

O jogo identitário negro e o cabelo como reafirmação do ser¹

Anna Isabelle Vianna²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Resumo

No presente artigo, busco compreender como o cabelo participa do jogo narrativo que busca definir a identidade negra. Para isso, utilizo os conceitos de imaginário, narrativa e jogo por meio dos conceitos de Silva (2012), Motta (2013) e Huizinga (1970), respectivamente. Também abordo o conceito de identidade negra e a importância da capilaridade negra. A metodologia utilizada é a análise bibliográfica.

Palavra-chave: negritude; cabelo; identidade; imaginário; narrativa.

Introdução

Ao realizar uma análise do passado e do presente, podemos observar pessoas ou grupos que aderem a um certo tipo de perspectiva sobre a realidade e agem mediante a ela. Para Juremir Machado da Silva (2012), o imaginário é a explicação para esse acontecimento, visto que a ação do homem se baseia nas correntes imaginárias. O mesmo autor argumenta que esse imaginário pode ser alterado, pois se encontra em constante mutação.

A partir desse entendimento, podemos compreender como se formou a visão colonizadora acerca da pessoa negra no período durante e após a escravidão. Porém, nos dias de hoje, as pessoas negras buscam formas de lutar contra o racismo vigente manifesto em forma de estabelecimento de identidade, ainda que utilizem um elemento que foi alvo do preconceito e da violência: seus cabelos, estabelecendo um combate com a branquitude e as definições errôneas sobre o negro. Mediante esse contexto, o estudo busca compreender como a capilaridade participa do jogo narrativo pela retomada da identidade negra.

A fim de alcançar o objetivo principal, é necessário compreender os conceitos de imaginário, narrativa e jogo; entender a nova formação da identidade negra e analisar como o cabelo se aplica na luta antirracista. A metodologia aplicada é a de análise bibliográfica de comunicólogos e demais estudiosos do assunto. A justificativa para o

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico, do 25º Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestranda em Comunicação pelo Programa de Pós Graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPGCom/UERJ. E-mail: aisabellevianna@gmail.com.

atual estudo habita na importância de ampliar os estudos na negritude na comunicação e conhecer os instrumentos importantes de combate ao racismo.

Imaginário e o jogo narrativo

O ato de narração não é algo que se limita apenas ao ficcional, envolvendo também o fático, o real. Dessa forma, podemos ver a presença das técnicas de imaginário e narrativa quando nos deparamos com a história da colonização. Segundo as definições de Silva (2012, p. 11), o imaginário se trata de um reservatório que engloba “imagens, sentimentos, lembranças, experiência, visões do real”, podendo chegar ao ponto de ser o próprio real. Ela também pode ser a cultura de um determinado grupo, servindo como o seu cimento social, seu fator de união (Maffesoli, 2001).

O imaginário também pode ser equivalente à narrativa (Silva, 2012), onde adentramos os conceitos de narrativa de Luiz Gonzaga Motta (2013). Na perspectiva do autor, o ato de narrar, apesar de ser algo intrínseco da humanidade, envolve uma intenção e pode se tornar discurso de poder. Assim, ao abrir mão da imparcialidade, uma pessoa ou grupo pode se privilegiar em detrimento de outros. Nesse processo, criam-se personagens, que podem ser bons ou maus de acordo com quem narra a história: "(...) expressões com 'o indivíduo', 'o agressor', 'uma senhora idosa', 'um sujeito de aparência...', 'o terrorista' tantas outras, carregam subentendidos e indicam como os narradores querem que o leitor forme a imagem de seus personagens" (Motta, 2013, p. 177).

Essas personificações dadas aos seres reais pode ser considerada uma forma de representá-los. Wunenburger (2007) indica que o imaginário carrega, para além da vertente emocional — os afetos que perpassam o sujeito inserido na narrativa —, uma vertente representativa, algo que se aproxima mais do real, sendo mais palpável que os sentimentos. Afinal, na representação, é justamente onde o real e o sentimental se unem; na representação, o material é reescrito de acordo com a narrativa aplicada.

(...) nós concedemos sentido às coisas pela maneira como as representamos - as palavras que usamos para nos referir a elas, as histórias que narramos a seu respeito, as imagens que delas criamos, as emoções que associamos a elas, as maneiras como as classificamos e conceituamos, enfim, os valores que nela embutimos. (Hall, 2016, p. 21)

Ao unir os estudos, analisamos que o poder reside em quem tem a capacidade criativa de representação. Essa pessoa, ou esse grupo, pode, assim, definir quais são os conceitos que permeiam os demais, os *outros* diferentes de si, e quais sentimentos os rodeiam. Em casos onde os *outros* não aceitam passivamente as definições designadas, se estabelece um jogo narrativo. Para Retondar (2009), o conceito de jogo se define como um embate contra um adversário, estando ele no âmbito real ou imaginado, em busca da vitória. No caso do jogo narrativo, a vitória se define pelo direito de continuar definindo ao outro ou de se autodefinir.

Enquanto a vitória não chega, os *outros* continuam submetidos à narrativa do outro e suas representações. Esse foi o caso dos negros escravizados que adentraram as terras brasileiras por meio do tráfico negreiro em 1530. Além de receberem novas denominações, como congos, moçambiques, benguelas, cabindas, cassanges, monjolos, rebolos e angolas (IBGE, 2007), também receberam uma nova representação, sendo considerados inimigos desalmados que não chegavam ao patamar de humanos.

Mesmo após a abolição da escravidão, os negros permaneceram como os *outros*, como os inimigos. Nos conceitos de Huizinga (1971), no “círculo mágico” da branquitude, os negros seriam os “desmancha-prazeres” que precisa ser retirado daquele ambiente. Eles, invadidos, seriam os invasores.

As/Os *Outras/os* raciais e a sua presença são vistos como causa da ‘feiúra nacional’ porque se imagina que antes de sua chegada a nação era ‘bonita’. No entanto, agora a nação está ‘feia’. É a presença de não nacionais na nação, das e dos não-Nós no espaço de Nós, que torna a nação feia, desfigurando-a, infectando-a, sujando-a. Esse esquema estético de beleza e feiúra constrói diferenças entre pessoas de dentro e pessoas de fora. (Kilomba, 2019, p. 172)

Em meio a essa imposição e segregação, os negros buscam retomar a sua identidade enquanto pessoas, seres humanos, retirando-se do lugar de *outros*. Eles se inserem no jogo narrativo e tentam se definir em meio a uma constante tentativa de apagamento, iniciando, assim, a jornada da formação da identidade negra.

O ser negro e a identidade racial

Para compreender a identidade negra, primeiro é essencial ter a ciência de que precisamos falar sobre o imaginário branco que determina como a negritude deveria ser, pois essa ainda é uma realidade vigente (Kilomba, 2019, p. 38). Essa construção teve

início na transição do século XIX para XX, com o corpo e a “biologia” sendo o principal critério de marcação social (Pinto e Ferreira, 2014).

O imaginário branco e a idealização da negritude é algo que marca desde a infância da criança negra. Isso porque, na narrativa branca que permanece ao longo do tempo, os brancos ainda são colocados como heróis que constantemente fazem a manutenção da negritude no lugar de vilanização. A relação antagônica é fortalecida por meio da mídia, da literatura, de meios visuais e comunicacionais, o que cria uma relação de alienação em relação à negritude e, com ela, conceitos errados sobre quem nós somos (Kilomba, 2019).

Esse contato na infância também pode ser conturbado de acordo com a visão familiar, o primeiro núcleo de socialização de uma criança. Para além do racismo que a criança pode lidar em casa, seja de pais ou demais parentes, ela também está propícia a um estado de negação alimentado por esse núcleo. Em meio a esse estado de negação, a criança continua a ser alimentada do imaginário branco, deturpando a sua visão de si mesma e de seus semelhantes raciais.

É importante ressaltar a importância da socialização primária na construção da identidade da pessoa negra, pois se os pais e a família tiverem se apropriado de valores negativos referentes ao seu grupo racial, muito provavelmente transmitirão esses valores aos filhos, não os questionando e contribuindo para a perpetuação de estereótipos e preconceitos acerca da pessoa negra. Por conseguinte, a criança negra se apropria desses valores como sendo verdadeiros e não questiona as representações que lhe são atribuídas, reproduzindo esses valores negativos em seus relacionamentos, o que se torna um ciclo vicioso. (Pinto e Ferreira, 2014, p. 263)

Diante desse cerco criado pela branquitude, uma forma de compreender verdadeiramente o que é ser negro é por meio do contato com as pessoas negras, a interação e o diálogo, pois a construção da identidade negra também ocorre de forma coletiva (Fernandes e Souza, 2016). Em “Memórias da Plantação”, Kilomba (2019) relata a história de Alicia³, que não era considerada negra por sua mãe adotiva alemã desde a infância. Após ler, estudar e principalmente ter contato com outras pessoas negras, ela pôde se reconhecer como tal e passar pelo processo de desalienação.

Devido a esse processo doloroso de identificação, Kabengele Munanga (2004) afirma que é difícil definir quem é negro no Brasil. Para ele, a diferenciação entre

³ Nome fictício dado pela autora.

negros e brancos não pode ser definida apenas por biologia, visto que “muitos brasileiros aparentemente brancos trazem marcadores genéticos africanos” (Munanga, 2004), o que os confere a possibilidade de se denominarem afrodescendentes.

Outra possibilidade descartada de identificação é a cor de pele. Pinto e Ferreira (2014) adjetivam o método dualista — definição de pessoas negras e brancas com base na cor — como reducionista. O uso de termos como “moreno” e “mestiço” também se coloca como um empecilho para a definição do “ser negro”. Dessa forma, a ideia abraçada tanto pelos autores quanto pelo antropólogo é que a identificação ocorre por um ato político. Nilma Gomes (2019, p. 24) também coloca outro posicionamento: o “torna-se negro”, nas palavras da autora, ocorre por meio da simbologia, ou seja, valores, crenças, rituais, mitos e linguagem.

Apesar de ainda ser uma identidade em construção, existem pessoas, tanto no Brasil quanto fora, que se identificam como negras, ou que foram colocadas nesse lugar através da violência do racismo, sendo reconhecidas pelos outros antes de ter esse processo. Para essas pessoas, existem mecanismos de reconhecimento, afirmação e até mesmo enunciação de orgulho do ser. Nessa manifestação, adentra o corpo e a capilaridade.

Capilaridade, tranças e reafirmação

Vimos que, embora o corpo por si não seja o suficiente para determinar quem é negro, ele é, ao mesmo tempo, um dos mais atravessados pelo racismo. Na criação da narrativa branca colonizadora, ele foi um “símbolo explorado nas relações de poder e de dominação para classificar e hierarquizar grupos diferentes” (Moura, 2007, p. 19). Talvez por justamente ter sido e ser um dos principais meios de subjugação, também é um dos principais meios de manifestação contra o imaginário branco.

A capilaridade, enquanto participante do conjunto do corpo, se coloca na mesma posição: da violência até o ato político. Ele participa desse jogo narrativo como um “ícone identitário” que perpassa os impactos do branqueamento (Gomes, 2019).

Mais do que a cor da pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período da escravização. Uma vez escravizadas/os, a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de 'primitividade', desordem, inferioridade e não-civilização. O cabelo africano foi então classificado como um 'cabelo ruim'. Ao

mesmo tempo, *negros e negras* foram pressionadas/os a alisar o 'cabelo ruim' com produtos químicos apropriados, desenvolvidos por indústrias europeias. Essas eram as formas de controle dos chamados 'sinais repulsivos' da *negritude*. Nesse contexto, o cabelo tornou-se o instrumento mais importante da consciência política entre africanas/os e africanas/os da diáspora. Dreadlocks, rasta cabelos crespos ou 'black' e penteados africanos transmitem uma mensagem política contra a opressão racial. (Kilomba, 2019, p. 126-127, grifo da autora)

O cabelo negro recebia esses títulos devido a comparação com o cabelo branco e liso que era considerado o padrão de beleza por pertencer, dentro do imaginário, aos traços europeus. A transição capilar, o processo de abandono das químicas alisantes ou relaxantes e o abraço à naturalidade do cabelo, é, nesse contexto, uma manifestação decolonial. De acordo com as palavras de Clemente (2010, p. 13), "A raiz do negro não tem que ser alisada, mas sim preservada como memória, tradição e ancestralidade." No entanto, através do texto de Grada Kilombo (2019), vemos que não é o único método de manifestação.

Os penteados africanos – as tranças nesse meio –, para além da estética, têm o potencial de se tornar uma ponte de conexão entre a ancestralidade e a luta contra as narrativas criadas pelos colonizadores (Silva, 2023). As tranças, assim como as demais manifestações capilares da negritude, se colocam nessa luta política como uma forma de valorizar a moda étnica (Moura, 2007). Sousa (2018, p. 15) afirma que “evidenciar a negritude por meio do visual, trazendo em si mesmo elementos inspirados nas tribos da África, salienta o vínculo com essa cultura e o orgulho identitário”.

Uma das tranças que participa desse movimento é a trança nagô, um modelo rente ao couro cabeludo. Em uma pesquisa quantitativa realizada com 28 mulheres negras⁴ acerca desse modelo de trança, 26 concordaram (total ou parcialmente) que ela simbolizava resistência (Vianna, 2024). A mesma pesquisa revelou que 26 concordaram (total ou parcialmente) que o mesmo penteado participa na luta contra o racismo.

Com isso, vemos que o cabelo e de técnicas ancestrais aplicadas sobre ele participam do jogo narrativo onde, do outro lado, existe a inferiorização do natural e do conhecimento geracional que permanece vivo, apesar das tentativas de apagamento.

⁴ O conceito de negro/a utilizado aqui é o mesmo utilizado pelo IBGE, onde pessoas negras são a soma de pessoas que se autodeclararam pretas ou pardas. Disponível em: <https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos/Informe-edicao-censo-demografico2022.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

Considerações finais

Apesar dos estudos sobre imaginário e narrativa serem recentes em comparação com o histórico do discurso racista, podemos perceber elementos teóricos que nos levam a entender mais sobre a mentalidade colonial e suas táticas para a representação sobre o negro. Ao colocá-los na personificação de inimigos, eles estabeleceram sobre nós uma visão negativa sobre a identidade negra.

Ao confrontar essa perspectiva, as pessoas negras encontram-se em meio a um jogo narrativo, onde se busca criar um novo imaginário sobre o que é ser uma pessoa negra. Essa nova identidade, ainda que não definida, procura se livrar da alienação do imaginário branco, sendo o contato com seus semelhantes raciais uma das alternativas.

Uma vez fora da alienação, entra a manifestação por meio da capilaridade, um elemento do corpo manipulado ao longo do tempo a fim de atender a uma demanda da narrativa branca. Agora, por meio do cabelo natural ou dos penteados oriundos da África ressignificados, a pessoa negra adentra o processo de saída da identidade negra como algo inferior para o orgulho de ser essa pessoa. Não mais o *outro*, mas sim o protagonista.

Referências

CLEMENTE, Aline Ferraz. **Tranças afro: a cultura do cabelo subalterno**. São Paulo, 2010. Disponível em: http://celacc.eca.usp.br/pt-br/tcc_celacc/trancas-afrocultura-cabelosubalterno#:~:text=Resumo%3A,e%20resist%C3%Aancia%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20negra. Acesso em: 21 jun. 2025.

FERNANDES, Viviane Barbosa; SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano de. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 63, p. 103–120, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/Qxn7Fj4Q5d73gGYsQKHJ4s/#>. Acesso em: 20 jun. 2025.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 3a edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6687.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

IBGE. **Informe MIR: Monitoramento e Avaliação**. - nº 3 - Edição Censo Demográfico 2022. Brasília: IBGE, 2024 . Disponível em:

<https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos/Informe-edicao-censo-demografico2022.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MAFFESOLI, Michel. Michel Maffesoli: o imaginário é uma realidade. Revista

FAMECOS, v. 8, n. 15, p. 74–82, 2008. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123>. Acesso em: 20 jun. 2025

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

MOURA, Juliana Martins de. **Raízes da beleza: cabelo como símbolo de representação cultural na sociedade do consumo**. Trabalho de Conclusão de Curso - UniCEUB. Brasília, 2007. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/123456789/1820>. Acesso em: 21 jun. 2025.

MUNANGA, K.. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil**. Estudos Avançados, v. 18, n. 50, p. 51–66, jan. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/MnRkNKRH7Vb8HKWTVtNBFDp/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

PINTO, Márcia Cristina Costa, FERREIRA, Ricardo Franklin. **Relações Raciais no Brasil e a Construção da Identidade da Pessoa Negra**. Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 256–266, 2015. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/article/view/933. Acesso em: 20 jun. 2025.

RETONDAR, Jeferson José Moebus. **O Fundamento Lúdico na Estética do Jogo**. Revista Cocar, v. 3, n. 5, p. 67–76, 2011. Disponível em:

<https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/71>. Acesso em: 21 de jun. 2025.

SILVA, Juremir Machado da. **As tecnologias do imaginário**. 2a ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

SILVA, Layla Maryzandra Costa. **Trançando saberes ancestrais**. In: Congresso patrimônio cultural: identidade e imaginários, 1, 2023, São Carlos, SP. Anais do Congresso Patrimônio Cultural: identidade e imaginários, p. 254-266. São Carlos: IAU/USP, SP. Disponível em: <https://doity.com.br/media/doity/submissoes/artigo-d6aa65fc9f480ae5d4d79f2356bc918519ed40ab-arquivo.pdf>. Acesso em: 21 de jun. 2025.

SOUSA, Gabriela Isaias de. **A ressignificação das tranças “nesse canto do mundo”: uma reportagem digital**. Trabalho de Conclusão de Curso - UFRJ. Rio de Janeiro, 2018.

Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/17348>. Acesso em: 22 de jun. 2025.

VIANNA, Anna Isabelle da Silva Gerbatim. **Fios que falam: a comunicabilidade das tranças nagô e o seu uso por mulheres negras da grande Rio**. Trabalho de Conclusão de Curso - UERJ. Rio de Janeiro, 2024.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. Tradução de Maria Stela Gonçalves.
São Paulo: Loyola, 2007.