosso corpo que tem um objetivo final - você não ser você; fazer você se sentir horrível. O objetivo é te manter naquele lugar; você não pode sair de lá. E fazer essa transição para a luta é o mais desafiador hoje para o Coletivo. (Carolina)

Segundo Carolina, é um desafio para algumas meninas e mulheres entenderem que não se trata apenas de cabelo; ou seja, o preconceito capilar está enraizado no racismo desde o longo período da escravidão negra no Brasil. Nesse sentido, o racismo ainda funciona como um organizador social segregando pessoas e dizendo quem pode acessar ou não lugares específicos (Tate, 2009, 2018). Além disso, ela enfatiza que é essencial ter representação real, porque "isso não é cabelo; isso não é corpo; isso passa por isso, passa por isso também. Isso é poder!". Nesse sentido, Carolina contrastou com a ativista que, a partir da lógica afirmativa da beleza, relatou o empoderamento como objetivo do coletivo. Para ela, o ponto crucial para o empoderamento, lutando contra a necropolítica, é a representatividade no Congresso.

Além disso, o coletivo começou a falar sobre beleza e, em seguida, começou a discutir o que é ser negro em Governador Valadares. Em suas palavras, eles perguntaram "Onde que a gente trabalha? Onde que a gente está estudando? Quem somos nós? Como nós estamos vivendo essa negritude aqui em Valadares?". Dandara diz "Discute gênero e raça, mas a gente sabe onde está o povo negro. Então, não dá pra discutir gênero e raça sem discutir classe social?".

O Encrespa fez esse papel de levantar esse dado - a gente viu que... [considerando que os 106 jovens mortos em Governador Valadares] a maioria foram jovens pretos e pardos. Então é um genocídio mesmo,

né? Um genocídio de vários... de talento, de valores. Então, ser mulher negra nesse aspecto é melhor do que ser o homem negro. Apenas nesse aspecto, a meu entender, né? Eu vejo que nesse ponto, a gente ainda é menos vitimada. Mas aí, os nossos meninos estão se perdendo, se perdendo mesmo. Nesse lugar, eu ainda consigo enxergar isso. Que a violência com a mulher ainda é intensa, mas vitimizada de morte, ela é menor. (Dandara)

Considerando as atividades desenvolvidas pelo Encrespa, duas se tornaram essenciais dentro da lógica da necropolítica na cidade. A primeira atividade foi buscar dados e informações em bancos de dados sobre a realidade da população negra e criar formas de denunciar, problematizar e reivindicar melhorias com a sociedade. Por exemplo, Dandara lembra de um vídeo que o coletivo fez falando sobre a vulnerabilidade das mulheres negras e os índices de feminicídio. Este vídeo foi publicado na página e acabou recebendo um ataque viral de reclamações daqueles que não concordavam com o racismo estrutural exposto no vídeo. Outro exemplo diz respeito ao monitoramento do número de jovens negros mortos na cidade de Governador Valadares. Vale ressaltar que Governador Valadares tem sido uma das cidades mais violentas de Minas Gerais. De acordo com o Mapa da Violência⁶⁸, em 2014 Valadares foi a 3ª cidade no ranking de homicídios (cidades com mais de 10 mil habitantes). Considerando os jovens negros (15 a 29 anos), Valadares ocupou o 1º lugar no ranking das cidades com mais de 50 mil habitantes com as maiores taxas de homicídios de negros. De acordo com o Atlas da Violência⁶⁹, em 2019, Governador Valadares continuou em situação problemática, alcançando o segundo lugar no ranking das cidades mais violentas com população acima de 100 mil habitantes, com uma taxa de 42,8, o que mostra a realidade da cidade diante do genocídio da população negra.

A outra atividade diz respeito ao que Dandara chamou de espaço de formação. Esse espaço diz respeito ao aprofundamento do debate sobre a negritude, reconhecendo a história e a cultura negra, como recordaram Luiza e Conceição, respectivamente. Esse espaço de formação, além de acontecer em

⁶⁸ Recuperado de:

<https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil_Preliminar.pdf>. Acessado em janeiro de 2019.

⁶⁹ Recuperado de: <<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/atlas-da-violencia-2019-munic%C3%ADpios.pdf>>. Acessado em janeiro de 2019.

eventos presenciais, também ocorreu em escolas da cidade. Considerando o ensino obrigatório da história e cultura afro-brasileira pela Lei 10.639/2003, o coletivo passou a receber convites para ir a escolas, faculdades e universidades localizadas em Governador Valadares, como lembra Laudelina, Clara, Luiza, Carolina e Dandara.

Quando se tem que cumprir a lei, aí o coletivo sempre está presente. Sempre atende a demanda; sempre vai lá cobrar. Então, antes existia a desculpa "Mas a gente vai falar sobre o que? Não tem o que falar... quem eu vou chamar?". Então, uma coisa importante que o coletivo trouxe foi isso. Foi "Tem, sim: tem quem fala, tem pautas, tem temas pra vocês trabalharem na escola, é só cumprir a lei, executar" (Carolina)

Nesses encontros, diversas atividades são desenvolvidas. Por exemplo, Conceição lembra da desconstrução de "ditados populares que a gente usa e abusa no dia-a-dia e não sabe a origem daquilo. E quando você vai saber, tem ligação com a época da escravidão". Em outro exemplo, Dandara conta sobre o convite para abrir um evento, falando do tema saúde da mulher, especificamente no sobre as mulheres negras receberem menos anestesia no momento do parto.

No entanto, Dandara destaca a forma diferente de abordar os temas. Ela disse que eles pegaram problemas que afetam a população negra e os trouxeram para discutir de forma diferente, com poesia e música. Em suas palavras "trazendo isso para a cara da sociedade e falando assim 'olha, a gente está aqui hoje, mas a gente não esqueceu daqueles que estão ali morrendo'". Além disso, Dandara retrata sua experiência pessoal de "resgatando algumas questões de mística, né, mística da vida. Relacionar a vida da gente com a luta, mas de uma forma mais poética, porque aí relaciona a questão da estética". A mística⁷⁰ é considerada uma dinâmica humanizadora, uma experiência espiritual que ocorre na vida cotidiana. Mística é uma referência à Teologia⁷¹ da Libertação, uma corrente cristã que se tornou popular na América Latina. Isso, focado na luta contra a pobreza e em favor da justiça social, em uma igreja focada na simplicidade, fraternidade, cooperação e felicidade (Boff, 2013).

⁷⁰ Para mais informações, acesse: Síveres, Luiz. (2016). Mística faz educador no exercício da docência. *Psicologia da Educação*, (42), 91-99.

⁷¹ Para mais informações, acesse: Boff, L. (2013). O perene desafio da Teologia da Libertação. *HORIZONTE - Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião*, 11(32), 1323-1327.

Tate (2018) propõe a noção da governamentalidade da vergonha da beleza negra e demonstra como a beleza está conectada à biopolítica e à necropolítica em uma governança da beleza racial, ou seja, reduzindo os negros a objetos, uma mercadoria, no capitalismo racial. Falando sobre o debate sobre beleza e o engajamento das pessoas, Dandara e Carolina ilustram como a beleza está ligada à necropolítica. Uma coisa que é importante destacar é o fato de ambas serem umas das mais antigas do grupo, co-fundadoras do coletivo, engajadas em outro movimento social e a um partido político.

A primeira lógica identificada é a lógica chamada lógica afirmativa da beleza. Destaco que aqui a estética não se reduz a uma estética simplista, uma estética perfeita dissociada de sua importância para a identidade negra e do que ela representa (Costa, 2019). Considero que essas duas formas diferentes de contestar a lógica da beleza importam, tanto para a política da identidade e autoestima quanto para acabar com a necropolítica. Juntas, essas camadas equivalem a um argumento de que há diferenças significativas de análise, política e ética no que se entende por "usos do cabelo crespo", ambiguidades melhor reveladas por uma leitura mais atenta de feministas negras decoloniais. Como disse Dandara: "Parece que a gente não está falando de nada, mas no fundo a gente está falando de tudo". Dessa forma, o surgimento do significante funciona como condição para a luta hegemônica sobre seu significado, que é sempre contingente (Glynos, 2001; Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005; Glynos e Howarth, 2007). Assim, a identificação com este significante também é uma forma de procurar por seu significado (Glynos, 2001; Glynos e Stavrakakis, 2008). Aqui, é possível identificar dois possíveis significados para a beleza para todos: beleza afirmativa e - não é apenas beleza - a necropolítica. No entanto, creio que as duas lógicas sociais projetadas afetam as práticas organizacionais do Coletivo Encrespa.

Em relação aos usos da internet de forma mais ampla, como destacou Costa (2019), o desempenho estético-político no espaço virtual não está desconectado de uma prática offline. No entanto, as formas de ativismo apontadas nas entrevistas levam ao entendimento de que há uma diferença nas formas de combater o racismo. Stella explica que a internet era o meio utilizado para encontrar conteúdo e responder perguntas sobre cabelo e identidade negra.

Sites como Geledés e YouTubers como Nataly Néri, Gabi de Pretas e Tia Má são citados como exemplo. Além disso, esse comportamento também foi relatado por outros ativistas, uma vez que eles não se sentiam representados pela grande mídia. Além disso, Dandara ressalta que a internet não é vista como um espaço democrático porque as pessoas usam a liberdade de expressão para ofender e ferir as pessoas, dadas às comunicações ferozes, as piadas pejorativas e a impunidade diante da violência que ali ocorre.

Em relação às práticas organizacionais, os ativistas relatam os prós e contras do uso da internet. Falando sobre os profissionais, Carolina ressalta que a internet é útil para mobilizar e "pra se comunicar com muita gente ao mesmo tempo". Luiza ressalta que a internet é essencial para que o coletivo busque conteúdos sobre a negritude, como textos e informações que auxiliam nas discussões e debates realizados entre os membros. Tanto Luiza quanto Carolina enfatizam a internet como uma ferramenta que dá visibilidade e divulga o próprio Coletivo. Além disso, Dandara ressalta que a ausência de barreiras físicas pode levar os sujeitos a se aproximarem, ainda que fisicamente distantes, das experiências, tais como:

Olha, quando é que eu vou saber de um assunto que estava rolando lá em Nova York e de um assunto que me atingia muito diretamente? Quando as mulheres negras viam as transições, depois os depoimentos falavam "Credo! Essa menina passou por isso também? igual a mim! E ela mora lá nos Estados Unidos, né?"(Dandara)

Por outro lado, o uso da internet tem consequências negativas: a individualidade, a volatilidade e a posição do espectador. Na opinião de Elisa, a internet não é o espaço de troca mais adequado porque impede a socialização de afetos que só são compartilhados fisicamente. Segundo ela: "só atrapalha! Porque os encontros presenciais, eles são muito mais enriquecedores do que qualquer outro tipo de comunicação!". Assim, o desempenho dos sujeitos no único espaço online não absorve toda a potencial troca de energia.

Se tem um YouTuber racista com um post racista, aí vai todo mundo atacar aquele tema. A menina do tempo sofreu racismo... vai todo mundo atacar aquele tema. Aquilo morre, aquilo fica ali e a gente não dá continuidade à discussão. Hoje "Somos todos Maju", ontem fomos "Todos somos Marielle" mas isso não dá... dá uma repercussão, é o imediatismo, né? É uma geração imediatista. Algo dá aquela repercussão, aquela revolta momentânea, mas a gente não consegue sair dali. (Carolina)

Maju⁷² Coutinho, a garota do tempo em um canal de TV, sofreu ataques racistas na internet em um post que tinha uma foto dela trabalhando em 2015. Marielle, como eu disse anteriormente, foi uma vereadora que morreu assassinada em 2018. Ambas são mulheres negras cujos casos repercutiram na internet, notícias e depoimentos de apoio nas redes sociais. Assim, Carolina resume como o ativismo online funciona em seu ponto de vista: alguém posta algo racista ou ataca alguém com um post racista; os internautas, então, denunciam as postagens e criticam essa atitude racista; logo depois, o sujeito não está mais em evidência, eo caso é esquecido; e então um novo evento racista aparece, e tudo se repete.

Além da volatilidade e do imediatismo, Carolina expressa seu descontentamento com a inércia. Para ela, tal ciclicidade implica uma sensação de que o problema foi resolvido, gerando inércia de ação no momento pós-ataque. Nas palavras dela "eu fiz o meu post, fiz meu protesto e acabou, estou livre, não tenho mais que lutar, né? Já fiz a minha revolta ali, a marca já tirou o patrocínio... ok, isso é bom, mas acabou a luta!". Além disso, Carolina ressalta que "a sociedade continua perfeitamente racista com tudo no lugar. Mas lá na internet parece que a gente está ganhando a luta, e não estamos, né? nós estamos perdendo. Todos os dias nós estamos perdendo".

É uma sociedade que está encaminhando a gente pra esse lugar do comodismo, imediatismo e de "Vou chegar lá e vou participar", ser um espectador, né? Seja de TV, seja das outras mídias sociais. A gente está muito assistindo tudo! A gente está informadíssimo, assistindo tudo! E participando pouco, né? Construindo pouco ou desconstruindo menos ainda, né? (Dandara)

Além disso, Dandara nomeia esse fenômeno como a "posição do espectador". Essa posição deixa os sujeitos satisfeitos com informações da TV e manifestações online e eles não criam mais estratégias offline para combater o racismo, que é estrutural.

Em relação às causas, Carolina também ressalta que a dificuldade no engajamento offline é um problema geracional. Para ela, "Eu acho que as meninas mais novas, elas têm mais dificuldade de reunir, de cumprir pautas, de

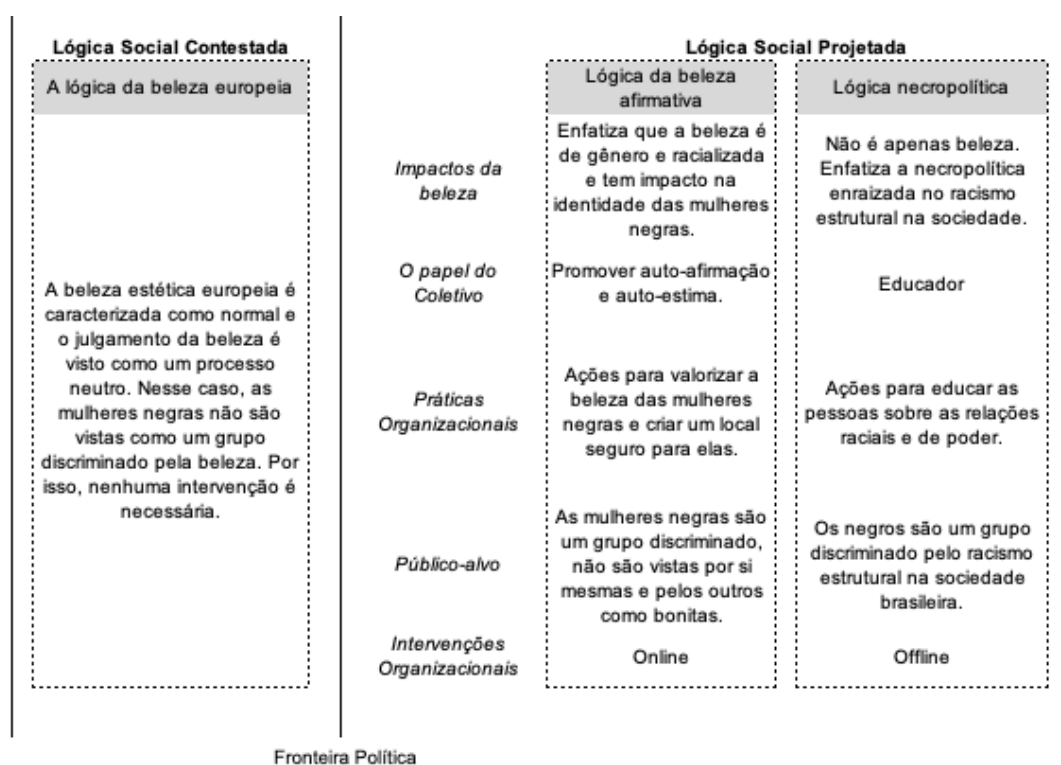
⁷² Para mais informações:

<<http://diariogaucho.clicrbs.com.br/rs/entretenimento/noticia/2015/07/maria-julia-coutinho-e-alvo-de-comentarios-racistas-no-facebook-4794331.html>>. Acessado em 7 de março de 2019)

cumprir um cronograma, elas têm mais dificuldade pra isso". Tanto Dandara quanto Carolina estão preocupadas que o ativismo online esteja enfraquecendo as formas tradicionais de protesto, como intervenções urbanas ou marchas em vias públicas. Em sua perspectiva, o ativismo online tem contribuído para a conscientização e promoção de uma causa, mas não uma mobilização permanente que gere reações ao contexto político colocado. Vale ressaltar que as duas são ativistas também envolvidas em outros movimentos sociais e um partido político.

Resumindo, a Figura 7 apresenta os principais pontos discutidos na lógica política.

Figura 7 - Lógica política



Fonte: autor.

Essas duas lógicas apresentadas, embora não antagônicas, são colocadas como estratégias e visões distintas sobre o fenômeno. Por um lado, a lógica da beleza afirmativa mobiliza elementos que promovem a autoestima e a valorização da beleza negra para desafiar o regime hegemônico da beleza

européia. Por outro lado, a lógica necropolítica reforça que a beleza funciona como um organizador social.

Considerando que cada cadeira de equivalência também tem uma relação diferencial, apresento no próximo tópico, os pontos que afetam o Coletivo Encrespa.

5.2.3 A lógica da diferença: desarticulando a lógica política

Quanto às divergências e ao embate discursivo, três pontos são levantados pelos ativistas: partidos políticos, religião e o papel das líderes. Considerando que o Encrespa é o coletivo que também foi organizado em torno de debates, Stella lembra que as discordâncias de opinião acontecem em todos os espaços e, portanto, o respeito entre as partes e a opinião dos outros é sempre importante. Esse ponto é considerado relevante, justamente porque o espaço virtual também tem sido um espaço de comunicação conflitante, como Dandara relatou no tópico anterior. Na mesma linha, Laudelina descreve que há pessoas que participaram do coletivo e queriam impor seu ponto de vista, evitando o debate na posição de escuta e eventualmente deixando o grupo.

A primeira batalha discursiva que promoveu a desarticulação entre os membros foi a questão político-partidária. Elisa e Clara apontam que o envolvimento de alguns ativistas com partidos políticos causou distanciamento entre os membros. Vale ressaltar que um dos membros concorreu ao cargo de vereador. Nas palavras de Clara: "Embora ela usou o nome [do Coletivo] com direito já que era [ativista] do movimento, a galera ficou na época meio acanhada, né?".

Há também uma questão de perseguição política, de você ter que enfrentar, ter que dar a cara a bater. Há, também, uma resistência dessa juventude de 2013, que atuou ali em 2012, com a questão de discutir pautas políticas. Enquanto o movimento está discutindo feminismo, em uma pauta de empoderamento, ok, essa juventude dá conta. Enquanto eu estou discutindo movimento negro em uma pauta de empoderamento, da questão estética, de cabelo, de corpo, esse grupo dá conta. Eu vejo eu quando a gente parte para pautas políticas, pautas que a gente tem que enfrentar. Pelo aborto, lá na questão do feminismo, na questão também das mulheres negras – o grupo que mais abortam; a gente tem que enfrentar pautas políticas como desigualdade social e racismo institucional, e eu vejo essa juventude com uma resistência muito grande. Primeiro, porque não conhece, não tem a formação política, não tem uma base política. Segundo, porque eles foram ensinados a odiar política, literalmente! Eles confundem a luta política com a luta política-partidária. (Carolina)

Muitas foram pela estética e mesmo sem saber muita coisa sobre negritude. (...) Então, eu acho que o que uniu muito as mulheres do Encrespa, de fazer aquele movimento todo, foi a estética. Porque até então, faziam o processo de alisamento do cabelo e outros processos que faziam e, de repente, todo mundo se libertou. Todo mundo pode usar o seu cabelo. Mas até então, a pauta de ser negro ou de alguma coisa que remetesse à África, ainda era um pouco desconhecido e um pouco amedrontador. (Maria)

Em relação à religião, há dois pontos levantados: o preconceito contra as religiões afro-brasileiras e o papel das mulheres no contexto cristão. Dandara e Maria denunciam o preconceito contra as religiões afro-brasileiras. Maria é a única integrante do coletivo que pertence a uma religião afro-brasileira, o Candomblé. Para ela, até o surgimento do coletivo, "a agenda de ser negro ou algo que se referia à África ainda era um pouco desconhecida e um pouco assustadora". Em termos legais, o Brasil é um país laico, que tem uma constituição federal que garante o direito à liberdade religiosa. No entanto, há uma perseguição às religiões de origem africana (mais proeminente, candomblé e umbanda) que impede seus seguidores de praticar a fé. Para Maria, a justificativa para o medo e a dificuldade em discutir as religiões é um grande número de protestantes na cidade, incluindo os neopentecostais⁷³. Essa é uma vertente da religião cristã que vem demonizando as religiões afro-brasileiras, em um conflito religioso explícito que expõe a intolerância religiosa e o racismo.

Durante minha pesquisa de campo, um fato aconteceu na cidade e fez com que o grupo revivesse as discussões sobre cabelos crespos. Tal evento, que teve um impacto nacional. Ficou conhecida como a "Bella Case" - menina blogueira de 8 anos que teve o cabelo cortado e alisado sem a permissão da mãe⁷⁴. De Governador Valadares, Bella tinha oito anos e é conhecida em todo o país como uma mini influenciadora digital de cabelos crespos. Resumidamente, Fernanda Taysa, mãe de Isabella, postou um depoimento em uma rede social dizendo que a namorada do pai de sua filha cortou e alisou o cabelo da criança sem pedir permissão. A criança, que usava cabelos crespos desde cedo, sofreu de baixa autoestima e comentários dos colegas de escola. O caso, que expõe o

⁷³ Para mais informações: Silva, Vagner Gonçalves da, & Rodgers, David Allan. (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: explicando os ataques aos símbolos do patrimônio religioso africano no Brasil contemporâneo. *Mana*, 3(se): 1-24.

⁷⁴ Para obter mais informações - Recuperado de: <<https://blackwomenofbrazil.co/the-evil-stepmother-8-year-old-blogger-has-hair-cut-and-straightened/>> Acessado em 15 de junho de 2019.

racismo brasileiro, mostra como beleza, identidade e cabelo estão intimamente ligados aos acontecimentos da vergonha da beleza negra desde a infância. A história gerou revolta entre os internautas. O depoimento alcançou quase 426 mil curtidas, 196 mil comentários e 123 mil compartilhamentos, repercussão em jornais e também convites para participar de entrevistas e programas de TV locais e nacionais.

Quando o caso surgiu nas redes sociais, logo se tornou conhecido pelos ativistas da Encrespa, que debateram o caso no ambiente virtual. Elas começaram a discutir a possibilidade de protestar no centro da cidade. Como uma das formas de manifestação, um dos membros sugeriu fazer uma camisa com uma frase e uma imagem, conforme relatado por Conceição.

As meninas tiveram a ideia de fazer uma camisa, uma camisa pra essa passeata. Aí uma das meninas deu a ideia de colocar uma frase, eu não lembro agora qual era a frase, mas era uma frase muito bacana... e alguém falou assim: "Ah, eu acho que está faltando uma imagem". Aí uma das pessoas do grupo deu a ideia de colocar aquele símbolo da mão fechada com o símbolo do sexo feminino, né? Que significa resistência feminina, esse tipo de coisa. E que faz menção também à ideologia do feminismo que, de certa forma, é uma coisa que nem todo mundo entendo do que se trata. Quando se fala de feminismo, às vezes, as pessoas pensam que é o contrário do machismo. E mesmo estando dentro desse grupo, existem pessoas que não conseguem identificar as diferenças, né? E aí, quando essa pessoa sugeriu de colocar essa imagem que faz referência ao feminismo, aí uma das pessoas do grupo falou assim "Ah, se esse símbolo for adicionado, eu não vou poder usar a camisa porque eu sou submissa ao meu marido", usou essa frase. Por também ser cristã, eu entendia o que essa pessoa quis dizer. Mas eu consegui perceber também que essa pessoa não estava conseguindo entender qual que... o que estava sendo definido pelo grupo são coisas diferentes, né? Uma coisa, você ser submissão de acordo com a visão bíblica, não tem a ver com você ser feminista. Às vezes você pode não casar, mas ser feminista é você buscar ter direitos iguais, não maiores do que os dos homens ou melhores do que o dos homens. Mas é buscar ser mais valorizada e reconhecida dentro da sociedade, pelo seu potencial e não se... como se diz... não ter uma probabilidade maior de morrer porque você é mulher, esse tipo de coisa. (Conceição)

Esse caso, talvez porque aconteceu durante minha pesquisa de campo, foi relatado não só por Conceição, mas também por Elisa, Carolina e Laudelina. Todos as três relataram o caso como um exemplo que cria uma lacuna entre os membros do grupo. Este caso exemplifica o quão precárias e contingentes são os discursos e como os sujeitos entram em conflito aqui quando o ponto nodal não é mais suficiente para representar os sujeitos (Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005; Glynos e Howarth, 2007). Aqui, "beleza para todos" não é mais

suficiente para manter a unidade quando discursos religiosos e feministas cruzam os da beleza, moldando identidades de raça e gênero.

Encerrando o caso Isabela, os ativistas optaram por marcar uma reunião para discutir o assunto e decidir quais ações seriam tomadas pelo grupo. O encontro foi marcado em praça pública da cidade à noite. Tive a oportunidade de encontrar as ativistas para o debate agendado. No entanto, apenas Dandara, Maria e Carolina participaram, o que destacou outro ponto abordado à frente: a agenda de atividades das mulheres negras. Conceição explicou:

Eu acho que a internet hoje consegue aproximar muito as pessoas. Unir várias pessoas de lugares diferentes, sem que, necessariamente, essas pessoas estejam próximas fisicamente. Mas eu acho que no caso do Coletivo, não sei se por causa dessas individualidades ou talvez porque as pessoas que estavam mais à frente não vivem exclusivamente em prol do Coletivo. Então, eu sinto que enfraqueceu, de certa forma porque, por exemplo, os debates na própria rede social já estiveram mais ativos do que estão atualmente. Então, por exemplo, na semana em que aconteceu o caso da Bela, houve muita discussão, muita gente ficou indignada, muita gente se posicionou, muita gente defendeu que deveria ser feita alguma coisa, mas por causa dessas individualidades, que cada um tem um compromisso, ninguém tem tempo, esse tipo de coisa, acabou que não se fez nada. (Conceição)

O tema da liderança foi abordado por Clara, Maria, Dandara, Elisa, Stella e Conceição. Segundo Elisa, a falta de liderança efetiva fez com que as ações do grupo diminuíssem e as pessoas também se afastassem.

“Ah, então vamos marcar de reunir?” ou “Ah, quarta não posso; quinta não posso... não sei que”. “Gente! Pelo Amor! Vamos marcar quarta, então, quem puder vai e vamos fazer!” Mas, não! Fica nessa, sabe? Aí o Coletivo, se ele tivesse uma agenda, por exemplo, “nós vamos nos reunir toda primeira segunda-feira do mês”. Então, toda primeira segunda-feira do mês tem aquela reunião! Aí as pessoas já se agendam e passam a querer fazer parte. (Elisa)

Clara e Dandara caracterizaram o cenário da mesma forma que "os líderes estão vivendo momentos diferentes". Clara resume o que aconteceu com os líderes da coletividade:

Você precisa tipo ter um responsabilidade e assumir que vai cuidar daquilo por determinado tempo, toda semana e tal. E aí, cada um vivendo um lance diferente, [Sueli] foi lá e casou, outra foi lá e começou mexendo com faculdade. Luiza mudou, foi embora estudar fora, Joana formando, sabe? Pra você mover um coletivo, isso tem que ser uma prioridade na sua vida igual o seu trabalho. Isso tem que ser tão importante porque isso não é lazer, sabe? (Clara)

Clara expõe inicialmente a necessidade de se dedicar ao trabalho de mobilização do coletivo, gastando tempo e esforços para a causa - inclusive não considerando-a como tempo de lazer. O fato é que durante os anos do Coletivo Encrespa, as cinco mulheres negras que iniciaram o grupo tornaram-se menos ativas devido às questões cotidianas, descritas aqui como estudar, casar, ter filhos. Nas palavras de Maria, "Cada uma começou a fazer algo". Dandara corrobora com Maria ao destacar tal impacto na desarticulação na liderança do movimento. No entanto, ela justifica seu lado positivo no nível individual. Para Dandara, "ao mesmo tempo, individualmente, eram coisas boas e que, inclusive, estavam chegando às nossas vidas com delay, né? Com atraso, com atraso histórico, né?".

A ativista ressalta que a constituição da família, do casamento, mas principalmente a inserção na universidade - tanto na graduação quanto na pós-graduação - são conquistas pessoais que a população negra ainda está conquistando. Ela também ressalta que muitas mulheres negras não terminam o ensino médio e logo depois entram na universidade. Conceição caracterizou todas essas atividades como "obrigações da vida" e "conciliar um horário para o grupo se encontrar é difícil". Nas palavras de Stella, "a mulher negra normalmente é muito ocupada". No entanto, Carolina avança em sua análise do coletivo para apontar que a justificativa para a ausência é a necessidade de sobreviver.

Hoje eu vejo que o coletivo entra em uma crise, como todos os outros coletivos, feministas e etc aqui na cidade. Entra em uma crise de realmente de não ter mais um espaço, de debater, de não estar mais conectado com o poder público e de sobreviver. Sobreviver é prioridade para o jovem negro, para a mulher negra, para a mãe negra. E aí, não ter emprego ou ter que estar correndo atrás de emprego... isso toma muito tempo da gente para a luta, né? Para a militância. Então, participar do Coletivo, hoje, está sendo desafiador pra cada um dos membros, porque cada um está correndo atrás de sobreviver, atrás da própria vida. Antes, nós tínhamos pessoas mais liberadas porque estavam em espaços diferentes de luta. Hoje as referências estão tendo que sobreviver: comer, beber e trabalhar. (Carolina)

Carolina corrobora com suas colegas sobre as múltiplas atividades, mas atribui a elas a carga negativa da necropolítica. Nesse sentido, sobreviver é continuar a viver apesar de quase morrer ou depois de estar em uma situação difícil ou ameaçadora. Para ela, comer, viver e trabalhar são prioridades para a população negra, eles precisam fazê-lo para estar vivos. Assim, além da batalha

discursiva, há a materialidade do engajamento nas práticas organizacionais. Assim, não há separação entre a vida pessoal e a vida no coletivo.

Dandara lembra que a população negra também é indiretamente afetada por questões ambientais. Para ela, "não tem como você ficar sentada aqui e não pensar que o Rio Doce está ali cheio de chumbo, poluído, que tem 300 mil pessoas nessa cidade que dependem desse rio". Dandara menciona o rompimento da barragem. Em novembro de 2015, na vila de Bento Rodrigues (quase 300km da GV), uma barragem de rejeitos de minério de ferro de propriedade da mineradora Samarco Mineração S.A. estourou. O evento enviou 62 milhões de metros cúbicos de resíduos lamacentos pelo Rio Doce e matou 19 pessoas no que foi considerado a maior catástrofe ambiental do Brasil; conhecido pelos moradores como o "crime da Samarco/Vale/BHP"⁷⁵. Assim, uma grande quantidade de resíduo no Rio Doce acabou afetando a principal rota de abastecimento de Governador Valadares, causando interrupções no abastecimento e distribuição de água. Esse fato também afetou pescadores e agricultores da região, devido ao risco de contaminação.

Portanto, ao se envolver com atividades prioritárias, não há tempo para militância. No entanto, Carolina começa dizendo que uma crise permeia não só o Encrespa, mas outros coletivos da cidade. Na sua perspectiva, há uma crise em que os movimentos sociais e a população não têm espaço para debater e reivindicar melhorias com o Estado. Essa visão também é corroborada por Dandara, de acordo com o próximo trecho.

É o efeito cascata: não tem jeito, não! Eu acho que não tem uma instituição no país, nessa conjuntura que a gente está vivendo, que esteja bem. Não tem! Não dá pra... Se você tiver um pouquinho de consciência política... e foi o que a gente tentou despertar. Então todos nós somos afetados, né? (Dandara)

Dandara ressalta que o que aconteceu com o Encrespa é um reflexo do que vem acontecendo no país. Para ela, compreender o que está acontecendo no campo político é essencial para entender como a crise democrática afeta os movimentos sociais (Pinheiro-Machado, 2016; Smith, 2018; Lempp, 2019).

⁷⁵ Para mais informações, acesse: Losekann, Cristiana. (2017). "Não foi acidente!" O lugar das emoções na mobilização das pessoas afetadas pelo rompimento da barragem de rejeitos da Samarco no Brasil. *Vibrante: Antropologia Virtual Brasileira*, 14(2), e142102.

Para concluir, é claro que o significante tenta obscurecer as diferenças para que o sistema o represente. Assim, o significante vazio é construído tanto pela possibilidade quanto pela impossibilidade da cadeia de equivalência. Assim, o mesmo significante "beleza para todos" une, mas também abre espaço para sua ruptura (Laclau e Mouffe, 2001; Howarth, 2005; Laclau, 2005; Glynos e Howarth, 2007). Logo, lutas no campo social partem da lógica das articulações hegemônicas que só são possíveis pela presença de forças hegemônicas e pela própria instabilidade das fronteiras que as constituem (Laclau e Mouffe, 2001; Laclau, 2005).

5.3 LÓGICA FANTASMÁTICA: ESTE NÃO É O FIM PARA O COLETIVO ENCRESPA

Finalmente, o último passo sobre as Lógicas de Explicação Crítica é a lógica fantasmática, que media o modo de engajamento dos atores (Glynos e Howarth, 2007; Glynos, 2012b; Glynos, Speed e West, 2015). Segundo Laclau (2005), a articulação da lógica de equivalência e diferença seria ininteligível sem o componente afetivo. Nesse sentido, é vital explorar a fantasia e o gozo porque o ponto nodal nos permite descrever a configuração discursiva, enquanto não informa muito sobre a força que impulsiona um discurso a ser usado e sustentado (Glynos, 2001, 2008, 2012b; Glynos e Howarth, 2007; Glynos e Stavrakakis, 2008).

A fantasia está associada à dimensão ideológica, e essa lógica nos ajuda a entender os motivos de certas regras, crenças e posições de sujeitos em um determinado regime permanecem incontestáveis ou a razão dessa prática política se torna bem sucedida (Glynos e Howarth, 2007; Glynos, 2008; Glynos e Stavrakakis, 2008). Independentemente da falta constitutiva, a aspiração por essa plenitude não desaparece apenas - É transferida para objetos parciais, representados pelo sujeito laciano (Laclau, 2005). A fantasia é uma promessa de preencher a falta e alcançar (um totalmente impossível) gozo, a promessa de sutura subjetiva (Glynos e Howarth, 2007; Glynos e Stavrakakis, 2008).

Segundo as ativistas entrevistadas – Luiza, Conceição, Stella e Carolina – o que impulsiona o coletivo é a busca coletiva pela justiça social. Para Luiza, eu vejo que reunir, juntar forças, eu acho que resistência, sabe? Você se unir com o com seu igual para lutar. Eu vejo que como uma resistência".

Corroborando com sua colega, Stella disse que o desejo por equidade, os direitos humanos é o que mobiliza os ativistas.

Mas eu acho que o que une mesmo é a luta, a busca pelos direitos iguais, por não ter que ficar... ter que explicar que a gente entende o direito das cotas, sabe? (...) Porque a gente quer lutar de alguma forma pelos direitos da pessoa negra, pela vida. (Stella)

O que une as mulheres do Coletivo é a dor. A dor que a gente sente quando a gente é discriminada, a dor que a gente sente quando alguém passa por uma violência, a revolta. O que une é essa revolta, esse sentimento, sabe, "Não queremos mais! Não vamos mais tolerar isso". Essa dor surge em alguns momentos. Quando acontece alguma coisa, eu vejo que essa dor, tá todo mundo ali entalado com ela, querendo gritar! Então, o incômodo, a revolta, a dor, ainda mantém esse sentimento de que a gente precisa ter um coletivo pra lutar. Porque sozinha eu vou ser invisível aqui na minha luta... (Carolina)

Além disso, Carolina exemplifica como a dor e a raiva agem como um catalisador no engajamento por uma sociedade igualitária. Isso mostra que há uma força de mudança e não contentamento com o *status quo* incompatível com a passividade e submissão imputadas aos sujeitos negros em face do racismo estrutural e episódios de discriminação racial. Aqui, a comunidade influencia para que as vozes sejam ouvidas, e a dor se torne visível, como ela disse. Apesar disso, segundo Conceição, a luta pela justiça social passa por um movimento de apoio coletivo. Em suas palavras, é crucial "encontrar mais pessoas como você. Mais pessoas que entendem quando você reclama de determinada situação, que já vivenciaram alguma tipo de situação próxima ao que você está passando".

Sororidade. Eu achava que isso era impossível de acontecer, mas hoje eu vejo que isso é tão palpável, sabe? Porque a gente tem que se ajudar, principalmente as mulheres negras entre si e as mulheres, em quanto mulheres, uma ajudando a outra, né? Eu acho isso fantástico. (Stella)

O trecho de Stella resume os pensamentos de Luiza, Clara e Conceição. Sororidade é um termo ainda pouco popular no Brasil, sinônimo de irmandade, ou seja, é a aliança entre mulheres, baseada na empatia e companheirismo. Segundo Luiza, "desde de nova nós somos ensinadas a sermos "inimigas" né? Para competir umas com as outras", gerando uma rivalidade no cotidiano. Além disso, a irmandade parte da ideia de que a unidade e a solidariedade entre as mulheres são vitais para a busca e reivindicação dos direitos das mulheres. Em palavras diferentes, "fortalece a luta", como disse Luiza e Conceição. Conceição

exemplifica que "porque não adianta três meninas brilharem, três se posicionarem, três correrem atrás, três pensarem de determinada forma. Então, quanto mais pessoas se aproximando e se identificando, mais forte se tona o grupo e mais conquistas se tornam possíveis". Como enfatiza Tate (2018), a dolorosa individualização da vergonha da beleza negra também é necropolítica quando se recusa a considerar os laços sociais e a relacionalidade. O necropoder sela os negros uns dos outros, fazendo-os esquecer que poderiam viver interconectados (Tate, 2018).

Vale ressaltar aqui que recentemente a feminista negra Vilma Piedade (2017) criou o conceito de dororidade para explicar a união das mulheres negras diante dos impactos do racismo. Em trocadilho, Piedade (2017) propõe substituir a sororidade pela dororidade. A palavra latina *soror* significa irmã e ligada ao sufixo -dade, que em português significa pertencer a um grupo, foi traduzido para o português como uma irmandade. Em contraste, a palavra *dolor* em latim, significa sofrimento e seguindo a mesma lógica, dororidade seria uma comunidade de mulheres negras reunidas pela dor, seja ela física, moral ou emocional. Segundo Piedade, o conceito de sororidade, que sustenta o feminismo, não contempla plenamente a experiência das mulheres negras. Em outras palavras, dororidade contém irmandade, mas não necessariamente o contrário acontece. Para ela, dororidade é o conceito que representa o lugar das mulheres negras porque é marcada pela ausência, invisibilidade, silêncio, não-lugar (Piedade, 2017).

Assim, a análise mostra que a justiça social atua como um dispositivo que os sujeitos usam para se proteger da ansiedade associada ao fato de que não há garantia de uma existência plena e harmoniosa (Glynos e Howarth, 2007; Glynos, 2012b). Em palavras diferentes, o que dá direção e energia para romper um ordem, aqui a vergonha da beleza negra - é a justiça social. Além disso, a fantasia ajuda a entender o significado concreto que estrutura os termos "beleza para todos" que é discutido no Encrespa. Em tópicos anteriores, apresentei duas lógicas sociais projetadas - a beleza afirmativa e a necropolítica - e agora ficou mais claro por que ambos estão tentando preencher o significante vazio de "beleza para Todos".

Além disso, a narrativa fantasmática tem duas dimensões: uma beatífica e uma horrível. O lado beatífico promete uma imagem de plenitude uma vez que um obstáculo é superado e a dimensão horrível prevê um desastre, o que pode acontecer se o caminho proposto não for seguido (Glynos e Howarth, 2007; Glynos e Stavrakakis, 2008). Neste caso, considerando a justiça social como fantasia, pelo lado beatífico uma sociedade justa reconheceria o povo negro, os manteria vivos e com direitos iguais, o que constitui um cenário favorável. No entanto, o lado beatífico destacado tem um lado horrível correspondente, moldado pela necropolítica.

Outra coisa é que a gente precisa compreender que nós estamos sendo invisibilizados e massacrados há 300 anos e que isso não vai parar agora. Se a gente não entender que são os nossos filhos que estão sendo assassinados, que é o filho da mulher negra que está sendo encarcerado, que é o nosso filho que está na ponta do tráfico... Se a gente não entender que essa luta contra o genocídio e o extermínio da juventude negra... Ela perpassa por toda essa construção que começa com nós, mulheres negras, porque são os nossos filhos... A gente não vai conseguir fazer com que a sociedade mude esse olhar porque pra ela tanto faz se morre um filho nosso ou se ele está preso, né? Porque ele já nasce bandido e destinados a morrer. Então, a gente precisa compreender que a nossa luta é política, que a gente precisa ocupar espaços de poder. Não adianta! Senão a gente não vai sair dos empregos de limpeza, não vamos sair desse lugar. A sociedade não vai nos respeitar se a gente não estiver lá brigando de igual pra igual. (Carolina)

Ser mulher negra é ser forte. É ter que ser, né? A gente não tem outra opção. Pra gente ser livre também, né? Senão a gente vai ser prisioneira desse universo que eu estou te falando. (Dandara)

O lado do desastre é apresentado por Carolina quando o racismo é um obstáculo que desafia o possível status intransponível de justiça social (Glynos e Howarth, 2007; Glynos e Stavrakakis, 2008). Como apresentado anteriormente, vivemos em uma sociedade marcada por desigualdades sociais e a luta pela justiça social também envolve a garantia da igualdade racial e de gênero (Hasenbalg, 1982; Gonzalez, 1984; IBGE, 2011; Gomes, 2017; Tate, 2018). A fantasia da "sociedade justa" é a razão aqui para as ativistas abraçarem a mudança e a transformação. Nesse sentido, a lógica fantasmática descrita acima oferece uma visão das razões pelas quais as mulheres negras ideologicamente vêm investir em práticas de valorização da beleza negra.

É importante ressaltar que Glynos e Stavrakakis (2008) destacam que o que sustenta o desejo e, como consequência, os atos de identificação em nível

afetivo não é redutível a alguma promessa fantasmática abstrata de plenitude. Nesse sentido, projetos que nunca conseguem entregar a plenitude que prometem não aconteceriam, ou desapareceriam. Assim, o que a sustenta não é a simples identificação simbólica (Glynos, 2001), mas o desejo é sustentado pelas experiências-limite do sujeito associadas a uma gozo do corpo (Glynos e Stavrakakis, 2008). Em palavras diferentes, o gozo (ou prazer inconsciente) (Glynos, 2012b) faz com que essas fantasias "agarrem" os sujeitos (Glynos, 2001; Glynos e Stavrakakis, 2008; Glynos e Mondon, 2019).

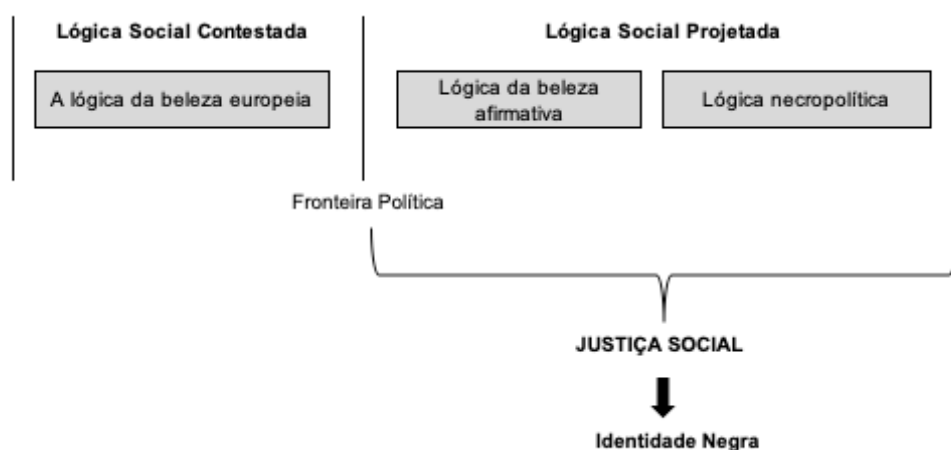
Nesta tese, as ativistas relataram conexões com a identidade negra. Conceição disse que "construir melhor a minha identidade como mulher negra e quebrar alguns preconceitos que eram enraizados culturalmente". Carolina disse que o Coletivo é o lugar onde ela pode expressar sua identidade. Em suas palavras, "É um espaço de identidade minha. É onde eu posso ter uma identidade enquanto mulher negra e com outras mulheres negras e homens negros". No mesmo sentido, Elisa destacou que o Encrespa é um grupo que a ajudou a encontrar seu lugar no mundo – "Eu me achei! Até então, eu andava perdida, nesse meio do caminho. Vagando nesse limbo aí...". Ela acrescenta que é um lugar para a afirmação da identidade negra, mas também reafirmação para quem tem isso claro em mente ou quando desafiado pela sociedade. Nas palavras dela, "cada dia é um 7x1 diferente", associando a identificação negra no Brasil como um jogo em que os negros estão claramente perdendo. Para Maria, o "O Coletivo me salvou! Ele me ajudou a descobrir a minha África que estava dentro do meu coração, na minha crença, estava no meu sangue, estava nos meus traços físicos. Eu estava ali, mas ainda estava ali sem eu saber que estava ali".

De acordo com os trechos, pode-se identificar que o gozo é encontrado nas conexões de identidade negra construídas dentro do grupo. Assim, encontra-se a demanda libidinal pelo reconhecimento de sua identidade negra na sociedade e proporciona um mínimo de prazer que gera o vínculo unificador com o movimento pela justiça social. Isso também pode ajudar a explicar porque algumas ativistas preferem encontros virtuais. A ritualização de práticas como reuniões e celebração ajuda a proporcionar alguns prazeres limitados que

mantêm os sujeitos envolvidos e sustentam o engajamento no Encrespa. Figura 8 – mostra uma representação.

Laclau (2005) e os outros autores caracterizaram (Stavrakakis, 1999; Glynos, 2001, 2012a; Glynos e Howarth, 2007; Glynos e Stavrakakis, 2008) ,em termos políticos, que uma demanda só pode articular identidades na medida em que os sujeitos se identificam com ela, através do ponto nodal, a partir do investimento de energia libidinal na busca de prazer e plenitude total - isso é impossível. Os dados apontam que a fantasia de justiça social promete suprir a falta constitutiva do sujeito, que se encontra em si mesmo como mulher negra. No entanto, considerando os aspectos levantados nos deslocamentos políticos do Encrespa, muitos obstáculos desafiam as mulheres negras a agir no campo político, como as múltiplas atividades desenvolvidas, a necessidade de sobrevivência e a instabilidade democrática que põe em risco a existência dos sujeitos. Portanto, a partir do diálogo com uma análise feminista decolonial negra, é necessário afirmar que há um investimento libidinal que alimenta a existência do grupo. Nesse sentido, nenhuma das ativistas colocou ou descreveu o grupo como um grupo que terminou ou acabou. No entanto, sua existência carrega desafios enfrentados por um cenário de instabilidade política e garantia dos direitos humanos (Cowan, 2016; Pinheiro-Machado, 2016; Avritzer, 2017; van Dijk, 2017; Smith, 2018; Lempp, 2019).

Figura 8 - Lógica Fantasmática



Fonte: o autor.

No próximo tópico, vou refletir sobre o processo de organização do Coletivo Encrespa a partir do diálogo com o modo feminista negro de explicação crítica.

5.4 PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO DO COLETIVO ENCRESPA

A presente tese parte de uma teoria organizacional pós-estruturalista para compreender o processo de formação da identidade organizacional em um coletivo negro que articula práticas políticas corporificadas. Do campo de estudos da organização, os estudiosos vêm apontando a noção de organização como um processo (Chia, 2003; Cooper, 1986; Parker, 2016; Thanem, 2001). Neste estudo, descrevi e analizei em termos não fundacionais como o movimento social é planejado, estruturado e coordenado por atos corporificados cotidianos de *organising*.

Os atos de organizar e o processo em si foram cuidadosamente examinados através do diálogo com o modo feminista decolonial negro de explicação crítica. Considerando a organização como um processo social básico que molda nossas vidas (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; E. M. Souza et al., 2015), esta tese mostrou como as normas de gênero e raça organizam a vida das mulheres negras, bem como apoia e impacta a organização do movimento social (Gomes, 2017; Laclau & Mouffe, 2001; E. M. Souza, 2017b; E. M. Souza et al., 2015; Tate, 2018).

Figura 9 – Processo de *organising* do Coletivo Encrespa



Fonte: autor.

Seguindo a seqüência da abordagem lógica (Glynos & Howarth, 2007), o processo de *organising* inicia com a identificação de uma unidade comum. No Coletivo Encrespa (Figura 9), a experiência racista e sexista compartilhada (Braga, 2015; Gomes, 2017; Gonzalez, 1984; Tate, 2009, 2018) por essas mulheres negras desenvolveu uma unidade. Foi representado pelo significante vazio, essencial para o funcionamento da identidade do grupo (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). No exemplo, o significante vazio "beleza para todos" é responsável tanto pela união dos sujeitos quanto pelo fortalecimento de uma fronteira antagônica que separa o discurso daqueles de outros grupos (Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). Além disso, os líderes, a estrutura organizacional e o processo de tomada de decisão surgem espontaneamente pelos ativistas que criaram o grupo.

A lógica política evidenciada pelas equivalências e diferenças mostra tanto o processo de organizar quanto de desorganizar, destacando a natureza dinâmica e fluida da constituição das organizações (Glynos & Howarth, 2007). Assim, buscando romper com o regime hegemônico europeu de beleza (lógica social), o Coletivo Encrespa projeta duas lógicas sociais que visam orientar as ações e práticas organizacionais do grupo. A lógica equivalente de beleza afirmativa e necropolítica organizam os objetivos e o foco do movimento, colaborando para definir atividades, espaços e ações a serem desenvolvidas. Nesse ponto, ficou evidente como a lógica social projetada impactou as práticas organizacionais em uma divisão do que deveria ser feito online e quais ações só seriam eficazes no modo offline. Assim, na perspectiva dos ativistas, os avanços mais profundos em direção à equidade devem ser feitos em ações físicas, seja em protestos de rua, ensino nas escolas ou através da participação de partidos políticos. Portanto, a equidade, que inclui a aceitação da beleza das mulheres negras, deve ir além dos espaços virtuais.

No entanto, as diferenças - político-partidárias e religiosas - mostram como os discursos trazem materialidade às práticas organizacionais que acabam contribuindo para a desorganização. No caso do Encrespa, a busca pela sobrevivência em um cenário capitalista racial acabou impactando as ações *in loco* do grupo (offline), o que, de certa forma, contribuiu para sua desarticulação. Além disso, os resultados mostram que a ausência de liderança efetiva contribuiu

para uma distância dos ativistas do grupo, o que evidencia uma questão importante em organizações cuja natureza é uma estrutura descentralizada, como nos novíssimos movimentos sociais.

Por último, mas não menos importante, através da lógica fantasmática, torna-se conhecido os esforços do sujeito e suas intensidades em torno das mudanças por meio de práticas discursivas (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008). No caso do Coletivo Encrespa, a fantasia ideológica da justiça social e o reconhecimento de sua negritude ajudam a compreender a persistência dos esforços do grupo. Assim, as práticas organizacionais são apoiadas por esforços individuais na busca de suprir a carência constitutiva do sujeito, buscando um (impossível total) gozo (Glynos, 2008; Glynos & Howarth, 2007; Glynos & Stavrakakis, 2008; Stavrakakis, 1999).

Especificamente, o diálogo com o modo feminista decolonial negro de explicação crítica contribuiu para conceituar a organização como poder e o processo político no qual os antagonismos sociais lutam pela hegemonia (Coelho et al., 2014; Glynos & Howarth, 2007; Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 2001). Dessa forma, o cabelo das mulheres negras foi essencial para mapear lutas internas em discursos identitários (Caldwell, 2000a; Tate, 2018). Como apresentei, os discursos de raça e gênero moldam a experiência das mulheres negras, e isso impacta as práticas organizacionais do Encrespa. Assim, o corpo é visto como um corpo social, marcado por normas socioculturais e nunca passivo (Cooper, 2009; Godfrey et al., 2012; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001, 2003).

Por fim, a abordagem das lógicas ajuda a compreender a forma como os sujeitos entendem seus mundos, como o discurso estrutura a organização da vida social, mas também o processo organizador e a formação da identidade. Além disso, mostra que o processo de *organising* é marcado por tensões, paradoxos e contradições em um processo sem fim, ou seja, nega a fixação e a ordem como o estado "natural" de organização (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; Parker, 2016; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001). No caso do Coletivo Encrespa, a abordagem lógica contribuiu para olhar para a natureza relacional e contingente dos processos organizacionais (Chia, 2003; Cooper, 1986, 2009; Parker, 2016; E. M. Souza et al., 2015; Thanem, 2001) em organizações formais

de movimentos de resistência (Coelho & Dellagnelo, 2013; Coelho et al., 2014). Nesse sentido, a abordagem das lógicas mostrou-se útil para ser aplicada e utilizada em pesquisas que têm relações com o processo de *organising* na sociedade contemporânea.

6 OBSERVAÇÕES FINAIS

Nesta tese, eu propus compreender como os processos de formação de identidade organizacional ocorrem em um coletivo negro que articula práticas políticas corporificadas. Para elaborar essa proposta teórica, parto de um diálogo com o modo feminista decolonial negro de explicação crítica. Então, analisei a constituição das práticas identitárias e organizacionais do Coletivo Encrespa, um movimento social que valoriza o uso de cabelos cacheados/crespos como forma de desafiar um regime de beleza branca hegemônico.

Para operacionalizar a pesquisa, usei as cinco etapas propostas por Glynnos e Howarth (2007). Primeiro, por meio de entrevistas, fiz uma problematização na forma de explorar os discursos sedimentados da beleza e como eles moldam a identidade das mulheres negras no contexto brasileiro. Precisamente, analisei como a vergonha da beleza negra afeta as mulheres negras brasileiras e é uma força motriz para buscar mudanças nos regimes de beleza, a fim de se tornarem visíveis. Em segundo lugar, a retrodução permitiu-me, iterativamente, fazer articulações através de conceitos de significantes vazios e flutuantes, identidade e discurso para dar sentido à beleza no estudo de caso. No passo seguinte, a lógica da lógica social, política e fantasmática me deu ferramentas conceituais para investigar a prática social. A lógica social questiona as regras e normas estabelecidas que regem as práticas sociais, a estética branca hegemônica. A lógica política permitiu caracterizar como a demanda "beleza para todos" criou uma cadeia de equivalência e diferença por identidades, ações, crenças, políticas ou outras práticas discursivas para contestar o regime de beleza hegemônico. Por fim, a lógica fantasmática mostrou a dimensão afetiva, a energia libidinal, envolvida na luta pela justiça social e também no reconhecimento da identidade negra pelas mulheres negras ativistas. Em quarto lugar, a articulação feita entre conceitos teóricos e dados empíricos, também por meio da reflexividade, ajudou a explicar e criticar os

fenômenos estudados. Por fim, desvendar a contestação é uma oportunidade de criticar as práticas de beleza e mudança no contexto de Governador Valadares.

Assim, o uso da abordagem das lógicas mostrou-se útil para captar as condições que possibilitam o funcionamento de práticas, discursos e posição do sujeito (Glynos & Howarth, 2007). Não obstante, o diálogo com as feministas negras decoloniais ajudou a entender o quão profunda era a conexão e a motivação para essas mulheres negras se engajarem em articulações políticas corporificadas (Sabsay, 2016). Dessa forma, ambas contribuíram para a compreensão das conexões entre agência micropolíticas e a constituição de identidades sustentadas.

Ao utilizar uma narrativa de justiça social, o Coletivo Encrespa cria investimento afetivo no ato de ativismo como prática coletiva, movimento, alimentando um sentimento de união e solidariedade pela mudança social. Nesse sentido, o Coletivo Encrespa é um refúgio catártico, onde as mulheres negras se reúnem, mergulham em sua tristeza e incerteza, mas saem de lá fortalecidas. Então, é um espaço dedicado a recuperar a humanidade negra em um mundo anti-negro.

Em particular, eles criaram uma fraternidade capilar – uma irmandade negra – baseada na identificação que tenta se sustentar para além do essencialismo estratégico para focar na vida dos negros. Então, não encontrei nenhum preconceito entre elas em nenhuma entrevista, ou, quando foram expostos ao colorismo/*shadism*, não criou uma barreira para o coletivo agir. Em palavras diferentes, não há fixação na tonalidade da pele, textura de cabelo e características faciais e corporais para ser bem-vindo ao Coletivos Encrespa. Isso me faz pensar que o movimento natural do cabelo no século XXI é possivelmente uma repolitização do uso de cabelos cacheados/crespos pela política negra antirracista de uma forma mais democrática, mais aberta a uma infinidade de belezas.

Não obstante, é essencial ser crítico sobre o engajamento nas mobilizações. Laclau (2005) apontou que o afeto é crucial para compreender articulações políticas, ou seja, a demanda só pode articular identidades políticas na medida em que os sujeitos se identificam com ela, servindo como um ponto nodal, uma vez que os sujeitos investem energia libidinal na construção desse

objeto impossível. Assim, olhando para as experiências das mulheres negras, é possível realmente refletir o peso do investimento libidinal para agir e se engajar em movimentos sociais considerando a busca pela sobrevivência. Além disso, olhando para o contexto político que marca o Brasil e a cidade de Governador Valadares, esse investimento libidinal parece ser mais significativo. No entanto, não se pode dizer que a coletividade acabou e que os esforços também terminaram. As mulheres negras têm organizado há muito tempo para lutar contra o racismo e o sexismo pelas mais variadas formas de resistência. Assim, acredito que os esforços estão sendo canalizados para outras formas de ação, mobilização e protesto, em vista de se adaptar ao novo cenário.

Outro resultado, os discursos eurocêtricos de beleza são artefatos históricos, consagrando certas formas de relações sociais que podem ser contestadas por relatos concorrentes da ordem social, como eu apresentei. No entanto, o discurso alternativo da beleza negra é possível - como mostrado por Tate (2005, 2009, 2017, 2018) -, que poderia se tornar hegemônico por rearticulações no nível do discurso e das práticas - mostrada por Laclau (Laclau, 2005, 2011; Laclau & Mouffe, 2001).

Nesse sentido, o presente estudo mostra que é preciso olhar tanto para as articulações corporificadas quanto para as articulações discursivas para compreender as mudanças nas práticas sociais. Em outras palavras, mudar o cabelo sozinho não é suficiente para romper com o discurso hegemônico branco da beleza. Isso porque "não é só o cabelo", é necropolítico. Por outro lado, também não seria possível provocar mudanças no campo discursivo sem as práticas de resistência no uso de cabelos naturais. Ambos se conectam para mudar a hegemonia, e por isso, torna-se político.

Considerando a contribuição para os estudos organizacionais, em primeiro lugar, este estudo traz a noção de beleza como organizador social. Entendendo a beleza e a organização dos corpos na sociedade, pode-se dizer que o conceito de vergonha da beleza negra é produtivo na elucidação de quais corpos podem ocupar certos espaços e quais estão condenados à morte. Sob o capitalismo racial global, a feiúra negra é uma fonte para manter o *status quo*, e por isso, merece atenção nos estudos organizacionais. Em segundo lugar, o movimento de uso do cabelo natural é um exemplo de como as mudanças

corporais podem ser usadas para criar e reproduzir novas práticas de sociabilidade que têm potencial para desestabilizar regimes sociais hegemônicos (Thanem, 2001, 2003; Cooper, 2009; Godfrey, Lilley e Brewis, 2012; Souza, Costa e Pereira, 2015). Em terceiro lugar, a opção de fazer um diálogo com o modo feminista decolonial negro de explicação crítica também visa desafiar uma lógica patriarcal, branca e colonial que abraça a constituição de identidades de gênero e raça na diáspora do Atlântico negro. Além disso, poderia ajudar a compreender profundamente vários fenômenos sociais, instituições, organizações, discursos, posições identitárias, desinsularizando o campo dos estudos organizacionais (Liu, 2017; Swan, 2017). Em quarto lugar, como consequência, a lente feminista decolonial negra contribui para os estudos organizacionais ao analisar o processo de racialização como performativo. Muitos estudiosos têm se engajado na teoria performática de gênero, mas é extremamente interessante olhar para a raça performativa como uma teoria para apoiar nossa análise neste campo. Finalmente, este estudo apresenta um exemplo de como os movimentos sociais poderiam operar para produzir ou tornar os corpos visíveis, como meditado por Daskalaki e Fotaki (2017).

Embora este estudo faça contribuições teóricas e práticas, algumas limitações podem ser exploradas no futuro. Como o foco da tese foi identificar os discursos e as práticas organizacionais que permearam a cadeia de equivalência e diferença, não tive a oportunidade de me aprofundar em questões que permeiam os processos organizacionais de comunicação, liderança e estrutura organizacional, desafios que são enfrentados pelos novíssimos movimentos sociais no contexto brasileiro. O fato de ter feito a pesquisa de campo em um momento de (des)articulação e instabilidade política que afetou as mobilizações em torno da cadeia de equivalência contribuiu tanto para o número reduzido de ativistas entrevistadas quanto para recuperar o histórico de decisões tomadas no passado. Desta forma, acredito que seguir os próximos passos do Coletivo Encrespa, bem como outros coletivos que lutam pela valorização dos cabelos naturais, serão essenciais para compreender de forma mais ampla os objetivos e ações dos movimentos que contestam a beleza hegemônica.

Estou concluindo essa tese, no final de janeiro de 2020, com⁷⁶ a angústia de saber que Lorena Vieira, uma mulher negra e empresária, foi ao banco pegar um cartão de crédito e foi levada à polícia devido a uma prática racista na qual o banco não reconheceu sua transformação capilar no documento de identidade, acusando-a de fraude. Lembro-me, em 2017, da bailarina Bárbara Querino⁷⁷, que foi injustamente acusada de um crime por ter seu cabelo cacheado reconhecido como compatível com o da suspeita. A mudança nas práticas e julgamentos organizacionais, incluindo os julgamentos de beleza no Brasil, é urgente. É assim que Lorena, Bárbara, Thaís, Maju, Brunielly, Maria e tantas outras, as mulheres negras podem ser quem são e respirar, como disse Tate (2018).

⁷⁶ Recuperado de: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/01/30/mulher-de-rennan-da-penha-afirma-ter-sido-vitima-de-preconceito-e-racismo-em-agencia-do-itau.ghtml>>. Acessado em 31 de janeiro de 2020.

⁷⁷ Recuperado de: <<https://ponte.org/dancarina-barbara-querino-foi-presa-e-condenada-sem-provas-agora-so-quer-voltar-a-dancar/>>. Acessado em 31 de janeiro de 2020.