

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ELISA HIPÓLITO DO ESPÍRITO SANTO

Preciosa

**A trajetória de uma trancista angolana em São Paulo
e a racialização dos processos migratórios**

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2023

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Preciosa

**A trajetória de uma trancista angolana em São Paulo
e a racialização dos processos migratórios**

Elisa Hipólito do Espírito Santo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestra em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dra.^a Laura Moutinho

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Elisa Hipólito do Espírito Santo****Data da defesa: 16/06/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Laura Moutinho**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 16/10/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação Serviço de Biblioteca e documentação Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237p Santo, Elisa Hipólito do Espírito
Preciosa. A trajetória de uma trancista angolana em São Paulo e a racialização dos processos migratórios / Elisa Hipólito do Espírito Santo; orientador Laura Moutinho - São Paulo, 2023. 159 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Imigração. 2. Relações étnico e Raciais . 3. Xenofobia. 4. Cabelo. 5. Racismo. I. Moutinho, Laura , orient. II. Título.

*Para Vânia Imaculada da Conceição do Espírito Santo,
minha mãe*

Agradecimentos

Finalizar o mestrado e a escrita desta dissertação foi um grande desafio, e só foi possível graças ao apoio de uma rede querida de amigos e familiares *aqui e lá*, que me mostraram que seria possível.

Agradeço imensamente à minha mãe Vânia Imaculada e ao meu pai José Hipólito, por não terem me deixado desistir. Por estarem tão presente mesmo longe e partilharem da sua força, fé e amor incondicional. Se não fossem as ligações e as visitas inesperadas eu não conseguiria.

Agradeço ao Lucas, meu irmãozinho, por me trazer leveza e ao mesmo tempo pé no chão, e mostrar que objetivos e sonhos podem ser alcançados.

Agradeço à Tia Leninha, que desde sempre me mostrou que a educação e o conhecimento são revolucionários. Me lembro da sua felicidade ao receber a notícia que eu havia passado no mestrado. O seu apoio, cuidado e presença me fazem muita falta.

Agradeço à vovó que de alguma forma sempre se faz presente.

Agradeço à Tia Maria Geralda pelo incentivo, ligações e mensagens carinhosas de apoio.

Agradeço à Illa, irmã que a vida me deu, pelo companheirismo, risadas, escuta e colo. Por se fazer família em São Paulo.

Agradeço às amigas queridas nessa caminhada de mais de 10 anos, Júlia, Mariana, Marina, Thais e Úrsula. Pela parceria, pelo carinho, pela amizade e pelas visitas, trazendo Belo Horizonte um cadim para cá.

Agradeço aos amigos queridos que São Paulo me deu, Caio, Carolina, Gone, Milena e Yara, pelos encontros, conversas, sambas e momentos de descanso e lazer.

Agradeço aos queridos colegas da turma de mestrado, em especial à Adriana Paixão, Mônica Ribeiro, Matheus Almeida, Juliana Wahl Pereira, Sâmia de Souza, Phillip Leite, pelos compartilhamentos, viagens para congressos e cervejas, sem vocês a permanência na USP seria ainda mais difícil.

Agradeço aos amigos discentes e docentes da COPAF - Comissão Permanente de Ações Afirmativas do PPGAS-USP, por me ensinarem tanto sobre a luta por ações afirmativas, a permanência e a nossa presença contra-hegemônica. Com especial carinho à Ariane Couto, Emerson Souza, Hugo Salustiano Santos,

Marina Vanzolini, Silvana Nascimento, Jacqueline Moraes Teixeira e Maurício Rodrigues.

Agradeço às queridas pesquisadoras e à nossa confraria "Linhagens dos cabelos", Denise Costa Cruz, Luane Bento Santos, Larisse Pontes Silva, Tatiana Paz, Camila Oliveira, Layla Maryzandra, Paloma Silveira e Ana Beatriz, pelas trocas, compartilhamentos, desabafos. Obrigada por serem referências.

Agradeço ao Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial - Afro-Cebrap, pelo espaço de aprendizado e trocas com os coordenadores e pesquisadores, e pela oportunidade de me integrar enquanto pesquisadora. Principalmente à Marcia Lima, Jaciane Milanezi, Anna Carolina Venturini, Caio Jardim Sousa e Huri Paz.

Agradeço à Jaciane Milanezi pela parceria e confiança em me receber como assistente em sua pesquisa, pela generosidade em me mostrar caminhos analíticos e metodológicos, e pelo convite para organização e coordenação do grupo Como Raça migra.

Agradeço aos pesquisadores do grupo Como Raça Migra, pelo espaço de discussões, aprendizados e leituras.

Agradeço ao William Rosa pela leitura cuidadosa de um capítulo.

Agradeço à Amanda Oliveira pela parceria em campo, por compartilhar reflexões e percepções.

Agradeço aos queridos companheiros curadores de conhecimento da Inesplorato, sem a compreensão e cuidado de vocês a finalização deste trabalho não seria possível.

Agradeço à Carol Cristal, por ter cuidado da minha psique e saúde mental durante todo esse processo, desde a mudança para São Paulo.

Agradeço profundamente às pessoas do grupo de orientação da Professora Laura Moutinho. Aprendi e aprendo muito lendo os seus trabalhos, as nossas conversas, trocas, inquietações e reflexões. Muito obrigada, Phillip Willians Leite, Mariana Boujikian Felipe, Celso Luiz de Oliveira Junior, Vinícius Rodrigues, Milena Mateuzi Carmo, Thais Tiriba, Alessandra Tavares, Laís Miwa Higa, Pedro Lopes, Bruna Galicho, Denise Pimenta, Valéria Alves de Souza, Márcio Zamboni.

Agradeço às professoras Andréa Lobo e Luena Nascimento pela leitura do trabalho em andamento e contribuições durante a minha qualificação.

Agradeço à banca que aceitou avaliar o trabalho e compartilhar o seu conhecimento. Muito obrigada Denise Ferreira da Costa Cruz, Silvana de Souza Nascimento e Uvanderon Vitor da Silva.

Agradeço à minha orientadora Laura Moutinho, por ter aceitado e acreditado nessa temática junto comigo, pelo compartilhamento do seu conhecimento, pelo seu cuidado, respeito, incentivo e por ter me deixado livre para seguir esses caminhos. Muito obrigada, Laura.

Por fim, agradeço à *Preciosa*, e às suas amigas Irina, Latasha e Luena. Sem vocês não existiria este trabalho.

*Oh Deus, na sakrifisio di stranjeru
Nha kurason vivi pertadu
Foi tantu sufri kaladu
Ku sodadi y ku dor ki nunca rega nós txon*

*Oh mar, resebi es morna bu intrega-s
Fla-s ma un dia nós fidjus ka'l xinti mas sodadi
Nós mai ka'l txora ses fidjus ki bai pa tera lonji
Na vapor di imigrason*

Na vapor di imigrason

*Nha povu fidju speranza
Nu finka pé nu djunta mon
Y kada dia al ser mas grandi
Ku forsa d'es tradison*

*Bentu spadja-nu na mundu
Na labuta ku mar nu foi balenti
Nu tenti pédra, rabata orgudju
Na vapor di imigrason
Na vapor di imigrason*

Vapor Di Imigrason - Mayra Andrade

*Ó Deus, este nosso sacrifício de estrangeiro
Meu coração vive apertado
Foi tanto sofrimento em silêncio
Com saudade e dor que nunca regou nossa terra*

*Ó mar, recebe esta morna e entrega a eles
Diz a eles que um dia nossos filhos não sentirão mais saudade
Nossas mães não chorarão mais seus filhos que partiram
Pra uma terra longe, no vapor da imigração*

No vapor da imigração

*Meu povo, filho, esperança
Resistamos, vamos unir nossas mãos
E cada dia há de ser maior
Com a força dessa tradição*

*O vento nos espalhou pelo mundo
Na batalha com o mar fomos valentes
Nós peneiramos pedras, arrebatamos o orgulho
No vapor da imigração
No vapor da imigração*

Vapor de Imigração - Mayra Andrade (tradução livre)

SANTO, Elisa Hipólito do Espírito. ***Preciosa. A trajetória de uma trancista angolana em São Paulo e a racialização dos processos migratórios.*** Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023.

RESUMO

Esta dissertação se debruça na trajetória de *Preciosa*, uma trancista angolana que mora na cidade de São Paulo. A partir dos seus relatos e da etnografia realizada em salões de beleza da Galeria do Reggae, no centro de São Paulo, surgem reflexões sobre o movimento migratório - as redes de ajuda, solidariedade e cuidado *aqui e lá* - sobre o ofício de trancista, a importância dos salões de beleza para mulheres negras e os sentimentos e afetos relacionados à *lida* do cabelo crespo. Neste trabalho analiso também como as privações e violências possíveis relacionadas aos marcadores sociais da diferença e da desigualdade de raça e de nacionalidade se articulam e se complementam com o racismo e a xenofobia: produzindo, reforçando e/ou transformando as possibilidades, experiências e o modo como se migra. Neste sentido, esta dissertação reafirma a importância de uma análise que racialize os processos migratórios e os considere imbricados aos diferenciais de gênero e de sexualidade

PALAVRAS-CHAVE: Migração Africana, Salão de Beleza Afro, Racismo, Xenofobia, Gênero

SANTO, Elisa Hipólito do Espírito. ***Preciosa. The trajectory of an Angolan hair braider in São Paulo and the racialization of migratory processes.*** Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the trajectory of *Preciosa*, an Angolan hair braider living in the city of São Paulo. From her accounts and the ethnography carried out in afro hair salon in the Galeria do Reggae, in São Paulo downtown, reflections emerge about the migratory movement - the networks of help, solidarity and care *here and there* - about the trade of a hair braider, the importance of afro hair salon for black women and the feelings and affections related to dealing with the afro hair. In this work I also analyze how the possible deprivations and violence related to the social markers of difference and inequality of race and nationality articulate and complement each other with racism and xenophobia: producing, reinforcing and/or transforming the possibilities, experiences, and the way one migrates. In this sense, this dissertation reaffirms the importance of an analysis that racializes migratory processes and considers them intertwined with gender and sexuality differentials.

KEYWORDS: African Migration, Afro Hair Salon, Racism, Xenophobia, Gender

SUMÁRIO

Apresentação	1
Os primeiros passos	1
A velha pesquisa	2
Esta dissertação precisa de um mapa!	3
Introdução	7
A antropologia e [seus] Outros	9
Outro que sou eu	18
Capítulo 1 – Trajetos, percepções e interações	22
A Rua 24 de maio	30
A Galeria do Reggae	35
Capítulo 2 - Preciosa, cabelos e os salões	53
2.1 - Preciosa	53
Angolana ou Congolesa? As duas coisas	54
Meninas que querem ajudar a família - o cuidado e relações familiares	58
Outros espaços de sociabilidade	64
2.2 - Salões, cabelos e sentimentos	68
O ofício de trançar	69
Onde se trança - dos quintais, aos salões étnicos e de imigrantes	72
Trocando guarda chuvas - a clientela dos salões	77
Sentimentos ao trançar - relações com o cabelo crespo	80
2.3 - O novo salão e os novos caminhos	85
Desencontros e um trabalho de campo em suspensão	85
O novo salão	90
Os novos caminhos	94
Capítulo 3 - Fios de aço: migração, racialização e espaços que não se cruzam	99
Trançando uma análise do macro ao micro	99
3.1 - Os fios de aço e os espaços que não se cruzam	100
Os Outros racializados	105
3.2 - O macro: Contextualizando o Histórico da Imigração Africana para o Brasil e a questão racial	110
Desmistificando a ideia de escravidão como migração forçada	110
Raça em políticas migratórias restritivas	112
Raça em políticas migratórias não restritivas	117
3.3 - O micro: "É racista que fala, né?" - as vivências discriminatórias e a categoria de xenoracismo	121
Zulmira, João Manuel e Moïse	122
Capítulo 4 - A Racialização do processo migratório - um campo em disputa	128
Contextualização dos estudos sobre mobilidades	130
A feminização do processo imigratório	138
O que nos indica o conceito de xeno-racism	143
Algumas considerações (in)conclusivas	147
Referências Bibliográficas	150

Apresentação

Os primeiros passos

Os primeiros passos desta investigação surgem ainda na minha graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal de Minas Gerais. Principalmente no contexto do meu intercâmbio para Lisboa, onde realizei uma mobilidade acadêmica para o Instituto Universitário de Lisboa – ISCTE, no primeiro semestre de 2018. Durante esse período realizei a disciplina *Urban Ethnography*, administrada pela docente Rita Ávila Cachado da Escola de Sociologia e Políticas Públicas, departamento de Métodos de Pesquisa, que tinha como objetivo central conduzir os alunos e alunas em experimentos etnográficos em algum contexto urbano da capital. A minha escolha foi o Centro Comercial Babilônia, localizado na Amadora, região metropolitana de Lisboa, no salão de beleza Ângela Tranças Artísticas, administrado pela Ângela, uma guineense que mora há mais de 10 anos em Lisboa.

No Centro Comercial Babilônia há uma grande presença da cultura negra, principalmente com a presença dos salões afros, mas também pela presença africana: há imigrantes de países africanos, e portugueses negros filhos de imigrantes, falando diversas línguas; nota-se a venda de comidas, temperos e artigos da moda de diversos países do continente africano; conversa-se dentro dos salões sobre novidades e busca-se notícias do país de origem e partilham-se estratégias de sobrevivência em uma capital europeia.

Essa etnografia no contexto português e todo esse novo mundo que surgia me encantava. Ao mesmo tempo que reforçava o meu interesse por aprofundar nas experiências e vivências daquelas mulheres negras africanas imigrantes e nas minhas experiências, já que eu também era uma imigrante negra naquele local e muitas vezes era considerada africana ou filha da diáspora. Mas o que também me tocou ao frequentar o Centro Comercial Babilônia foi a forte lembrança que aquele espaço evocava: a Galeria do Reggae, uma galeria localizada na região central de São Paulo e que eu havia conhecido por acaso em uma viagem à turismo que eu fiz à São Paulo, já que naquele período eu ainda morava em Belo Horizonte.

Os questionamentos e possíveis comparações com a Galeria do Reggae guiou e reforçou posteriormente o meu interesse em me candidatar ao mestrado e

aprofundar nas reflexões sobre: as relações e articulações entre os marcadores sociais da diferença de gênero, raça, etnia, nacionalidade ou outras possíveis categorias analíticas utilizadas por mulheres negras imigrantes e suas lógicas classificatórias: os salões de beleza focados na confecção de tranças, geridos majoritariamente por essas mulheres, o deslocamento e o movimento desses corpos femininos negros, suas interações cotidianas e diálogos interculturais com a sociedade de acolhimento; e a produção de redes de sociabilidade, pertencimento e de ajuda pautadas em afetividades, cuidado e relações familiares para além do laço sanguíneo.

A velha pesquisa

Ao iniciar o mestrado no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, a pesquisa inicialmente tinha como objetivo central investigar as relações de sociabilidade entre mulheres africanas imigrantes que trabalham em salões de beleza manipulando os cabelos de outras mulheres africanas imigrantes e os de mulheres negras brasileiras, na Galeria do Reggae. O intuito era perceber como entre as manipulações capilares e os “papos de salões”, emergiam redes de sociabilidades pautadas no compartilhamento de informações e estratégias de permanência no país, assim como ressignificações, agenciamentos e novas noções locais dos marcadores sociais da diferença e desigualdade de raça, gênero e nacionalidade, além das redes de ajuda para lidar com as privações e discriminações sofridas relacionadas a esse status. Mas com o caminhar do campo eu percebia que talvez esses espaços não seriam tão harmônicos e que talvez eu estivesse tendo uma leitura romantizada daqueles salões de beleza localizados na Galeria.

Os objetivos do trabalho então mudaram e novas reflexões se afluam. Principalmente a partir de caminhos múltiplos, dos passeios descompromissados pela região da República, centro de São Paulo, pela rua 24 de maio e pelos corredores da Galeria do Reggae; das conversas com outras pessoas imigrantes de países africanos; da literatura de autoras de países africanos que migraram e esse status de alguma forma aparece em suas escritas; de filmes que retratam a migração e suas nuances; das saudades que tive de minha cidade natal e dos desafios de se fazer em uma nova cidade; da etnografia realizada em eventos

organizados por movimentos sociais em defesa dos direitos para pessoas migrantes e pela comunidade imigrante, como a 13ª Marcha dos Imigrantes – “para igualdade e dignidade não existe fronteiras: livres com direitos em qualquer lugar do mundo”; das festas organizadas por pessoas imigrantes, como a Bandulafest – primeiro bloco de ritmos africanos, organizado por um coletivo de imigrantes africanos de países lusófonos; de fatalidades como o assassinato de João Manuel e Moïse.

Mas principalmente das conversas informais e em formato de história de vida, das entrevistas semiestruturadas, nas tardes nos salões, na espera de clientes e na insistente e incansável tentativa de conquistar novas clientes pela minha principal interlocutora: *Preciosa*¹. Esta dissertação leva o seu nome pois foi *Preciosa* quem eu mais conversei e entrevistei nesses anos de trabalho de campo. Foi ela quem compartilhou generosamente parte de sua vida e trajetória para que as reflexões aqui presentes se fizessem possíveis.

Esta dissertação precisa de um mapa!

Eu divido o meu trabalho em três principais eixos temáticos e em quatro capítulos. Este texto funcionará como um mapa² para conduzir a leitura que será feita. O primeiro eixo temático está explicitado na introdução, mas pode ser observado em todos os capítulos. A proposta é seguir a crítica realizada por Abdias Nascimento, Zora Hurston, Lélia Gonzalez e tantas outras antropólogas e antropólogos durante todos esses anos de disciplina: ir contra uma Antropologia colonialista, imparcial e descomprometida.

Sendo assim na introdução eu realizo uma breve discussão sobre a Antropologia e a constante necessidade de descolonizar-la. Apresentando como se estabelece uma divisão temporal entre um certo nós e um certo eles - os *Outros*. Uma separação que é pautada em hierarquizações e em um colonialismo epistêmico. Se torna fundamental iniciar com essa crítica para que possamos repensar o fazer etnográfico e localizar este trabalho como construído por uma antropóloga negra brasileira em deslocamento e que o cabelo tem uma importância

¹ É importante ressaltar que "*Preciosa*" é um nome fictício utilizado para preservar o anonimato da minha interlocutora.

² Primeiro eixo temático: Introdução
Segundo eixo temático: Primeiro e Segundo capítulo
Terceiro eixo temático: Terceiro e Quarto capítulo

na minha vida e história. Isso já o torna no mínimo parcial e comprometido. Seguindo como método uma etnografia encarnada (Nascimento, 2019; Messeder, 2020), é necessário e imprescindível falar de mim e como o meu corpo se coloca em campo: como o campo me comove, tornando a minha escrita constituída da minha subjetividade e história.

O segundo eixo temático comporta o primeiro e o segundo capítulo, e é constituído da etnografia e do trabalho de campo em si. Eu realizo um mergulho nos locais em que circulei: a rua 24 de maio, a galeria do reggae, os salões de beleza e, principalmente, apresento *Preciosa*, sua trajetória e as reflexões que surgiram.

No primeiro capítulo inicialmente eu foco na minha incursão ao campo, os percursos, minhas percepções e as paisagens (Magnani, 2002) do entorno. Iniciando com Rua 24 de maio, a rua-salão onde *Preciosa* passava boa parte do seu tempo quando não estava trançando alguma cliente, e os seus arredores. Demonstro como esses espaços são marcados pela presença histórica da população negra paulistana e, nos últimos anos, pela presença de imigrantes negros de países africanos e do caribe. Percorro também a Galeria do Reggae, onde estão localizados os salões de beleza em que *Preciosa* atendia, as mercearias que vendem alimentos, temperos, ervas e produtos específicos de determinados países do continente africano, as lojas que vendem cabelos e produtos para o seu cuidado e os bares nos seus últimos andares. Uma galeria que diverge das outras da região e é tida como um pequeno país dentro de outro, ou como uma pequena África.

No segundo capítulo eu apresento *Preciosa*, sua trajetória até chegar ao Brasil, a sua relação com a família *daqui e de lá*, suas experiências vividas, afetividades, saudades, estratégias e sonhos de vidas melhores *aqui e lá*. Adentro no mundo dos salões de beleza, o ofício de trancista (Santos, 2022), os locais onde se fazem os cabelos (Gomes, 2008) e a clientela que frequenta esses espaços. Locais de sociabilidade, de encontros, de disputas e de trabalho, que em sua maioria são lugares para mulheres ou para corpos que *performam* a feminilidade. Ainda apresento os sentimentos e simbolismos relacionados à lida do cabelo crespo (Cruz, 2015 e 2017), os novos caminhos que a vida de *Preciosa* e esta dissertação tomaram durante e após a pandemia do Coronavírus.

Por fim, o terceiro eixo temático é um aprofundamento de uma conversa que tive com *Preciosa* em que ela, pela primeira vez, contou sobre um episódio de racismo e xenofobia que sofreu enquanto trabalhava em uma grande rede de restaurantes. Foi a primeira vez que ela se posicionou enquanto uma mulher negra, citou o episódio que sofrera e me perguntou se era racismo. A pergunta me marcou e inspirou a pesquisar a correlação entre o racismo e a xenofobia, ou o racismo sofrido por pessoas imigrantes no país. Essa reflexão não caberia em um simples subcapítulo, sendo necessário então dois capítulos: o terceiro e o quarto.

Para refletir sobre a relação entre racismo e a xenofobia seria necessário dar um passo atrás, esse grande passo de retorno é realizado no terceiro capítulo. Nele eu realizo uma análise entre o macro e o micro. O macro a partir de uma breve contextualização histórica da imigração africana para o Brasil, do projeto político da formação da identidade nacional e das controversas políticas migratórias adotadas, políticas de inimizade (Mbembe, 2020). Analiso como os marcadores sociais da diferença e da desigualdade de raça e de nacionalidade podem se articular e se complementar (Brah, 2006; Curiel, 2007; Gonzalez, 1988; Moutinho, 2014; Piscitelli, 2008), assim como as violências possíveis subsequentes à eles também podem se interrelacionar: o racismo e a xenofobia.

Isso quando identificamos o local em que os processos migratórios ocuparam durante a formação do Estado-nação brasileiro, ou na construção de uma "boa nação" (Moutinho, 2004). Mas também o local em que ele ocupa na contemporaneidade. Em que essas violências se apresentam em diferentes formas e esferas.

Demonstro como essas violências estiveram presentes na formação do Estado-nação brasileiro, ou na construção da "boa nação" (Moutinho, 2004). Mas também continuam presentes na contemporaneidade, em diferentes formas e esferas. Toda essa discussão se materializa e se torna perceptível a partir do micro, de experiências que me foram relatadas e notícias veiculadas nos grandes meios de comunicação no país: o relato de *Preciosa* sobre o racismo e a xenofobia sofrida no seu antigo ambiente de trabalho; e os três casos recentes de violências sofridas por imigrantes negros no país: os casos de Zulmira, de João Manuel e de Moïse. Episódios que geraram discussões e mobilizações dos movimentos sociais em

defesa dos direitos humanos para a população migrante, principalmente através das *hashtags* #vidasnegrasimigrantesimportam e #xenorracismo nas redes sociais.

No quarto e último capítulo localizo, dentro das produções de conhecimento, toda essa discussão levantada sobre o nexos raça e imigração, racismo e xenofobia. Conexão essa que (1) é historicamente realizada pelo Estado ao privar e delimitar a chegada de imigrantes racializados ao país; e (2) é realizada pelos movimentos sociais ao denunciar mortes motivadas pelo racismo e pela xenofobia. Um nexos entre os marcadores de raça e de nacionalidade e entre racismo e xenofobia que ainda busca brechas analíticas dentro do campo de estudos sobre migração e deslocamentos. Um campo de estudos que raramente racializa as pessoas que migram ou não analisa como o marcador racial pode limitar ou possibilitar projetos migratórios. Por último, apresento o conceito *xeno-racism* (Alcaraz, 2020; Faustino; Oliveira, 2021) e como ele pode nos indicar possíveis e futuros caminhos analíticos.

Toda essa costura analítica realizada no decorrer dos quatro capítulos deixará fios soltos. A intenção não foi cobrir todas as áreas, nem juntar todos os fios, muito menos tenho a presunção de algum ineditismo. O meu objetivo principal foi seguir o que me era apresentado por *Preciosa* e os temas e questões que surgiram nessa intensa relação que estabelecemos.

Introdução

“Selvagens” produzindo ciências e falando de si: estariam os Evolucionistas se revirando nos caixões?

Era março de 2018, eu estava em Lisboa realizando uma mobilidade acadêmica para uma universidade da capital enquanto eu ainda cursava a graduação em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais. Eu estava inscrita em uma disciplina chamada Sociologia Africana, do mestrado em Estudos Africanos, lecionada por um professor alemão famoso na área e que se identificava como africanista. A proposta de trabalho final da disciplina era produzir um diálogo entre as leituras e discussões em sala de aula com a pesquisa que cada discente estava executando. A essa altura eu tinha os primeiros esboços do que eu pesquisaria para a minha monografia da graduação em Antropologia, que inicialmente ainda em Belo Horizonte, era analisar a relação entre a mulher negra, o cabelo crespo e os salões de beleza, algo em torno do que foi muito bem formulado e abordado pela Nilma Lino Gomes (2008). Em sua tese de doutorado que depois virou livro, a autora pesquisou salões de beleza afro localizados na cidade de Belo Horizonte e durante o campo ela percebeu como nesses espaços aconteciam processos de construção da identidade negra através de atividades estéticas. A partir da análise do cabelo e suas manipulações, sejam elas cortes, alisamento, permanente afro, relaxamento, tranças, *dreads*, penteados, entre outros, eles adquiriam um significado social e se tornavam uma ponte de acesso às subjetividades, emoções e às identidades coletivas.

Comuniquei ao professor qual era a minha pesquisa e rascunhei algumas possibilidades de diálogos com a literatura indicada. Ele prontamente me avisou que precisaríamos ter uma conversa séria após a aula. Eu fiquei inquieta e preocupada com o que ele tinha a me dizer. Chegado o momento, ele me disse que eu deveria mudar o meu tema, pois uma pesquisa só é objetiva e científica quando é sobre grupos diferentes do qual você faz parte. Ele afirmou que eu não poderia estudar mulheres negras, por ser uma delas, e muito menos sobre racismo e opressões de gênero. Fiquei atônita e não soube muito bem o que falar, só consegui perguntar ao professor qual o motivo dele dizer algo assim.

Ele então me contou a história de um amigo judeu, que também era professor na época em que ele ainda lecionava na Alemanha. Esse amigo dedicou toda a sua trajetória acadêmica a estudar sobre o nazismo e as violências físicas e simbólicas que partiram dele, principalmente o terror do holocausto. No final da sua carreira como pesquisador e docente, ele se suicidou. Segundo o professor, o principal motivo de seu amigo ter colocado fim à própria vida seria devido à dor insuportável de saber demais. Na sua interpretação, estas eram as consequências por ele ter aprofundado e pesquisado sobre uma temática que lhe dizia a respeito e violentava quem ele era. Por fim, o professor ainda afirmou que um pesquisador, pela sua própria segurança, não deveria estudar e escrever sobre si.

Naquele momento eu não consegui externalizar minha opinião sobre tudo aquilo que me foi dito. Primeiro porque um relato pessoal de luto, de perda de uma pessoa querida, me surpreendeu. Eu esperava qualquer coisa daquela conversa, mas não esse relato. Concomitantemente, o discurso do professor não era para ter me surpreendido e paralisado da maneira que fez. Quando ele afirmou que uma mulher negra não poderia estudar outra mulher negra, ele reforçou um discurso essencialista identitário que não era a primeira e infelizmente não foi a última vez que eu ouvia. Engessar um sujeito de maneira enclausurante, como se o ser mulher negra fosse algo único e compartilhado por todas aquelas enquadradas nesse status, já havia sido feito por outras pessoas, em outros momentos e contextos. Mas ali paralisei.

Ele não problematizou que o meu corpo e os das demais mulheres negras são perpassados por uma série de outras nuances como classe, nacionalidade, etnia, religiosidade, sexualidade entre outros marcadores sociais da diferença e da desigualdade possíveis. Nem que determinadas “partes” de nós estariam mais em destaque do que outras, a depender da situação e das nossas possibilidades de agência. Finalmente, ele não considerou que por mais que compartilhemos vivências e violências similares, nós não somos iguais entre nós e muito menos iguais ao seu amigo.

Anos depois do acontecido eu percebi também que aquele professor não acreditava que a autoetnografia fosse uma metodologia legítima e importantíssima como todas as outras. Quando ele afirmou que uma mulher negra não poderia estudar outra mulher negra, ele me indicava que eu deveria estudar outro grupo,

que eu me distanciasse de quem eu sou pela segurança da minha integridade psíquica, mas também pelo seu apelo ao método de pesquisa científico. Ele invocou, não sei se conscientemente, uma clássica discussão antropológica sobre o distanciamento e não envolvimento com o grupo estudado. Esse grupo deveria ser diferente do pesquisador para não enviesar a produção de conhecimento, para que o estranhamento fosse possível e com ele a produção de uma ciência nos moldes das ciências naturais. A maior parte dessas reflexões se formaram muito tempo depois do ocorrido. Algumas semanas após aquela conversa, eu tranquei a disciplina e nunca mais nos encontramos.

A antropologia e [seus] Outros

Início esta dissertação com esse relato porque ainda hoje ele repercute em mim. Essa é uma compreensão que tem muita relação com a própria formação da Antropologia enquanto ciência e suas transformações até os dias de hoje. Mudanças que não se referem só ao distanciamento e à separação entre o pesquisador e o grupo estudado, mas também à forma como a disciplina concebe e se relaciona com o *Outro*.

Antes mesmo da Antropologia nascer como ciência e ser afirmada como uma disciplina acadêmica, viajantes, missionários, comerciantes e cientistas, no contexto da expansão colonial europeia, escreviam em seus diários e relatórios sobre as suas experiências com povos de lugares longínquos, com hábitos culturais e costumes diferentes dos europeus. Essas pessoas eram classificadas como selvagens, primitivas, bárbaras, arcaicas, tradicionais, entre outras denominações em que se reforça uma hierarquização e um distanciamento - espacial e cultural - dos que produziam o conhecimento considerado como válido.

Uma distância que não se refere só à dimensão geográfica, mas que implicitamente abarca os marcadores sociais da diferença e da desigualdade de classe, de raça, etnia, entre outros, articulando uma temporalidade própria que arregimenta sentidos, hierarquias e desigualdades (Moutinho, 2014). Como a antropóloga moçambicana Esmeralda Mariano (2017) muito bem sintetizou ao pensar os desdobramentos e a complexidade do ser antropóloga “local” e “global”: os antropólogos raramente pensam em si mesmos como nativos de um lugar, porque o ser nativo significa muito mais do que ser de um lugar (MARIANO, 2017,

p.67). A concepção e o conhecimento construído sobre esses *Outros*, desde a expansão colonial até a coetaneidade são permeados por relações ambíguas e complexas, pautadas em apagamentos e hierarquizações culturais, cosmológicas, econômicas e políticas.

Mas essa crítica à relação entre pesquisador e grupo pesquisado, o *nós x eles*, ou como venho chamado até então, a relação com os *Outros*, já foi realizada por várias outras autoras e autores. A publicação de Johannes Fabian ([1983] 2013) foi a primeira obra que me foi apresentada durante as aulas de antropologia nesse sentido. O autor, na verdade, realiza uma importante autocrítica aos antropólogos e antropólogas e a maneira em que a antropologia desde a sua origem, e ainda agora na contemporaneidade, prega uma condição de desigualdade, observada ao conceber os seus interlocutores como os *Outros*. Fabian afirmava que não há conhecimento sobre o *Outro* que não seja também um ato temporal, histórico e político.

Já a autora zimbabuense Anne McClintock ([1995] 2010), que me foi apresentada nas primeiras disciplinas sobre os marcadores sociais da diferença, a partir de uma perspectiva feminista - em que considera gênero, raça, sexualidade e classe imbricados e em relação com o funcionamento do poder, as dinâmicas imperiais e ao colonialismo - realiza uma leitura da obra de Fabian ([1983] 2013), e constrói uma revisão histórica sobre a espacialização do tempo proposta pelos evolucionistas, em que o eixo tempo é projetado sobre o eixo espaço e a história se torna global. O tempo, devido ao evolucionismo e à antropologia, se torna uma geografia do poder social, um mapa a partir do qual se lê uma alegoria global da diferença social “natural”. A autora apresenta algo não abordado por Fabian: a domesticação do tempo, principalmente através do tempo panóptico, “a imagem da história global consumida - com um olhar – num único espetáculo a partir de um ponto de invisibilidade privilegiada” (McCLINTOCK, p.67, ([1995] 2010). Como por exemplo, a utilização da imagem da Família do Homem, na qual o progresso evolutivo estava associado às diferentes anatomias humanas, do arcaico para o moderno, dentro de uma única narrativa europeia originária, um crescimento para cima com o europeu como apogeu desse progresso. Assim o progresso parece se desenvolver naturalmente diante do olho, sendo a história então reproduzida como uma “tecnologia do visível”.

Ao avançar a discussão, a autora acrescenta que a diferença geográfica através do espaço é figurada como uma diferença histórica através do tempo. Utilizando do exemplo dos viajantes e pesquisadores que iam até os “confins da terra”, eles estariam na realidade não só viajando para lugares longínquos, mas também para locais em outro tempo. Uma verdadeira viagem no tempo que os possibilitariam explorar o passado. Inventava-se então o espaço anacrônico: pré-histórico, irracional, deslocado no tempo histórico, e bem distante da modernidade. McClintock ([1995] 2010) ainda traz o exemplo do filósofo Hegel que figurava o continente africano como pertencendo não simplesmente a um espaço geográfico, mas também a uma zona temporal diferente, sobrevivendo anacronicamente dentro do tempo da história [...] “Uma terra perpetuamente fora do tempo na modernidade, à deriva e historicamente abandonada” (McCLINTOCK, [1995] 2010, p.73).

Ainda através da leitura e da análise de Fabian ([1983] 2013), percebe-se a emergência do alocronismo da herança antropológica, pautada na divisão entre o tempo do pesquisador e agora o tempo do pesquisado, uma divisão temporal que distancia as duas partes e que gera uma hierarquização. Essa divisão opressiva através do uso do tempo está cristalizada no discurso dos “detentores do conhecimento” e é reforçada através do que Fabian ([1983] 2013) nomeia como “Negação da coetaneidade”. A coetaneidade seria o tempo compartilhado, e a sua negação consiste em uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) em um tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico (FABIAN, [1983] 2013, p.67). Essa negação é exemplificada na utilização de rótulos, categorias analíticas que reforçam esse distanciamento, como exemplificado anteriormente: primitivo, selvagem, tradicional, arcaico, bárbaro.

O uso opressivo do tempo, através da análise apresentada pelos dois autores, é só um exemplo da produção da desigualdade na disciplina. Mas como é afirmado por Laura Moutinho (2014), no final de seu texto ao retomar a epígrafe de Fabian, tempo e espaços são operadores ocultos na forma como os marcadores sociais da diferença se articulam na produção brasileira sobre o tema. Ou seja, na construção temporal e geográfica está embutido também distâncias de classe, raça, etnia, nacionalidade entre outras diferenças que caracterizam os *Outros*. Assim como essa produção da desigualdade também está, de maneira velada, na defesa de uma

metodologia de pesquisa que prega o distanciamento, como necessário e o que torna o texto e a experiência antropológica objetiva.

Donna Haraway (1995) também complexifica e engrossa o coro crítico à Antropologia estabelecida, principalmente ao analisar os manuais iniciais científicos, apresentados por muitos docentes aos estudantes nos primeiros anos de iniciação, como péssimos guias que possuem até mesmo um caráter de fábula ao salientar a objetividade no método científico. A filósofa e historiadora da ciência os denominam como fábula justamente pela sua natureza imaginativa e por ter um preceito moral que não é praticado nem por aqueles que as lecionam, principalmente a respeito de como o conhecimento científico é realmente fabricado.

Indo além, Haraway (1995) demonstra como essa doutrina da objetividade ameaça a subjetividade e as versões corporificadas da verdade. Apoiando-se metaforicamente na visão, e sua natureza corpórea, ela faz uma alusão aos corpos marcados. O olhar é utilizado para observar e descrever esses corpos marcados, mas também alega à categoria não marcada - que é masculina, europeia e branca - o poder de ver sem ser vista e representar, mas escapar da representação. Em outras palavras, isso enseja a possibilidade de uma doutrina com “posições de objetividade corporificada”, que seja posicionada e também acomode os projetos científicos dos corpos marcados, ou seja, dos saberes localizados.

Esses saberes localizados atribuem ao *Outro* uma posição de ator/atriz e agente, o retirando do lugar inerte e de subserviência, lhes garantindo uma agência ativa no mundo. Essa mudança, segundo Haraway, é a única maneira de evitar erros grosseiros e um conhecimento equivocado. Precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro (HARAWAY, 1995, p.16).

Esses três autores são exemplos do que eu tive acesso via institucional, através das disciplinas que realizei nas universidades em que passei e quando passei. Mas houve autoras e autores, sobretudo negros latinos e africanos, que já criticavam tanto a relação quanto o conhecimento antropológico produzido sobre os *Outros* desde o século XIX, 40 anos antes da publicação de Fabian, por exemplo. Mas o meu acesso a eles raramente foi feito através de disciplinas obrigatórias, aliás, a

maior parte das autoras e autores negras que tive acesso durante toda a minha formação acadêmica foi através de esforço próprio - e não me orgulho disto -, da participação de grupos de leituras e discussão ou cursos e minicursos ministrados por pessoas negras. Raramente foram lidos em disciplinas, e quando foram eram em disciplinas optativas focadas na discussão sobre raça e/ou autores negras e negros - o que também esporadicamente é ofertado.

Felizmente essa crítica tem sido retomada com mais força nas últimas décadas e vários nomes e obras não ficaram no esquecimento. Essas críticas, desde antes e principalmente agora, tem sido feita ironicamente pelos tais *Outros*, pessoas que anteriormente tinham até mesmo as suas humanidades e capacidades analíticas questionadas. Este é o caso de Joseph-Anténor Firmin e Zora Neale Hurston, que desde o século XIX já estavam sensíveis e críticos a essa diferença de poder e parcialidade científica, perceptíveis nos estudos e escritos antropológicos. Mas também, aqui no Brasil, com Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Guerreiro Ramos entre várias outras vozes que se ergueram e têm sido ressoadas na atualidade por tantas *Outras* e *Outros*.

Joseph-Anténor Firmin (1850-1911), foi um antropólogo negro haitiano, filiado à Sociedade Francesa de Paris, fundada em 1859 por Paul Broca. Em 1885, Firmin publicou, na França, o "Discurso sobre igualdade das raças: antropologia positiva" e logo no prefácio ele expunha o seu objetivo de debater com aqueles que "dividem a espécie humana em raças superiores e inferiores" e ainda criticava as teorias racialistas do século XIX, como a de Arthur de Gobineau. Firmin ainda defendia a importância de se pensar a Antropologia para além do corpo, no âmbito da natureza, e dar maior enfoque à cultura. Ele definiu a antropologia como "o estudo do homem em suas dimensões física, intelectual e moral, como ele é encontrado em qualquer uma das diferentes raças que constituem a espécie humana" (FLUEHR-LOBBAN, 2000, p. 451). A obra de Firmin foi inovadora e contemporânea às obras dos pioneiros da disciplina, como Lewis H. Morgan e Edward B. Tylor, e anterior aos primeiros escritos de Émile Durkheim e Marcel Mauss. Mas ao contrário dos seus contemporâneos e com uma crítica que só seria retomada fortemente séculos depois, Firmin até os dias atuais raramente está nas ementas das

disciplinas obrigatórias, como as de Teoria Antropológica Clássica ou de História da Antropologia.

Já Zora Neale Hurston (1861-1960), foi uma antropóloga estadunidense, orientada por Franz Boas, e que estudava comunidades negras dos Estados Unidos e das Ilhas do Caribe. Em seus escritos a autora já trazia a discussão, inclusive uma das possíveis respostas, ao que seria criticado pelo pós-colonialismo 50 anos depois. Parte de suas críticas e indagações pairam na falta de interesse que os editores brancos tinham em publicar livros em que a população negra aparecesse em sua diversidade, e não apenas através dos estereótipos já cristalizados do imaginário estadunidense (HURSTON, 1950, p. 104).

Zora Hurston também criticou a maneira como os afroamericanos e indígenas apareciam em obras publicadas: “tal como os bonecos de cera que os representam no Museu Americano de História Inatural, nada sentindo e sem nada a dizer”. Como mudança, ela afirmava a necessidade de uma antropologia polifônica, ao invés da oposição Nós x Eles, e a violação desses estereótipos já instituídos no imaginário social estadunidense. A autora, infelizmente, faleceu e foi enterrada como indigente e toda a sua obra só recentemente está sendo recuperada, graças a um grupo de acadêmicas negras comprometidas em dar visibilidade à produção intelectual realizada por outras mulheres negras, dentre elas Alice Walker. Mais recentemente ainda, graças ao professor e antropólogo Messias Basques e um grupo de discentes negras e negros da Universidade Federal do Espírito Santo³, as obras e artigos da autora vêm sendo traduzidas para o português e publicadas.

No contexto brasileiro, a sociologia de Abdias Nascimento (1978) traçava um importante caminho no país, principalmente ao analisar o colonialismo e o racismo enquanto modos de produção de mundo e construções de sujeitos. A antropóloga Aline Miranda (2020), que tive o prazer de compartilhar momentos e discussões impulsionadoras, analisa como muito dos estudos clássicos que lemos durante a formação em Antropologia são frutos de pesquisas financiadas pela empreitada

³ É importante também ressaltar o curso de extensão ofertado pelo Professor Doutor Messias Basques "Branco Sai preto fica - Uma introdução à Antropologia de autores negros na Antropologia" e o curso "Vozes negras na Antropologia" ambos pela USP no ano de 2019. E uma segunda edição do curso "Vozes negras na Antropologia", com a bibliografia expandida e na modalidade online o que possibilitou uma abrangência nacional, de Messias junto com a Professora Doutora Denise Cuz pela Unilab no ano de 2021.

colonial e que tiveram como fruto a intensificação de discursos racistas e etnocêntricos. Mesmo com o fim da situação colonial, o colonialismo não se encerra e as Ciências Sociais pouco fazem nesse sentido.

A tese de Abdias Nascimento é construída como um questionamento ao mito da democracia racial, reflexo de uma produção intelectual branca e eurocêntrica (MIRANDA, 2020, p.177). Ele introduz o seu livro afirmando que não seguirá os moldes das fórmulas convencionalmente prescritas para trabalhos acadêmicos ou contribuições científicas,

Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e *situação* no grupo étnico-cultural a que pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. Situação que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade. (NASCIMENTO, 1978, P.41)

Através de Márcio Macedo (2005) ao reconstrui a trajetória do ativista, é possível observar que a sua proposta nasce e parte de outra importante iniciativa que Abdias Nascimento teve: o Teatro Experimental do Negro - TEN, suas concepções e tarefa histórica e revolucionária. O projeto surge em 1944 na cidade do Rio de Janeiro com a proposta de valorização da cultura afro-brasileira através da arte e da educação em um novo estilo dramatúrgico focado na população negra enquanto “personagem e intérprete, e de sua vida própria, com peripécias específicas no campo sociocultural e religioso, como temática da nossa literatura dramática.” (NASCIMENTO, 2004, p. 210). O TEN teve importância singular na luta da população negra no país, por sua postura político-discursiva nas peças e nas organização de importantes propostas como o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, a Convenção Nacional do Negro e a inserção da discriminação racial como crime de lesa-pátria na Constituinte de 1946. E aos poucos ele deixa de ser restrito e referenciado unicamente pelos estudos sobre a origem e desenvolvimento do Movimento Negro Unificado - MNU ou pelas áreas de performance e teatro e ganha importância e análises em outras áreas do conhecimento.

Abdias Nascimento ao idealizar o TEN tinha entre seus objetivos a criação de uma pedagogia estruturada no trabalho de arte e cultura para educar a classe dominante branca, recuperando-a da perversão etnocêntrica e de se autoconsiderar superiormente europeia, cristã, branca, latina e ocidental. E também desmascarar as literaturas pseudocientíficas, puramente descritivas, compostas por ensaios das áreas de histórias, antropologia, sociologia e psiquiatria, que apresentava a população negra sob uma ótica esteticista ou diversionista, e cujos interesses estavam distantes dos problemas dinâmicos, que emergia do contexto racista da nossa sociedade (NASCIMENTO, 1978, p.129). Ou ainda, como é citado pelo autor e afirmado pelo sociólogo Alberto Guerreiro Ramos ([1985]1995), o TEN foi o primeiro no país a denunciar a alienação da antropologia e da sociologia nacional, que focalizavam na população negra à luz do pitoresco, ou do histórico puramente, como se tratasse de um elemento estático ou mumificado.

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (GUERREIRO RAMOS, 1955, p. 215).

Nesse sentido, Lélia Gonzalez, em 1988, retomava a categoria de infante do pensamento lacaniano para exemplificar a supressão da humanidade das pessoas negras ao nos negar o direito de ser sujeitos não só do nosso próprio discurso, senão da nossa própria história. A categoria de infante seria para designar

[...] aquele que não é sujeito do seu próprio discurso, a medida em que é falado pelos outros. O conceito de infante se constitui a partir de uma análise da formação psíquica da criança que, ao ser falado pelos adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, colocada como ausente apesar da sua presença; reproduz então esse discurso e fala em si em terceira pessoa (até o momento em que aprende a trocar os pronomes pessoais). (GONZALEZ, 1988, p.15)

Então, eu parto e me localizo na crítica de Joseph-Anténor Firmin e de Zora Hurston, mas também de Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Lélia Gonzalez. É

fundamental retomar logo no início o incômodo que me acompanha desde as minhas primeiras aulas de história no ensino fundamental. Um incômodo que no início era algo mais próximo ao sentimento de vergonha e eu sempre me perguntava: Por que as pessoas iguais a mim sempre aparecem na história como escravizadas? Era como se não houvesse outros passados possíveis. Com o decorrer da minha formação, essas mesmas pessoas apareciam como mão de obra barata e não especializada, vivendo em cortiços, depois em favelas, as mulheres como mães solas, empregadas domésticas ou mulatas sensuais, enquanto que os homens apareciam como vagabundos ou criminosos. A vergonha se apresentava diante da falta de possibilidades. Era essa a minha história e esse seria o meu futuro? Não poderiam existir pessoas iguais a mim com futuros outros?

Infelizmente demorou muitos anos para eu perceber que não era só esse passado-futuro que existia. Primeiro, porque muitas vezes esse passado-futuro nos era, e ainda é, imposto por uma estrutura macro muito bem organizada e rígida que não permitia muito molejo, reorganização e possibilidades. Segundo porque esse era um único passado, de uma história contada por uma narrativa muito específica e que em absolutamente nada se parecia comigo: ela era branca, masculina e europeia. Mas o que eu mal esperava era que nos meus primeiros anos da graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal de Minas Gerais, eu encontraria uma Antropologia que, de certa forma, se aproximava àquela História do início da minha alfabetização, que apresentaria pessoas iguais a mim em lugares muito similares e engessados. O sentimento de incômodo continuou e continua, mas agora ele não se aproxima à vergonha, talvez à raiva e à revolta, mas me dá energia criativa para escrever e desafiar essa disciplina.

É essencial para a pesquisa que realizei analisar e retomar as discussões sobre esses distanciamentos e aproximações entre a pesquisadora e as interlocutoras, já que foram movimentos que vivenciei e me questioneei durante todo o campo de pesquisa, trazendo a colaborações de autoras e autores que defendem o pesquisar de perto e de dentro, construir uma pesquisa encarnada (Nascimento, 2019; Messeder, 2020) e com posicionamento político associada ao desejo de uma Ciências Sociais e de uma Antropologia atenta às subjetividades e apta às reelaborações. Uma Antropologia pautada na reflexividade e na autocrítica, tanto no

posicionamento em campo e a suas experimentações, quanto na escrita etnográfica. Ou seja, uma disciplina descolonizada, que assuma uma posição de decolonidade e que leve em consideração a pluralidade de saberes, perspectivas e epistemologias. E é sobre essa outra possibilidade de Antropologia e o meu lugar dentro dela que quero discorrer a partir de agora, antes de apresentar minha pesquisa e minhas interlocutoras.

Outro que sou eu

O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” — o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós. Desde então estamos buscando aquele eu, aquele “outro” e umas as outras. (ANZALDÚA, [1981] 2000, p.232)

O descentramento das Ciências Sociais, como mostrado anteriormente, seguindo as reflexões da antropóloga Luena Pereira (2020), parte da revisão crítica, do reconhecimento e da politização do que vem se convencendo a chamar de *branquidade* hegemônica da disciplina, dentro do contexto da democratização do ensino superior nas últimas décadas e a entrada dos *Outros* que estudam a si próprios e quaisquer demais assuntos. A alteridade então, considerada princípio fundante da Antropologia, seja na distância espacial ou na diferença cultural, é interpelada. Qual seria essa alteridade? Quem seriam o *nós* que estudam eles? E quem seriam *eles*?

Então se a antropologia é feita por um “nós” que estuda o “outro” brasileiro, qual seria o lugar dos brasileiros negros, indígenas e camponeses que eventualmente se tornam pesquisadores e estudam universos nos quais eles próprios têm proximidade ou pertencimento? Ou, *dito de um outro modo, em que nível epistêmico se situa à chamada “alteridade” que torna possível ser feita a antropologia no e do Brasil? Dito de forma mais provocativa, “Nós quem, cara pálida?”* (Grifos meus, PEREIRA, 2020, p.8)

Luena Pereira (2020) ainda apresenta um importante ponto, partindo da sua experiência etnográfica em Angola e dos desafios que a condição de estrangeira e mestiça a impuseram em campo. A autora - assim como os autores citados anteriormente - reflete sobre como corpos negros podem fazer diferença na

chamada antropologia brasileira. Esses *Outros*, a partir do seu lugar de subalternidade, estariam observando novos fenômenos, ou fenômenos antigos a partir de novas lentes, lentes com criticidades e perspectivas diferentes das até então utilizadas e observadas. Partindo dessa reflexão e do conhecimento construído a partir da posição de *outsider within*, conceitualizado por Patricia Hill Collins ([1986] 2016), penso o meu lugar na pesquisa realizada.

O conceito de *outsider within* de Collins ([1986] 2016) está relacionado a viver à parte, ver de dentro para fora e de fora para dentro. Ao realizar uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra norte-americana, a autora observou que muitas intelectuais negras, principalmente as marginalizadas academicamente, exploram esse ponto de vista e produzem análises distintas acerca das questões de gênero, raça e classe.

Isso porque ser uma mulher negra escrevendo e observando sobre algo é ter um ponto de vista especial, permeado pelo contexto em que estamos inseridas e que somos construídas socialmente, criamos assim perspectivas sobre o mundo e suas questões diferenciadas. Dessa forma, a autora afirma que mulheres negras possuem uma habilidade em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles e aquelas imersos na nossa sociedade marcada pelo racismo, machismo e sexismo. Apesar dos obstáculos, privações e dor da marginalidade que esse status garante, ele pode funcionar como um estímulo à criatividade, enriquecendo a teoria e o discurso sociológico e antropológico contemporâneo, já que gera um outro ponto de vista em comparação aos paradigmas antropológicos existentes.

Localizo-me nesta fronteira: na ambiguidade como uma condição intelectual, no sentido tanto das fronteiras dos campos teóricos da Antropologia, circulando entre produções do feminismo negro, estudos raciais, estudos de deslocamentos e dos marcadores sociais da diferença, quanto nas possíveis fronteiras entre os marcadores sociais que me perpassam e marcam a minha experiência, enquanto uma mulher negra antropóloga em deslocamento, uma outsider na academia e na cidade, e que o cabelo crespo e suas manipulações ocupam uma centralidade na minha vida.

Nesta dissertação haverá partes de mim, meus sentidos acionados em campo, cheiros, cores, toques, sabores e caminhos percorridos, e o compartilhamento com

minhas interlocutoras das relações com o cabelo, com as nossas famílias *aqui e lá*, a construção de redes de sociabilidade em um outro espaço.

O intuito então é construir uma escrita encarnada, como sugere Suely Messeder (2020), contra a ideia de que no trabalho científico nós cientistas não deveríamos ser afetados, pelo contrário, mas desenvolver "o momento do encontro entre a sujeita marcada por sua classe, raça, ato performativo de gênero, regionalidade, nacionalidade e a pesquisadora encarnada modulada cujas regras prescritas no fazer científico devem ser consideradas, mas também insurgidas" (MESSEDER, 2020, p. 172).

Ou ainda, como é formulado por Silvana Nascimento (2019) sobre se assumir enquanto uma antropóloga encarnada a partir da borda, em que as entrelinhas das trajetórias etnográficas estejam na escrita,

Uma etnografia feminista encarnada e situada inclui silenciamentos, marcas, ruídos que não caminham necessariamente num único sentido e não produzem uma visão unilateral e sim caleidoscópica. Criam-se entendimentos, desentendimentos, rupturas e aproximações, que não necessariamente fazem parte das primeiras camadas de escrita apresentadas em artigos, relatórios, publicações; estão nas entrelinhas subliminares, borradas e apagadas, sempre presentes na trajetória da pesquisadora. (NASCIMENTO, 2029, p. 469)

Ao ler bell hooks (1995) relembrei da situação que vivi com o professor e que relatei no início deste trabalho. Especificamente, a parte em que a autora afirma que os líderes negros - já no séc. XIX nos EUA - sabiam da importância do trabalho intelectual para a população negra, principalmente pensando na luta pela libertação, já que através dele haveria um esforço para que todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas passassem de objeto a sujeito, e assim descolonizariam e libertariam suas mentes (hooks, 1995, p.466)[3].

Mas bell hooks está discorrendo sobre a intelectualidade negra e não somente sobre o academicismo ou a docência negra. Na perspectiva que a autora apresenta, a intelectual negra não é apenas alguém que lida com ideias, mas alguém que *sente a necessidade de lidar* com ideias transgredindo fronteiras discursivas: maneja-se ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla. bell hooks então argumenta que a tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, acelerar e possibilitar percepções e práticas alternativas desalojando discursos e poderes predominantes.

O pessoal pode se sentir à vontade com a presença de acadêmicas negras e talvez até as deseje, mas é menos receptivo a negras que se apresentam

como intelectuais engajadas que precisam de apoio, tempo e espaços institucionais para buscar essa dimensão de sua realidade. (hooks, 1995, p. 468)

Ou ainda o que Grada Kilomba (2019) defende que ao escrever ela descoloniza, transforma a academia e as configurações de conhecimento e poder, e clama por uma epistemologia que inclua a subjetividade e o pessoal como parte do discurso acadêmico, para que possamos juntos falar de um espaço, lugar e tempo específico, de uma realidade e história específica, já que não há discursos neutros. (KILOMBA, 2019)

Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não reconhecem o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder. (KILOMBA, 2019, p.58)

Voltando às inquietações que iniciaram essa introdução, que me acompanham desde a alfabetização e que agora começam a repousar nas críticas à antropologia e às ciências humanas: são elas que em parte me dão criatividade para descrever a pesquisa que se iniciou e os caminhos abertos em várias possibilidades de diálogos e aprofundamentos. Apesar do tema central girar em torno da imigração de uma mulher angolana para o Brasil, nada do que está refletido aqui tem ou terá sentido se eu não me posicionar subjetivamente nesta escrita e no campo. Eu compartilho com a minha interlocutora, e as vezes no texto, partes de mim: uma mulher que foi imigrante negra na Europa, que está em deslocamento entre São Paulo e Belo Horizonte, e o principal, um corpo feminino negro em constante trânsito. Eu reconheço a mim e a este trabalho nas palavras de Igiaba Scego:

*Sou uma encruzilhada, eu acho. Uma ponte, uma equilibrista, alguém que está sempre no limiar e nunca está. No fim, sou somente a minha história.
Sou eu e os meus pés. Sim, os meus pés...
Igiaba Scego,
Minha casa é onde estou*

Capítulo 1 – Trajetos, percepções e interações

Atravessei o mar
Um sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte

E Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queria mais
Je suis ici agora

Cada rua dessa cidade cinza sou eu
Olhares brancos me fitam
Há perigo nas esquinas
E eu falo mais de três línguas
Luedji Luna

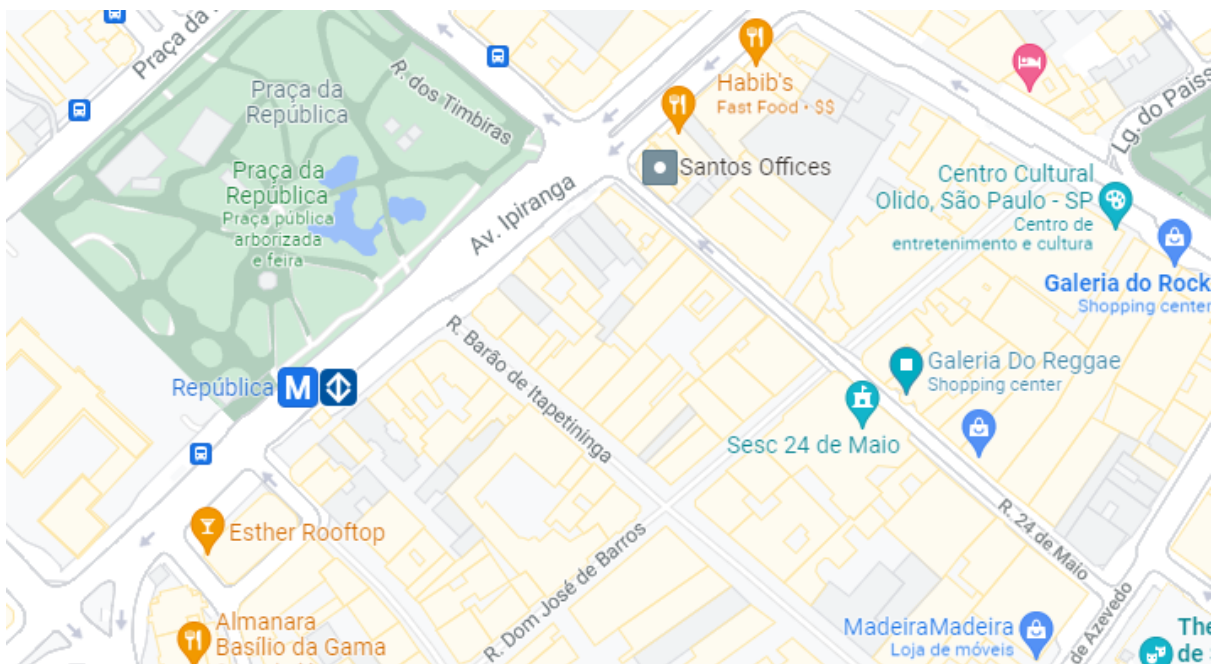


Imagem do Google Maps da Região da República. Nela podemos localizar onde está a Rua 24 de maio, a Galeria do Reggae e o Sesc 24 de maio.

Descer na estação de metrô República, andar pela Avenida Ipiranga sentido Avenida São João, virar à esquerda na Rua 24 de maio para chegar à Galeria do Reggae. Esse passou a ser o meu trajeto nos dias de trabalho de campo, mesmo

que, no início, eu ainda me confundisse com as linhas e as integrações necessárias para chegar à estação desejada. Logo na saída do metrô, eu sempre avistava uma mulher vendendo tecidos africanos. Em uma das minhas passagens pela região, no trabalho de campo que fiz com Amanda Oliveira⁴, paramos para conversar com a vendedora e descobrimos a sua origem senegalesa, sua chegada recente ao Brasil e o seu português iniciante, restrito a palavras que a auxiliam na venda de tecidos. Perguntas para além do valor, cores e estampas faziam com que ela ficasse confusa e chamasse o marido, que trabalhava na frente de sua barraca, em uma loja que vende capas e acessórios para celulares.

Na própria praça da República, do lado esquerdo da barraca de tecidos africanos, em uma segunda feira à noite, que eu estava na região por acaso, ao me aproximar da estação do metrô, escutei sons de atabaques que ecoavam por toda a praça. Em seguida, observei a presença de vários homens negros com instrumentos percussivos que cantavam em árabe. Sentei-me no coreto e fiquei os observando sem entender muito bem do que se tratava. Alguns minutos depois, chegou uma mulher negra, com um turbante e uma túnica bordada, aproximou-se e também ficou assistindo o que acontecia, mas não participou. Ela também era uma imigrante, percebi não só pela sua roupa e acessórios, mas principalmente quando ela atendeu uma videochamada em seu celular e começou a falar em outro idioma. Ao desligar o telefone perguntei se ela sabia o que estava acontecendo. Com um pouco de dificuldade em conversar comigo em português, ela disse que era esposa de um dos homens que estava tocando e estava esperando a celebração acabar.

O que no início me fazia pensar ser uma espécie de ensaio de algum grupo - já que eles tocavam, cantavam e dançavam alegremente em círculo, enquanto o centro era ocupado cada hora por um deles -, tratava-se de uma celebração religiosa muçulmana em agradecimento à Alá. Aqueles homens eram da comunidade muride⁵ e todas as segundas-feiras entre às 19 horas e 22 horas, antes do período pandêmico e agora com a vacinação da população e diminuição do

⁴ Amanda Oliveira é antropóloga, nos conhecemos através de Thais Tiriba, também antropóloga, doutoranda do PPGAS/USP, que ao escutar a pesquisa de Amanda sobre os percursos de imigrantes africanas no Brasil, durante a RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul em 2019, passou o meu contato para ela. Amanda me mandou mensagem e disse que viria para São Paulo para fazer trabalho de campo, a convidei para irmos juntas à Galeria do Reggae.

⁵ Segundo a tese sobre cantos religiosos de senegaleses murides de Juliana Rossa (2018), essa comunidade é uma confraria Sufi originada no Senegal, por Cheikh Ahmadou Bamba (1853- 1927), uma vertente do islamismo.

número de casos de covid 19, esses homens senegaleses se reúnem com o objetivo religioso: agradecer e celebrar um novo ciclo, uma nova semana e a continuidade da vida, mas também para mostrar e divulgar a sua cultura aos brasileiros.



Imagem de um grupo de homens negros senegaleses com túnicas coloridas, colares, tecidos e tocas na cabeça que dançam na Praça da República. Foto do Guia Negro.

Muitos senegaleses são transmigrantes, essa categoria é utilizada pelos estudos de deslocamento e migração para se referir às trajetórias daqueles imigrantes que, como é explicitado por Amanda Oliveira (2021), "estabelecem sociabilidades, circuitos afetivos, e incorporam a língua, a vida diária dos diferentes cidades e estados do país por onde passam, e alguns hábitos cotidianos responsáveis pela sua permanência num país estranho". Ou seja, aqueles senegaleses que se reúnem na Praça da República mantêm uma conexão com o território de partida e de chegada, e a religião se transforma em uma das formas de expressão dessa ligação. O canto, formado por poemas religiosos, e a performance representam a ligação com o divino, e na situação de diáspora realizam uma aproximação dessas pessoas com Touba, a cidade sagrada em Senegal e de peregrinação para os murides, possibilitando assim a manutenção da identidade muride (ROSSA, 2018). A partir desse dia, passar pela Praça da República sempre

me fazia lembrar dessa celebração e reafirmava a minha percepção da diversidade cultural, de pessoas provenientes de diferentes nações, na região.

Continuando o meu trajeto nas idas ao campo, ao invés de seguir a Avenida Ipiranga até chegar a Rua 24 de maio, muitas vezes eu optava por virar na Rua Barão de Itapetininga, um quarteirão fechado onde há barracas de imigrantes de países africanos.



Imagem do quarteirão fechado da rua em que há a presença de barracas de imigrantes de países africanos vendendo tecidos africanos, esculturas e acessórios. Foto minha

A grande maioria dessas barracas são de homens que vendem tecidos, esculturas, acessórios, roupas e máscaras. Entre as barracas, há a de Mama Diamu Fallo, que prefere ser chamada de Mama, ela é uma estilista senegalesa de 62 anos que chegou ao Brasil em 2007. Inicialmente, ela trabalhou realizando faxinas em escolas, mas depois de seis meses conseguiu voltar a fazer o que mais gosta: confeccionar roupas com tecidos importados de países africanos. Suas roupas já vestiram cantoras negras brasileiras como Elza Soares e Liniker, e Mama também já

participou do clipe da cantora soteropolitana Luedji Luna, clipe da música que o trecho inicia este capítulo.

Da rua Barão de Itapetininga eu virava à esquerda para a rua Dom José de Barros, uma rua estreita com quarteirões fechados para carros, com barracas vendendo roupas, bolsas e acessórios, lojas, bares e restaurantes, uma rua movimentada e um importante e histórico espaço cultural do hip hop e do reggae ao longo dos últimos 30 anos. Na esquina com a rua 24 de maio, nos anos 1980, pessoas se encontravam para dançar junto com dançarinos de break - como o famoso Nelson Triunfo⁶ e a Funk Cia - DJs, pixadores e grafiteiros, um importante palco da cultura negra urbana na cidade. Já na atualidade, no quarteirão antes da rua 24 de maio, há o bar Rei do Prato Feito que durante o dia oferece pratos feitos e lanches a preços acessíveis, e a noite se torna um espaço de encontro e socialização entre pessoas negras brasileiras e também imigrantes. Especialmente, nas noites de quinta-feira, o local fica cheio ao som do samba-rock com casais dançando na rua, e às sextas feiras há bailes Black com pessoas fazendo passinhos coreografados. O quarteirão seguinte fica cheio, principalmente aos sábados, quando DJs fazem discotecagem de importantes nomes do reggae nacional e internacional, com um público mais jovem, que dança, bebe e conversa.

Logo na esquina, da rua Dom José de Barros com a Rua 24 de maio, a cerca de um quarteirão da Galeria do Reggae, em meio às lanchonetes, lojas de roupas e barracas de ambulantes brasileiros, eu já era interceptada por mulheres negras, com um português com sotaque forte já indicando que não eram brasileiras: *amiga, amiga, é trança? É trança que você quer?* Finalmente, ao chegar na rua 24 de maio, a presença dessas mulheres fica ainda mais forte, espalhadas pelo quarteirão tentando conquistar futuras clientes para os salões localizados na galeria.

Virar aquela esquina sempre é surpreendente. Não só por estar no local e no espaço que escolhi como campo de pesquisa, muito além disso, era estar em um outro espaço e um outro tempo, talvez um espaço-tempo imaginário e desejado. É estar no centro da maior cidade da América Latina, destino temporário e definitivo de várias pessoas em movimento, sejam elas brasileiras, latino-americanas, asiáticas ou africanas. Cidade reconhecida pela Acnur - Alto Comissariado das

⁶ Nelson Triunfo é um importante dançarino de break, músico e ativista pernambucano e responsável por difundir a cultura hip hop na cidade de São Paulo. Ele enfrentava a repressão policial durante a ditadura militar através da dança, que era vista como um ato de subversão e de desobediência civil.

Nações Unidas para Refugiados - como vanguardista nas políticas municipais para refúgio e migração no Brasil. Mas também uma cidade completamente desigual e estratificada dentro da clássica dicotomia centro e periferia, brancos e negros, ricos e pobres, e aqui, nacionais e não nacionais.

Os principais locais que eu frequentava no início do trabalho de campo, por ainda ser recém-chegada à cidade, era a Universidade de São Paulo, para assistir as aulas do mestrado, e a galeria para fazer meu trabalho de campo. A universidade, frequentada majoritariamente por pessoas brancas, e a galeria majoritariamente por pessoas negras. Virar aquela esquina então era confrontar um pedaço da cidade com pessoas completamente diferentes, mas também muito semelhantes a mim. Como isso é possível?

Há um espaço cultural e político, também localizado em São Paulo na região do Campos Elíseos, distante cerca de 2 km da Galeria do Reggae, chamado Aparelha Luzia e frequentado majoritariamente por pessoas negras, independentemente de sua nacionalidade. É um local idealizado pela ex-deputada estadual Érica Malunginho, que o denomina como um quilombo urbano. Os aparelhos, que dão nome a esse espaço, eram lugares, como apartamentos, em que ativistas se encontravam durante a ditadura militar no país, para realizarem reuniões ou se refugiarem. Já Luzia faz referência ao fóssil mais antigo encontrado nas Américas, com fenótipo negro e datado em cerca de 13.000 anos, período anterior à escravidão. Um espaço em que há shows, festas, rodas de samba, teatros, lançamentos de livros, palestras e rodas de conversas com pesquisadores e personalidades negras do Brasil e de outros países.

Um quilombo no sentido que Beatriz Nascimento (1982) nos apresenta em suas pesquisas e no projeto infelizmente não finalizado sobre quilombos. Quilombos para a autora se relacionava a agrupamentos da população negra tanto no passado, quanto agrupamentos que essa população pode e procura fazer no presente. Ele era uma instituição africana de origem angolana, na história da pré-diáspora, que recebeu diferentes conotações no período colonial e imperial do Brasil, adquirindo a partir do século XX uma perspectiva de instituição, de princípios ideológicos para a conscientização de pessoas negras.

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural.

Tudo, de atitude à associação, seria quilombo desde que buscasse maior valorização da herança negra. (NASCIMENTO, 1985, p. 124).

Ou seja, uma conceitualização de quilombo que não se refere somente ao sentido restrito do termo, mas a um sentido amplo e ideológico de resistência negra em espaços físicos e simbólicos e contra formas de opressão. Alex Ratts (2007) complementa e explora o conceito de quilombo de Beatriz Nascimento afirmando que a autora, quando assume a vertente ideológica do termo, estende o seu significado para abranger um território de liberdade, não apenas referente a fuga, mas uma busca de um tempo-espaço de paz (RATTS, p.59, 2007). Quilombo e esse tempo-espaço de paz então passam a ser e pode ser uma perspectiva ideológica, um destino, um lugar e até mesmo o próprio corpo.

Logo na entrada do Aparelha Luzia e olhando para a parte superior, entre pinturas, fotografias e intervenções de artistas negras e negros, havia - antes da reforma que o local passou no último ano - um quadro com a frase:

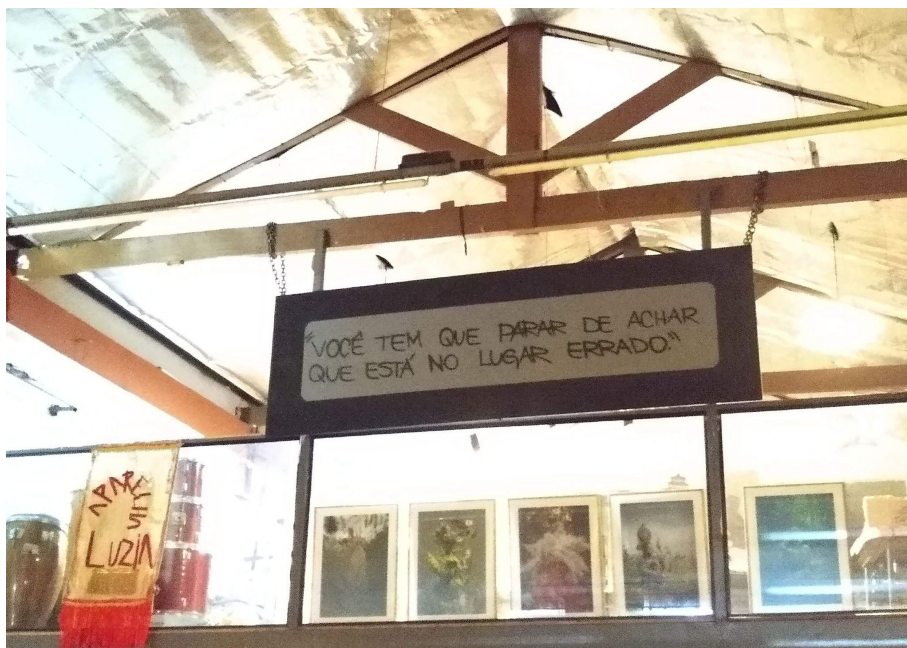


Imagem da parte superior do Aparelha Luzia antes da reforma, em que acima de quadros de referências negras, há um quadro com a frase: "Você tem que parar de achar que está no lugar errado", ao lado de um estandarte escrito Aparelha Luzia, atabaques e surdos. Foto minha.

O sentimento de "achar que está no lugar errado" é algo que pessoas negras, quando estão em ambientes majoritariamente brancos, ou pouco ocupados fisicamente e simbolicamente por pessoas negras, tendem a sentir. Tal como no Aparelha Luzia, todas as vezes que adentrei na Galeria, e andei pelas ruas da

região da República, o sentimento era outro, era de pertencimento no sentido de estar em um ambiente repleto de corpos negros como o meu e isso simbolizar o tempo-espaço de paz como é formulado por Alex Ratts.

Talvez a pergunta realizada há alguns parágrafos agora faça um pouco mais de sentido. Como seria possível eu me sentir em casa, pertencente àquele lugar, com pessoas também negras mas tão diferentes de mim? Essa pergunta não possui uma resposta fácil, nem rápida, nem única. Não pretendo respondê-la neste capítulo nem nesta dissertação: demandaria análises profundas e afastaria do objetivo central que me proponho. Também não parto de uma idealização e romantização desse espaço, há intensas disputas, violências e privações que não são possíveis de se ignorar. Mas eu não poderia deixar de apresentar o meu percurso físico nas idas ao campo e minhas andanças mentais, o que senti e ainda sinto e o que me afeta, já que foram também motivadores essenciais para a construção desta dissertação e informam o lugar (ou lugares) de onde parti para estabelecer as relações que construíram a experiência etnográfica.

Concomitantemente, é importante pontuar que a descrição do caminho até chegar à galeria não tem o único objetivo de localizar espacialmente quem lê o atual trabalho. Assim como é apresentado por Guilherme Magnani (2002) em suas notas para uma etnografia urbana, considero a paisagem não como um mero cenário onde ocorrem as práticas dos atores sociais com os quais estamos em diálogo, mas sim como parte constitutiva do recorte de análise. Nesse sentido, ao pensar imigração e deslocamentos, colocamos os e as sujeitas em primeiro plano, esquecendo-nos de analisar um aspecto essencial e fundamental de todo deslocamento: as rotas. No presente trabalho a rota não é de onde se sai e para onde se pretende ir, mas sim todo o percurso, o trajeto e suas percepções e interações. Ao pensar nos trajetos das mulheres com quem conversei, a rua 24 de maio e a Galeria do Reggae não são simples cenários, são locais especiais e quase personagens intensamente presentes nos seus cotidianos e no de outras pessoas imigrantes que trabalham e frequentam a região.

Sendo assim, antes de mergulhar na etnografia realizada, na vida de minha interlocutora e das mulheres com quem conversei, nas próximas páginas apresento tanto a rua 24 de maio quanto a Galeria do reggae, para demonstrar as intensas circulações, fluxos e complexidade desses espaços.

A Rua 24 de maio

A rua 24 de maio é uma pequena rua da região da República, local repleto de pontos turísticos importantes para a história de São Paulo e também para a cultura negra e a sociabilização de pessoas negras brasileiras e de outras nacionalidades. Sendo assim, brevemente irei localizá-la junto com esses importantes espaços e eventos.

Ela começa na Avenida Ipiranga e termina na rua Conselheiro Crispiniano, na altura do famoso Theatro Municipal, cartão postal da capital. A construção do Theatro Municipal, em 1911, foi motivada para atender os anseios da elite paulistana, que queria uma cidade moderna dentro dos moldes europeus. Ele simbolizou bem esse desejo e a nova cidade que surgia, reformulando e redesenhando todo o centro da cidade e recebendo importantes eventos, como a Semana de Arte Moderna de 22.

O Theatro Municipal tinha o seu acesso restrito à elite, formada em sua grande parte por pessoas brancas. Mas diferente do público do seu interior, a sua parte externa era ocupada por pessoas diversas e foi palco para várias manifestações populares. Sobretudo as suas escadarias, como nos é lembrado pelo sociólogo Uvanderilson Silva (2017),

Em 1978, na cidade de São Paulo, mais precisamente nas escadarias do Teatro Municipal, ocorreu o ato público de fundação do Movimento Negro Unificado. Tendo como base de apoio um conjunto expressivo de militantes oriundos dos grupos de esquerda, o MNU apresentou-se como uma força política comprometida em denunciar as condições de precariedade e privação vivenciada pela população negra e desqualificar o discurso oficial de democracia racial. (SILVA, 2017, p. 35)

A rua 24 de maio também é paralela à Avenida São João e ao Largo do Paissandu, antigamente frequentado por boêmios e intelectuais, e outro importante local dentro da história negra da cidade de São Paulo. No largo há a Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, um essencial espaço de socialização de pessoas negras desde a época da colonização, onde pessoas escravizadas se encontravam e assistiam às missas, já que eram proibidas de frequentar as igrejas exclusivas para pessoas brancas. Ao lado da Igreja, em 1955, foi inaugurada a controversa escultura da mãe preta, que "homenageia" as amas de

leite do período da escravização, as ditas "mães da nação", em um contexto de divergências e críticas. Essa escultura é até hoje o único monumento da cidade dedicado à figura de uma mulher negra.

O largo ainda era onde se festejava o 13 de maio, aniversário da Abolição da Escravatura, na capital. Mas após o intenso movimento de questionamento do significado dessa celebração, e do real significado e herança dessa data, o local passou a ser ocupado pelo movimento negro paulistano principalmente para convocar a população negra por engajamento político contra a violência policial.

Hoje o largo tem certo ar de decadência e abandono, está mal conservado, sujo e a igreja cercada por grades. Em seu entorno há lojas e bares simples, outros fechados devido à pandemia, edifícios com janelas quebradas, outras remendadas com papelão ou cortinas improvisadas. Há ambulantes vendendo roupas, sapatos e celulares usados, pessoas entregando panfletos, um senhor com microfone lendo passagens da bíblia e anunciando o fim dos tempos. Na frente do largo, e também paralelo a Rua 24 de maio, há o Centro Cultural Olido, ou Galeria Olido como é conhecido, um espaço público da Prefeitura de São Paulo onde há shows, peças de teatro, festas, exposições, cinema e eventos - não só, mas também a respeito da cultura negra.

Apesar de estar cercada por importantes espaços para a história da cidade de São Paulo e principalmente para a luta política da população negra paulistana, a rua 24 de maio em si é curta, estreita e menos conhecida que os espaços e ruas ao seu redor. Ela é formada por dois quarteirões com antigos casarões que hoje dão lugar a escritórios, lanchonetes, restaurantes, lojas de departamento, lojas de roupas e cosméticos.

Em seu segundo quarteirão há três galerias comerciais, com uma arquitetura e disposição de lojas muito semelhantes: a Galeria R. Monteiro que fica na frente da Galeria do Rock - conhecido ponto turístico e cultural da capital - e a Galeria do Reggae ou Galeria Presidente, o meu principal ponto de interesse naquela rua. Na frente da Galeria do Reggae há o Sesc 24 de maio, inaugurado em agosto de 2017, um prédio novo, espelhado, extremamente alto e com uma arquitetura que contrasta com os outros prédios antigos e mal conservados da região, inclusive a própria Galeria do Reggae. A discrepância não é só da sua arquitetura, mas também do seu público, majoritariamente branco e que não se arrisca a atravessar a rua e se cruzar

aos frequentadores da Galeria do Reggae, majoritariamente negros e imigrantes. Acrescido dos seguranças engravatados inertes em suas portas, passando a impressão de que nem todos os corpos são bem vindos, ou bem quistos, naquele espaço que se diz aberto ao público em geral. Irei abordar sobre esse espaço e as disputas e muros simbólicos existentes entre esses dois espaços no último capítulo.



Imagem do Google maps da rua 24 de maio.



Imagem do prédio da Galeria do Reggae à esquerda e na frente do prédio do Sesc 24 de maio. Foto de Vitor Pentead.

A presença dessas diferentes galerias reflete como essa rua é contraditória, onde há a circulação de corpos diferentes, mas também é complexa, onde a diversidade de todos os corpos se complementam na construção da sua paisagem. Corpos negros, brancos, amarelos, indígenas; nacionais e de outras nacionalidades; paulistanos e de qualquer outra região do país; corpos cis, trans e não binários; corpos em situação de rua em busca de comida; corpos apressados para chegar a compromissos nos escritórios ao redor; outros afim de conhecer a cidade, consumir arte ou só se divertir; corpos em busca de trabalho - ambulantes, entregadores, vendedores, hippies. Ou ainda, corpos em busca de mudar o visual, de fazer tranças, *dreads*, extensões, alisar ou "desfrisar"⁷ o cabelo, com as cabeleireiras e trançistas - em sua maior parte formada por mulheres negras imigrantes de países do continente africano - que lá ficam oferecendo todo tipo de manipulações.

É na rua 24 de maio que essas mulheres conhecem outras mulheres imigrantes, tanto as recém-chegadas quanto as já estabelecidas na cidade, redes são criadas e dicas, estratégias e fofocas são compartilhadas. Neste espaço o conhecimento sobre a permanência na cidade e na própria galeria circulam, como quais caminhos seguir em busca da regularização da situação migratória e como lidar com as suas burocracias, tal como sobre onde morar, onde matricular os filhos, quais igrejas e mesquitas frequentar, em quais salões atender, onde comprar produtos capilares, cabelos e fibras sintéticas⁸ para fazer tranças com um melhor preço. É o local onde essas cabeleireiras se alimentam entre os atendimentos e enquanto esperam as clientes marcadas para as levarem até onde os seus cabelos serão modificados.

Essa rua ainda se torna uma extensão dos salões localizados no interior da galeria. Entre as disputadas esquinas ou pontos específicos do quarteirão que julgam ser mais estratégicos na procura por clientela, essas mulheres entregam os seus cartões com o objetivo de conquistar pessoas para serem trançadas. Mas é

⁷ Desfrisar o cabelo é a nomenclatura utilizada principalmente pelas cabeleireiras de países africanos de língua oficial portuguesa que se refere ao ato de utilizar produtos químicos que modificam a estrutura do cabelo o tornando menos crespo ou cacheado, ou liso. No Brasil se relaciona as técnicas de alisamento e relaxamento.

⁸ As fibras sintéticas são o material utilizado para realizar as tranças, penteados e em alguns casos perucas ou extensões. Em geral, elas são usadas para dar mais volume e comprimento à manipulação que se pretende fazer. No Brasil as fibras mais utilizadas são o jumbo, o kanekalon e a linha, e a escolha de qual material utilizar está relacionado a quanto se pretende gastar, há uma grande diferença de preço; ao peso que está disposta a suportar ao ser colocado na cabeça; a sua durabilidade na manipulação; e de acordo com o efeito estético que cada um pode ter, geralmente a preferência se dá às fibras que mais se parecem ao cabelo humano.

também onde perdem clientes antigas, ou as que poderiam se tornar no futuro, para outras cabeleireiras e trançistas com técnicas de convencimento e preços mais atrativos. Na verdade, lá é onde boa parte das negociações acontecem, o trabalho com as manipulações capilares ganha preço, principalmente de acordo com a "cara"⁹ da pessoa que busca os seus serviços e após intensas conversações.

A rua ainda funciona não só como a recepção dos salões, mas como a sua sala central. Das diversas vezes que fui ao campo, vi mulheres aproveitando o tempo em que não estavam trabalhando nas clientes para cuidar dos cabelos umas das outras, com agilidade, enquanto chamavam futuras clientes, retiravam o antigo aplique, desmanchavam as tranças, observavam e brincavam com as pessoas que passavam apressadas.

É nessa rua-salão que todas essas interações acontecem. Onde todos esses corpos completamente diferentes, seja pensando nas classificações e categorias dos estudos dos marcadores sociais da diferença, seja pensando nos seus objetivos, medos e desejos, se cruzam.

⁹ Observei que os preços das manipulações não são tabelados nem previamente estabelecidos. Eles variam de acordo com o cabelo da pessoa que procura o serviço, levando em conta se será um trabalho mais fácil ou difícil de se trabalhar ou se será mais rápido ou demorado, o que varia de acordo com o tamanho ou tipo de cabelo. Mas também o preço está condicionado a outros fatores, se há laços previamente construídos, se é uma cliente antiga ou rotineira, ou ainda se a pessoa possui indícios de que possui mais dinheiro. Indícios os quais variam de acordo com as roupas, sapatos e acessórios utilizados.

A Galeria do Reggae



Imagem da fachada da Galeria do Reggae e do seu interior visto do terceiro andar. Foto minha

"[...] Nessa rua, [24 de maio] destaca-se uma das tantas galerias da região: Centro Comercial Presidente, ocupada por lojas de discos "funk", "disco" e outros ritmos dançantes (Disco Mania Blacks, Truck's Discos), além de outros serviços como cabeleireiros "black" (Gê Curl Wave, Almir Black Power, Gueto Black Power) que reforçam a particular gramática de sua ocupação característica: é um pedaço negro que aglutina rapazes e moças em torno de algumas marcas de negritude como determinada estética, música, ritmo, freqüência a shows e danceterias (Chic Show. Zimbabwe, Ski-na Club etc.) O cuidado com a estética pessoal, aliás - salões de beleza, cabeleireiros, butiques, comércio de acessórios, tudo em pequenas lojas - está presente em toda a região, principalmente nas galerias, produzindo um contínuo e cambiante fluxo de estímulos visuais." (MAGNANI, 1996, p.12 *apud* "Os Pedacos da Cidade", relatório de pesquisa, p. 52)

A primeira vez que adentrei a galeria foi em 2016 quando eu ainda morava em Belo Horizonte e estava a passeio por São Paulo. Andando perdida pelas ruas centrais da República, entrei na rua 24 de maio, avistei uma galeria e a presença de várias mulheres negras no entorno me chamou atenção. Algumas delas com

turbantes e amarrações na cabeça, outras com belíssimos cabelos soltos, lisos e encaracolados reluzentes, alguns pareciam cabelos naturais e outros pareciam ser constituídos de alguma fibra sintética. As tranças não eram como as que eu geralmente via em outras mulheres negras brasileiras, ou as que as trançistas geralmente faziam em meus cabelos: tranças longas, pretas e soltas. Eram tranças de cores fortes, algumas bem grossas e outras extremamente finas, que faziam verdadeiras *complicações* e *tramas* na cabeça.

Denise Cruz (2012, 2017) ao realizar seu campo relacionado às emoções e sentimentos despertados em mulheres negras moçambicanas e brasileiras ao *lidar* com cabelos crespos, afirma que as moçambicanas realizam verdadeiras *complicações* e *tramas* nas cabeças de outras mulheres. O termo *complicações* é utilizado para se referir a um valor estético: tê-las na cabeça é possuir o penteado mais sofisticado, uma espécie de ostentação, com *tramas* que confundem aquele que vê e que o faz ter dúvidas da maneira como foram realizadas. O observador fica confuso uma vez que ele não consegue acompanhar os caminhos que as tranças percorreram para criar aquele efeito visual. A cabeça assume relevância em relação ao restante do corpo, chama a atenção para si. (CRUZ, 2017)

Não só a cabeça me chamava atenção, essas mulheres que eu avistei também estavam vestidas com roupas de cores vibrantes, acessórios como brincos, pulseiras e relógios, e algumas que pareciam ser mais velhas usavam lindos vestidos e batas de tecido africano¹⁰. Havia também a presença de crianças, a maioria eram meninas, de diferentes idades, que corriam e brincavam na frente da galeria enquanto interagiam com os transeuntes. As adultas ficavam sentadas em banquinhos ou caixotes, trançando, colocando ou tirando apliques de cabelo em outras mulheres; vendendo vegetais, verduras, legumes e raízes; conversando e rindo; e principalmente, chamando outras mulheres negras que por lá passavam.

¹⁰ Utilizo o termo “tecido africano” como uma categoria nativa, já que é assim que muitas brasileiras e as minhas interlocutoras africanas, o comércio e alguns sites brasileiros os chamam. Entretanto é importante expor que há uma diversidade de tecidos e vestimentas nos diferentes países do continente africano, e de acordo com a região, a utilização de determinado tecido, amarração, cores e vestimentas pode indicar marcas identitárias. A sua utilização não é algo uniforme e comum entre as imigrantes que frequentam a galeria e a região central da cidade. Como é afirmado por Adji Ba, senegalesa de 41 anos e vendedora de tecidos e outros artigos da região da República, em São Paulo, ela acredita que hoje é raro ver um homem com trajes típicos. "Há uma necessidade se incluir no ocidente, então, muitos deixam de lado a cultura. Não saio sem meu turbante" (VILLALOBOS, 2019) Disponível em: <https://saopaulosao.com.br/nossas-pessoas/1401-imigrantes-africanosnas-ruas-de-sp-revelam-diversidade-de-estilos.html>. Acesso em 20 de março de 2020.

Menina, menina, minha linda. Quer trançar? Venha cá! Curiosa e sem entender muito bem onde eu estava e o que tudo aquilo significava continuei seguindo e por acaso encontrei a Galeria do Reggae.

A galeria foi projetada pelos arquitetos Maria Bardelli e Ermanno Siffred e possui uma arquitetura muito similar a famosa galeria do Rock e outras galerias da região: é formada por cinco andares, o térreo e o subsolo. Nela há a presença massiva de pessoas negras, por isso também é nomeada como “Galeria Black”. Há mais de 50 anos ela é reconhecida como um reduto da população negra paulistana e boa parte do comércio é voltado para a cultura negra¹¹, como lojas de artigos para capoeira, salões de beleza afro, barbearias, lojas que vendem roupas e tênis de basquete, e outras que vendem cds e vinis de grandes nomes da *Black Music*, hip hop, rap, soul, entre outros ritmos.

Na minha primeira incursão no seu interior, a cada andar que eu subia o público frequentador ficava cada vez mais negro e todos os meus sentidos eram constantemente acionados pelo desconhecido. A visão logo antes de entrar na galeria, ainda na rua, e nos seus corredores ao avistar as mulheres com tecidos, roupas, cabelos e penteados com cores, tamanhos, formatos e modelos diferentes dos que eu costumava ver. Além dos panfletos nas paredes dos corredores, em português, inglês e francês, anunciando festas, palestras, cultos religiosos e até comunicado de falecimentos de algum ente da comunidade, tal como um obituário. A audição ao escutar as músicas dentro dos estabelecimentos e as línguas faladas que eu não reconhecia. O olfato ao sentir cheiros e aromas de temperos e comidas feitas em alguns bares e restaurantes que ficam no último andar da galeria. O paladar ao me aventurar em viagens gastronômicas ao provar alguns alimentos vendidos nas suas pequenas mercearias. E posteriormente, já com o campo estabelecido, o tato foi ativado, já que além de pesquisadora, ou para assim continuar sendo, também me tornei cliente de uma trancista específica, minha principal interlocutora, *Preciosa*. Em outras palavras, essa minha primeira incursão já anunciava, antes mesmo que eu tivesse um campo ou uma pesquisa

¹¹ Utilizo o termo “cultura negra” também como uma categoria nativa e não como um instrumento analítico. Isso tendo em vista que, como é afirmado por Livio Sansone (2002), “cultura negra” pode ser definida como uma espécie de subcultura de pessoas afrodescendentes dentro de um sistema social que enfatiza a cor, ou a descendência a partir da cor, como um critério válido de diferenciação ou segregação das pessoas. Entretanto, a “cultura negra” não é algo fixo, muito menos um todo abrangente, porque é por definição sincrética e resultado de relações sociais entre grupos racialmente definidos como “brancos” e “negros”.

estabelecida, que esse trabalho além de invocar minha subjetividade, seria também uma experiência fortemente corporificada.

Eu também percebia que, apesar de no seu passado ser majoritariamente frequentada pela população negra paulistana, agora ela apresentava um público majoritariamente negro imigrante, como é percebido por Derek Pardue (2017) no trabalho de campo que ele realizou na galeria acompanhando grupos de rap formados por haitianos,

Nos anos 90, quando comecei a realizar trabalho de campo, a Galeria era o local para tocar estilos e conhecimentos de hip-hop, juntamente com outras identidades da cultura popular, incluindo o reggae e o heavy metal. Hoje, o centro comercial é quase exclusivamente um espaço africano com redes desenvolvidas através de dezenas de línguas para além do português. (tradução minha) (PARDUE, 2017)

Saber o histórico de quando a galeria passou por essa mudança de público frequentador e os motivos para tal mudança não foi algo consensual nas conversas que tive. No minidocumentário "Galeria Presidente"¹² é possível perceber o histórico dessa ocupação, relatado pelos próprios comerciantes e frequentadores imigrantes que afirmam que primeiro chegaram os nigerianos, que são a maioria dos comerciantes e trabalhadores na galeria atualmente. O que também foi relatado por *Preciosa* em uma das nossas conversas. Esses primeiros nigerianos alugaram algumas lojas e abriram o caminho para outros africanos, que vinham de países como Angola, Tanzânia e o Congo, e eram os responsáveis por cerca de 300 lojas em 2016. Abriram caminho tanto concedendo trabalho para outras pessoa imigrantes recém chegadas ao país, como também construindo uma relação com os proprietários das lojas da galeria que não aceitavam alugar os seus estabelecimentos para eles, como é afirmado por Kingsley Ikechukwu Manuel no minidocumentário: "*difícil alugar loja, eles...pra mim pode chamar de discriminação, não sei se é discriminação, eles não gostam da nossa raça*".

A Galeria muitas vezes é associada a um pequeno país dentro de outro. Como explicitado no início deste capítulo, a República é uma região com forte presença de imigrantes, sobretudo negros, provenientes de outros países da América Latina e do Caribe, com um número expressivo de haitianos, e também de imigrantes que saem de diferentes países do continente africano. Apesar dos

¹² O minidocumentário foi dirigido por Amanda Gutiérrez Gomes e faz parte do Projeto Curta Mulheres de 2016. Ele pode ser acessado neste link: https://www.youtube.com/watch?v=7fzWn9jbEsk&ab_channel=Hysteria

conflitos e disputas que acontecem, como situações de racismo e xenofobia, e de ser um local de trabalho e comércio, a galeria também tem um significado social para essas pessoas. Como também foi observado por Miki Takao Sato (2018) em sua etnografia na região acompanhando a vida econômica e as trocas cotidianas de mulheres imigrantes africanas,

As pessoas marcam encontros, reuniões, trocas de informações, criando também redes de apoio e referência para os imigrantes. As mulheres que ali trabalham compartilham seu cotidiano, trocam clientela, emprestam produtos, cuidam da loja na ausência da outra. Outros fazem reuniões de negócio, reuniões de lideranças, encontram-se para comer, conversar e beber. (SATO, 2018, p.120)

A galeria é um espaço de resistência cultural, pertencimento, convivência e de encontro, onde circuitos se formam através de identidades culturais, arranjos preestabelecidos entre pares e redes de apoio, e também por necessidade de dialogar com demandas próprias (SATO, 2018). Em outras palavras, ela é o local onde a sociabilidade que começa na rua 24 de maio continua e se fortalece. Principalmente no seu interior, nos seus corredores, bares, lojas e salões de beleza.

Há lojinhas de todo tipo. Quer colocar aplique no cabelo? Quer um pouco de cardamomo para os chás condimentados do seu recanto? Quer um tecido com a história da rainha de Sabá para pendurar nas paredes de casa? Em Termini, encontram-se coisas fantásticas: de saris a raiz de rummay para escovar os dentes, e até goiabada que os brasileiros comem com queijo e chamam romanticamente de "Romeu & Julieta". E também quantidades infinitas de eenjera e zighini (SCEGO, 2018, p.100)

Ao ler o livro "Minha casa é onde estou" de Igiaba Scego e sua incursão na Itália, principalmente quando ela descreve a Estação Termini em Roma e a infinidades de produtos que podem ser encontrados, imediatamente me transporte para a galeria do Reggae: é essa multiplicidade de lojas, objetos, comidas, temperos e tecidos que é possível encontrar por lá. Não só na Galeria do Reggae, como também no Centro Comercial Babilônia onde fiz o campo em Lisboa durante a graduação. Isso porque em cidades que recebem um grande número de imigrantes é comum ter mercados, centros comerciais ou galerias que reúnem produtos específicos e serviços que são comuns nos países de origem daquelas pessoas. E é exatamente o que se encontra na Galeria do Reggae.

Logo na sua entrada há duas lanchonetes nas extremidades que vendem salgados e sucos, entre elas tem uma rampa que dá acesso ao subsolo. No subsolo há uma sapataria, uma alfaiataria, loja de skate, lojas de roupa e tênis de basquete,

um pequeno restaurante, alguns salões de beleza, lojas que vendem cabelos e o mais interessante: uma *lan house*. *Lan house* é um estabelecimento comercial que era comum de se encontrar pela cidade, principalmente quando o acesso à internet e computadores eram raros e as pessoas frequentavam esses espaços para poderem usar os seus computadores. Atualmente, com a popularização de smartphones, a ampliação do acesso à internet, aplicativos de conversa instantânea e digitalização de vários serviços e documentos, as *lan houses* parecem ter perdido a sua funcionalidade. Porém, não na galeria.

O mais interessante na verdade não é a sobrevivência desse tipo de estabelecimento neste contexto, já que espaços que oferecem serviços e que fazem recarga de créditos para celular, cópia, xerox, impressão e tiram fotos 3x4 para documentos ainda são comuns em bairros das periferias e em cidades do interior de vários estados do país. Mas sim o fato dela também vender produtos importados da Tailândia, realizar ligações nacionais e internacionais, fazer remessas¹³ e ter, na parede ao seu lado, cartazes de agências de viagens internacionais e de vendas de passagens aéreas. Isso reafirma que as pessoas que frequentam esse espaço são de outras nacionalidades e possuem uma classe social específica e ainda precisam desse tipo de serviços para entrarem em contato com conhecidos e familiares das suas nações de origem, comprar passagens, assim como tirar fotos para documentos.

¹³ Remessas é o ato de receber ou enviar dinheiro entre países.



Imagem de cartazes encontrados nos corredores da Galeria do Reggae. Foto minha.

Voltando para a incursão pela galeria, no subsolo também há outra rampa na lateral que dá acesso ao último quarteirão da rua Dom José de Barros, em meio a bares e lanchonetes frequentadas por homens negros imigrantes e jovens brasileiros, que aos sábados lá se encontram para escutar reggae em um mini-palco improvisado montado que recebe DJs locais que tocam discos do ritmo. A cultura reggae também é muito presente na região, tanto por ser um reduto de quem escuta e se identifica com o ritmo, como também pelo número de lojas que vendem discos, acessórios, quadros e roupas específicas desse público, principalmente no térreo da galeria.

Em meio a essas lojas há também um sex shop, um estúdio de tatuagem, lojas de discos, CDs, acessórios e dispositivos de som e equipamentos para gravadoras, e mais lojas vendendo cabelos naturais e sintéticos. Além dos salões de beleza que atendem um público masculino, salões especializados em *dreads*, como o *Root Afrostyle*, e barbearias, como o Mangueira, uma das barbearias focadas em cabelos crespos mais antigas e tradicionais da cidade, frequentada por adultos, crianças e personalidades negras, sobretudo do rap e do hip hop.

O acesso aos outros andares é possível através das escadas rolantes localizadas no seu centro, que devido a decadência e falta de manutenção da galeria não funcionam em alguns andares. Mas também através de uma escada fixa localizada no final dos seus corredores, ou ainda por um simples elevador que, apesar do descaso com a infraestrutura, funciona e é operado por uma ascensorista.

Outro espaço interessante na galeria são as pequenas mercearias ou lojas especializadas em produtos africanos, que fazem questão de explicitar em suas fachadas a diversidade dos produtos que oferecem. Como raízes e temperos africanos específicos, o *lalou*, *netetou*, *goviel*, *dada*, *mundongo*, *fumbua*, *mabele*; chás como o chá de *warga*; ingredientes necessários para fazer comidas africanas, como peixes secos, molhos, pasta de dendê e pimentas, e ainda manteigas e cremes para o cabelo e para o corpo, como a manteiga de karité. Entre outros produtos que atravessam o Atlântico para satisfazer a clientela imigrante no Brasil.



Imagem do interior de uma mercearia localizada na Galeria do Reggae. Foto minha

Ao visitar as mercearias um outro evento que me chamou atenção foi a venda de produtos de uso proibido. Seja pela legislação nacional, ou ainda por um teor moral, como algumas raízes e chás que são abortivos, como informado pelo proprietário de uma das mercearias que visitei, quando perguntei qual era o uso de uma raiz que avistei no final de uma prateleira. Infelizmente após a pandemia, quando retornei à galeria, essa mercearia já não estava mais no local. Não só raízes e chás, mas também cremes clareadores para o corpo, como o *Caro White*, *Karina hemp*, *Dudu ossun*, *idole*, *Dark and lovely*, *ideal skin*, produtos que não são vendidos pelo mercado de beleza e cuidado no Brasil e são proibidos por agências sanitárias e por legislações de regulamentação de cosméticos em alguns países da Ásia e da África, como Gâmbia, Costa do Marfim e Ruanda.

Entender quais são esses produtos, os seus usos, consumos, deslocamentos até chegar ao Brasil daria um campo interessantíssimo. Mesmo não sendo o meu objetivo acho necessário refletir, mesmo que brevemente, sobre a presença desses cremes clareadores de pele frequentemente utilizados em alguns países africanos. Pesquisando na internet sobre esses produtos cheguei a sites, blogs de beleza e vídeos-tutoriais, em sua maioria em inglês, francês e em outras línguas, ensinando como utilizá-los. O objetivo é *ficar mais bonita* - como o próprio nome de alguns produtos para essa finalidade indicam - ao clarear alguma mancha, parte específica do corpo, como o cotovelo e as dobras dos dedos. Mas eles também são utilizados no pescoço, rosto, pernas, axilas, virilhas e na região genital, incluindo a vulva e o ânus.

Lembrei-me novamente da passagem do livro de Igiaba Scego ([2010] 2018), quando ao descrever a Estação Termini em Roma e os produtos que podem ser encontrados, como citei anteriormente, ela cita também os cremes clareadores

Mas infelizmente, encontram-se também coisas que não deveriam ser encontradas. Por exemplo, há um monte de lojas que vendem cremes para branqueamento da pele. Quando vejo esses venenos expostos, o sangue sobe-me à cabeça. Fico muito brava! Somos belos como somos, *black is beauty*. Aquelas garrafinhas malélicas têm nomes atraentes como “Diana” ou “Dark & Lovely”. Muita gente sonha, especialmente as mulheres, em ser como a Posh Spice ou Beyoncé. Querem ser amadas, mimadas. Os meios de comunicação continuam dizendo a elas que não terão chance alguma na vida com aqueles cabelos encaracolados e seus traseiros poderosos. Que negro não é bonito, que pelo contrário, é feio, é monstruoso. Puras idiotices, mas muitas pessoas acreditam nisso. Caem na armadilha. Resultado? Estragam a epiderme, tornando-a sensível aos raios

ultravioletas, e muitas vezes provocam câncer de pele. E o paradoxo é que se enfeiam. Manchadas como zebras, com vitiligo. Com pescoço, rosto e braços claros e o resto do corpo escuro. (SCEGO, [2010] 2018, p.101)

A prática do uso de cremes clareadores também é conhecida como *skin bleaching*, *skin whitening* ou *skin lightening*, no Congo como *maquillage*, em Senegal fala-se de *xessal*, em Camarões de *décapage*, em Níger *dorot*, segundo Frantz Rousseau Déus (2018), autor que realizou um completo estudo sobre esse processo no Haiti. Traduzidos para o português, são chamados de lixiviação, branqueamento, clareamento ou despigmentação da pele. Esses produtos atuam destruindo os melanócitos, que são os responsáveis pela produção de melanina, o removendo da pele. Em sua grande maioria, possuem ingredientes agressivos e tóxicos como a hidroquinina, corticoides e mercúrio, podendo causar queimaduras, acne severo, infecções cutâneas e até câncer de pele. Segundo a reportagem¹⁴ da BBC, do dia 19 de outubro de 2017, um estudo da Universidade de Cidade do Cabo estima que uma em cada três mulheres clareia a pele na África do Sul, já uma pesquisa da OMS (Organização Mundial da Saúde) indica que 77% das nigerianas usam esse tipo de produto regularmente. Há um predomínio dessa prática na população feminina, ainda de acordo com Frantz Déus (2018), há poucos dados sobre a despigmentação, ainda menos sobre esse fenômeno na população masculina (DÉUS, 2018, p.59).

Se o ideal da beleza da pele clara, e a conseqüente tendência de utilização de produtos de branqueamento, é mais marcada em países que tiveram presença colonial, todavia, não é desprezível o seu crescimento de utilização em outros países, segundo Chiara Pussetti e Isabel Pires (2020). As autoras realizam uma interessante pesquisa em torno da indústria do branqueamento em Lisboa, etnografaram sobre as práticas e os produtos para o branqueamento de pele na Mouraria, região da capital marcada pela intensa presença de imigrantes e de lojas que vendem produtos de outros países. As autoras ainda afirmam que

Nos últimos dez anos foram produzidos muitos trabalhos (Blay, 2009, 2011; Cheong; Kaur, 2019; Glenn, 2008; Harris, 2014; Hope, 2011; Hunter, 2011; Lewis et al., 2011; Li et al., 2008; Maycock, 2017; Rondilla, 2009; Saraswati, 2010; Tate, 2016; Venkataswamy, 2013) dedicados ao impacto desses tratamentos pela saúde pública da população desses países. Essas práticas, muitas delas iniciadas nos países de origem, estão a ganhar

¹⁴ Reportagem disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/salasocial-41686093> (Acessado dia 09/04/2020)

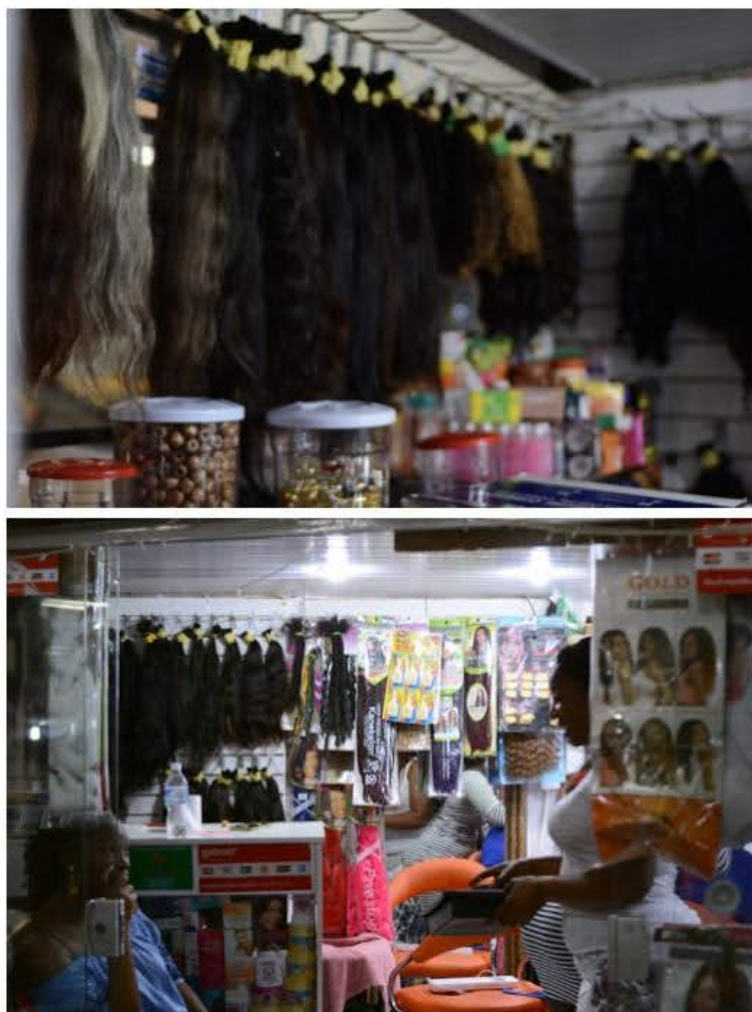
crescente importância entre imigrantes e já foi amplamente realçada a dimensão viciante do branqueamento voluntário da pele. (PUSSETTI & PIRES, 2020, p.2)

Ao retornar ao campo após a pandemia, observei que algumas mercearias não estavam mais lá, talvez devido ao longo período em que a galeria ficou fechada e ficamos em isolamento social. Mas a presença desses produtos aumentou, agora eles estão presentes nas lojas que vendem cabelos, fibras sintéticas para fazer manipulação capilar e acessórios para penteados. Ou seja, o que quero apontar é que juntos com essas pessoas em deslocamento, há um intenso fluxo e circulação de produtos, mercadorias e também junto a eles práticas, ideais e convicções que aqui parecem estar maquiados pelo discurso da estética, mas no fim continuam marcados pelo racismo e colonialismo, como irei aprofundar no último capítulo desta dissertação.

Outro produto amplamente vendido nas mercearias e lojas da Galeria são os cabelos naturais e as fibras sintéticas, como o Jumbo, Kanekalon e o Marley Hair, fibras essas que são utilizadas para a realização de tranças, *twists*¹⁵ e penteados. A escolha de qual delas comprar depende de fatores como a grande diferença de preço, a diferença de peso após a manipulação estar pronta e o efeito final que cada um desses produtos gera. O Jumbo, por exemplo, é mais leve e esteticamente valorizado em relação ao Kanekalon, pois se assemelha visualmente à fibra capilar natural. Entretanto, o seu preço pode ser até dez vezes maior do que o primeiro. Também há o uso dos cabelos orgânicos, que são produzidos a partir de uma proteína e possui uma similaridade inacreditável com o cabelo humano natural: é possível hidratá-lo, realizar escova, passar chapinha e tingi-lo, possibilidades que as fibras sintéticas não permitem. Todas essas vantagens justificam o seu maior preço em comparação com os outros, mas ele ainda é mais barato que os cabelos naturais. Essas fibras sintéticas geralmente são fabricadas na China, o país possui um monopólio na sua produção e na de perucas e *lace*¹⁶ utilizando esses materiais e são exportados para todo o mundo.

¹⁵ Twist, também conhecido como "baião de dois", é um penteado realizado em que se divide a mecha de cabelo em duas partes e as enroscam, enrola-se uma na outra durante toda a extensão do fio.

¹⁶ *Lace* são perucas com uma tela interna que simula o couro cabeludo, onde os fios de cabelos são costurados individualmente, resultando um efeito mais natural do que as tradicionais perucas.



Imagens do interior de salões da Galeria do Reggae. Fonte: Rede antirracista

Já os cabelos naturais são utilizados nas extensões, nos apliques, para que o cabelo da cliente pareça mais cheio ou mais longo. Esse material é mais caro que os anteriores e o seu uso também está relacionado a um intenso fluxo transnacional, já que os cabelos mais valorizados mundialmente são os cabelos indianos e os brasileiros. Os primeiros são considerados virgens - ou seja, que nunca passaram por algum procedimento químico que modifica a sua textura ou cor natural - e bem tratados, já que os cabelos longos na Índia possuem significados ligados não só à vaidade, mas também ao orgulho. Quanto mais longos e bem tratados, indicam que aquela mulher possui tempo disponível para o cuidado e boa situação financeira, funcionando então como um marcador de classe¹⁷. Há também

¹⁷ No Brasil, o cabelo também é um marcador racial, de acordo com a sua textura ele indica o pertencimento étnico das pessoas. Me perguntei se na Índia também ele não fosse um importante signo indicativo, visto que ter cabelos longos é algo possível para mulheres que possuem cabelos lisos, o que no Brasil são mais comuns a pessoas brancas, amarelas e indígenas. Não cheguei a

uma relação direta com a religiosidade dessas mulheres, que muitas vezes realizam o sacrifício do cabelo como oferenda religiosa após as suas graças serem alcançadas, ou com o intuito de purificação e desprendimento do mundo material. Adriana Quintão (2013) em sua dissertação sobre o cabelo como performance identitária, discorre que em Tirumala, sul da Índia, está localizado o *Tirumala Venkateswara Devasthanam*, templo dedicado à deusa *Vixnu*, em que a prática da tonsura é tão popular que foi necessário adotar um sistema computadorizado para o atendimento dos devotos. No *templo* são realizadas tonsuras 24 horas por dia, sete dias por semana, por uma equipe de 500 barbeiros trabalhando em três turnos para atender à demanda. (EDWARDS, 2008; SUGDEN, 2012 *apud* QUINTÃO, 2013)

Em entrevista¹⁸ ao programa Globo Repórter para a matéria “Indianos doam seus cabelos às divindades e indústria milionária lucra com os cachos oferecidos”, exibida em 30 de novembro de 2012, o dono da empresa A. L. Kishore’s Hair Trade World – uma atacadista de cabelo humano na Índia e pioneira na exportação de cabelos indianos – declara que costuma pagar entre US\$100.00 e US\$500.00 por quilo de cabelo nos leilões dos templos. Após processar as mechas, ele as revende para distribuidores. Segundo a matéria, uma mecha mais longa de cabelo é vendida pelo empresário por US\$1,600.00 o quilo. Outra empresa atacadista visitada pela reportagem, a Raj Hair International, “fatura em média US\$10 milhões por ano, vendendo para todo o mundo, inclusive para o Brasil.” (QUINTÃO, 2013, P. 137)

Esses “cabelos de fé” são como ouro para o mercado internacional de cabelo, podendo parar em cabeças da Europa, África ou do Brasil. Durante muitos anos utilizei apliques, e estar em salões que os realizava ou lojas que vendiam cabelo era algo comum e rotineiro. Comum também eram os boatos que eu ouvia sobre cabelos que eram roubados de cemitérios ou necrotérios, e de pessoas que andavam com tesouras e ameaçavam cortar cabelos de mulheres no centro de Belo Horizonte e de outras cidades. Mas o interessante também é perceber que, para muitas mulheres que colocam outros cabelos na cabeça, pouco importa as suas origens. Eu também escutava frases como – *eu paguei então é meu*, ou – *agora tenho uma parte indiana*.

Os cabelos brasileiros também são bem valorizados, há cabelos que 240 gramas custam mais de 11 mil reais. A explicação do sucesso dos cabelos brasileiros tem relação à miscigenação, que no primeiro momento evoca a

nenhuma conclusão, como se trata de um país com outras classificações étnicas, seria necessário um estudo profundo.

¹⁸ Programa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fJEJOXB-fmw> (Acessado em 05/05/2020 às 13:20).

valorização de um elemento de prestígio (universalizante e homogeneizador) que é a tez "morena", mas que em outro plano, também se valoriza as inúmeras possibilidades de tonalidades e texturas de cabelos. Porém, o que mais surpreende é a maneira como esse discurso de miscigenação é incorporado e utilizado a fim de reforçar e vangloriar a herança europeia no Brasil. Uma miscigenação com o intuito de embranquecimento, que no presente caso vai além da cor da pele e repousa na textura e tonalidade do cabelo: quanto mais claro e liso mais europeu, quase "puro". E assim é considerado melhor que os cabelos "misturados" escuros, cacheados e crespos, fruto da miscigenação com outros grupos étnico-raciais. Como foi afirmado por uma cabeleireira proprietária de um salão em Belo Horizonte em uma entrevista¹⁹ à UOL,

Usamos um cabelo do sul, mais fino, totalmente virgem, a gente que faz a cor. Ele é brasileiro, mas por conta da miscigenação europeia que existe no sul, faz com que a gente tenha fios mais naturais e mais claros, o que facilita o processo de clareamento (Trecho da entrevista realizada)

Mas para além dos cabelos e fibras, o que mais chama atenção na galeria é a quantidade de salões de beleza que se localizam em todos os seus andares. Foi nesse contexto que conheci *Preciosa*, uma mulher angolana que mora no Brasil há seis anos e que se tornou a minha principal interlocutora e trançista. Na maioria das vezes que eu queria encontrá-la, se ela não estivesse em um dos salões trançando alguma cliente, era só ir à esquina da rua 24 de maio com a rua Barão de Dom José de Barros e lá estava ela, sentada em um banco que ela mesma levava, acompanhada de sua irmã, tia ou alguma amiga, rindo, conversando, trançando umas às outras e tentando cativar outras mulheres para serem trançadas.

¹⁹ Entrevista disponível em : https://tvefamosos.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/02/quanto-custa-alongar-os-cabelos-como-m-arcela-gabi-e-flay-do-bbbfizeram.htm?utm_source=facebook&utm_medium=social-media&utm_campaign=tvefamosos&utm_content=geral (Acessado em 05/05/2020, às 11:40)



Imagem de uma foto realizada no interior do Sesc 24 de maio, em que é possível ver a esquina da rua 24 de maio com a rua Dom José de Barros, em que há duas trançistas negras sentadas. Foto do Sesc 24 de maio.

Foi nessa esquina em uma das minhas visitas à galeria que tudo começou. Eu conhecia Amanda Oliveira há pouco tempo e tínhamos combinado de ir à galeria juntas. Essa era a quarta vez que eu visitava a Galeria e ainda não havia estabelecido um contato contínuo com nenhuma cabeleireira ou trançista.

Assim que eu e Amanda cruzamos essa esquina, vi duas mulheres que estavam sentadas em dois bancos, elas riam bastante e conversavam em uma língua que eu não conhecia. Ao nos avistar, elas nos chamaram: *amiga, amiga, venha cá! O que você precisa? É trança?* Automaticamente, eu já iria agradecer e dizer que só estava de passagem, já que meu objetivo naquele dia era só dar mais uma volta pela galeria. Mas fiquei interessada em conversar com elas, vê-las rindo me deu vontade de rir junto, uma sensação de conforto. São Paulo ainda era uma cidade estranha para mim e andar pela região da República - um ambiente com muita informação, pessoas andando apressadamente, as lojas e suas promoções informadas em volume alto, os bares e suas músicas diversas, vendedores nas ruas entregando panfletos, cheiros de fritura de salgados e a lembranças de conhecidos me mandando tomar cuidado com a bolsa e o celular - me deixava um tanto aflita.

Ver duas mulheres sentadas em suas próprias cadeiras velhas na calçada conversando e rindo em meio a todo aquele caos, me deu vontade de me juntar a elas. Elas novamente perguntaram: *Você não quer ficar bonita? Vamos trançar!*

Querer ficar bonita? Quem não quer ficar bonita?, refleti. Mais tarde percebi que essa é uma das estratégias que mais funciona na conquista de clientes na rua. Essas cabeleireiras e trançistas, mesmo sendo de outros contextos históricos e com outras construções raciais, parecem compreender a centralidade do cuidado e da manipulação do cabelo para as mulheres negras brasileiras, e que a maior parte delas está disposta a gastar boa parte de seus salários para se sentirem bonitas. O estar bonita está diretamente relacionado ao cabelo, já que ele é um dos fenótipos frequentemente focado nas construções negativas do corpo negro (FIGUEIREDO, 2012). Quando a raiz do cabelo está grande e aparece em algum penteado, ou é necessário retocar o seu corte - dizem que ele não está "arrumado" e o sentimento é que não se está bonita. Ao passo que ao sair de um salão após a realização de alguma manipulação, desde que seus cabelos estejam bonitos aos seus olhos e aos olhos dos outros, é quase unânime a cabeça erguida e o aumento da autoestima.

Amanda me perguntou se eu não gostaria de fazer uma trança e que me daria de presente. Eu estava com o meu cabelo natural naquele dia e Amanda usava *dreads*, dessa forma o meu cabelo seria o único possível de se manipular. Explicitar como meus cabelos estavam durante as visitas ao campo tem uma posição importante neste trabalho, pois está diretamente relacionado à maneira como eu era recebida e interagia com as mulheres na galeria e seu entorno. Quando eu estava com os cabelos crespos naturais e soltos eu era mais abordada pelas trançistas, já que eu era vista como uma possível cliente. Ao andar pela região com essa estética, indicava que eu estava naquele espaço à procura de algum salão para realizar algum tipo de manipulação. Ao ir à campo com os cabelos manipulados com tranças rasteiras bem rentes ao couro cabeludo, com tranças longas soltas ou *twists*, eu era vista como apenas mais uma pedestre, amiga, familiar ou até mesmo uma trançista da galeria, e assim as mulheres que ficavam na sua entrada mal interagiam comigo.

Fiquei um tanto aflita e me perguntei até onde eu estaria disposta a deixar o meu cabelo ser tocado durante o campo ou o quanto eu estaria disposta a ser

afetada *fisicamente*. Isso porque desde quando eu era criança minha avó paterna, minha mãe e meu pai, sempre me diziam para eu não deixar qualquer pessoa colocar as mãos no meu cabelo. Entre as explicações haviam falas como "*a cabeça é sagrada, você não sabe a intenção nem os sentimentos de quem quer te tocar*" até compartilhamentos de traumas como: "*sua madrinha ficou careca não só pelo uso de química, já que o cabelo cai e cresce, mas também por que deixava qualquer um colocar a mão*". Eu sempre ia nas mesmas cabeleireiras e trancistas durante anos, e só frequentava os salões que amigas e familiares me indicavam. Mesmo morando em São Paulo, todas as vezes que eu queria fazer tranças ou cortar o cabelo eu preferia viajar para Belo Horizonte e realizar essas manipulações com "mãos confiáveis".

Apesar dessa minha experiência individual e familiar, não deixar qualquer pessoa tocar na sua cabeça é algo também presente nas sociedades africanas da região ocidental. Nilma Lino Gomes (2008) afirma que os cabeleireiros das comunidades africanas têm um lugar de destaque e confiança, já que há a crença de que o espírito das pessoas está aninhado e abrigado nos cabelos. A manipulação dos cabelos, em algumas culturas, muitas vezes só é permitido aos membros da família.

Esse é um cuidado presente na vida de pessoas negras nos contextos afrodiaspóricos, principalmente daquelas que são de religiões de matriz africana. Luane Bento dos Santos (2022) em sua tese sobre os processos de construção da identidade ocupacional de trancistas afro, apresenta que a cabeça e os cabelos dos iniciados no candomblé não podem ser tocados por quaisquer pessoas. O *Ori* (cabeça) e o *Irun Orin* (cabelos da cabeça) possuem centralidade, uma parte especial do corpo que guarda os pensamentos, assim a trancista deve ser alguém de confiança e adepta do candomblé.

Nas pesquisas que realizei anteriormente [...] à investigação para esta tese de doutorado, notei que a frase "não deixe qualquer pessoa tocar na sua cabeça e mexer no seu cabelo" era bastante frequente entre as entrevistadas. Ensinaamentos que, de acordo com elas, aprenderam em seus contextos familiares. Oração que revela e apresenta as dimensões do sagrado afrodiaspórico no mundo profano. Por essas razões, não é à toa que as trançadeiras são selecionadas e eleitas por suas clientelas, pois trata-se de uma relação de confiança, intimidade e ao mesmo tempo uma relação baseada em ensinamentos muito antigos que não começaram na atualidade. (SANTOS, 2022, p.53)

Mas ao mesmo tempo eu me lembrava de quando eu estava em Lisboa, da intensa procura por cabeleireiras e trancistas naquele país em que eu não tinha essa rede de onde e com quem me deixar ser trançada. Como conhecer Ângela - minha trancista e principal interlocutora do trabalho de campo que viraria minha monografia - foi fundamental para o cuidado do meu cabelo, mas também como o deixar o meu cabelo ser tocado se tornou essencial para o trabalho de campo em um salão de beleza.

Perguntei para elas quanto era a trança na lateral. Uma delas me olhou, olhou para a sua amiga e me falou o preço. Concordei. Elas levantaram, pegaram as cadeiras e fomos para dentro da galeria. Assim eu conhecia *Preciosa* e sua irmã Irina. *Preciosa* tornou-se a minha principal interlocutora neste trabalho e minha principal trancista em São Paulo, a qual em meio às suas histórias, trajetória, dores, fofocas nos salões e risos na calçada, trançou os meus cabelos e essa dissertação.

Capítulo 2 - *Preciosa*, cabelos e os salões

2.1 - *Preciosa*

O meu primeiro contato com *Preciosa* foi quando ela me ofereceu ser trançada, como explicitado no final do capítulo anterior. Após realizar as tranças, eu e Amanda perguntamos se não poderíamos conversar com ela e Irina em um outro momento. Explicamos que estávamos fazendo uma pesquisa sobre mulheres imigrantes de países africanos em São Paulo, que eu já havia pesquisado a trajetória de uma transista guineense em Lisboa, e Amanda de mulheres senegalesas no sul do país, e que seria interessante entrevistar duas angolanas.

Elas concordaram e reforcei o convite à *Preciosa* através de uma mensagem por *Whatsapp*, esse viraria o nosso principal meio de comunicação durante os próximos anos de contato. *Preciosa* demorou para me responder, fiquei sem saber se ela havia desistido e se na verdade não tinha ficado desconfiada daquele convite. Alguns dias depois ela me respondeu dizendo que estava insegura com o seu português, já que não se considera fluente na língua. Eu disse que não tinha problema, que seria uma conversa informal e que poderíamos nos encontrar na própria galeria ou na Rua 24 de maio. Ela combinou então de nos encontrarmos na Rua 24 de maio.

Antes de chegar ao local combinado, encontrei com Amanda na estação de metrô. Estávamos nervosas, sem saber se a conversa realmente aconteceria. Estabelecer uma entrada no campo de pesquisa nunca é fácil, e considero mais difícil ainda criar vínculos de confiança. Chegando na esquina marcada, na mesma esquina em que nos conhecemos, lá estavam *Preciosa* e Irina. Começamos a conversar.

Apesar de inicialmente eu ter entrevistado e conversado com *Preciosa* e Irina, o meu contato se limitou a *Preciosa*. Não foi uma decisão que eu tomei, mas sim o caminho que a etnografia me levou. Era *Preciosa* que eu sempre encontrava quando ia à Galeria, poucas vezes ela estava com Irina e outras conversava com outras transistas também africanas. Foi ela quem se sentiu mais confortável em compartilhar partes da sua história e mais tarde parte da sua intimidade, seu projeto migratório parcialmente concretizado ao chegar ao Brasil, o seu sonho e satisfação em ser mãe, sua relação com o seu marido, sua relação com os que ficaram em

Angola e a importância e centralidade que a sua família ocupa na sua vida e no seu desejo de crescer profissionalmente e financeiramente.

Preciosa hoje tem 29 anos, mora no Brasil há 6 anos, tem duas filhas e é casada com um angolano. Eles se casaram ainda em Luanda, capital de Angola, onde ela morou grande parte de sua vida. *Preciosa* decidiu migrar para o Brasil após o convite feito por sua irmã, que já havia se deslocado há anos. O seu marido concordou em vir e assim que chegaram ao país se instalaram em São Paulo, onde já conheciam outras pessoas e tinham uma rede de apoio e sociabilidade já pré-estabelecida.

Parte da sua história, que foi compartilhada comigo, também será costurada ao longo dos próximos capítulos. Como foi afirmado logo no início desta dissertação, é a partir das possibilidades, interferências, violências e desvios da trajetória de *Preciosa* que esta dissertação se constrói.

Angolana ou Congoleza? As duas coisas

Preciosa e Irina nasceram na República Democrática do Congo, mas moraram em Angola durante aproximadamente 20 anos, sendo então o país onde cresceram. Porém, na nossa primeira conversa assim que nos conhecemos, elas haviam me dito que eram angolanas, o que me deixou confusa com qual seria a nacionalidade delas.

Elisa: Pensei que vocês fossem angolanas, então vocês são da República Democrática do Congo?

Preciosa e Irina: Não, somos angolanas.

Elisa: Mas vocês não nasceram na Angola, certo?

Preciosa e Irina: Sim.

Elisa: Uai, o que vocês se consideram então? Angolanas ou Congolezas?

Preciosa e Irina: As duas coisas. (Trecho da entrevista realizada)

Essa pergunta que explora a forma como elas entendem suas origens nacionais, trouxe-me várias reflexões. Eu, pesquisadora, extremamente apegada a conceitos, tinha construído até então que nacionalidade se referia estritamente ao pertencimento a um espaço geográfico e político delimitado: o território em que a pessoa nasceu. Se *Preciosa* nasceu em território congolês, logo seria congoleza, não? Não. Inicialmente juridicamente se percebe que é possível adquirir naturalidade de outros países, a depender da legislação local, de acordo com o

casamento com um nacional, ou com o tempo de permanência em outro país, entre outros quesitos e situações possíveis.

Mas para além do aspecto jurídico - o qual as duas conhecem bem e o utilizam para pensar quais rotas migratórias fazem mais sentido para os seus projetos migratórios e quais direitos podem adquirir - eu não havia realizado uma pergunta sobre qual seria as suas nacionalidades. A minha pergunta foi sobre o que elas se consideram e há uma grande diferença entre esses dois aspectos. A nacionalidade, inicialmente, não pode estar ligada a uma compreensão simplista de nascimento, delimitado a um território. O que elas e o que qualquer outra pessoa se considera perpassa por outras noções sociais importantes. No caso de *Preciosa* e Irina perpassa também pelos seus laços familiares e afetivos, os quais eu iria perceber que tem grande poder agregador e importância para elas.

Mas no início eu pensei que elas haviam omitido as suas reais nacionalidades, e que se identificavam como angolanas pois estávamos nos conhecendo. Havia muita desconfiança com a minha pesquisa, elas achavam até mesmo que eu trabalhava para a polícia. *Preciosa* me fez essa pergunta mesmo eu considerando que eu não tenho trejeitos de policiais. Além do fato de até então, o Brasil possui relações diplomáticas fortes e sólidas com Angola, havendo uma historicidade do fluxo entre os dois países e até mesmo facilidades para conseguir visto como refugiados. Posteriormente, após um laço de confiança e amizade ser estabelecido, ela continuou se denominando angolana, o que fez surgir algumas hipóteses, as quais ainda hoje não certifiquei de qual seria verdadeira ou não, mas resolvi compartilhar para ao menos termos a consciência de como a nacionalidade pode ser diferente de pertencimento, e como essas categorias são no mínimo complexas.

O entendimento de que elas seriam angolanas e congolezas, essa nacionalidade fluida, parecia-me ter também relação com o fato delas terem nascido em uma cidade fronteiriça entre os dois países, a qual não se lembram o nome, e terem irmãos nascidos tanto no Congo quanto em Angola. Entretanto, percebi outras nuances ao ler mais sobre a história de Angola, a luta pela libertação, a sua independência, e posteriormente, sobre a guerra civil que assolou o país durante anos. Esse histórico da construção e concepção de Angola enquanto um Estado-Nação pode estar relacionada a essa dubiedade da nacionalidade. Já que o

encadeamento dos eventos citados levou um grande número de angolanos ao exílio no antigo Zaire. Como adianta Luena Pereira (2002; 2005) que teve como interesse de estudo o grupo etno-linguístico Bakongo, parentesco, religião e a questão nacional em Angola, estima-se que entre 1961 e 1965 cerca de 400 mil angolanos entraram no país vizinho. Os exilados tiveram uma longa vivência e socialização no novo país, mais de uma geração nasceu e cresceu na atual República Democrática do Congo.

Após a Independência de Angola, em 11 de novembro de 1975, muitos ex-exilados retornaram ao país e passaram a ser reconhecidos como regressados. Esse movimento se deu tanto pelos laços familiares e de amizades deixados para trás quanto pela busca de uma “terra prometida” que, livre da opressão portuguesa, oferecia melhores condições socioeconômicas em comparação com o antigo Zaire (PEREIRA, 2002, p.54). Ou seja, durante o período de luta anticolonial e de governo de transição, houve um intenso trânsito de pessoas entre os dois países, movimento inclusive que acontecia por populações que formavam o antigo reino Kongo, os quais as fronteiras nunca haviam sido uma barreira e viagens constantes eram feitas entre as duas ex-colônias.

Entretanto, havia um acirramento das diferenças entre os regressados - com modos de vida e trejeitos aprendidos no Zaire - e os luandeses – sociedade crioula, marcada pela formação de famílias mistas/ inter-raciais, pelo aprendizado do português e dos costumes metropolitanos. Os primeiros eram considerados estrangeiros e zaienses pelos segundos. O que tornava essa diferença ainda mais marcante é a língua, que não só na história de Angola, mas também para o meu campo, tem um lugar especial.

A língua portuguesa, usada após a independência como a língua de unidade nacional, com o retorno dos regressados passou a ser usado pelos luandeses como um demarcador de nacionalidade e de “angolanidade” (PEREIRA, 2002), ao passo que os regressados tinham como língua principal a Lingala, língua veicular de Kinshasa, capital da República Democrática do Congo e do tronco linguístico bantu. Ou seja, havia então uma disputa entre uma língua herdada do colonizador e outra língua não angolana.

Preciosa e Irina falam lingala e francês, conversam comigo e com as clientes em português, mas afirmam sentir dificuldade em lembrar algumas palavras. Eu

compreendo perfeitamente o português delas, apesar do sotaque forte e um pouco puxado para o francês, principalmente ao falarem palavras com *-rr*. Mas muitas vezes elas conversavam entre elas em lingala e eu não compreendia absolutamente nada do que falavam. Antes de começar a fazer o campo, escolher um salão em que minhas interlocutoras fossem dos Palop 's - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa - era um pré-requisito para que eu não tivesse dificuldades de compreensão do que seria dito por elas. Mas serem angolanas, ou terem vivido por duas décadas no país, não faz com que elas se considerem falantes e fluentes na língua portuguesa.

O português remete ao período de colonização e ao projeto de civilização pelos colonos portugueses e a Igreja Católica. Mas durante a luta anticolonial, o português era a melhor forma dos nacionalistas se comunicarem, o que fez surgir a ideia de uma unidade do país, de uma língua partilhada através de uma experiência colonial comum e de uma luta unificadora (SERRANO, 1988 *apud* PEREIRA, 2002), havendo então uma marginalização das línguas angolanas.

Hoje o país apresenta uma grande diversidade etnolinguística. O português além de ser a língua oficial, é o idioma mais falado, com cerca de 71% da população, principalmente na capital Luanda, com 88% da população (INE, 2018)²⁰. Mas há a presença de outras línguas, como 95% da população tem origem étnica Bantu, 37% da população é Ovimbundu falante de Umbundo, o segundo maior grupo é o Mbundo (25%), também pertencentes ao grupo étnico bantu e que vive na região da capital Luanda e falam Kimbundu, seguido dos Bacongos (13%) e falam Kikongo (FURTADO, 2020).

Ao passo que no antigo Zaire, país em que *Preciosa* e Irina nasceram, a alfabetização e o ciclo básico eram ensinados nas línguas locais, com uma transição para o francês no ensino intermediário. Talvez seja o motivo das duas não falarem o português fluentemente, falando melhor lingala e francês, por lá terem nascido e compartilharem da língua em comum. Mas ainda assim se consideram angolanas, o que pode ter relação com vários aspectos: os laços familiares e de afetividade com parentes de Angola, já que grande parte dos 10 irmãos de *Preciosa* nasceram em Angola ou para lá migraram; foi onde ela viveu durante 20 anos, onde conheceu o seu marido e se casaram, é onde seus pais residem e é o principal

²⁰ O INE é o Instituto Nacional de Estatística de Angola é uma instituição de referência no recolhimento, tratamento e difusão de informação estatística oficial do país.

destino das suas remessas financeiras. São com angolanos que *Preciosa* convive, estabelece e constrói laços no Brasil, são angolanas as suas amigas mais próximas, são angolanos que frequentam a igreja que ela assiduamente vai aos finais de semana, é angolana a esposa do pastor da sua igreja que lhe indicou o salão para que ela começasse a trabalhar como trancista na Galeria. São com pessoas angolanas que o seu processo migratório iniciou e a sua permanência no país se concretiza.

Meninas que querem ajudar a família - o cuidado e relações familiares

Elisa: E por que você resolveu vir para o Brasil?

Irina: Eu não resolvi, minha irmã que me convidou.

Elisa: Qual irmã? A mesma que convidou vocês a irem para Angola?

Irina: Não, outra irmã.

Elisa: São sempre as irmãs que chamam?

Irina: Sim, a família é muito grande (risos). É sempre as irmãs, é as meninas que querem ajudar a família, é sempre assim.

Elisa: A irmã que convidou você, e você que chamou a Preciosa? E vocês também resolveram vir por outro motivo?

Preciosa e Irina: Isso. E para trabalhar também, trabalhar para ajudar a família. É assim que funciona. (Trecho da entrevista realizada)

Preciosa e *Irina* saíram da República Democrática do Congo e foram para Angola porque uma das irmãs de *Preciosa* tinha acabado de ter um bebê e as convidou. Elas acharam melhor ir para ajudá-la com o recém-nascido. Tanto a mudança para Angola quanto, posteriormente, a vinda para o Brasil, estão relacionadas ao ato de cuidar e de ajudar a família, e também a uma *rede de indicações, contato e apoio*, como é nomeado por Claudia Bongianino (2012) ao pesquisar cabo-verdianas na Itália. Essas redes possibilitaram, e ainda possibilitam, o trânsito em si. Elas incentivam e facilitam o deslocamento para outro lugar, a inserção relativamente rápida no outro país, oportunidades no mercado de trabalho ou na aprendizagem profissional e no estudo, e ainda podem representar um auxílio financeiro inicial para a sobrevivência dos recém-chegados. Mas é fundamental compreender na migração internacional e nessas *redes de indicações, contato e apoio* como opera a clivagem de gênero como um marcador social da diferença e da desigualdade.

O interesse pelo estudo da migração feminina tem o seu início a partir de constatações de volume significativo de mulheres em fluxos migratórios onde predominavam homens, ou ainda, pela captação de fluxos migratórios essencialmente femininos, que pareciam ter como único motivador a reunificação de lares, ou seja, a ida ao encontro de seus maridos que emigraram primeiro. Não se consideram as especificidades da migração das mulheres, pois a tratam como uma variável do padrão migratório masculino (MARINUCCI, 2007 *apud* MEJÍA; CAZAROTTO, 2017). Mas esse trânsito internacional feminino tem demonstrado ser multifacetado, autônomo e influenciado por motivos econômicos, laborais, familiares e estudantis.

Emigra-se com o intuito de conseguir uma melhor oportunidade de emprego, para enviar remessas em dinheiro aos pais e familiares, ou para conseguir uma formação que garanta uma situação financeira no futuro mais confortável, para si e para sua família. Foram esses motivos - familiar e laboral - que motivaram o deslocamento de minha principal interlocutora:

Preciosa: Quando Irina me falou e chamou, conversei com o meu marido e resolvemos vir para o Brasil. Falei: vamos para o Brasil, porque na Angola o dólar subiu muito. Por isso a gente fugiu e veio aqui para o Brasil. Aqui no Brasil também tá ruim agora... com o Bolsonaro.. Não posso falar Bolsonaro! (risos) (Trecho da entrevista realizada)

Esses deslocamentos estão, sobretudo, relacionados à esfera do cuidado. Almudena Maisonave e Fernando Rodrigues (2013) afirmam que a feminização da migração é um processo social, político e cultural ligado diretamente à globalização dos cuidados. Esse cuidado acontece em dois âmbitos, o cuidar do outro distante²¹ de si - já que muitas dessas mulheres imigrantes estão empregadas em trabalhos domésticos, como faxineiras, babás, cuidadoras de idosos, ou o cuidado no mercado da beleza, como é o caso pesquisado. Mas a esfera do cuidado continua também nos países natais, o cuidar do outro que lhe é próximo: a sua família. Como é afirmado por Denise Pimenta (2019) - que pesquisou a relação entre a pandemia do ebola, o gênero e o ato de cuidar - a mulher é construída socialmente dentro dessa esfera do cuidado, como se essa relação fosse óbvia e dada. Entretanto essa relação não é marcada só de afetos e sentimentos nobres, ela também é permeada de riscos e perigos. O cuidado, entendido como decorrência do “amor”, é um fardo

²¹ Nesse caso o distanciamento que estou levando em conta não é necessariamente a distância física, mas sim o distanciamento afetivo e o distanciamento temporal, ainda refletindo segundo Fabian (2013).

que recai sobre as mulheres. Trata-se de um ônus cultural de uma existência feminina (PIMENTA, 2019).

O cuidado é à distância, ou seja, a imigração internacional se apresenta como uma estratégia econômica - e de cuidado - que se concretiza através dos retornos econômicos: o envio das remessas de parte dos salários a fim de garantir a educação, saúde e acesso a bens materiais essenciais e simbólicos aos familiares que ficaram. Podendo essa relação garantir um status de obrigação familiar. Nas palavras de *Preciosa*:

Por que o Brasil mudou, estou pensando em sair do Brasil. O dólar está subindo até oh... que a gente manda dinheiro na África e como o dólar está subindo não tem como mandar dinheiro para mãe, para pai, não tem como, tem que ir para um país que esteja bom neh. Mandar dinheiro para ajudar a família. (Trecho da entrevista realizada)

A circulação de dinheiro causa impactos políticos, midiáticos e econômicos tanto para os países de destino desses imigrantes, que trabalham e juntam dinheiro objetivando enviá-lo para os familiares, quanto para os países de origem que são os países destinatários desse envio de remessas. No caso da imigração haitiana, por exemplo, a imigração internacional resolve, em partes, os problemas econômicos do país, as remessas de recursos são responsáveis por 25% do seu PIB. Um terço do orçamento da Ilha é financiado por imigrantes que enviam parte da renda ao país de origem (MEJÍA; CAZAROTTO, 2017).

Fernando Rodrigues e Almudena Maisonave (2013) demonstram que há estudos que analisam os padrões de gênero no envio, recepção e gestão dessas remessas e que afirmam que elas podem ser um veículo para transformar as relações entre homens e mulheres. Isso porque os dados disponíveis expõem que as mulheres enviam uma maior porcentagem de suas receitas em comparação com os homens. A espera de receber altas remessas pela família, deposita sobre essas mulheres, e sobre o próprio ato de imigrar, grandes expectativas. O êxito do projeto migratório se relaciona a estar com uma condição de vida próspera, condição essa que também é socialmente estendida para os seus laços familiares no país de origem.

Irina diz que chegou ao Brasil quando a economia estava boa, havia muitas oportunidades de emprego, “*um tempo que o Brasil estava muito bom*”, ela disse. Já *Preciosa* relatou que chegando ao país a situação estava um pouco melhor que a situação atual, “*estava melhorzinho, mais ou menos, hoje o Brasil está quebrado*”.

Diante desse contexto econômico e político de crise, *Preciosa* afirmou não querer continuar aqui, “*quero sair do Brasil, o dólar está subindo e tenho que mandar dinheiro para a África*”, preferindo se deslocar para um país em que a situação econômica esteja melhor e que conseqüentemente ela possa continuar enviando dinheiro para a sua família. Ela me deu o exemplo de uma amiga que migrou para o Canadá, há menos tempo que ela, e que já conseguiu construir uma casa para a mãe, “*estou pensando ir para o Canadá*”.

O deslocamento é movido, então, pela busca de melhores situações econômicas e o encontro de pessoas. Um movimento incerto, e às vezes infinito, em que as escolhas das próximas casas-cidades só pertencem ao futuro ou às oportunidades que melhor poderão ser aproveitadas. Trata-se de um deslocamento, sobretudo, marcado por gênero: feminino. Em qualquer um dos papéis que desempenham na estrutura familiar, no lugar de filhas, irmãs, esposas ou avós, o projeto migratório representa interesses familiares, envolve tanto os membros da família que ficam, quanto os que partem (MACHADO, 2014 *apud* MEJÍA; CAZAROTTO, 2017). Como *Preciosa* afirmou: *É sempre as irmãs, é as meninas que querem ajudar a família, é sempre assim*.

Também é interessante refletir como esse movimento dá origem a outras estruturas familiares. Inicialmente eu tinha compreendido que *Preciosa* e Irina eram irmãs, já que havia sido o que elas disseram assim que nos conhecemos. Ao perguntar, para afirmar o grau de parentesco entre elas, se eram filhas do mesmo pai e/ou mãe, elas demoraram um pouco para responder, conversaram entre si em lingala e disseram que *Preciosa* era sobrinha de Irina. Não parecia fazer muito sentido, já que há pouca diferença de idade entre as duas. Em seguida, *Preciosa* me explicou: “*ela [Irina] tem os irmãos por parte do pai dela e da mãe dela, e eu também tenho*”. Fiquei confusa e me perguntei se talvez eu estivesse colocando as minhas práticas, noções e concepções da família para aquela relação. Concepções de família que, a partir do deslocamento, podem ganhar dimensões para além da consanguinidade.

Apesar de Irina ser irmã do pai de *Preciosa*, pela proximidade de idade entre elas, o fato de estarem sempre juntas, se apoiando e se cuidando, faz com que a relação de *irmandade* faça mais sentido do que a rigidez da categoria tia-sobrinha. Isso porque no contexto do deslocamento se constrói e se fazem famílias, surgindo

redes de relações que parecem ser proveniente de um parentesco alargado, que no caso delas inclui parentes que nasceram e ainda estão na República Democrática do Congo, em Angola e outros que já migraram para o Brasil, Canadá e outros países da Europa.

Nascem estruturas familiares transnacionais, aquelas cujos membros vivem todo ou a maior parte do tempo separados, mas apesar deste fato, mantêm-se unidos e criam um sentimento de bem-estar coletivo e de unidade que atravessa fronteiras (RODRIGUES & MAISONAVE, 2013). A dimensão mais significativa dessa definição de famílias transnacionais, segundo os autores, é que elas passam a ter uma natureza relacional baseada na reconfiguração do conceito da presença física dos seus membros.

Durante o campo é comum ver as mulheres com seus celulares, falando em suas línguas por vídeo chamada com outras mulheres durante horas, enquanto trançam e manipulam os cabelos das clientes. No contexto da pandemia a minha comunicação com *Preciosa* se deu através de conversas esporádicas pelo *Whatsapp*, e comecei a perceber o quanto ela utiliza os *status*²² do aplicativo para veicular fotos dos seus filhos, de sua mãe e outros parentes que não estão no Brasil. Assim, apesar de *perto* e *longe* terem uma dimensão espacial, eles passam a não ter um significado estritamente ligado à distâncias ou à proximidade física. Assim como é elaborado por Trajano Filho (2010), os lugares perdem a necessidade de ter uma concretude e se transformam em redes imaginadas sob a forma de campos comunicativos cujo alcance é limitado pelas tecnologias de comunicação disponíveis [...] (TRAJANO, 2010, P.19). Ou como é afirmado por Claudia Bongianino (2012) ao pesquisar o deslocamento de cabo-verdianos para a Itália:

Nesse contexto, salta aos olhos a importância das tecnologias da voz e da imagem (ou seja, o telefone, o celular, a fotografia e a internet), pois elas ajudam a criar uma simultaneidade espacial, por meio da criação de uma temporalidade comum, permitindo que pessoas ausentes fisicamente se façam presentes emocionalmente. (BONGIANINO, 2012, p. 268)

Na primeira entrevista que marquei com *Preciosa*, ela me perguntou se poderia levar sua sobrinha, com a justificativa de que ela falava muito bem o português. Eu disse que não teria problema, que seria ótimo conhecê-la. A sua sobrinha é Latasha, tinha 17 anos quando conversamos, mas veio para o Brasil

²² *Status* é o nome dado a uma ferramenta do aplicativo *Whatsapp*, em que é possível postar fotos e vídeos que ficam visíveis para os seus contatos durante um tempo limite de 24 horas.

quando tinha 7 anos com o objetivo de estudar. Quem a trouxe foi a sua tia, irmã da Irina, com a promessa de que ela teria acesso a uma melhor educação. Além de Latasha, a sua tia também cuidava de outras três filhas que moram com ela no Brasil e à distância ela cuida de uma outra filha, que ficou em Angola. Chegando ao Brasil, Latasha decidiu morar com Irina, seus filhos e marido, por ser mais próxima a eles. Ela contou que mantém um contato constante com seus familiares, a mãe e os irmãos - já que não tem conhecimento do paradeiro de seu pai - e que muitos dos seus irmãos também não continuaram em Angola.

Elisa: E você sabe por que cada um foi para um lugar e saíram de Angola?

Latasha: Eles procuram uma melhora de vida, eles se sentem... tinha opção de vir para o Brasil mas é aquele negócio né, do mesmo jeito que eu não posso me adaptar ao Brasil, eles vão para um país que se sentem à vontade, adaptados. Eu já acostumei com o Brasil. Aí eles estão fora. Minha irmã mora na França, meu primo mora na Irlanda....

Elisa: E você pensa em se mudar para outro país?

Latasha: Eu tenho família em todo lugar do mundo, eu penso depois de me formar sair do Brasil.

Elisa: Por quê?

Latasha: Quero me formar em uma carreira de jornalismo, só que fora daqui. Sei lá, quero conhecer o mundo, não quero só ficar em um lugar.

Elisa: E você pensa em voltar para Angola?

Latasha: Tem 10 anos que saí de lá e não voltei. Tenho vontade de voltar só para visitar a família. (Trecho da entrevista realizada)

Há uma reorganização dos laços familiares e de cuidado, em um contexto que até mesmo a maternidade se torna transnacional, com um caráter à distância, podendo ser momentaneamente realocada e manejada para outros entes familiares próximos. Já que muitas mulheres que emigram deixam seus filhos no país de origem, ou são os seus filhos e filhas que resolvem emigrar tanto para trabalhar quanto para estudar. Nas palavras de Fernando Rodrigues e Almudena Maisonave (2013):

Em todos estes casos encontramos-nos perante uma estratégia do grupo doméstico para assegurar a sua sobrevivência. Esta estratégia familiar assumida requer de todos os membros da família um ajustamento constante dos activos que presidem nas relações de intercâmbio e reciprocidade. (RODRIGUES & MAISONAVE, 2013, P. 9)

Mesmo com as estratégias de negociação e extensão dos laços familiares, a distância de outros entes pode resultar em sentimento de saudade. Entretanto, a própria Galeria do Reggae, entre outros espaços, surge não só como o local de trabalho, mas também um ponto de encontro, onde mesmo sem combinar previamente, se encontram e reúnem amigos, parentes e conhecidos. Os homens

se aglomeram no quarto andar, onde estão localizados alguns bares e lojas com televisores que sempre estão ligados passando algum jogo de futebol ou clipes de músicas. Esse andar costuma ficar cheio aos finais de semana, com homens conversando, rindo, bebendo cerveja e comendo pratos típicos de alguns países do continente. Enquanto as mulheres se encontram, conversam e riem nos salões e nas calçadas do entorno da galeria. Nos finais de semana aparecem também adolescentes e crianças que correm, brincam e fofocam nos corredores.

Outros espaços de sociabilidade

Além da galeria, outro espaço de encontro e socialização é a Igreja evangélica frequentada por *Preciosa* e Irina, local inclusive responsável pela oportunidade de emprego que elas tiveram. Durante um culto, a irmã de Irina conheceu a esposa do pastor, ela tinha um salão na galeria e ofereceu uma cadeira para ela trabalhar. A irmã de Irina a convidou para trabalharem juntas e ela convidou *Preciosa*, já que ambas haviam realizado um curso para serem trançistas em Angola. *Preciosa* se juntou às duas quando resolveu não mais trabalhar no seu primeiro emprego no Brasil, que era na cozinha de uma rede de restaurantes, local em que ela teve as suas primeiras experiências de violência explícita de xenofobia e racismo.

Os shoppings, principalmente o shopping Tatuapé e o shopping Tucuruvi, são outros espaços que elas visitam durante os dias de folga, para passear, encontrar outros amigos e frequentar restaurantes e lanchonetes. São importantes espaços que os jovens costumam ir, como me foi relatado nas conversas que tive com Latasha. Além de shows e das festas organizadas por outras pessoas imigrantes do continente africano.

Em fevereiro de 2020 estive em uma delas, a “Bandula Fest – as ruas de sp estavam muito calmas”, uma festa que tinha como público alvo os imigrantes africanos e a população negra da cidade. Ela foi organizada por um coletivo que chama Netos²³ de África, um grupo de homens jovens, provenientes de países

²³ A utilização de “netos” ao invés de “filhos” de África é justificada por serem a segunda geração de pessoas africanas que aqui chegaram, africanas que nasceram em África ou que nasceram na diáspora, mas se consideram africanas.

lusófonos como Angola e Cabo Verde, e que se intitulam no *Instagram* como “ife de artistas africanos em São Paulo, referência africana na cidade, coletivo de dança, música e moda”. Além de ritmos e danças africanas como o *kuduru*, o *kizomba*, *zouk*, também se dançava e tocava o funk brasileiro. Foi uma festa cheia, com o predomínio de homens africanos, mulheres e homens negros brasileiros e poucas mulheres africanas. Um amigo negro brasileiro - que é amigo próximo dos integrantes do Coletivo e que já havia frequentado outras festas promovidas por eles - confirmou que já havia percebido a presença limitada de mulheres africanas nas festas.

Não posso afirmar o motivo dessas mulheres não estarem frequentando aquele espaço, nem outros espaços na capital paulista voltado para a população negra, como é feito pelos homens africanos. Mas logo me lembrei da pesquisa de Ercílio Langa (2014, 2016, 2020). O autor argumenta que as festas não tinham o mesmo significado para homens e mulheres africanos, pois para as mulheres africanas continuava o fardo do cuidado, já que as suas posições estavam ligadas ao cozinhar, lavar as louças e organizar o espaço; ao passo que os homens africanos se divertiam e se relacionavam com as mulheres negras brasileiras, as quais acabavam levando vantagem em um certo “mercado afetivo heterossexual multinacional”. Assim, as mulheres africanas não mostravam o mesmo entusiasmo que os homens diante das festas, demonstrando, inclusive, certo mal-estar. Como adianta o autor:

Nos relacionamentos afetivos das mulheres verificavam-se diversas formas de arranjos, desde namoros com africanos, seja do mesmo país e etnia e, algumas vezes, como com homens brasileiros. [...] Nesse cenário, percebo que as mulheres negras, particularmente as africanas, ocupam o último lugar em termos de preferências afetivas em Fortaleza. Tal situação pode ser reflexo da representação histórica, existente sobre a mulher negra na estrutura social da sociedade brasileira que, por sua vez, parece ser incorporada pelos homens africanos e brasileiros. (LANGA, 2020, P.20)

Naquele momento, questionei-me se para as mulheres africanas que estão em deslocamento haveria uma preferência em se relacionarem e procurarem parceiras e parceiros afetivos-sexuais dentro de sua comunidade. Irina e *Preciosa* são casadas com homens africanos. *Preciosa*, como disse anteriormente, casou quando ainda estava em Angola. Já Irina conheceu o seu marido aqui no Brasil, em uma festa. O marido de Irina é proprietário de uma loja de roupas africanas localizada também na região República, é mulçumano e de Guiné. “*Ele é de outro*

povo e de outra língua”, mas como ele tinha amizade com pessoas da República Democrática do Congo, ele também fala lingala e os dois se comunicam por esse idioma. Irina parou de frequentar a Igreja evangélica e se converteu ao Islamismo para se casarem, mesmo não sendo obrigatório²⁴. A conversão parece ser um motivo de piada entre elas, dando a entender que Irina, apesar de agora ser muçulmana, não segue os preceitos da religião. Nas suas palavras:

Conheci ele em uma festa, de africanos, um amigo me apresentou ele e me apaixonei (risos). Aí foi que foi (risos) e já tenho 3 filhos com ele. O primeiro filho tem 8, a menina 4, e o outro é bebê, tem 7 meses. Os maiores estudam, falam português muito bem e entendem lingala, mas não falam lingala, por que aí fica difícil, né? (Relato da entrevista realizada)

Em seguida *Preciosa* afirmou

Os homens africanos são bons e melhores do que os homens brasileiros. Os homens africanos investem e gastam dinheiro com as suas mulheres, pagam tudo. Já os brasileiros são mão fechada (risos) (Trecho da entrevista realizada)

Segundo *Preciosa* esse é o motivo de muitas mulheres brasileiras heterossexuais estarem procurando homens africanos para serem seus parceiros afetivo-sexuais. Ela citou o caso de uma amiga brasileira que se casou com um angolano, foi para Angola visitar a família do marido e está aprendendo a falar lingala. Percebendo o meu interesse no assunto ela perguntou quantos anos eu tinha. Ao falar que temos a mesma idade, ela logo achou inadequado eu não ser casada, e ainda mais não ter filhos. Eu deveria fazer como ela, já ter pelo menos três crianças.

Elisa: E você tem filhos Preciosa?

Preciosa: Sim, sempre pensei em ter filhos, ser mãe.

Elisa: Quantos filhos você tem?

Preciosa: tenho dois, mas daqui a pouco vou fazer mais um (risos). A primeira é uma menina de dois anos, vai fazer 3 em fevereiro, e a segunda tem 9 meses.

Elisa: Eles são novinhos né? E como você faz para tomar conta deles trabalhando aqui na Galeria?

²⁴ Segundo o IBEI – Instituto Brasileiro de Estudos Islâmicos, “Na Legislação Islâmica, um homem muçulmano pode casar-se com qualquer mulher que pertence a qualquer religião monoteísta que tenha uma Escritura Divina (Livro Sagrado). Assim sendo, ele pode casar-se com qualquer mulher dentro das três religiões do ramo Abraâmico (Muçulmana, Cristã ou Judaica). Porém, a Legislação Islâmica considera uma condição: se o noivo de uma muçulmana seguir outra religião que não seja a Islâmica, ele obrigatoriamente deve converter-se ao Islamismo.” Disponível em: <https://ibeipr.com.br/o-matrimonio/> (Acessado em: 20 de maio de 2020)

Preciosa: Deus ajuda.... Espera amiga.. a moça chegou para trançar o cabelo. (Trecho da entrevista realizada)

Além de Deus, há uma rede de ajuda firmada com mulheres brasileiras, sobretudo as vizinhas de *Preciosa*, que a auxiliam com esse cuidado com os filhos e sempre os presentea com brinquedos e roupas, como foi afirmado por ela. O que me faz pensar que além de uma rede entre mulheres negras em trânsito, há a criação de outra rede com mulheres brasileiras que compartilham e auxiliam no cuidado, na permanência e na adaptação dessas mulheres nas suas novas casas.

Sobonfu Somé (2007), escritora e filósofa natural de Burkina Faso, reflete sobre relacionamentos, casamento e intimidade partindo do seu conhecimento ancestral, da nação Dagara, para pensar o ocidente. Sobre a importância de se formar comunidades, a autora afirma, referindo-se à população africana diaspórica, que

Aqueles que moram no Ocidente podem criar uma noção de comunidade em sua cidade. Podem fazer isso apoiando, constantemente, uns aos outros. Cada um de nós precisa de algo para se segurar. É por isso que existem todas essas pequenas comunidades aqui e acolá – grupos de voluntários em questões sociais, grupos de apoio e todos esses pequenos grupos que perseguem um objetivo comum. São tentativas de recriar uma comunidade maior, que existia e foi destruída. (SOMÉ, 2007, p. 41).

Por fim, para *Preciosa* e Irina as festas, encontros nos shoppings, na Igreja ou na própria Galeria tem como objetivo a diversão e parecem não ter um caráter organizacional para fins políticos ou de representação perante o Estado brasileiro, como acontece para muitas outras pessoas imigrantes em associações de imigrantes, por exemplo. São espaços para fins culturais, sociais, beneficentes, religiosos, para o flerte e a paquera, para achar esposas e maridos. São importantes para que mantenham o contato com seus conterrâneos (mesmo de países diferentes), amigos e parentes, e manterem, de certo modo, uma ligação emocional com os seus países de origem. Apesar dessas redes formadas trazerem sensações lúdicas, prazerosas e amenas, essas pessoas enfrentam grandes dificuldades no país, as quais estão associadas à posição (socioeconômica, nacional, racial e de gênero) ocupada por elas na estrutura social brasileira, fazendo com que sejam discriminadas ao serem reconhecidas e tratadas como não brasileiras, como será abordado no terceiro e no quarto capítulos desta dissertação.

2.2 - Salões, cabelos e sentimentos

Durante os primeiros meses da pandemia, com o confinamento e a impossibilidade de ir à salões para mudar de cabelo, eu mesma tentava me aventurar na feitura de diferentes penteados. Um domingo à tarde, no quintal de casa, conversando com minha mãe enquanto o almoço não estava pronto, falei que sentia falta das tranças, que estava enjoada do meu rosto e queria variar a minha aparência. Ela, para a minha surpresa, me disse: *por que a gente não tenta trançar?* Eu ri e disse que eu não tinha habilidade nenhuma, mal conseguia trançar o cabelo de outras pessoas, quem dirá o meu próprio. Ela então me disse que acreditava que conseguiria.

Minha mãe lembrou das inúmeras vezes que me levou para ser trançada por Alcione, uma mulher negra que trabalhava na creche que meu irmão mais novo ficava e, para complementar o seu salário, fazia tranças. Alcione morava no mesmo bairro que a minha avó, onde meu pai cresceu, passou toda a sua infância e juventude, e onde ele e minha mãe resolveram morar quando eu era adolescente. Apesar de morar oficialmente naquele bairro dos meus 15 aos 25 anos, eu passei toda a minha infância lá, no quintal de minha avó, sendo cuidada por ela nos períodos em que eu não estava na escola e meus pais trabalhando e estudando. Então, Alcione conhecia também toda a minha família e minha mãe se sentia segura em me deixar ainda pequena durante horas seguidas em sua casa, sendo trançada. Esses encontros que aconteciam em média de 4 em 4 meses duraram toda a minha infância. Ainda me lembro do gosto do arroz com cenoura e carne moída que Alcione fazia aos sábados enquanto me trançava, cuidava da casa e dos seus filhos. Ela não havia feito curso de trancista, aprendeu a trançar cuidando dos seus cabelos, de sua filha e sobrinhas.

Minha mãe me acompanhava durante algumas horas em que eu ficava com Alcione, geralmente ou no início, quando ela me levava, ou ao final, quando retornava para me buscar. Enquanto ela estava lá, entre conversas, desabafos e fofocas sobre o bairro, ela também observava o entrelaçar dos dedos de Alcione com o meu cabelo. Na nossa conversa, no domingo à tarde durante a pandemia, ela disse se lembrar daquela dança ritmada dos dedos de Alcione e quis tentar. Sentei

em uma cadeira no quintal, juntamos o resto de jumbo²⁵ que sobrava todas as vezes que eu ia fazer tranças e ela se aventurou. Foi um momento de intimidade entre nós duas, momentos que ficavam cada vez mais raros, tanto pela rapidez e compromissos da vida, quanto também pela distância, já que fazia um ano que eu havia me mudado para São Paulo. Até então a gente tinha raros momentos assim, só nós duas, com conversas, compartilhamentos, histórias, fofocas, risos e reclamações que ela estava puxando demais os meus fios, e ela dizendo: *você é mesmo uma Maria das dores, sempre foi!* Minha mãe não só se aventurou como fez uma das tranças mais bonitas e significativas que já tive.

Compartilho essa história íntima e pessoal porque é a partir dela e da etnografia realizada com *Preciosa* nas várias tardes que passamos juntas conversando, entrevistando e sendo trançada que irei aprofundar sobre o ofício de trançar, os locais onde se trança, a clientela dos salões e os sentimentos de ser trançada.

O ofício de trançar

Cabeleireira, trancista, trançadeira, *hairstyle*, artesã capilar, *hair design*, são essas entre várias outras nomenclaturas que o ofício de trançar recebeu e ainda recebe no Brasil. No campo que Luane Santos (2022) realizou, na busca por identificações políticas que esse grupo profissional tomava para si, chegou a essas identificações que citei, sendo a categoria trancista a mais utilizada pelas respondentes da sua pesquisa. Entre as explicações sobre a diferença de nomenclatura para mulheres que trabalham realizando tranças, inicialmente a categoria trancista se relacionava àquelas mulheres que tiveram formação profissional, que aprendem a trançar o cabelo através de cursos oferecidos para trancistas. Trançadeiras seriam o nome dado a todas as mulheres negras que trançam artesanalmente seus filhos e filhas e familiares - o caso de Alcione e agora o de minha mãe. Ao passo que ela identificou também que há uma identificação atual e uma diferença geracional. Segundo outra entrevistada de Luane Santos (2022), o termo trancista é atual, e mulheres negras que têm mais de dez anos de trabalho nesse campo se identificaram como trançadeiras.

²⁵ Fibra sintética utilizada para realizar as tranças junto com os fios capilares.

Entretanto, o que a autora percebeu e o que eu percebi em campo é que essa classificação não é coesa no grupo e o aprendizado sobre como trançar também é diverso. Há aquelas que aprendem a trançar observando outras mulheres trançando, as que aprendem ao se arriscarem a trançar os seus próprios cabelos ou o cabelo de outras pessoas, as que assistem vídeos tutoriais nas redes sociais e canais no *Youtube*, e ainda as que realizam cursos profissionalizantes. *Preciosa* aprendeu a trançar cabelos em um curso profissionalizante que ela fez quando ainda morava em Luanda, antes de se deslocar para o Brasil, com o intuito de ter uma profissão que ela julgava que daria um bom retorno financeiro independentemente do país que ela resolvesse morar, principalmente ao saber que outras amigas e familiares ganhavam a vida nos países que moravam trançando e realizando penteados. A maneira como se aprende a trançar não era algo que as mulheres que trançavam com ela estavam preocupadas, a preocupação maior se relacionava ao valor cobrado e ao resultado esperado: tranças bem-feitas, rentes ao couro cabeludo mas sem machucá-lo, e com boa durabilidade.

Preciosa também se identificava enquanto cabeleireira e não especificamente trancista, que era a categoria utilizada quando outras mulheres brasileiras se referiam ao seu ofício. A maior diferença entre essas duas categorias é que cabeleireiros, muitas vezes, lidam com variadas texturas de cabelos, apesar da maior parte dos profissionais passarem por cursos com enfoque na textura de lisos e ondulados, com exceção daquelas e daqueles que fazem cursos específicos para cabelos crespos e cacheados. Cabeleireiros também realizam cortes, penteados e procedimentos químicos como alisamentos, relaxamentos, colorações, ou seja, procedimentos que modificam permanentemente a estrutura natural dos fios, diferente das trancistas que não modificam quimicamente o cabelo das clientes. Compartilha-se a ideia de que trancistas, por trabalharem com cabelos crespos e cacheados, sobretudo de mulheres e homens negros, possuem certo foco no enegrecimento, na confecção de penteados afros. *Preciosa*, além de se considerar cabeleireira, em seu cartão de trabalho indica que ela realiza hidratações, relaxamentos e alisamentos, apesar de todas as vezes que fui à campo não a vi realizando nenhum desses procedimentos e não havia produtos nem estrutura para tal. Nas palavras de Luane Santos,

As trancistas, por não serem uma categoria profissional no que se refere ao sentido de direitos adquiridos e legalidade de suas atividades, estão em

desvantagens em relação às(aos) cabeleireiras(os). De fato, ser trançista – quando contempladas as questões ligadas a direitos trabalhistas – não chega nem perto a ser cabeleireira, pois esse grupo de trabalho já é reconhecido pelo Estado enquanto profissão e portam direitos básicos enquanto ocupação. (SANTO, 2022, p.311)

O reconhecimento enquanto uma categoria profissional pelo Estado garante não só direitos laborais, mas também regulamentação dos salões, certo prestígio social e reconhecimento profissional. Mas se tratando de uma mulher imigrante muitos dos direitos trabalhistas lhe são negados, principalmente por ela estar numa situação de informalidade.

Mulheres imigrantes de uma maneira geral estão mais suscetíveis à informalidade e a precarização do trabalho. De acordo com o boletim baseado no banco de dados realizado pelo projeto *Estrangeiras*, do ITTC - Instituto Terra Trabalho e Cidadania, com as mulheres imigrantes atendidas pela instituição, 65% delas trabalhavam de maneira informal e/ou por conta própria. Essa informalidade aumenta quando elas realizavam ocupações laborais relacionadas à esfera do cuidado e tradicionalmente associadas às mulheres, como cuidadoras ou babás, esteticistas, cabeleireiras, manicures, cozinheiras e domésticas. Entre as mulheres imigrantes nessas profissões, cerca de sete em cada dez eram trabalhadoras informais, enquanto que em outras ocupações a informalidade era de aproximadamente seis em cada dez.

A situação de precariedade aumenta por se tratar de uma atividade laborativa que exige muito esforço da pessoa que trança. O que percebi durante todos os anos em que fui trançada e nas tardes que passei junto a *Preciosa* é que o seu ofício exige paciência, ao lidar com diferentes cabeças, texturas de cabelos, humor e exigências das clientes, e exige paciência com o tempo que leva uma trança ou um penteado se concretizar. Exige do intelecto uma noção matemática, de como separar e dividir os cabelos para que tenha uma mesma proporção de acordo com a quantidade de tranças que se pretende fazer e de qual material irá usar. Assim como também exige do corpo, principalmente das pernas e dos pés, por ficarem horas em pé, dos dedos que se entrelaçam repetitivamente sem descanso, do pulso, que dá sustentação para as mãos, e dos braços que ficam na mesma posição e pouco se movimentam.

Não somente *Preciosa*, como também outras trançistas que já acompanhei, dizem que ficam horas trançando e não têm tempo ou até mesmo não se lembram

de se alimentar ou beber água. Principalmente por trabalhar na galeria, um ambiente com muitos salões e altamente competitivo em que cada minuto vale ouro e pode representar uma cliente que se perde ao não a abordar quando ela chega na galeria procurando salões para atendê-la. Quando se alimentam, comem algum salgado enquanto estão trançando para não perderem tempo. Nos dias cheios, chegam a fazer três a quatro cabeças, a depender do comprimento e complexidade da trança ou do penteado escolhido pela cliente. Fazer tranças pode demorar de quatro à oito horas a depender, novamente, da complexidade, do material, do comprimento e da finalização da trança em si, mas também da habilidade da trancista. Adoecer ou engravidar também são vistos como prejudiciais financeiramente, visto que terão que ficar dias, semanas ou meses afastadas do trabalho e não receberão nenhum auxílio ou licença.

Mas estratégias e as redes de solidariedade e cuidado também se formam nas situações de adoecimento e de gravidez. Antes da pandemia, por exemplo, Luena, uma amiga de *Preciosa* que tem o seu próprio salão na periferia da zona leste de São Paulo, engravidou. Tanto na proximidade da data do parto quanto nos primeiros meses após o nascimento do bebê, *Preciosa* ficou no salão de Luena atendendo as suas clientes e uma parte do que ganhava com as tranças e penteados realizados era dividido entre elas. Quando *Preciosa* engravidou, Luena, assumindo postura similar, passou a atender as clientes de *Preciosa*.

Onde se trança - dos quintais, aos salões étnicos e de imigrantes

Há uma multiplicidade dos espaços que as mulheres negras tratam dos seus cabelos, da hidratação ao uso de produtos para alisamento ou relaxamento, a feitura de penteados, tranças ou o simples desembaraçar dos seus fios. O cuidado e as manipulações podem ser feitas em locais informais como os quintais de casa, os pequenos salões de beleza do bairro em pequenos cômodos das casas da cabeleireira ou trancista, e locais mais formais, os salões de beleza estruturados e registrados, que amigas e conhecidas indicam, ou aqueles em que se acredita que a profissional têm a capacidade de cuidar das especificidades do cabelo crespo.

Nas últimas décadas esses espaços mais formais de cuidado do cabelo crespo no Brasil têm sido chamados de salões étnicos ou salões afro. Eles, de acordo com Nilma Lino Gomes (2008) em sua pesquisa em salões afro da cidade de

Belo Horizonte, surgem em um período histórico específico, junto com a efervescência dos movimentos sociais no final da década de 1970, fortalecendo-se nos 80, e nos anos 90 ficam mais visíveis e divulgados, sobretudo, nos grandes centros urbanos chegando aos poucos para regiões do interior do país.

Essa categoria "salões étnicos" é utilizada pela autora para se referir à especificidade racial da clientela que majoritariamente é atendida nos espaços em que ela etnografou: pessoas negras. Também por ser uma categoria nativa, como as e os proprietários se identificavam e como o mercado de cosmético e de beleza no Brasil os denominam, tendo em vista que a escolha também é atravessada pelos interesses do mercado e pela forma como ele dialoga e se apropria das identidades.

Mas o termo "étnico" também é utilizado devido ao pertencimento étnico da pessoa proprietária do espaço e a especificidade dos serviços oferecidos, com o enfoque no trato do cabelo crespo. Ainda devido à existência, em boa parte deles, de um projeto de valorização da beleza negra, através de intervenções estéticas e um discurso afirmativo que postula o direito à beleza das pessoas negras. Como o desenvolvimento de ações comunitárias nas vilas e favelas, a maquiagem gratuita para dançarinos e militantes do movimento negro durante eventos públicos da comunidade negra.

Esse ponto é importante visto que salões são espaços especiais, onde projetos individuais e sociais cruzam com contextos de conflitos e negociações, sobretudo ligados aos simbolismos que o cabelo crespo representa para a população negra brasileira (GOMES, 2008). São espaços em que a estética, as tendências de penteados e moda, o mercado de produtos específicos para cabelos crespos e cacheados, e o campo das políticas das identidades se encontram.

Mas retornando a discussão sobre as denominações desse espaço "salões étnicos e/ ou afros", é importante também ressaltar que independentemente de como são chamados, esses locais não são recentes. Os salões populares e barbearias que atendem a população negra são uma realidade no Brasil há muitas décadas, como os salões de bairros, os próprios salões na galeria do rock em São Paulo, e os salões de fundo de quintal. Esses salões de fundo de quintal, especificamente, possuem uma sociabilidade e um compartilhamento muito especial.

bell hooks (2005), por exemplo, retrata esses espaços e as emoções envolvidas no trato do cabelo de mulheres negras. A autora denomina como rito de iniciação à condição de mulher o ato de frequentar esses locais e o início da manipulação dos cabelos crespos. Não só um rito de iniciação, mas também um rito de intimidade quando são em ambientes domésticos ou íntimo, em que amigas e familiares, mães, tias e irmãs se encontram em um momento regado a muitas conversas, risos, comidas e músicas, no qual mulheres negras, mesmo as que não possuem um alto grau de intimidade, podem se encontrar e conversar umas com as outras, ou simplesmente escutar a conversa.

Eles são locais de sociabilidade e de aumento da consciência, onde se compartilham histórias, fofocas, lamúrias e problemas. São espaços de acolhimento e renovação de espírito. Para algumas é também o local de descanso, sossego e silêncio, em que não é necessário satisfazer as exigências dos filhos e dos homens. "Tínhamos um mundo no qual as imagens construídas como barreiras entre a nossa identidade e o mundo eram abandonadas momentaneamente, antes de serem reestabelecidas. Vivíamos um instante de criatividade, de mudança." nos diz bell hooks (2005).

Ainda é fundamental ressaltar que esses espaços, seja no posicionamento político das suas proprietárias com curso e eventos, seja através da sociabilidade, do afeto e do cuidado para além do estético, são locais importantes e representativos para mulheres negras brasileiras, onde se é possível tratar ou modificar uma parte de seus corpos que têm centralidade: os cabelos.

Esses salões ou locais de cuidado do cabelo onde há compartilhamento de histórias, desabafos e fofocas, se assemelham aos salões que frequentei durante o trabalho de campo que realizei e onde *Preciosa* trabalha atendendo às suas clientes. Para além da manipulação dos cabelos, eram espaços que menos se assemelham aos salões étnicos e/ou afro com os seus posicionamentos políticos voltados para o marcador social da diferença e desigualdade de raça, mas principalmente em como são denominados, levando o nome da sua proprietária, a sua nacionalidade ou a categoria africana junto ao nome. Como nos é apresentado por Chimamanda Adiche,

Era a primeira vez que ia lá — seu salão de costume havia fechado porque a dona voltara para a Costa do Marfim para se casar —, mas Ifemelu tinha certeza de que ia ter a mesma aparência de todos os outros salões especializados em tranças africanas que já vira. Ficavam na parte da cidade onde havia muros pichados, prédios cujo interior era escuro e úmido e onde não se via nem uma pessoa branca; tinham letreiros coloridos com nomes como Salão Especializado em Tranças Africanas Aisha ou Fatima, tinham aquecedores que faziam a temperatura subir demais no inverno e aparelhos de ar condicionado que não esfriavam o ar no verão, e estavam repletos de funcionárias francófonas da África Ocidental, sendo que uma delas seria a proprietária, aquela que falava inglês melhor, atendia o telefone e era respeitada pelas outras. Com frequência havia um bebê amarrado às costas de alguém com um pedaço de pano. Ou uma criança de dois ou três anos dormindo numa canga aberta sobre um sofá puído. Às vezes, crianças um pouco mais velhas passavam no salão. As conversas eram barulhentas e rápidas, em francês, wolof ou mandingo, e quando elas falavam inglês com os clientes era um inglês engraçado e cheio de erros, como se não tivessem se acostumado bem com a língua antes de assumir as gírias dos americanos. As palavras saíam pela metade. (ADICHE, 2014, p15.)

Essa é uma passagem do seu livro *Americanah*. Trata-se do momento quando a personagem principal, a nigeriana Ifemelu que migrou para os Estados Unidos, vai a salões de pessoas imigrantes para ser trançada. Essa passagem traduz bem como são os salões na galeria, com trançistas também imigrantes de países africanos, espaços em que diferentes línguas (daqui e de lá) são faladas, com a presença não só de clientes, mas também de bebês e crianças filhas das mulheres que lá trabalham, televisões passando novelas ou filmes de seus países natais, ou sons com músicas populares de seus países.

Em salões geridos e frequentados por mulheres negras imigrantes, entre cabelos e “papos de salão” - apesar do caráter que a princípio pode parecer lúdico - surgem intensas reflexões sobre o fluxo migratório, a família (daqui e de lá), afetividade, trajetórias, cuidados e a construção de sociabilidades pautadas no compartilhamento de informações e estratégias de permanência no país. Assim como também surgem redes de ajuda para lidar com as privações e discriminações sofridas relacionadas ao status de serem mulheres negras imigrantes africanas.

Mas além desse aspecto afetivo, de cuidado e compartilhamento entre as mulheres que já se conhecem e são amigas, os salões na galeria são ambientes de intenso conflito. São separados de acordo com a nacionalidade das proprietárias e das trançistas que trabalham, divididos como salão das angolanas, das nigerianas, das haitianas, das brasileiras, entre outros. As proprietárias das lojas que funcionam como salões realocam as suas cadeiras para que outras mulheres que não

possuem o seu próprio espaço possam trabalhar. Essas pagam pequenas taxas à proprietária ao usarem as suas cadeiras ou as máquinas para passar cartão de crédito. Sendo assim, trancistas, como o caso *Preciosa*, tornam-se a materialização dos seus próprios salões que, variam os locais que atendem de acordo com a disponibilidade de cadeiras e espaços disponíveis, podendo, como afirmado no capítulo anterior, se estender para a rua 24 de maio e suas esquinas. Como não possuem um espaço próprio, os "seus salões" não são fixos e variam de lugar de atendimento de acordo com a disponibilidade de cadeiras e da relação menos conflituosa com a proprietária.

Menos conflituosa, pois são espaços comerciais, em que a renda está estritamente ligada ao número de cliente que se atende, assim há uma intensa disputa para se conseguir clientes ocasionando, muitas vezes, em brigas violentas, como me relatou *Preciosa* em uma de nossas conversas, "*é muito difícil, elas roubam clientes nossas. Tem umas que levam até navalha. Sempre tem briga.*" Conflitos não só por clientes, mas também por espaços disponíveis, já que são lojas pequenas, estreitas e sem ventilação, há ainda pequenas mercearias que funcionam também como salões, nos seus pequenos pisos superiores, e outros salões que, além de ter várias trancistas trabalhando nos seus dois pisos, também realocam o espaço para que funcionem como pequenas fábricas de confecção. Com o piso superior separado: metade para o cuidado do cabelo e a outra metade para as mesas com máquinas de costura, tecidos africanos, retalhos, cabides, araras e centenas de imagens coladas nas paredes com moldes e estilos diferentes de roupas para mulheres, homens e crianças.

São espaços então que muitas vezes não funcionam só como salões de beleza. O aspecto político evidenciados nestes locais estão mais relacionados ao status migratório das suas proprietárias e pessoas que lá trabalham. O que traduz bem a situação de precariedade e vulnerabilidade em que muitas pessoas imigrantes estão: funcionando como um local de trocas de dicas de como regularizar a sua situação no Brasil, como acessar os órgãos públicos regulatórios, onde conseguir produtos específicos de seus países de origem e, principalmente, como conseguir ganhar dinheiro através do seu trabalho. Com a xenofobia, a dificuldade e a burocracia para se conseguir toda a documentação e comprovações necessárias para realizar uma locação tradicional, essas pessoas se reorganizam dentro da

própria comunidade imigrante para simplesmente conseguirem trabalhar. Sendo assim, como é afirmado por Nilma,

Nesse sentido, engana-se quem pensa que uma etnografia em salões étnicos diz respeito somente ao trato do cabelo. De fato, é sobre o cabelo que recaem as atenções de todos que transitam nesses espaços. Ele é um dos principais ícones identitários para os negros. Porém, o cabelo sozinho não diz tudo. A sua representação se constrói no âmago das relações sociais e raciais. (GOMES, 2008, p.9)

Trocando guarda chuvas - a clientela dos salões

Preciosa possui uma clientela variada, que está diretamente relacionada às manipulações feitas. As tranças, no geral, são realizadas em mulheres negras, e em alguns casos em homens negros. Já o aplique e a extensão de cabelo são realizados também em mulheres negras e em alguns casos em pessoas brancas. Entretanto, somente houve uma única vez que vi uma pessoa branca como cliente, foi no último campo que fiz antes da pandemia, em fevereiro de 2020.

Era uma terça-feira chuvosa e como sempre esqueço de comprar uma sombrinha, eu acabo usando o guarda-chuva de Ton, um amigo que mora comigo. Fazia quase um ano que eu havia me mudado para São Paulo e o tempo e a temperatura instáveis da cidade ainda me pegavam desprevenida. Saí às pressas, e tinha uma nota mental “não posso perder esse guarda-chuva, ele não é meu”. Cheguei alguns minutos atrasada no salão, *Preciosa* é extremamente pontual, seja em relação ao horário para fazer tranças e penteados seja com referência ao horário para escutar as minhas perguntas e interesses sem fim. Meio desajeitada, deixei o guarda-chuva encostado na parede ao lado de um outro. Logo cumprimentei *Preciosa* e me desculpei pelo atraso. Tínhamos ficado dois meses sem nos encontrar, já que em dezembro eu viajei para um congresso, logo em seguida fui para Belo Horizonte passar o natal com a minha família. Em Belo Horizonte, eu resolvi colocar *twist*, com uma amiga trancista. Inicialmente, fiquei receosa de encontrar *Preciosa* com aquele novo cabelo, já que eu não havia feito aquele penteado com ela e não sabia qual seria a sua reação.

Quando me viu, ela me abraçou, falou que estava com saudade, que eu havia sumido. Ela me explicou que havia mudado de salão para outro no térreo, pois o do 4º andar estava cheio demais e sem muito espaço para ela trabalhar. Esse salão agora era mais espaçoso e havia outras três trancistas africanas trabalhando,

“*agora aqui você pode fazer sua pesquisa sossegada né?! E tem mais meninas para você conversar!*”, ela me disse. A proprietária do salão ficava no térreo escutando músicas em ritmos animados, longe das outras trançistas. Preciosa logo em seguida perguntou o que era aquilo na minha cabeça e qual era o motivo de não ter feito o penteado com ela “*Você é minha amiga, tem que fazer o cabelo comigo, não quero ver você em outro salão hein?!*”, expliquei a situação e ela entendeu. Complementei lembrando que havia levado uma nova cliente para ela e que no mês seguinte eu iria lá fazer outra trança.

Pela primeira vez, além de mulheres negras no salão - as brasileiras sendo trançadas e fazendo outros penteados e as africanas trabalhando nos cabelos das clientes - havia também uma pessoa branca. Inicialmente, eu não havia percebido a sua presença, a galeria tem uma intensa presença de pessoas negras, principalmente nos últimos andares, mas os salões, até aquele momento de campo, eu só havia visto pessoas negras. Fui acompanhar Milena, uma amiga negra que resolveu fazer *twist* em seu cabelo com a *Preciosa*. *Preciosa* preferiu que sua amiga fizesse, já que sua habilidade era fazer tranças soltas e *twist* exige técnicas diferentes.

Entre uma conversa e outra, falávamos sobre relacionamentos afetivos-sexuais. Falar sobre homens é algo que sempre paira as conversas nos salões, contar sobre namorados, maridos e paixões não correspondidas, conversas essas que sempre estão relacionadas a encontros heterossexuais. *Preciosa* gosta de falar abertamente sobre o seu desejo por homens, sobre a sua vida afetiva-sexual, e relacionava o estar bonita - ou seja, ter cabelos sempre bem arrumados - com a esfera da sedução e do erotismo. Milena me contava sobre um rapaz que conheceu em um aplicativo de relacionamento, que haviam saído há poucos dias e que ela tinha gostado, falou-me também que ele se mudou do Pará para São Paulo há pouco tempo. No momento, uma mulher, que até então eu não havia me atentado para a sua presença, comentou que ela também era do Pará. Ela era uma mulher branca e colocava longos cabelos loiros com mechas escuras. Comecei a reparar a manipulação que era feita em seu cabelo, tentei puxar algum papo, falando sobre o Pará, mas ela não me deu muita atenção.

A sua presença marcou esse momento do trabalho campo pois, diferente de todos os outros, eu ainda não havia visto mulheres brancas no salão. Depois,

conversando com *Preciosa*, ela me contou que a presença de pessoas brancas naquele espaço se restringia a corpos que performam a feminilidade, o que ela se referia pejorativamente como *travecos*. Nesse momento, lembrei-me de uma conversa que tive com a Silvana Nascimento, professora do Departamento de Antropologia na USP. Enquanto eu contava um pouco mais sobre a minha pesquisa em salões de beleza e as manipulações de cabelo, ela me contava sobre um trabalho de campo que fez durante os anos de 2016 e 2017 em salões de beleza na região transfronteiriça amazônica, no Alto Solimões, nas cidades de Letícia na Colômbia, Tabatinga no Brasil, e Santa Rosa no Peru, buscando compreender as relações entre performatividade de gênero e a pluralidade das corporeidades femininas, isso no contexto do, como denominado pela autora, multiverso trans.

Silvana Nascimento (2019) pensa os salões pesquisados como não só espaços de beleza, mas também espaços de passagem e de sociabilidade para jovens gays e travesti, onde escutam músicas, aproveitam o espelho, maquiagens e escovas para se prepararem para a noite. Em outras palavras, um *locus* privilegiado para compreender como performatividades de gênero, no multiverso trans, compõem uma pluralidade de corporeidades femininas, que se fazem e se desfazem em fronteiras simbólicas, intersubjetivas e territoriais. (NASCIMENTO, 2019, P.526).

A presença de um corpo branco naquele espaço e que não apresenta uma corporeidade cisnormativa me deixou reflexiva e chamou atenção para a necessidade de perceber as relações possíveis que se dão (e se realmente se dão) entre não só corpos racialmente distintos, mas também um olhar atento à sexualidade e ao gênero. Ou como é afirmado por Amanda Oliveira (2021), com quem compartilhei duas visitas à galeria e reflexões sobre o trabalho de campo,

compreender que as construções das relações familiares e de amizade são influenciadas pelos discursos sobre sexualidade e apontar que as redes constituídas, antes e durante a migração, estão baseadas também em pactos heteronormativos, especialmente num contexto migratório, operam dentro de um discurso normativo encontrado nas próprias palavras dos/as migrantes sobre o seu lugar de origem (OLIVEIRA, 2021, p.48).

Muitas perguntas surgiram. Como, por que essas mulheres escolhem esses salões na galeria para tratar do cabelo e não um dos vários outros salões de brasileiras que se espalham pelo centro? Há o compartilhamento de algo que justifique a presença de pessoas brancas nesses salões que são espaços

majoritariamente e quase que exclusivamente negros? Pensei em como é a receptividade e as percepções das trançistas africanas com mulheres trans. Enquanto essas perguntas fervilhavam em minha mente, a minha atenção trocava de foco e a mulher trocava os nossos guarda-chuvas, ao se levantar e ir embora. Com a chegada da pandemia e os novos caminhos que a pesquisa tomou, essas perguntas ainda não possuem respostas e repercutem nesse manuscrito e em mim.

Sentimentos ao trançar - relações com o cabelo crespo

Chegando à Rua 24 de maio, encontro Irina e *Preciosa* sentadas na esquina da rua ao lado do Sesc 24 de maio, em dois bancos, em meio às pessoas que passavam apressadas. Irina tirava o aplique de cabelos encaracolados e avermelhados na altura do ombro dos cabelos de *Preciosa*. Ela estava com metade da cabeça com trança nagô, tranças rentes ao couro cabeludo, e a outra metade ainda com o aplique. A mudança acontecia ali mesmo, no meio da rua, às 14 horas da tarde. Aquela cena me chamou atenção.

Mesmo eu já tendo visto outras mulheres que trabalham na galeria trançando umas às outras ali na calçada, aquela cena me fez lembrar das várias vezes que fui ao salão e vi outras mulheres negras chegarem cabisbaixas e ansiosas para realizarem o retoque de suas raízes. Muitas usavam tiaras, o cabelo preso, lenços para não aparecer a raiz do seu cabelo, ou como ele realmente é. O significado da palavra retocar é muito simbólico, como formulado por Denise Cruz em sua tese, ao falarmos que vamos retocar os nossos cabelos indica que existe algo de errado com eles, então é preciso que eles sejam aperfeiçoados, corrigidos, confrontados (CRUZ, 2017, p. 108)

Luená, a outra trançista angolana amiga de *Preciosa* e que possui o seu próprio salão na região leste da cidade de São Paulo, me contou o caso de uma cliente antiga que ela atende e que todas as vezes que ela vai destrançar os seus cabelos a cliente pede para que ela abaixe a porta do salão para que nenhuma pessoa a veja. Como se houvesse vergonha e um segredo de como realmente é o seu cabelo, segredo este que não deve ser revelado.

Não sabemos o real motivo do pedido da cliente, mas o que se pode afirmar, como é formulado por Nilma Gomes (2008), é que há um sentimento ambíguo sobre os cabelos crespos por mulheres negras brasileiras. Não que a relação de mulheres

não negras com os seus cabelos seja harmônica, até por que às mulheres são impostos um padrão estético inalcançável resultando em relações conflitantes com os seus corpos. Mas para as mulheres negras o cabelo crespo adquire um significado social que só tem sentido ao pensarmos a cerne do sistema de classificação racial brasileiro, os processos de dominação, seja ela política, cultural, social ou econômica.

No Brasil vivemos um racismo ambíguo e velado que reproduz de diferentes maneiras, algumas diretas e outras mais brandas, a imposição de padrões estéticos brancos e mestiços em detrimento do negro e uma concepção do que é tido como belo, realizando uma hierarquia estética que é introjetada muitas vezes pela própria pessoa negra. Esse racismo e hierarquia geram um conflito entre aceitação e rejeição presentes na subjetividade das pessoas negras em relação ao seu próprio corpo.

As mulheres negras que são social e psicologicamente afetadas por esse fato, sofrem tensões e sentimentos ambíguos que ao mesmo tempo rejeitam e também aceitam esse corpo e esse cabelo. Elas desenvolvem estratégias que acreditam aproximá-las desse padrão socialmente desejável, visando ser mais aceitas dentro de determinado grupo social ou determinado círculo de amizades. Essas estratégias tratam-se da manipulação e alteração dos seus símbolos, que são ideologicamente vistos como expressões do grupo social a qual eles pertencem, no presente caso, o cabelo.

Mas voltando à cena que avistei ao chegar na rua 24 de maio, para *Preciosa* mostrar o seu cabelo como ele realmente é para qualquer pessoa que passasse na rua não parecia ser um problema ou algum segredo íntimo. Poderíamos pensar que talvez aquela mudança de cabelo aconteceria na rua pois os salões estão sempre cheios, se era difícil conseguir espaços para clientes, quem dirá para uma trançista que quer se auto arrumar, ou ainda que a manipulação é feita na rua para não perder tempo e enquanto se arruma, se consegue novas clientes. Mas aquele cabelo que Irina tirava da cabeça de *Preciosa* parecia mais ser um adorno (Cruz, 2016), um enfeite, acessório como vários outros cabelos que eu sempre a via usando.

Cada vez que eu encontrava com *Preciosa* ela estava com um cabelo diferente. Às vezes de tranças rente ao couro cabeludo, outras com pequenas

tranças feitas com o seu próprio cabelo, outra com cabelo liso *chanel*, outra com cabelos lisos na cintura, cabelos encaracolados, tranças soltas entre outras variedades de cabelos durante todo esse período que nos encontramos. Relembrei novamente de Denise Cruz (2012) mas agora em sua dissertação, quando ela percebia como as mulheres negras que residiam em Maputo facilmente modificavam os seus cabelos e penteados, tal como corpos que se metamorfoseiam, não só na aparência mas também na atitude.

Sua postura corporal e feição mudam consideravelmente, e elas consideram-se “uma nova mulher” com os novos cabelos. Os cabelos, assim, acabam alterando gestos e performances e dando o norte sobre as roupas a colocar, e até a forma de se sentirem. (CRUZ, 2017,p.121)

A autora ainda afirma que alterar os penteados em um curto período de tempo está relacionado ao valor de marcar a diferença, não só seguindo os penteados e a moda, faz parte do entendimento de que é preciso inovar, surpreender com um novo penteado, estar à frente das novidades, criar *complicações* na cabeça, (CRUZ, 2017,p.122).

Ao trançar com *Preciosa* ela sempre me instigava a mudar e achava engraçado a minha previsibilidade de sempre pedir as mesmas tranças soltas longas pretas. Ela dizia que eu precisava mudar o tamanho, a cor, o estilo. Desde criança quando eu comecei a usar tranças eram sempre as mesmas tranças longas pretas, embora na época não houvesse a variedade de tonalidades de fibras que encontramos atualmente disponíveis no mercado de cabelos. Lembro, durante o ensino fundamental, quando virou moda entre as meninas brancas do colégio usar franjas e fazer mechas coloridas com papel crepom, que eu desejava insistentemente mudar, cheguei a cortar as tranças da frente da cabeça simulando uma franja, o que não deu muito certo.

Lembrando desse desejo de mudanças passei a aceitar o risco de mudar e não decidir previamente o que eu queria fazer em meus cabelos. Eu chegava ao salão e perguntava para *Preciosa* o que ela achava que ficaria legal para eu inovar. Esses quase cinco anos de convívio com ela foram os que mais mudei meu cabelo e de certa forma me metamorfoseei, sentindo também como inconscientemente o meu corpo, com as roupas que eu escolhia usar, e até a minha postura, a minha atitude e como eu me colocava no mundo, também mudavam. Comecei então a

brincar com "as possibilidades infinitas de tornar-se continuamente uma nova pessoa a partir de novas performances" (CRUZ, 2017, p.122).

Mas se o uso de diferentes cabelos por *Preciosa* e as outras trançistas que tive contato esconde um desejo de não mostrar o seu cabelo natural, com a textura crespa, eu não posso afirmar. Denise Cruz (2017) produz sobre a existência de uma mudança compulsória, quando se é impelida a vivenciar a relação com o corpo de maneira impositiva e deixa de ser algo prazeroso, lúdico, tornando-se quase que uma obrigação, mostrando um outro lado do que poderia sugerir ser um simples gosto pela mudança.

O que posso afirmar segundo o que observei no campo foi a existência de um preconceito capilar, como denominado pela autora, tanto de mulheres negras brasileiras com os seus próprios cabelos, usando denominações como cabelo duro, quanto das próprias trançistas, como *Preciosa*, usando a categoria "difícil" para se referir ao meu cabelo. Ele só era caracterizado enquanto bom quando se referia ao ato de trançar. Ele é considerado bom para trançar por facilitar o trabalho da trançista, por não escorregar quando se misturava com outras fibras sintéticas.

O meu cabelo é crespo e só descobri de fato a sua textura, se formava ou não cachos, depois que passei pelo processo de transição capilar, processo em que se deixa de utilizar produtos químicos que modificam a estrutura natural dos fios e passa-se a utilizá-lo na sua textura natural, e quando realizei o *Big Chop*, o corte que retira toda a parte do cabelo que ainda está com a sua textura modificada. Como é analisado pela antropóloga Larisse Ponte Gomes:

a aceitação é um elemento que se constitui ao longo do processo e após a decisão de passar pelo o Big Chop (Big chop = grande corte.), termo muito usado entre os grupos e que faz referência a decisão de fazer um corte radical, para tirar toda a parte alisada do cabelo e deixar apenas a parte que cresceu de forma "natural". Tal etapa no processo revelam conflitos intrafamiliares, o desengavetamento do racismo, de uma estigmatização fenotípica e de uma possível "descoberta" de uma identidade. (GOMES, 2014, p.3)

Foi um período de autodescoberta, ver-me com um cabelo que eu não tinha ideia de como era: aprender a cuidar, sobre quais produtos utilizar, mas também de aceitá-lo na textura que ele realmente é. Um cabelo que não cresce para baixo e sim para cima, que cresce mas o seu crescimento não é tão perceptível como o dos cabelos lisos ou cabelos com cachos mais abertos.

Com o passar dos anos passei a entendê-lo, a usá-lo da maneira que eu gostava, às vezes com cachos mais definidos, às vezes sem os cachos definidos. Mas fazer campo de pesquisa, ter os meus cabelos tocados por *Preciosa* e escutar que ele é difícil me machucou e não soube como reagir, calei-me. Ecoando as experiências de muitas outras mulheres, entrei em contato com a época em que eu não o aceitava, que eu o achava difícil por não ter informação e conhecimento de como tratá-lo corretamente, quais produtos usar, quais hidratações fazer e eu só desejava que ele fosse menos crespo. Lembrei-me da dor e ardência que sentia na primeira vez que passei uma pasta química para alisá-lo, para domá-lo e deixá-lo "fácil" de lidar. E essa *lida* remete ao trabalho, o desgaste, o empenho de tempo, dinheiro e resistência corporal à dor, dentro das esferas do próprio sacrifício do corpo.

É importante aprofundar nos significados da lida, como é formulado por Nilma Gomes (2008). A autora indica como a expressão "lidar com o cabelo" era emblemática durante as entrevistas que ela realizou para a sua tese, e analisa os sentidos palavra lida, que dentro de um contexto das relações sociais capitalistas ela é associada ao trabalho, e um trabalho visto como fardo, exploração e não como uma realização pessoal. Ao pensarmos no contexto racial, essa ideia de trabalho forçado, sofrimento, tem uma história ancestral, remete à exploração e à escravização. Assim a expressão lida, nessa perspectiva racial, incorpora a ideia de trabalho forçado e coisificação do escravo e da escrava, lembrando também das estratégias do regime escravista de anular a cultura e a diversidade das pessoas escravizadas que aqui chegavam, ao realizar mais uma forma de violência: a raspagem do cabelo a fim de uniformizar as e os africanos que aqui chegavam.

Escutar que meu cabelo seria difícil foi violento e aqui novamente reafirmo como esse trabalho de campo me afetou. Ir aos salões de beleza, lembrar dos meus conflitos e rejeição com o meu próprio cabelo, e escutar sobre relações conflituosas que outras mulheres negras tem com o seu cabelo, não foi fácil.

Preciosa ainda disse que o meu cabelo era difícil tal como o dela e o de suas filhas também eram. Difícil também relacionado ao olhar que o outro tem sobre o nosso cabelo. Contou-me das horas que ela gasta, para além do trabalho no salão, arrumando os cabelos de suas filhas, fazendo tranças pequenas, colocando miçangas e fitas coloridas. Isso tanto para que elas se sintam bonitas e aprendam

desde pequenas que devem se cuidar, mas também principalmente depois que ela recebeu um recado de uma professora de uma das suas filhas pedindo que ela limpasse e arrumasse o cabelo da criança. Esse recado que para alguns poderia ser um simples recado, ou gerar vergonha em algum nível, para mulheres negras, especificamente, tem camadas cruéis e violentas de racismo.

Por fim, a relação de mulheres negras com os seus cabelos é complexa, passa por questões subjetivas que se associam a como se dão as relações e disputas raciais nos ambientes e locais em que estão. Mas o que quero chamar a atenção é que entre a aceitação ou a rejeição, o cabelo é modificado, seja como uma resposta às violências racistas, seja pela escolha de mudar e variar a aparência.

Importante ressaltar ainda que acredito que as mulheres negras devem ter a liberdade de mudar, de usar o cabelo na textura que escolherem usar. Passamos por tantas privações, violências e controles sobre os nossos corpos que o cabelo não deveria ser mais um alvo. A versatilidade que o cabelo crespo nos apresenta deve ser o meio pelo qual possamos vangloriar as nossas possibilidades de existência. O uso de *laces* e a sua difusão atual me parece também materializar essas possibilidades de usar o cabelo, tal como um adorno.

2.3 - O novo salão e os novos caminhos

Desencontros e um trabalho de campo em suspensão

Era início de 2020 e fazia exatamente um ano que eu havia me mudado para São Paulo. Eu já não me perdia nas conexões de metrô, sabia andar perfeitamente pela República e conhecia todos os salões em que *Preciosa* trabalhava alugando cadeiras para trançar as suas clientes. Eu me preparava para voltar ao campo, após as férias do início do ano que eu aproveitei para voltar para minha cidade natal e passar um tempo com a minha família e amigos próximos. Também era a primeira semana de aula e eu pensava em quais dias seriam os ideais para eu encontrar com *Preciosa*, já que: duas vezes na semana eu tinha aulas e outras atividades na universidade, os primeiros dias da semana o movimento na galeria era muito fraco e eu gostava de ver e ouvir as interações que ela tinha com as clientes, e aos finais

de semana o movimento já era muito intenso, com pouco tempo para conversarmos entre nós duas.

Até que todo esse planejamento foi interrompido quando tivemos a notícia de que o primeiro caso de coronavírus havia sido confirmado no país. Retornei à Belo Horizonte às pressas com medo do que nos esperava e lá voltou a ser meu lar nos meses seguintes. A pesquisa de campo parou, assim como a escrita e o interesse no mestrado frente à incerteza da continuidade da vida. A única preocupação era me manter viva, ficar próxima dos meus pais e meu irmão, e conversar em videochamadas com amigos.

Logo após os primeiros meses, e após entendermos que a quarenta e o isolamento social durariam mais do que simples quarenta dias, surgiram vários cursos, seminários e apresentações sobre como realizar etnografias no contexto digital. Os principais que tive acesso foram os ministrados pela pesquisadora Carolina Parreiras e pelo CyberNAU - Grupo de Estudos em Antropologia do Ciberespaço da USP, que está vinculado ao NAU - Grupo de Estudos do Núcleo de Antropologia Urbana da USP. Em que apresentaram metodologias para realizar pesquisas antropológicas no ambiente digital. Não que esse tipo de pesquisa e de metodologia não existisse antes, mas com a pandemia e as restrições de circulação e de contato, houve um impacto na forma como as pesquisas eram realizadas, reafirmando a urgência e a importância de nos apropriarmos da internet enquanto uma importante ferramenta para se fazer antropologia. Na verdade, a pandemia só fez acentuar um movimento de expansão e diversificação dos estudos do digital que já vinha sendo observado há algum tempo (LINS; PARREIRAS; FREITAS 2020).

Eu passei a entender as possibilidades e os limites daquela metodologia que era nova para mim, mas naquele momento eu não conseguia compreender como ela poderia me auxiliar na pesquisa em desenvolvimento. Sem entrar, ou corroborar, com a dicotomia *online versus offline* ou material *versus* virtual, mas estar nos salões de beleza, andar pelos corredores da galeria, ouvir as vozes, línguas faladas e os "papos de salão", ver a multiplicidade de corpos de diferentes países e nacionalidades me pareciam essenciais. Esse universo era justamente o que havia me encantado e motivado a construir esta pesquisa. Sendo assim, aceitei a imprevisibilidade da vida. Acolhi emocionalmente que o trabalho de campo ficaria

paralisado durante boa parte da pandemia, e que ela marcaria a minha pesquisa e os caminhos que ela seguiria.

Mesmo com a impossibilidade de continuar a pesquisa etnográfica presencialmente, durante esse período as minhas conversas com *Preciosa* eram através do *Whatsapp*. Eu perguntava como ela e a família estavam, pedia notícias também de Latasha e Irina, e era tomada por um alívio ao saber que todas estavam bem. Surpreendi-me ao saber que *Preciosa* não se preocupava com a pandemia e a sua gravidade. Ela afirmava que a sua fé em Deus a protegeria. Eu sugeria cuidado, já que os números de pessoas contaminadas e de famílias em luto só aumentavam e o seu marido trabalhava em um hospital como auxiliar de limpeza, uma profissão com alto risco de contaminação²⁶.

Entretanto, a comunicação com a *Preciosa*, um ano depois do início da pandemia, também parou. Eu mandava mensagens em seu *Whatsapp* e não recebia retorno. Muitas vezes as mensagens mal chegavam a ela. Eu ligava e caía na caixa postal. Preocupei-me com o que poderia ter acontecido e me arrependi por não ter pegado nenhum outro contato, nem de Irina nem de Latasha. Eu não tinha nem o Instagram nem o Facebook de nenhuma delas.

Uma amiga que morava na região da República me havia dito que passava próximo à galeria para passear com o seu cachorro e a via fechada durante boa parte do primeiro ano da pandemia. Por volta do mês de outubro, entretanto, mesmo com a galeria fechada, as cabeleireiras e trancistas que lá trabalhavam voltaram à região, ficavam nas calçadas e torciam para que alguma cliente aparecesse para poderem ganhar minimamente alguma renda após meses de salões fechados.

Quando retornei à São Paulo, no início do ano de 2021, decidi que iria pessoalmente procurá-la, confiando na proteção de uma máscara PFF e uma máscara cirúrgica. Eu me lembrava que os salões eram espaços apertados, geralmente estavam cheios e sem ventilação. Um receio me inundou. Concomitantemente, eu não sabia como a pandemia havia afetado aqueles espaços, se os salões continuavam funcionando ou não, se havia reduzido o

²⁶ Sobre a pandemia no Sul Global (Brasil e África do Sul) ver o Podcast “Ecos Pandêmicos” https://www.youtube.com/playlist?list=PL2J6ZNTikZDX-cxMdl7hGVx_jUbE3xMmo e também o Podcast <https://vozesdaunilab.unilab.edu.br/index.php/tag/covid-19/>

número de clientes, ou se as cabeleireiras e as trancistas continuavam atendendo nas ruas. Resolvi esperar alguns meses.

O trabalho de campo só retornaria quase um ano após o início da pandemia, quando a primeira dose da vacina estava começando a ser aplicada na minha faixa etária e de *Preciosa*, e soube que a galeria já estava aberta. Em uma tarde de sexta-feira, o dia que eu tinha certeza que os salões estavam funcionando, resolvi procurar *Preciosa*. Eu precisava vê-la pessoalmente, saber o que havia acontecido nos últimos meses.

Na primeira ida, uma frustração. Andei por todos os salões e não a encontrei. Perguntei às outras cabeleireiras e trancistas e ninguém queria me dar informações sobre ela. Logo percebi que estava cometendo um erro, e me lembrei que eu estava esquecendo de um detalhe. *Preciosa* tem dois nomes, um "brasileiro", que ela adquiriu assim que chegou ao Brasil, com o qual se apresenta para as clientes, e um outro que a família, marido e amigas a chamavam. Ao perguntar pelo outro nome, olhares desconfiados me encontravam, queriam saber o motivo da procura. Eu disse que eu costumava fazer tranças com ela e queria marcar um horário. Não sabia que esse seria o meu segundo erro.

Uma das trancistas que falou que a conhecia, disse que ela não estava na galeria nesse dia, mas que era para eu anotar o novo telefone dela. Anotei e saí da galeria aliviada. Ao chegar em casa, enviei uma mensagem e percebi que a pessoa que aparecia na foto de perfil não era *Preciosa*. Ao conversar com aquela pessoa minha desconfiança se confirmou. A trancista que disse ter me passado o contato de *Preciosa*, na verdade, havia me passado o seu próprio número, e queria que eu fizesse tranças com ela. Senti uma decepção e raiva pela minha ingenuidade, em um ambiente tão competitivo como é a galeria e os salões de beleza, era óbvio que após a pandemia aquelas mulheres estariam atrás de clientes a todo custo, para retomar o mínimo possível da renda perdida durante todo o tempo que ficaram sem trabalhar. Ao falar que eu estava procurando *Preciosa* porque queria trançar o meu cabelo, grande parte das trancistas iriam querer que eu fizesse as tranças com elas.

Novamente fiquei sem saber o que fazer, sem ter notícias de *Preciosa* e sem saber qual seria o futuro do trabalho de campo. Semanas se passaram e resolvi voltar ao mesmo lugar, andei por todos os andares e salões e nenhuma notícia de *Preciosa*. Completamente desesperançosa e já desistindo de encontrá-la, ao sair da

galeria vejo Irina sentada em um banco na calçada. No mesmo instante ela me viu e perguntou como eu estava, perguntei sobre ela e os filhos e se tinha notícias de *Preciosa*, já que as mensagens que eu enviava para o seu número não chegavam. Ela disse que ela havia perdido o celular e me passou o seu novo contato. E ainda me deu a notícia que *Preciosa* não estava mais trabalhando na galeria, agora ela tinha aberto o seu próprio salão próximo à sua casa.

Fiquei aliviada em saber que ela estava bem e que havia aberto um salão próprio, algo que ela desejava e sobre o qual falava desde que nos conhecemos e depois de me explicar toda a complexidade, dificuldade e competitividade que era trabalhar em salões na galeria. Concomitantemente, eu me perguntava se o trabalho de campo teria continuidade. A rua 24 de maio, a galeria do reggae, os salões de beleza, as mulheres imigrantes conquistando e trançando outras mulheres foi o que me chamou atenção em 2016 e me motivou a realizar a pesquisa e o mestrado. Estar em um outro lugar que não fosse aquele, novamente, não me parecia fazer sentido.

Após muitas dúvidas e desesperadoras conversas com amigos pesquisadores e com a minha orientadora percebi que toda a minha pesquisa e o próprio trabalho de campo estavam centralizados em uma pessoa: *Preciosa*. Quando afirmo que ela trançou essa dissertação e a minha pesquisa, é exatamente neste sentido. Eu segui os seus passos, as nossas conversas geraram as reflexões e problematizações que levanto por todas essas páginas. A galeria e toda a sua confluência de pessoas e coisas me fizeram dar o primeiro passo, foram as minhas primeiras inquietações, mas foi *Preciosa* quem permitiu que o terreno se tornasse fértil. É através do compartilhamento da sua história que eu pude construir o que está exposto neste trabalho.

O que percebi naquele momento de imprevisibilidade da vida - da dela, da minha e de todos que foram afetados pela pandemia do Covid-19 - é que a etnografia antropológica não deve ser intransigente, mas sim seguir e se adaptar frente aos desafios e mudanças da vida de nossas interlocutoras e das nossas próprias vidas.

Com o novo número de *Preciosa*, conseguimos restabelecer o contato. Mandeí uma mensagem e combinamos de fazer uma trança. Essa minha ida tinha como objetivo fazer trança e não especificamente fazer campo, mesmo sabendo

que desde quando comecei a pesquisar salões afro e cabelo, ir a qualquer salão nunca é uma simples ida a um espaço. Eu queria conhecer o seu novo local de trabalho, saber das suas filhas e de como foram os últimos meses em que não tivemos contato. Novamente, para a minha surpresa, esse encontro foi um dos mais rico, reflexivo e de muitos compartilhamentos que tivemos até então.

O novo salão

O novo salão fica no bairro Jaçanã - Vila Albertina, região norte da cidade de São Paulo. Mesmo usando aplicativo de mobilidade, me perdi no caminho. Era uma região que até aquele momento eu não conhecia. Peguei o metrô até a última estação - Tucuruvi e de lá peguei um ônibus. Desci no ponto errado, peguei outro ônibus para retornar e novamente desci em outro ponto errado. Não desesperei, já havia perdido as contas de quantas vezes eu já tinha errado trajetos durante os meus primeiros anos morando na nova cidade com outra dinâmica de transporte e circulação. Olhei no mapa e como eu não estava distante do endereço do novo salão, resolvi ir até ele andando e observando o entorno, completamente diferente do entorno da República.

Era um bairro periférico, ao descer no ponto errado pela segunda vez, eu estava em uma ruela asfaltada, com muita poeira e alguns cachorros correndo. Ao lado havia um esgoto à céu aberto responsável por um cheiro forte que se espalhava pelo ar, do outro lado da ruela havia algumas casas simples, pequenas e sem reboco. Pessoas, majoritariamente negras, passavam tranquilamente conversando e ao fundo eu escutava sons de música alta. Continuei andando até chegar onde realmente ficava o novo salão, uma rua muito movimentada, com carros, ônibus e pessoas passando, em meio aos comércios, pequenas lanchonetes, botecos, um açougue, um sacolão e uma padaria.

Ao chegar ao salão, *Preciosa* me recebeu com um abraço apertado e feliz, me pediu desculpas por estar em um lugar longe do centro de São Paulo e perguntou se esse novo trajeto era demorado para mim. Caso fosse, na próxima vez ela poderia marcar na Galeria, como ainda faz com algumas clientes. Mesmo não trabalhando mais nos salões que lá se localizam, ela manteve as amizades que ainda cedem espaços nos seus salões quando *Preciosa* precisa trançar clientes na região central.

Conversa vai, conversa vem, *Preciosa* me disse que resolveu sair da galeria porque o movimento estava muito fraco por causa da pandemia. A atividade no centro diminuiu drasticamente e ela tentou passar a fazer atendimentos à domicílio, mas a dificuldade de se localizar e se deslocar pela cidade a desanimou. Então, mesmo com a galeria fechada e o alto número de mortes pelo Coronavírus, ela continuou indo até lá e ficava atendendo na calçada, já que trançar era - e continua sendo - a sua principal fonte de renda.

Para além da pandemia, outro fator que a afastou da galeria foi a violência, "*um africano foi esfaqueado por causa de drogas*", ela me disse ao contar que conflitos e disputas por venda de drogas no local ficaram mais acirrados. A polícia era frequentemente acionada. Chegou a prender algumas pessoas e interditou a galeria durante duas semanas para investigação. Isso fez com que ela resolvesse arriscar abrir o seu próprio salão, um sonho antigo, que em partes acompanhei nas conversas pré-pandêmicas.

A situação de ter que depender das proprietárias dos salões para atender as suas clientes; nem sempre achar espaços disponíveis para trançar; ficar em ambientes pequenos e apertados; ter que lidar com a intensa disputa com outras trançistas no local - que ela chama de invejosas por não compartilharem da sua agilidade e das suas boas técnicas que resultam em tranças mais belas - e agora o conflito instaurado na região; fez com que o desejo de ter o seu próprio salão e espaço, do seu jeito, com os seus horários e regras só crescesse.

Ela começou a reparar que próximo à sua casa haviam vários salões, mas eles ofereciam serviço de manicure, realizavam escovas e alisamentos, mas não ofereciam tratamentos e penteados para cabelos crespos. Em um bairro com um número grande de mulheres negras, seria uma grande oportunidade abrir o seu próprio salão para fazer tranças e colocar apliques de cabelo.

Coincidentemente uma loja estrategicamente localizada na rua principal, em que passam vários ônibus e com uma concentração de comércios, vagou. *Preciosa* conversou com o seu marido com o objetivo de alugarem o espaço para ela tentar abrir o seu negócio. Ele ficou pensativo, mas achou que seria uma boa ideia e a ajudou com o aluguel dos primeiros meses e a fazer uma organização financeira do dinheiro que agora ela receberia. Agora ela teria mais liberdade de horários, estaria mais perto de casa e próxima da escola das suas filhas.

Perguntei se *Preciosa* não teve medo de abrir um novo negócio, empreender em um período de crise pós-pandemia e sem ter muita certeza se teria sucesso. Ela riu e me disse: "*Até então a minha vida foi feita de decisões e apostas, e se não der certo, o certo eu já tenho.*"

Ela estava tomando uma decisão baseada em uma aposta. Semelhante à quando ela decidiu migrar para o Brasil, acreditando que aqui teria uma vida melhor. A aposta de se deslocar para um país que ela não conhecia - a não ser pelas novelas - e tinha uma rede de apoio e de afeto restrita. Mas mesmo assim ela veio "*E se não desse certo, eu voltava*".

O dar certo em um novo espaço, bairro-salão-país, é então algo muito subjetivo e as oportunidades e o movimento, para além do deslocamento, é o que dá o rumo para os próximos passos. Sem medo, ela resolveu abrir um salão próximo à sua casa e à família. Um salão simples, com um cômodo e banheiro, algumas estantes com cabelos orgânicos lisos e cacheados dependurados, perucas e *laces* nas cabeças das manequins, junto a vários tons de jumbo e perfumes da Hinode.

Diferente do público que *Preciosa* atendia nos salões da galeria, em seu novo salão o público é majoritariamente de mulheres negras adultas que moram na região. Ela é reconhecida no bairro como a angolana que trança cabelo e a sua nacionalidade a ajuda a angariar muitas clientes, já que o ser angolana, uma trancista africana, é tido como ser uma trancista legítima, de qualidade. "*As africanas são melhores do que as trancistas brasileiras*" escutei de uma de suas clientes enquanto esperava para ser atendida. Essa associação era algo que eu escutava, e ainda escuto, de muitas mulheres negras da minha família que fazem tranças e colocam apliques: que mulheres africanas trançam com mais habilidade, rapidez e consideram que o penteado além de ficar mais bonito fica com uma maior durabilidade.

Esse é um ponto importante, não só por ser uma das raras situações durante o campo realizado em que escutei outras pessoas atribuírem uma característica positiva à nacionalidade de *Preciosa* - quebrando estereótipos amplamente difundidos de que ela veio de um país pobre, subdesenvolvido e violento-. Mas igualmente pelo fato de demonstrar um imaginário social compartilhado entre

algumas mulheres negras, de que trancistas africanas são melhores e possuem um dom inato para trançar.

Luane Bento dos Santos (2022) analisando as entrevistas que ela realizou com trancistas, percebeu que muitas delas, durante os cursos de tranças, usavam a categoria *dom* para indicar aquelas que tinham habilidade manual para entrelaçar os fios capilares e se destacavam em meio ao grupo. Concomitantemente, a autora identificou que há um paradoxo no entendimento desta categoria. Nas suas entrevistas *dom* apareceu como um poder, um talento inato, uma dádiva e quase que um atributo divino e misterioso que algumas trancistas possuíam. Por outro lado, o *dom* também apareceu ligado a um treino incessante, à dedicação, à repetição, ao aprendizado da metodologia e a um grande investimento de tempo.

O interessante é que *Preciosa*, e outras trancistas africanas, muitas vezes são acusadas de terem um *dom* dentro do primeiro significado que a autora observou, o de algo inato, uma dádiva. Essa capacidade de fazer boas tranças está estritamente ligado ao fato de serem africanas, o que desconfio estar relacionado à ideia de ancestralidade africana, à Mãe África e a sua diáspora, principalmente após a ressignificação do padrão estético da população negra brasileira e ela se assumindo enquanto um agente político, ou o que Nilma Lino Gomes (2008) denomina como memória estética.

As tranças, que inclusive são denominadas como tranças africanas, de uma maneira geral e incluindo outros penteados como o *twists* e coquinhos (Santos 2022), possuem no contexto afro diaspórico uma relação com a ancestralidade africana. São penteados que têm como origem o continente africano, pois eram produzidas por diferentes etnias antes mesmo do período colonial e indicavam a organização social daquela sociedade, como a religiosidade, a classe/posição social, o gênero, a idade, entre outros marcadores sociais da diferença (Gomes 2008, Cruz 2017, Santos 2022). As tranças, então, como penteados africanos, artesanalmente realizados em cabelos crespos de nossos ancestrais, permanecem vivos, de forma recriada, na arte de pentear das negras e dos negros brasileiros até hoje (GOMES, 2008, p.299). Sendo assim não me estranha a pré-concepção e a generalização que é feita: de que pessoas que vieram daquele local não só sabem como são exímias trancistas e habilidosas no entrelaçar dos fios de cabelos.

Não me estranha, mas são ideias que podem reduzir e enquadrar as experiências e vivências das trancistas provenientes dos vários países de África. Se supõe que todas já nascem sabendo trançar e são boas trancistas. Uma suposição que se desfez quando *Preciosa* contou que aprendeu a trançar em um curso de tranças em Luanda, vislumbrando que viria para o Brasil e que aqui teria uma boa oportunidade de trabalho na área. Antes do curso, apesar de outras familiares saberem e realizarem tranças em seus próprios cabelos e de outras mulheres da família, ela não tinha conhecimento da técnica. Foi necessário um investimento de tempo e de dinheiro para que o *dom* de trançar fosse adquirido. Percebendo que o ser angolana trazia mais clientes para o seu novo salão, *Preciosa* não só assumiu a sua nacionalidade enquanto identidade como mudou o nome do seu salão de *Preciosa Hair* para *Preciosa Angolana Hair*.

Os novos caminhos

O novo salão em um novo espaço representou uma nova vida para *Preciosa* e sua família. Agora ela pode ir trabalhar a pé, já que o salão se localiza a poucos quarteirões de sua casa. Essa proximidade de sua casa permite também que ela passe mais tempo com o seu marido, que trabalha no turno da tarde no hospital e muitas vezes passa a manhã com ela no salão, ou passa para se despedir antes de ir para o trabalho. Ela pode passar mais tempo com as suas filhas e fechar o salão para buscá-las na escola.

Foi no novo salão que eu as conheci pessoalmente, antes eu só as conhecia através das fotos que *Preciosa* me mostrava quando ainda trabalhava na galeria e as fotos que ela postava no status do *Whatsapp*. As suas crianças brincavam entre as cadeiras e cabelos, imitando o ofício da mãe. Apesar de dizer que ter as duas no seu ambiente de trabalho a atrapalhava, visto que ela tinha que parar alguma trança ou penteado para dar atenção ou separar as brigas entre elas, *Preciosa* estava satisfeita em poder levá-las. Ela acha melhor tê-las por perto, principalmente por serem muito novas para ficarem em casa sozinhas e nem sempre ela consegue alguém para olhá-las. Apesar das mudanças e melhora na sua qualidade de vida com a abertura do novo salão, a grande mudança que ela teria na sua vida ainda estava por vir.

Era uma tarde de sexta feira em agosto de 2022. Eu já havia dado o trabalho de campo como encerrado, apesar de eu sempre ter *insights* de pesquisa e significativas reflexões quando estou em salões, como já foi dito. Eu tinha combinado de ir ao novo salão para fazer tranças com *Preciosa*, já que havia meses que não nos encontrávamos. Eu havia começado em um novo emprego, com carteira assinada e com uma carga horária de 8 horas diárias, o que tornou as minhas idas ao salão, mesmo que para visitá-la, mais espaçadas. Comecei a ter pouco tempo livre e uma grande dificuldade para me adaptar a um trabalho formal ainda terminando o mestrado, dificuldade que muitos pós-graduando, alguns negros como eu, enfrentaram ao conciliar trabalho e academia (Gomes 2008; Silva 15; Rosa 2022; Amparo *et al* 2022;), sendo este último ambiente estruturado para a exclusividade. Muitos docentes e colegas de turma ainda não compreendem que "só" realizar uma pós-graduação não é a realidade de muitos discentes, principalmente no pós-democratização do ensino superior. Sendo economicamente inviável sobreviver com bolsas de pesquisa com anos sem reajustes e com valores que mal pagam um aluguel nos grandes centros urbanos. Esse foi o meu caso quando a minha bolsa de pesquisa do CNPq não foi prorrogada durante a pandemia e não restou outra opção senão entrar para o mercado de trabalho formal.

Chegando ao salão logo perguntei como *Preciosa* estava e ela fez o mesmo. Respondemos, as duas, com respostas vagas como: *estou bem, as coisas estão caminhando*. Ela perguntou como estava aquela pesquisa que eu estava fazendo e respondi que aos poucos a dissertação tomava forma. Percebi que mesmo me dizendo que estava bem, ela não parecia que realmente estava. Ela estava calada, com um semblante de preocupação. Desconfiei. Perguntei se ela realmente estava bem e ela disse que estava enjoada e salivando muito, mais do que nas outras duas vezes. Fiquei sem entender.

Ela, percebendo que eu não havia entendido, sorriu e me disse que estava grávida do terceiro filho e que desta vez era o desejado e sonhado menino. Dei um grito por impulso, ela soltou uma gostosa gargalhada e nos abraçamos. Fiquei feliz por ela, o tema maternidade sempre aparecia nas nossas conversas, principalmente o seu desejo de ter cinco filhos e que o próximo fosse um menino. Me lembrei da primeira entrevista que fizemos, em que perguntei:

Elisa: E você tem filhos?

Preciosa: Sim, sempre pensei em ter filhos, ser mãe.

Elisa: Quantos filhos você tem?

Preciosa: tenho dois, duas meninas, mas daqui a pouco vou fazer mais um (risos), agora um menino, chega de menina! Menina parece com o pai, e eu quero um menino para parecer comigo. (Trecho da entrevista realizada)

Mesmo sabendo do seu desejo e sonho realizado, não achei que ela estivesse feliz, mas pensei que talvez fosse por causa dos intensos enjoos que ela estava tendo naqueles primeiros meses de gestação. Ficamos em silêncio até que *Preciosa*, com os olhos cheios de lágrimas, desabafou que estava feliz sim com o filho, mas triste porque ainda estava tentando aceitar a morte da mãe.

Preciosa me contou que perdeu a mãe há alguns meses. Elas conversaram em um domingo, na segunda-feira sua mãe começou a não se sentir bem, a levaram para o hospital, mas assim que ela chegou ao local faleceu. Ela morreu aos 64 anos de causa desconhecida. A morte desestabilizou a família e *Preciosa* estava muito emocionada com a partida inesperada e sem explicação. Apesar de ela conversar frequentemente com a mãe e irmãs por vídeo-chamada, ela sofria por não ter conseguido revê-la presencialmente desde que se deslocou para o Brasil, há 6 anos.

Ela tinha planos de voltar à Angola, precisava buscar alguns documentos para finalmente conseguir regularizar a sua permanência de vez no Brasil ao conseguir a naturalidade brasileira, mas principalmente para levar suas filhas, e agora o filho mais novo, para conhecer o seu país e a sua família. Mas esse plano não se concretizou antes do ocorrido. *Preciosa* passava por um sofrimento relacionado ao luto, uma reação diante da perda de uma pessoa extremamente importante e próxima, e diante da inevitabilidade da morte. Há várias produções sobre o luto no contexto de deslocamento e migração (Achotegui, 2008; Martins, 2019; Molin & Pasqua, 2009) que associam a ideia de luto não só às pessoas, mas à momentos, paisagens, locais, costumes e tradições.

Joseba Achotegui (2008), argumenta que para imigrantes há 7 lutos, relacionados ao distanciamento da família e entes queridos; da língua materna; da cultura; da terra natal e aqui ela se refere a aspectos materiais como as cores, paisagens, odores e temperaturas; do status social, os papéis que eram realizados na terra natal, as vivências, acessos e oportunidades; da identidade étnica, com o contato com o seu grupo de pertença; e o luto relacionado aos riscos para integridade física que essas pessoas passam a poder correr, os medos, maus

tratos, não acolhimento e violências como a xenofobia e o racismo, como veremos no próximo capítulo.

Alguns fatores auxiliam a elaboração desse luto, como o compartilhamento de vivências e experiências na galeria, por exemplo. Acredito que poder conversar na sua língua materna, encontrar amigos que compartilham dos mesmos hábitos e costumes da terra natal, encontrar ingredientes e comidas que se comia no seu país, continuar podendo professar a sua fé, ajudam a lidar com a saudade, ou ao luto como é elaborado pela autora, e geram sentimentos de pertença e bem-estar. Mas há outro luto que só com o trabalho do tempo para diminuir a dor dessa imprevisibilidade da vida.

Quando *Preciosa* me contou o que havia acontecido, meus olhos encheram de lágrimas junto aos dela. Compartilhei a minha dor com *Preciosa*, eu também passava por um processo de luto, fazia poucos meses que eu tinha perdido a minha madrinha também de forma inesperada.

Minha madrinha era também minha tia avó, a irmã mais nova da minha avó e com quem ela morava. Passei grande parte da minha infância com as duas, gosto de lembrar e contar que fui criada por elas, no quintal entre as mangueiras e o pé de urucum, comendo a melhor farofa que já provei em toda a minha vida. Foi com ela que eu viajava todas as férias de janeiro, e conheci muitas praias. Foi ela quem desde pequena me falava que eu tinha que ter orgulho de ser negra e jamais deixar alguém me diminuir. Foi com ela também que tomei gosto pelo conhecimento e pela educação, já que ela era professora que se aposentou forçadamente após 53 anos lecionando em salas de aula. Com a minha vinda para São Paulo o nosso contato presencial também ficou escasso, passaram a ser conversas por ligações e vídeo-chamadas. Mas graças a proximidade entre Belo Horizonte e São Paulo ainda foi possível revê-la várias vezes antes da sua partida.

Perguntei-me naquele instante quando o tempo começaria a fazer o seu trabalho de amenizar o que eu e *Preciosa* estávamos sentindo, cada uma do seu jeito. Ao contar sobre a minha relação com a minha madrinha, ela me perguntou se eu não morava com ninguém da minha família em São Paulo, e ao responder que não, ela me disse: "*você é igual a mim, longe da família e sofrendo*".

Aquele momento tive mais uma vez certeza da falácia que é o discurso da neutralidade e distanciamento em campo, tão defendida pela Antropologia durante

décadas (em alguns casos até hoje, como discuto no primeiro capítulo). Durante todo aquele compartilhamento de dores e histórias, fiquei emocionada e completamente afetada. Afetada não no sentido que Favret-Saada ([1991]2005) muito bem constrói, eu não estava sendo perpassada pelas dores, “sensações, percepções e pelos pensamentos” de *Preciosa*, mas sim das minhas, que entraram em diálogo com as delas gerando identificação.

Aquela frase me marcou. Fiquei feliz e triste com as palavras de *Preciosa*. Somos, de certa forma, iguais ao compartilharmos a dor da perda, uma perda e uma dor que a distância intensifica. A dor do que poderíamos ter vivido e não vivemos, uma dor por não podermos ter vivenciado os últimos momentos, sorrisos e encontros com pessoas que foram importantes para nós. Somos parecidas por sermos duas mulheres negras que se deslocaram à procura de melhores condições de vida, seja no trabalho, seja no estudo. Parecidas por estarmos construindo redes de cuidado, afeto e apoio em uma cidade outra, às vezes convidativa, outras vezes extremamente hostil. Meninas que se deslocam e fazem de tudo um pouco para cuidar e ajudar a família, construindo novos caminhos aqui e lá.

Capítulo 3 - Fios de aço: migração, racialização e espaços que não se cruzam

Trançando uma análise do macro ao micro

Com essas reflexões e mediante a impossibilidade de dar continuidade ao trabalho de campo nos salões, devido a pandemia, resolvi mergulhar nas seguintes perguntas: como os marcadores sociais da diferença e da desigualdade de raça e nacionalidade se articulam influenciando nos regimes de mobilidade e de imobilidade? Como essa interação pode abrir possibilidades, influenciar as experiências de quem está em deslocamento e construindo um projeto migratório?

Neste capítulo, eu realizo uma reflexão sobre como raça e imigração, assim como racismo e xenofobia se articulam no contexto brasileiro e tomo como objeto de reflexão a imigração africana no país. Para tanto, analiso onexo raça-imigração a partir de três aspectos, em distintos períodos, indo do macro ao micro.

Primeiramente parto de uma análise do macro, através do histórico da imigração africana, no contexto da colonização e da formação da identidade nacional, com as políticas migratórias do século XX. Políticas que ao realizar onexo raça e imigração ora restringem o deslocamento de pessoas racializadas para o país, ora possibilita esse movimento, principalmente após as mudanças no contexto político e econômico do Brasil. Uma gestão do movimento que é muito pautada em um racismo e em uma xenofobia estatal, histórica e estrutural, presentes tanto no campo da governabilidade quanto na própria sociedade brasileira.

Em seguida, a partir de um relato de *Preciosa* e através dos casos de Zulmira, João Manuel e Moïse, analiso como onexo raça e imigração (mas também gênero) está presente em um aspecto mais micro na contemporaneidade. Através de uma violência no nível do cotidiano, na “descida ao ordinário”, como desenvolvido por Veenas Das (2020), e que se materializa na própria morte física brutal desses imigrantes. Interessa-me, concomitantemente investigar a maneira que os movimentos sociais mobilizam esse nexo ao protestar diante desses casos, principalmente por meio das *hashtags* *#vidasnegrasimigrantesimportam* e *#xenorracismo*.

Para por fim, a partir de um mergulho no conceito de *xenorracismo*, indicar como essas articulações tentam achar brechas analíticas nos estudos de deslocamento e migração que raramente realizam uma análise levando em consideração as articulações entre os marcadores sociais da diferença de raça e nacionalidade e suas possíveis consequências nos regimes de mobilidade e de imobilidade.

Na verdade, o diálogo entre o micro e o macro é realizado durante toda esta dissertação. Eu parto do micro: das minhas sensações, vivências e da minha história, dos percursos e trajetos que realizei até a galeria, os espaços físicos e simbólicos da própria galeria e do Sesc 24 de maio, das pessoas imigrantes e não imigrantes que circulam entre esses dois espaços. Parto da história de *Preciosa*, mas também de outras mulheres negras que estão em deslocamento, e do infeliz desfecho das histórias de Zulmira, João Manuel e Moïse, que ainda serão apresentados. Isso para situar e exemplificar o macro, como aspectos do micro são resultados ou influenciados por um macro: um contexto histórico controverso das políticas migratórias adotadas, os controles dos corpos, as políticas de inimizade, e como se dão as relações - e disputas - raciais no Brasil e a nossa estrutura permeada de racismo e xenofobia.

Novamente, atentando às dimensões subjetivas e encarnadas de quem constrói as ciências e as burocracias estatais. E demonstrando como os estudos dos marcadores sociais da diferença e desigualdade e suas interseccionalidades e articulações mostram caminhos e uma oportunidade de construir uma análise outra, em que a práxis através do micro, dos movimentos sociais dos direitos dos imigrantes com a mobilização e discussões sobre *#vidasnegrasimigrantesimportam* e *#xenorracismo* se conjuga com o macro, a teoria. Nos apresentando assim novos caminhos analíticos.

3.1 - Os fios de aço e os espaços que não se cruzam

Em setembro de 2019, ao chegar à movimentada rua 24 de maio para visitar mais uma vez a Galeria do Reggae, fui surpreendida com uma estrutura flutuante entre a principal entrada do Sesc 24 de maio e a galeria. Os mais desavisados, como eu, não sabiam que aquele era uma instalação da 12^o BIA - Bienal

Internacional de Arquitetura de São Paulo, nomeada Nova República, que foi idealizada pelo escritório sul-africano de arquitetura, Wolff Architects, e pelo curador baiano, mestre em antropologia e doutorando do PPGAS/USP, Hélio Menezes.



Fotografia da Instalação Nova República. Foto de Heinrich Wolff.

A 12ª edição da BIA aconteceu entre os dias 10 de setembro e 08 de dezembro de 2019 no Sesc 24 de maio e no Centro Cultural São Paulo, também localizado na região central da cidade. Intitulada “Todo dia”, o objetivo da Bienal era proporcionar ao público geral reflexões sobre o cotidiano, e transcender a banalidade que inicialmente ele parece apresentar. Isso através de projetos e discussões que partiam e perpassavam pela construção, design, fotografia, pesquisa, pedagogia e ativismo, e com obras que se dividiram em três eixos temáticos: Relatos do cotidiano, Materiais do dia a dia e Manutenções diárias. Durante o evento o Sesc 24 de maio foi ocupado por várias instalações e

dispositivos idealizados principalmente para a sua edificação, o seu cotidiano e os seus arredores, na tentativa de criar diálogos, reflexões e estabelecer outras narrativas em um dos espaços culturais públicos do centro de São Paulo, que possui um intenso fluxo de pessoas.

Dentre tudo que foi exposto na Bienal, o meu interesse estava focado na instalação “Nova República”. A intervenção era composta por um cubo com desenhos de feições negras, femininas e masculinas, com diferentes cabelos, cortes, tranças e penteados, e tecidos vermelhos, amarelos e verdes suspensos. Esse cubo ficava no alto, no meio da rua e era sustentado por fios de aço, conectados aos dois grandes espaços e dispositivos culturais públicos do centro de São Paulo: o Sesc 24 de maio e a Galeria do Reggae.



Imagem da Instalação Nova República Foto de Heinrich Wolff.



Desenho das feições que estavam no cubo localizado na parte superior da Instalação. Imagem divulgada pelo evento.

Segundo os idealizadores, a instalação tinha o intuito de convidar as pessoas a pensarem e observarem o entorno, em um contexto de inclusão de práticas culturais marginalizadas, e incentivar possíveis diálogos na tentativa de maior coesão cultural. Os fios de aço simbolizavam essa conexão, uma ligação entre dois espaços que são extremamente importantes para a afirmação, recriação e perpetuação da cultura, mas que não estão em comunicação. Como um dos idealizadores, Heinrich Wolff, afirmou:

"para suspender o dispositivo na rua, precisávamos do suporte de cabos. Ao amarrar um cabo a cada um dos edifícios, uma conversa teve que acontecer entre as duas instituições; se ambas as partes não concordassem, o projeto seria impossível. Ao inserir essa figura no vazio entre os dois prédios, ambos são forçados a se olharem". (WOLFF, Heinrich, 2019)

Os idealizadores também previam a criação de um outro dispositivo, um salão de beleza completamente funcional dentro da entrada principal do Sesc, com objetos do Salão Mangueira - um dos salões mais antigos da Galeria. Como uma tentativa de atrair as cabeleireiras e trancistas imigrantes que ficam nas calçadas entre esses dois espaços, para que elas adentrassem ao Sesc e pudessem utilizar daquele espaço para realizarem os seus trabalhos com as manipulações capilares. Entretanto, a coordenação do Sesc não permitiu tal uso e transformou a instalação em uma cenografia para representar o cotidiano do outro lado da rua. Heinrich Wolff declarou que essa proibição "é uma demonstração clara da incapacidade de

reconhecer como as práticas culturais da Galeria poderiam transformar as do Sesc". Já para o curador e antropólogo Hélio Menezes, o trabalho como um todo representa as questões raciais existentes nesse entorno, segundo o antropólogo

Os cabos de aço [utilizados para suspender o dispositivo] de alguma forma objetificam a metáfora de tensão entre os dois edifícios e o muro invisível que é construído através das tensões de sociabilidade racial no Brasil, retratando, assim, uma espécie de miniatura do país, já que neste contexto está se engendrando uma nova república a partir dos fluxos migratórios, de africanos e haitianos, e da própria presença do Sesc, que mudam a cara da República (MENEZES, Hélio, 2019)

Tal como foi dito por Hélio Menezes, os cabos de aço simbolizavam a tensão existente entre esses dois ambientes. O público frequentador da Galeria não é o mesmo público frequentador do Sesc, mesmo ambos sendo espaços públicos e estando a poucos passos um do outro. Quando eu descobri a intencionalidade dessa instalação, instantaneamente fiquei impressionada e feliz. Era algo que, de certa forma, materializava uma das minhas primeiras impressões do campo: a existência de um muro invisível e simbólico naquela rua.

A única circulação que há nesse entremuro é a do desconhecimento geral sobre o que é e o que acontece na Galeria, mesmo ela estando localizada ali muito antes do Sesc ser construído. Não há um fluxo de pessoas entre os dois espaços. Alguns frequentadores do Sesc, curiosos, sobem a rampa para conhecer a Galeria, ou a confundem com a Galeria do Rock, que apresenta uma arquitetura semelhante e fica no mesmo quarteirão. Já no fluxo contrário, as pessoas que trabalham na galeria, a grande maioria pessoas imigrantes negras, como apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, também não entram no Sesc, não visitam as exposições, exibições de filmes, cursos, restaurantes, nem os espaços para o lazer e o descanso. Quando entram é para utilizar os seus banheiros que são considerados os mais limpos e bem cuidados da região, como me afirmou *Preciosa* quando a perguntei se ela não frequentava aquele espaço.

Essa falta de comunicação e interação faz com que estereótipos e fantasias recaiam sobre a Galeria, que é reconhecida por muitos transeuntes como um lugar da ilegalidade e do perigo. Alguns dos meus questionamentos sobre o simbolismo que permeiam a Galeria e seus frequentadores surgiram muito antes das primeiras visitas ao campo, principalmente quando eu falava com outras pessoas que eu iria àquela região e me mandavam ter cuidado com bolsas e pertences, não parar ao

ser interceptada e não adentrar nos andares da Galeria. Procurei tentar entender o porquê dos seus frequentadores e trabalhadores serem considerados perigosos – mais tarde percebi que o motivo era porque ali estavam os *Outros*. *Outros* racializados que são perpassados principalmente pelos marcadores sociais da diferença e da desigualdade de raça, gênero e de nacionalidade ou localização²⁷.

Os Outros racializados

O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar estrangeiro. Perder o próprio status racializado é perder a própria diferença, valorizada e idealizada. (TONI MORRISON, 2019, p.28)

Os *Outros* são os corpos não brancos imigrantes sobre os quais se nega a coetaneidade e onde pairam estereótipos de serem atrasados, inferiores, subdesenvolvidos e bárbaros, como é comum escutar de pessoas em discursos racistas e xenófobos e como é denunciado por várias pessoas imigrantes. Não só imaginários e muros simbólicos rondam esses corpos não nacionais e sem documentação, mas também lhes são reservados a falta de compaixão e receptividade.

Didier Fassin nos proporciona importantes análises sobre as relações sociais, políticas e morais na sociedade contemporânea, sobretudo em relação à exclusão social e ao tratamento dado a migrantes no geral. Apesar de muitos dos seus trabalhos estarem atentos à promoção e o controle da saúde, Fassin (2005) nos ajuda a perceber aspectos da receptividade e/ou temor e posicionamentos xenofóbicos com a chegada dos *Outros* na França. O autor parte da entrada de imigrantes sem documentação provenientes do Kosovo, Curdistão e Afeganistão que estavam fugindo da opressão em busca de asilo na Grã Bretanha, para demonstrar algumas tensões entre práticas e discursos tanto da população francesa quanto do Estado francês. Ao esperarem pela travessia, esses imigrantes estavam acampados em um parque na cidade de Calais, o que gerou uma divisão entre os moradores, de um lado muitos protestaram contra a transformação da cidade em

²⁷ Adriana Piscitelli (2008) utiliza o termo localização como alternativa ao termo nacionalidade, marcador social da diferença, segundo a autora, utilizado por feministas do terceiro mundo e/ ou que trabalham com teoria pós-colonial para se referir ao posicionamento desigual, em escala global. Entretanto, a autora sugere o termo localização para aludir à posição estrutural das nacionalidades que estão interagindo. No presente trabalho optei por utilizar o termo nacionalidade.

“um funil de miséria” da Europa Ocidental, enquanto outra parcela da população, organizada em uma ONG, reivindicava o “refúgio a qualquer preço”.

Utilizando desse evento, Fassin (2005) reflete sobre as tensões entre os discursos e as práticas de compaixão e repressão nas políticas de imigração, principalmente de asilo, na Europa. Mas o que chama mais atenção na sua produção é o que ele denomina de “economias morais”, os jogos normativos e sociais que geram práticas políticas em que certos imigrantes são tidos como indesejáveis, enquanto outros são dignos de ajuda humanitária, e a oscilação entre o sentimento de compaixão e ao mesmo tempo de preocupação na manutenção da ordem, dialogando com o conceito de produção social da indiferença de Michael Herzfeld (1992) e seu questionamento: Por que em sociedades famosas justamente por sua hospitalidade e cordialidade nós com frequência encontramos a mais desinteressada forma de indiferença burocrática em relação às necessidades e sofrimentos humanos? (FASSIN, 2005, P.5)

O Brasil é internacionalmente visto como um país cordial, hospitaleiro e receptivo a estrangeiros. Ao perguntar às minhas interlocutoras o motivo de terem escolhido o país e não outros para migrarem, elas indicavam não só aspectos econômicos, tendo em vista que quando aqui chegaram o Brasil era o país que mais crescia economicamente dentre os outros da América do Sul, e a atual crise econômica ainda não havia começado, ou pelo menos não era sentida tão intensamente. Elas me indicaram também o fato de que aqui teriam melhores oportunidades, por já terem amigos e alguns familiares já estabelecidos e pela fama dessa hospitalidade, cordialidade e do jeito feliz e “de bem com a vida” que o país exporta para outros países, principalmente através das novelas brasileiras. Apesar de toda essa fama, ao chegarem aqui, no cotidiano, a vivência é bem diferente.

Parto das ponderações levantadas por Didier Fassin (2005) e Michael Herzfeld (1992), por mais que a presente análise não se proponha a atentar sobre os aspectos burocráticos e posicionamentos atuais do Estado brasileiro frente a chegada dos *Outros*. Mas as suas produções me inspiram para demonstrar as minhas percepções sobre imaginários depositados sobre essas pessoas e a falta de acolhimento e receptividade com imigrantes de países africanos.

Qual imigrante ou refugiado é bem recebido no país? Pessoas com determinados marcadores sociais da diferença de raça, de classe, de gênero e de

sexualidade, como os provenientes de países europeus, brancos de olhos claros, heterossexuais, são recebidos desde o aeroporto pela Polícia Federal até pela população, de modo geral, de maneiras diferentes. Basta lembrar dos refugiados haitianos que chegaram ao país após o terremoto no Haiti, dos bolivianos trabalhando em fábricas têxteis ilegais e sem nenhuma condição de trabalho ou dos venezuelanos que cruzaram as fronteiras dos estados do norte do país em busca de melhores condições de vida, e como a famosa cordialidade e a hospitalidade foram convertidas em discursos de ódio, xenofobia e acusações de que estariam roubando o trabalho dos brasileiros ou sucateando os serviços públicos.

Sendo assim, indo um pouco além da pergunta de Herzfeld e pensando o Brasil, os estudos dos marcadores sociais da diferença e as interseccionalidades, é possível afirmar que há uma diferenciação entre o tratamento e o sentimento perante o sofrimento desses imigrantes cada vez mais racializados dentro das classificações raciais locais, algo que dialoga com a economia moral que Fassin (2005) apresentou em seu texto. Essa divisão ocorre de acordo com os marcadores sociais da diferença que são evocados e se articulam em cada situação, gerando violências também específicas. Esse imigrante *Outro* além da xenofobia também pode estar passível de sofrer as violências do racismo, do machismo, da homofobia entre outras privações. Essa receptividade diferenciada então é um tratamento que é posterior a uma avaliação moral da diferença que, como afirmado por Fassin (2005), é tudo menos indiferente. Ela está pautada em paixão e normas, sentimentos, estereótipos, crenças e preconceitos.

São corpos imigrantes negros que a população brasileira, principalmente a população branca, imputa um imaginário que permeiam há séculos, não só da inferioridade, mas também o da marginalidade, criminalidade e do medo. O temor à mistura com o escravizado, à degeneração humana - já que ele é considerado uma “raça inferior” - às revoltas escravas, à ameaça que eles representavam ao projeto de civilidade. E que agora representam a moral e aos bons costumes. Temor que foi reforçado pelas teorias científicas racialistas, como a frenologia, criminologia e eugenia, que auxiliaram na estruturação de imaginários e na criação do estereótipo de que eles seriam corpos suspeitos, perigosos, criminosos, pervertidos e loucos. Lembrei-me da célebre passagem de Fanon (2008):

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo” Medo! Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. [...] Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cala a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós...

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p.107)

Pensando na produção desse *Outro* racializado, o diálogo com Achille Mbembe (2020) é fundamental. A partir de uma leitura contra-hegemônica o autor racializa a discussão sobre a hostilidade e a inimizade nas sociedades contemporâneas, sobretudo o agravamento dos nacionalismos xenófobos, os racismos dos Estados e a “defesa da civilização”. Ele dialoga com Fanon na concepção de não sujeitos, aqueles invisibilizados pela cisão da humanidade, destituídos de agência e reduzidos a corpos biológicos, coloniais e inferiorizados. Mbembe (2020) ainda nomeia sociedades tidas como hospitaleiras e cordiais como “sociedades da inimizade”, afirmando que as democracias sempre foram comunidades de semelhantes e, conseqüentemente, também são círculos de separação. Definindo definitivamente o modelo civilizacional e a nossa era pela separação, pelas fronteiras e pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e pela luta contra o inimigo, esse *Outro*, o objeto perturbador.

Antes esse objeto perturbador tinha nomes muito específicos, como negros e judeus. Já hoje, para Mbembe (2020), há outras alcunhas como islamismo, mulçumano, estrangeiro, imigrante, refugiado e intruso. O desejo de inimigo e o desejo do *apartheid*, de segregação e enclave, como ele denomina, se metamorfoseia incessantemente ao longo da história, mas sempre esteve presente, desde a gênese do empreendimento colonial. Nas palavras do autor,

Em grande medida colonizar consistia num trabalho permanente de separação - de um lado, meu corpo vivo e, do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado a minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnes-coisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua. Em muitos casos basta um muro para expressá-lo - existem vários tipos de muros, e nem todos servem ao mesmo propósito - implica em admitir que entre eles e nós inexistia qualquer elemento comum. (MBEMBE, 2020, p.77)

Relembrando as minhas iniciais inquietações com as imagens, estereótipos e medos tanto da Galeria quanto dos imigrantes que lá frequentam e trabalham, essa relação conflituosa com a figura do imigrante está associada ao medo e à ameaça que eles parecem representar - aos olhos dos nacionais - à ordem pública. Sendo necessário se proteger de eventuais problemas de segurança, como a criminalidade e a delinquência, manter o estado de bem estar social e, principalmente, a segurança racial, que está associada à proteção de uma civilização brasileira, cristã, branca contra essas populações negras tidas como subdesenvolvidas.

O que se percebe é a existência de uma tensão pautada em aspectos históricos, culturais, econômicos e raciais que, de certa maneira, construíram e até hoje mantêm o tal muro não físico observado naquela rua. Tensões que estão materializadas nas próprias tensões dos cabos de aço que sustentavam a Instalação Nova República. Hoje, quase quatro anos após a Bienal, não acredito que a Instalação obteve êxito no seu objetivo inicial, mas a utilizo como uma metáfora que indica a divisão, a não integração e o não diálogo entre os nacionais e os imigrantes negros, tanto na atualidade quanto em uma perspectiva histórica.

O nome da Instalação da Bienal, então, não poderia ser mais oportuno. Uma *Nova República*, visto que a região da República no centro de São Paulo tem adquirido uma nova cartografia com a presença de outros corpos que anteriormente não ocupavam a região. Além da própria construção do Sesc 24 de maio e a nova ocupação da Galeria do Reggae. Mas ainda se percebe uma divisão e separação pautada em aspectos históricos, me fazendo pensar se não seria mais uma faceta de uma nova-velha República Brasileira.

3.2 - O macro: Contextualizando o Histórico da Imigração Africana para o Brasil e a questão racial

Desmistificando a ideia de escravidão como migração forçada

O sociólogo senegalês Alain Pascal Kaly (2001) divide os processos sócio-históricos entre Brasil e o continente africano em três: o primeiro, que perdurou por três séculos, foi a escravização com o tráfico de pessoas; o segundo, seria marcado pelo retorno de alguns ex-escravizados à sua “terra natal” ou a de seus antepassados, principalmente para Benin, a Costa das Minas, local em que ficaram conhecidos como agudás. Após a abolição, segundo o sociólogo, houve um hiato nas relações entre o país e o continente, o Brasil mantinha relações comerciais apenas com a África do Sul e com países do Norte da África. Esse hiato pode estar relacionado à vigência da ótica escravagista do continente, em que a África não seria um local de imigrantes potenciais e, nesse sentido, não precisava estar situada no debate sobre imigração. Apenas na década de sessenta é que aconteceria o terceiro momento, com a mudança da política diplomática brasileira com os países da África Subsaariana.

O que Kaly (2001) denomina como uma das primeiras relações entre o Brasil e o continente africano, pesquisadores e estudiosos da imigração e do deslocamento (RIBEIRO 1995; PATARRA & FERNANDES 2011; BAENINGER 2012; FURTADO 2020) marcam como o início do processo migratório africano para o Brasil: a chegada dos portugueses no contexto da colonização, com o interesse militar e econômico na terra, a implantação de grandes lavouras de exportação e o tráfico de cerca de 4,8 milhões²⁸ de pessoas na condição de escravizadas para trabalharem nessas plantações, qualificando esse tráfico como um movimento migratório forçado (PATARRA&FERNANDES, 2011).

A presença de pessoas do continente africano no país é datada na colonização, mas aqui é necessário tensionar a concepção dessa chegada enquanto uma migração forçada. Há uma linha tênue entre os limites conceituais de migração forçada e refúgio, Mariana Aydos (2010) apresenta uma problematização

²⁸ Os dados são de acordo com a The Trans-Atlantic Slave Trade Database. (Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/> acessado em 10/06/2021)

sobre os limites desses termos ao questionar a categoria jurídica de refugiado usada amplamente em contraposição à noção de migrante. Entretanto, o que a autora afirma é que a migração pode ter também como fator migratório a violência e assim o refugiado poderia ser considerado um migrante forçado. Já Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur, 2016) - veicula uma página de seu site para explorar os dois conceitos - de direitos para refugiados e imigrantes. Ou seja, esse parece ser um campo em disputa entre pesquisadores da área e instituições e não é o meu objetivo discorrer especificamente sobre essas disputas. O que julgo necessário refletir se relaciona ao incômodo que me é gerado ao se definir o tráfico de pessoas forçadamente escravizadas como um movimento migratório.

Retomando a definição analítica do termo migrante, utilizado pela ONU, pressupõe um movimento ligado a um ato voluntário, ou seja, relacionado à saída voluntária de pessoas de sua pátria, de maneira temporária ou permanente, por motivos diversos: econômicos, climáticos, políticos ou religiosos. Localizar o momento de tráfico de pessoas em condição de objeto e força de trabalho com suas humanidades não reconhecidas, dentro de um histórico dos movimentos imigratórios para o país, mesmo utilizando da palavra “forçada” junto a ele, me parece conflitante, e não condiz com toda a discussão levantada na introdução desta dissertação. Parece-me indispensável lembrar que as relações entre os agentes das colônias escravistas e as pessoas padecentes da escravização se pautaram em assimetrias, relações desiguais, reprodutoras de uma lógica de exploração, violências e racismo (SAID 1995; PRATT, 1999 *apud* VARGEM & MALOMALO 2015, p.6).

Seguindo essa linha de reflexão, juntamente com o que é apresentado pelos autores Alex Vargem e Bas’Ilele Malomalo (2015), analisarei a imigração africana para o país, pautando que a herança desse sistema legitimado por instituições estatais e eclesiásticas - sobretudo devido às suas três principais práticas: a escravidão, o tráfico negreiro e o racismo - gerou um imaginário e um ônus que atravessou séculos até a modernidade, subalternizando e transformando corpos africanos em primitivos e selvagens. Isto resulta em desigualdades raciais e violências que assentam em corpos negros brasileiros e africanos até a atualidade.

Raça em políticas migratórias restritivas

O Brasil assinou a proibição do tráfico de pessoas em 1850, apesar de ainda continuar realizando o tráfico internacional clandestino de africanos. Em um contexto de aumento do movimento abolicionista, das revoltas, motins e intensa luta e resistência de pessoas negras escravizadas, e o medo de uma “haitianização” do país, a abolição da escravização²⁹ ocorreria 38 anos após, em 1888, sendo o Brasil o último país das Américas a realizá-la.

Entretanto, a abolição da escravatura não representou um momento em que a igualdade formal se tornaria norma. Uvanderon Silva (2017) em sua tese de doutorado em que examina o processo de racialização da violência do Estado, os direitos civis e os limites de acesso à cidadania plena pela população negra brasileira, reflete como a abolição da escravatura coincidiu com um processo de racialização de parte da população. A raça é acionada como uma arma política de contenção social e naturalização das desigualdades entre todos os indivíduos, a raça passa a ser um indicador de valor moral, intelectual e econômico (SILVA, 2017, p.57). É sobre a utilização e o nexos realizado pelo Estado entre os marcadores sociais da desigualdade e da diferença de raça e nacionalidade que irei discorrer nas próximas páginas.

Alex Vargem e Basílele Malomalo (2015) analisam que sete meses após a Proclamação da República (1889) e um ano e dois meses após a Lei Áurea (1888), o então presidente Deodoro da Fonseca assinou o Decreto nº 528 de 28 de junho de 1890, que regularizava a introdução e a localização de imigrantes na recém proclamada república. Entretanto esse decreto dificultava a imigração asiática e africana para o Brasil, em sua publicação original afirmava:

Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas.

²⁹ É imprescindível pontuar que a abolição da escravização no dia 13 de maio de 1888 é tida pelo movimento negro como a data da falsa abolição, por não ter sido aplicada uma política de reparação nem ter sido concedido dispositivos que garantissem oportunidades e direitos para a população negra agora ex-escravizada, a qual permaneceu sendo vista sob a ótica escravagista e em um contexto de vulnerabilidade. Como é afirmado pela escritora Carolina Maria de Jesus (2000) “E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual - a fome!” (JESUS, 2020,p.27)

Art. 2º Os agentes diplomaticos e consulares dos Estados Unidos do Brazil obstarão pelos meios a seu alcance a vinda dos immigrantes daquelles continentes, communicando immediatamente ao Governo Federal pelo telegrapho quando não o puderem evitar.

Art. 3º A policia dos portos da Republica impedirá o desembarque de taes individuos, bem como dos mendigos e indigentes. (BRAZIL, 1890, p. 1424)

A concessão de entrada ao país estava limitada às famílias de agricultores, indivíduos maiores de 50 anos, jovens entre 18 e 50 anos que fossem trabalhadores agrícolas, para serviços domésticos, operários mecânicos e da indústria. Enquanto que africanos, asiáticos, pessoas com deficiências, indigentes e transgressores de leis jurídicas e morais sofriam retaliação e eram colocados no mesmo grupo dos perigosos ou indesejáveis, mas sobretudo impedidos de entrarem na nação em construção.

O que demonstra que no século XIX, com o crescimento de pensamentos e ações vinculadas ao nacionalismo - com o investimento em elementos de identificação como língua, origem, cultura, religião, na construção do Brasil enquanto um Estado-nação - a questão racial se tornava um elemento significativo e regulador. Diante disso, os projetos de imigração brasileira passaram a ter o objetivo central de realizar um branqueamento da população brasileira que se tornava cada vez mais miscigenada. Em outras palavras, o que tínhamos era uma articulação do projeto de nação com as ideologias eugênicas e higienistas.

Laura Moutinho (2004) realiza um completo e interessante levantamento de como a mestiçagem aparece em autores tidos como clássicos da ciências sociais brasileira. Partindo do Conde de Gobineau, passando por Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, a autora reflete como a miscigenação seguindo um particular arranjo com gênero e sexualidade, ora visando o branqueamento e a civilização, ora a culpada pelo declínio e a primitividade, foi fundante da nossa percepção de nação, principalmente da “boa nação” (MOUTINHO, 2004, p.98). Dentre esses autores, Oliveira Vianna é apresentado pela a autora como um teórico do branqueamento que possui um caráter institucional e normativo e, ao contrário dos outros, ele apresenta a problemática da mestiçagem calcada em uma política institucional específica - a imigração europeia enquanto uma oportunidade de civilizar o povo brasileiro. Este desenho tem uma lógica de gênero específica: homens brancos estrangeiros que se

misturariam com as mulheres locais, produzindo a “boa ordem”. A mestiçagem que viabilizaria a nação.

O Decreto nº 528 pós-abolição então tem como objetivo não só trazer trabalhadores rurais, mas genes europeus. Como nos é lembrado por Giralda Seyferth³⁰ (2002), essas pessoas são visualizadas como pequenas produtoras e portadoras de civilização, imigrantes preferenciais, já que recorrer a trabalhadores africanos equivalia para a elite o aumento da “africanização” da sociedade e da cultura. Havia certa unanimidade quanto à suposição de inferioridade racial dos africanos (evidenciada no debate sobre o fim do tráfico e da abolição) e asiáticos – grupos sistematicamente desqualificados para imigração (SEYFERTH, 2002, p.128). A África continuaria ocupando um local no imaginário muito semelhante ao do regime escravista, de apenas um lugar de negros bárbaros e não de imigrantes em potenciais.

Em 1892, no governo de Floriano Peixoto, foi aprovada a Lei nº 97, que viria a permitir a entrada de imigrantes asiáticos no Brasil. Em um contexto, segundo a antropóloga Laís Miwa Higa (2015) em que o governo japonês com o intuito de enfrentar o excedente populacional, começa a permitir as companhias de emigração privada, em 1890, e em 1895 é assinado o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o país e o Japão, iniciando as relações diplomáticas entre eles e também as discussões sobre a imigração japonesa para o país. Em 1908 chegaram os primeiros imigrantes japoneses para serem mão-de-obra para a cafeicultura em expansão no oeste paulista. Dessa forma, o Decreto nº 528, de 1890, perderia o seu efeito.

Apesar da permissão da imigração, essa população enfrentou um trabalho árduo nas lavouras de café e inúmeras restrições e isolamentos durante o período da Segunda Guerra, sobretudo devido aos discursos antinipônicos, que continuariam durante o período do Estado Novo e suas práticas de controle migratório. Chegando ao ápice em 1942, quando a repercussão do ataque japonês a base do Pearl Harbor foi utilizado pelos propagandistas contrários à imigração nipônica para justificar a sua campanha e as suas críticas, e qualificarem este grupo enquanto uma “ameaça amarela”. A desconfiança contra os imigrantes japoneses

³⁰ Giralda Seyferth é referência nos estudos antropológicos sobre imigração no Brasil. Principalmente por examinar, em uma perspectiva etno-histórica, as relações entre imigração, colonização, nação e raça.

era um elemento presente no meio intelectual e político brasileiro desde, pelo menos, o último quartel do século XIX, ganhando maior fôlego no decorrer das primeiras décadas do século XX (SANTOS, 2019, p.382). Entre os principais argumentos contrários a essa imigração era a de que as colônias japonesas permaneciam isoladas da cultura nacional e que a sua assimilação resultaria em prejuízos para a eugenia do tipo racial brasileiro. Como sustenta Laís Miwa Higa,

Os japoneses chegariam ao Brasil num momento em que tomava forma o debate sobre nosso tipo nacional, pautado na questão da assimilação. Esse contexto influenciará, portanto, as formas pelas quais esses imigrantes se constituirão enquanto grupo e como serão vistos pela sociedade brasileira. (HIGA, 2015, p. 170)

Apesar da controversa permissão da imigração asiática, nesse mesmo período, os territórios africanos ainda sofriam com a ocupação colonial europeia desde a Conferência de Berlim, em 1885. Na ausência de interlocutores africanos, a imigração africana para o Brasil continuaria a não gozar de benefícios políticos, econômicos e simbólicos até 1950. Principalmente, como é explicitado por Lorena El-Dine (2016), devido à projetos submetidos à Câmara Federal na década de 1920, em que deputados como Cincinato Braga (SP), Andrade Bezerra (PE) e Fidelis Reis (MG) visavam a proibição da entrada de imigrantes negros no país, restringir a imigração amarela e estimular a vinda de imigrantes europeus. Imigrantes europeus que, como nos é mostrado por Giralda Seyferth (2011), desde o final do século XIX recebiam subsídios via agenciadores a serviço do governo imperial para se instalarem no país, sobretudo alemães, italianos e poloneses que se instalaram no médio Vale do Itajaí

Ainda lembrando que o ideal de branqueamento seguia em voga durante o Estado Novo, Giralda Seyferth (2002), ao citar o Decreto-Lei 406 de 4 de maio de 1938, afirmava que a legislação do Estado Novo reflete tanto os ideais da eugenia - restringindo a entrada de doentes, pessoas com deficiência e “de conduta nociva” - como continua apontando para critérios raciais. No seu segundo artigo, o Decreto-Lei reserva ao governo federal o direito de limitar a entrada de “indivíduos de determinadas raças ou origens, ouvido o Conselho de Imigração e Colonização”.

Não há especificação sobre os indesejáveis (com exceção dos ciganos) mas é preciso ter em vista o fato de que vários membros do Conselho de Imigração e Colonização exprimiram sua crença no mito do branqueamento, sob o eufemismo da “formação nacional”, e suas restrições a imigrantes não-brancos, nas páginas da Revista de Imigração e Colonização. (SEYFERTH, 2002, p. 139)

Não só no Decreto-Lei citado anteriormente, como também nos é lembrado por Lélia Gonzalez ([1983] 2020) no ensaio “O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades”, ao recuperar um decreto do presidente Getúlio Vargas, de 18 de setembro de 1945, em que afirmava: "Atender-se-á na admissão dos imigrantes a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência européia." Sendo assim,

O tropicalismo e a teoria da democracia de Gilberto Freyre impediram a realização de uma política cidadã tanto para os negros brasileiros como para com os negros africanos durante os governos de Getúlio Vargas e de Juscelino Kubitschek. Nos dois governos, o Brasil não teve coragem de assumir a questão das desigualdades raciais entre negros e brancos. A política de Vargas foi de cunho culturalista: reconhecimento do samba como patrimônio nacional (PAIXÃO, 2006), enquanto as casas de candomblé continuaram a ser perseguidas até 1976. O governo Kubitschek, pelo seu apoio ao governo português, não pôde ter uma posição firme de condenação ao colonialismo português na África (RAMPINELLI, 2008). (VARGEM & MALOMALO, 2015, P.10)

A situação de presença de imigrantes proveniente de países do continente africano no Brasil só mudou na década de 60, quando o país adquiriu uma nova diplomacia e política externa no governo de Jânio Quadros, que possibilitava a vinda de pessoas de países africanos para o Brasil. Principalmente através da abertura de embaixadas em países como Senegal e Gana, e da assinatura de convênios de cooperação cultural e técnica com os recém países da África Subsaariana. Assim, em meados de 1960, chegaram ao país os primeiros estudantes africanos, eram 16 pessoas vindo do Senegal, Gana, Camarões e Cabo Verde, este último ainda era colônia de Portugal. Essa política posteriormente, em 1965, viria a ser a o Programa de Estudantes - Convênio de Graduação (PEC-G) e o Programa de Estudantes - Convênio de Pós Graduação (PEC-PG) parceria entre os ministérios das relações Exteriores e da Educação com universidades públicas federais e estaduais que oferecem a possibilidade de formação superior e de pós-graduação e bolsas de pesquisa para universitários, pesquisadores, profissionais e graduados de países em “desenvolvimento” que o Brasil possui acordos educacionais e culturais.

Raça em políticas migratórias não restritivas

O Brasil, apesar das mudanças políticas que criaram barreiras físicas e ideológicas que restringiram movimentos de deslocamento de pessoas provenientes de países africanos, passou a receber um número grande de imigrantes africanos.

A década de 70 seria marcada pelo período de libertação e pós-independência em países do continente e de intenso conflito, como em Angola e Moçambique que passavam por guerras civis o que fez com que muitas pessoas viessem ao Brasil como refugiadas ou exiladas políticas. Contribuiu para esse cenário, as crises políticas e econômicas causadas por outras guerras civis pós-independência (como na Costa do Marfim e na República Democrática do Congo) e por políticas neoliberais e antidemocráticas aplicadas pelos Estados.

Segundo Neusa Gusmão (2012) o Brasil e os PALOP - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa - implementaram a partir de 1974 acordos bilaterais com o intuito de fortalecer a imigração com finalidade de estudo. Outro fator de incremento das relações econômicas e de circulação de pessoas entre o governo brasileiro e os governos dos países africanos, sobretudo os PALOP, foi a criação da CPLP - Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa, nos anos 1990, em que os atores políticos, econômicos e sociais de tais países articularam-se e influenciaram-se mutuamente através das denominadas políticas de cooperação, além de políticas específicas para circulação de pessoas, bens culturais e mercadorias (Projeto CPLP, 2010 *apud* GUSMÃO, 2012).

Assim, o movimento se tornou forte sobretudo após a dinamização da sua política externa, com projetos de cooperação com países africanos, como a cooperação técnica Sul-Sul bilateral, em diversas áreas: agricultura, formação profissional, educação, justiça, esporte, saúde, entre outros; e mais recentemente nas áreas da cultura, comércio exterior e direitos humanos. A partir das décadas de 1990-2000 então, é marcado pela multiplicidade de modalidades migratória, formada por estudantes, trabalhadores, missionários, refugiados, de várias nacionalidades, congolezas, senegalesas, nigerianos, etíopes, marfinenses que anteriormente optavam por emigrar para os países dos antigos colonizadores, mas com as políticas migratórias cada vez mais restritivas para a Europa, fazem com que as migrações Sul-Sul aumente seus fluxos.

Além desses projetos de cooperação, esse movimento também foi motivado pelo acelerado crescimento econômico do país entre os anos 2002 e 2014, quando o país se tornou um dos maiores produtores de commodities do mundo. O Brasil passou por um rápido crescimento econômico com um mercado de trabalho aquecido e baixas taxas de desemprego; com a mudança nas relações com outros países e a sua inserção internacional; com a presença brasileira em África através de capitais privados e da ação estatal por meio da Petrobrás e da Embrapa, foi intensificada as condições materiais e subjetivas para situar o país dentro das rotas e projetos migratórios.

Jóice Domeniconi, Rosana Baeninger e Natália Demétrio (2018) mediante os registros administrativos da Polícia Federal, disponibilizados pelo Observatório das Migrações (OBMigra), realizaram uma análise da composição populacional e da distribuição espacial desse fluxo no Brasil. As autoras demonstraram a extrema diversidade da migração Brasil-África, um fenômeno que se mostrou heterogêneo e multifacetado com a necessidade de abordagens que reforcem as suas diversas faces.

Entretanto, antes de pensarmos sobre os dados coletados que caracterizam os imigrantes africanos que aqui chegaram nos últimos anos, uma desvantagem dos registros administrativos é que não há informações sobre indocumentados, nem dos solicitantes de refúgio. O Registro Nacional de Estrangeiro (RNE), por exemplo, é produzido através do Sistema de Cadastramento de Registro de Estrangeiro (SINCRE), contemplando todos os imigrantes internacionais com o número do Registro Nacional Migratório (RNM), o que auxilia no acompanhamento anual dos movimentos migratórios. Esse acompanhamento é algo que o Censo Demográfico não alcança devido a sua periodicidade decenal, por mais que ele capte os imigrantes residentes no país independentemente de sua situação legal. Entretanto, o registro não consegue estimar o total de migrantes internacionais, visto que não há informações sobre saída ou permanência, e por frequentemente apresentarem problemas de preenchimento, publicidade e acesso.

Diante das limitações não só desse registro administrativo, mas também de bancos de dados sobre a imigração, a maior parte dos estudos sobre a imigração africana contemporânea realiza o uso combinado de diferentes fontes de dados e informações. Sendo assim, nem sempre se chega a números finais reais, são

sempre aproximações já que, como no caso das autoras, se tem acesso ao número de imigrantes africanos em situação regular, com documentos, não tendo uma amostragem certa da quantidade desses que permanecem ou saem do país, muito menos dos que aqui chegam sem documentação ou com solicitação de refúgio.

Apesar dessas restrições, as autoras obtiveram importantes informações a respeito da diversidade dos imigrantes africanos, como a quantidade, as regiões em que se concentram, os países de saída, entre outros, e concluíram que houve um aumento na emissão de Registro Nacional de Estrangeiros (RNE) de 11% entre os anos de 2000 e 2016. Entre o grupo de imigrantes africanos, verificava-se mais de 45 mil registros efetuados nesse período, com um predomínio espacial no eixo Centro-Sul (nos estados de Goiás, Paraná, Rio Grande do Sul, sul de Minas Gerais, Rio de Janeiro) se concentrando majoritariamente em São Paulo. No ano de 2000, por exemplo, eram cerca de 366 pessoas, e em 2016 esse número se tornou quase 9 vezes maior, chegando a 3.123 pessoas.

Os imigrantes que aqui chegam são provenientes de mais de 50 Estados-Nações diferentes, sendo Angola o principal fluxo, com quase 13.500 imigrantes registrados no período, representando 30% do total de registros. Outros países importantes são Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Nigéria, África do Sul, Senegal, República Democrática do Congo, Marrocos e Egito. O mais recorrente pedido que assegura o direito de residência no Brasil diz respeito à concessão de visto temporário para estudantes (17.346 registros, 38,4%), seguido de diferentes legislações que garantem a reunificação familiar, a anistia aos indocumentados, a permissão de residência para cientistas, professores ou técnicos e missionários religiosos. Já referente à composição por idade e gênero, a maior participação é a de homens entre 25 e 40 anos e nota-se um aumento na proporção de crianças entre os anos de 2015 e 2016, que segundo as autoras, pode representar os efeitos da reunificação familiar.

Todos os dados apresentados reafirmam a pluralidade da migração africana para o país, o que amplia a sua agenda de estudos, sendo possível analisar aspectos referentes a questões familiares, de gênero, geração, aspectos financeiros de circulação de pessoas e objetos, inserção laboral, estratégias de entrada e permanência, entre outros. Mesmo diante a essas possibilidades de pesquisa, e

tendo em vista o histórico da imigração africana no país - não só a sua historicidade, mas também a maneira com que as políticas imigratórias estiveram entrelaçadas com o marcador racial - ainda são recentes e insuficientes o olhar e a produção acerca de imigrantes racializados no Brasil pelos estudos de deslocamento, o que pretendo retratar no último subcapítulo.

Faz-se necessário ressaltar que a partir do ano de 2017, com a aprovação do novo marco legal das migrações no país, com a Lei 13.445/17 conhecida como Lei de Migração, houve uma mudança na garantia de direitos aos imigrantes e emigrantes, substituindo, segundo Leonardo Cavalcanti (2021), o anacrônico Estatuto do estrangeiro que compreendia o imigrante como ameaça à segurança nacional o que pode também resultar em um importante impacto na quantidade e receptividades das pessoas que aqui chegam.

Apesar de todas essas possibilidades e políticas não restritivas em prol do movimento de pessoas negras africanas para o Brasil, não se pode esquecer do histórico da imigração africana. Principalmente pela maneira como raça foi um elemento regulador utilizado implícita e explicitamente em discursos e decretos que resultaram em barreiras e impedimentos ao movimento de pessoas racializadas para o país. Um histórico que deixou uma herança na contemporaneidade que se associa a estereótipos negativos, violências e violações dos direitos humanos sofridos por esses imigrantes.

Isto associado ao racismo estrutural e institucionalizado, afeta as experiências e a maneira que essas pessoas vivenciam e executam os seus projetos migratórios. Não só em um aspecto macro de governabilidade sobre os seus movimentos, mas num aspecto mais micro, de como a sociedade brasileira recebe ou não essas pessoas racializadas, podendo atingir o ápice da violência e da rejeição ao promoverem a sua morte física, como nos casos que serão apresentados a seguir

3.3 - O micro: "É racista que fala, né?" - as vivências discriminatórias e a categoria de xenorracismo

Era muito difícil...Eu tava trabalhando na cozinha. É puxado o brasileiro, ficava falando: êh! Pega aqui, africana, pega aqui. Eu falei não, vou sair daqui. Eles tratam mal africano, é racista... é racista que fala, né? (Trecho da entrevista realizada)

Essa foi a pergunta que *Preciosa* me fez quando conversávamos em uma quarta-feira à tarde sentadas em frente à Galeria do Reggae enquanto ela tentava conquistar clientes para serem trançadas. Ela me contava sobre o seu primeiro trabalho no Brasil, na cozinha de uma grande rede de restaurantes, e percebia que o chef a tratava de maneira diferente em comparação com os outros funcionários brasileiros. Ele a desrespeitava, era grosseiro e a mandava fazer serviços que estavam além da sua função e ainda não a chamava pelo seu nome, e sim de africana. Essa situação a motivou a pedir demissão e a procurar por um melhor salário em um ambiente em que ela já tinha mais afinidade e familiaridade: os cabelos e salões de beleza. Já que além de frequentá-los, ela havia feito um curso de trançista enquanto ainda morava em Luanda e sempre se trançava e trançava suas filhas, irmãs e amigas, tanto em seu país natal quanto no Brasil.

O seu relato e o seu questionamento, que ao meu ver foram mais uma afirmação, confirmando que a violência que sofrera era racismo, deixara-me desconcertada. Ela deixou uma brecha em seu discurso e busquei calibrar a minha escuta para ouvir "palavras que no cotidiano possuíam alma", como é formulado por Milena Mateuzi Carmo (2022), ou a palavra que até então não havia sido dita, mas era sentida no cotidiano.

Saber de casos de racismo no ambiente de trabalho era algo que eu já havia escutado de várias outras pessoas negras brasileiras e há uma produção acadêmica vasta sobre a temática. Há também uma vasta literatura sobre a inserção laboral de imigrantes no Brasil, principalmente pensando mulheres e o trabalho doméstico ou ligado à esfera do cuidado, mulheres haitianas e bolivianas (GUIMARÃES & HIRATA & SUGITA 2011; KERGOAT 2010; HANDERSON & JOSEPH 2015; REZERA 2012; RIBEIRO 2016). Mas ao pensar em pessoas imigrantes, a primeira violência que me passava pela cabeça, ainda no início da pesquisa, era a xenofobia. Entretanto, a utilização da palavra africana, remetendo a

localidade de origem de *Preciosa*, não se referia unicamente a um espaço físico, mas também há um lugar dentro de um imaginário que não se atenta à complexidade e diversidade que os países do continente possuem, simbolismos esses pautados no colonialismo e no racismo. Esses questionamentos e reflexões me acompanharam desde então, principalmente quando tive conhecimento dos casos a seguir.

Zulmira, João Manuel e Moïse

Zulmira

No dia 22 de maio de 2012, Zulmira de Sousa Borges Cardoso³¹, uma estudante angolana, estava comemorando o aniversário de um amigo em um bar frequentado pela comunidade angolana no bairro Brás, em São Paulo. Um brasileiro que frequentava o bar se envolveu em uma briga com um grupo de angolanos, e com falas também xenofóbicas e racistas os insultou de “macacos que vieram de Angola”. A polícia foi chamada para dispersar a briga, entretanto, 20 minutos depois, o grupo de brasileiros retornou ao bar e disparou contra os frequentadores, atingindo Zulmira que faleceu no local³².

João Manuel

Quase oito anos após o assassinato de Zulmira, nos dias seguintes a 17 de maio de 2020, no segundo mês da pandemia do covid-19, a hashtag #somosjoaomanuel era utilizada amplamente nas redes sociais. Os mais desavisados poderiam cogitar ser mais um caso de genocídio incentivado pela necropolítica, que insistentemente tomba corpos negros. Mas tratava-se do assassinato de João Manuel, um angolano frentista de 47 anos, que foi morto

³¹ Mais informações sobre o caso podem ser acessadas nos seguintes links:

<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/05/universitaria-angolana-e-morta-em-bar-na-regiao-central-de-sp.html> e <https://youtu.be/n9VcEREeOfk?t=31>

³² Segundo Augusto Leão e Peter Demant (2016) esse caso resultou em vários protestos na cidade, com organização de Audiência Pública na Comissão de Defesa dos Direitos Humanos, Cidadania, Segurança Pública e Relações Internacionais da Câmara Municipal de São Paulo no dia 28 de junho, assim como uma reunião com o CNIG, o Ministério da Justiça e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir), no dia 13 de julho. Outros protestos também foram realizados no Rio de Janeiro, cidade com grande população migrante africana, e o caso obteve bastante repercussão em Angola. A polícia prendeu um homem, suspeito pelo crime, mas o liberou alguns meses depois por falta de provas (LEÃO & DEMANT, p.5, 2016).

esfaqueado na região de Itaquera, zona leste cidade de São Paulo. Duas testemunhas, que eram também imigrantes, tentaram evitar a agressão e foram feridas. O crime aconteceu após uma discussão em que o assassino, homem brasileiro, por meio de insultos xenofóbicos e racistas, criticou a medida governamental de pagamento do auxílio emergencial para imigrantes durante a pandemia do Covid-19 no país. “Eu queria defender o meu irmão. Foi racista, ele deixou claro que foi racismo, porque ele estava a falar que ia matar meu irmão, mas dando risada, tipo como se fosse matar um animal”, relatou o outro imigrante que tentou impedir o ato, segundo reportagem veiculada³³, “Depois o cara falou que ia nos matar. Nós falamos: matar como? Nós somos irmãos. Ele só falou isso: eu sou brasileiro, não sou seu irmão”.

Infelizmente, enquanto eu produzia este texto, minhas redes sociais começaram a ser bombardeadas novamente, agora pela triste notícia do assassinato de Moïse.

Moïse

Moïse Mugenyi Kabagambe era congolês, tinha 24 anos e chegou ao Brasil aos 14 anos, em 2011, junto com seus irmãos, e aqui foram reconhecidos como refugiados. Nos últimos anos, ele trabalhava como ajudante de cozinha em um quiosque na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro, como diarista. No dia 31 de janeiro de 2022, Moïse saiu de casa para cobrar duas diárias de trabalho que estavam atrasadas e foi brutalmente assassinado a pauladas por funcionários do próprio quiosque e de quiosques vizinhos. Ele foi encontrado amarrado e sem vida. A violência e desumanização sofrida por Moïse continuou mesmo quando o seu corpo estava no Instituto Médico Legal e seus órgãos foram retirados sem o conhecimento e consentimento da família, de acordo com a denúncia de sua família e a carta aberta divulgada pela comunidade congoleza. O caso³⁴ está em investigação, com acompanhamento da Embaixada da República Democrática do Congo no Brasil.

³³ Link da reportagem:

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/05/19/angolano-morre-esfaqueado-na-zona-leste-de-s-p-e-2- ficam-feridos-imigrantes-deixam-suas-casas-em-itaquera-por-medo-de-xenofobia.ghtml>
(Acessada em 03/11/2020)

³⁴ Mais informações sobre o caso pode ser acessada no seguinte link:

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-m-orte-do-congoles-no-rio.ghtml>

Os assassinatos de João Manuel, Zulmira e Moïse infelizmente não são casos isolados. Eles estão entre vários outros casos de violência contra a população imigrante que muitas vezes não ganham repercussão na grande mídia nacional. Alex André Vargem e Bas'llele Malomalo (2015), por exemplo, retratam ao longo dos anos as violências físicas e simbólicas no contexto da imigração africana para o Brasil. Há denúncias de ameaças, atentados à vida e violências sofridas por imigrantes do continente africano que aqui estão ou que aqui tentam chegar, escondidos em navios, e sofrem violações de direitos, torturas e encarceramentos forçados.

Ainda segundo Achille Mbembe (2020) esse imigrante negro não é tido como um simples adversário que se possa odiar ou nutrir antipatia, ele é concebido na chave de um objeto perturbador, “ele é em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser” (MBEMBE, 2020, P.86). Ou seja, ainda segundo o autor, o desejo de segregação em muitos casos basta um muro para expressá-lo, mas a angústia da aniquilação está no centro dos projetos contemporâneos de separação.

Em outras palavras, as violências e conflitos experimentados por essa população considerada indesejável e perigosa, cujas vidas são atravessadas por desigualdades sociais e imaginários hegemônicos nacionais, ao serem percebidas como ameaças à ordem pública - ou à nação - são tornadas vidas potencialmente matáveis. Sobre elas que incide um risco maior de deportação, aprisionamento e, no limite, à morte violenta seguindo clivagens de classe, gênero, raça, lugar de moradia e país de origem.

Nesse contexto, as violências e xingamentos explicitados nos casos - “macacos que vieram de Angola” e a utilização da divisão territorial “não somos irmãos, eu sou brasileiro”, revelam camadas explícitas de racismo e de xenofobia. E indicam que os marcadores sociais da diferença e da desigualdade de raça e de nacionalidade se articulam e podem ser foco de violências que também se entrecruzam e se misturam.

O assassinato de Zulmira, de acordo com Augusto Leão e Peter Demant (2016), resultou em vários protestos na cidade, com organização de Audiência Pública na Comissão de Defesa dos Direitos Humanos, Cidadania, Segurança Pública e Relações Internacionais da Câmara Municipal de São Paulo no dia 28 de

junho, assim como uma reunião com o Conselho Nacional de Imigração (CNIg), o Ministério da Justiça e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir), no dia 13 de julho. Outros protestos também foram realizados no Rio de Janeiro, cidade com grande população imigrante africana, e o caso obteve bastante repercussão em Angola, com autoridades locais pressionando o governo brasileiro para averiguar o crime e lamentando que enviam para o país os seus melhores estudantes e profissionais e o governo brasileiro os devolvem em caixões. A polícia prendeu um homem, suspeito pelo crime, mas o liberou alguns meses depois por falta de provas (LEÃO & DEMANT, 2016).

O caso foi adotado como um emblema pelos movimentos sociais em prol de direitos para pessoas negras e/ou pessoas imigrantes, constatando o racismo persistente e estrutural da sociedade brasileira. As mobilizações relativas ao seu assassinato parcialmente auxiliaram para a retomada da conexão dos movimentos negros brasileiro com os movimentos africanos e suas diásporas, conexão essa enfraquecida entre 1980 e 2010, como foi denunciado por Lélia Gonzalez (1983). A autora apresenta a importância e os esforços do movimento negro brasileiro de ampliação das relações África-Brasil, partindo do âmbito cultural - com a divulgação de temas africanos apresentados pelos afoxés e blocos afro de Salvador: “Gana”, “Zimbábue”, “Movimentos de libertação” - mas atingindo também uma dimensão política-econômica, ao incentivar um trabalho de conscientização da população afro-brasileira sobre uma realidade que não tinham conhecimento, mas também que lhe dizem respeito, como as lutas de libertação na África.

Por fim, o caso de Zulmira é também citado como um motor para a percepção dos próprios estudantes provenientes de países africanos sobre sua realidade no país e a necessidade de se organizarem politicamente para garantirem os seus direitos.

A partir do assassinato de João Manuel foi criado um Memorial³⁵ em sua homenagem, em forma de monumento digital no *Google Maps*, próximo ao local em que ele morava, com o objetivo de fomentar trocas culturais sobre a história de vida de imigrantes no Brasil e gerar e fortalecer as redes de solidariedade contra o racismo e a xenofobia. A *hashtag* #somosjoamanuel ainda hoje é utilizada por personalidades negras imigrantes e instituições importantes na luta pelos direitos

³⁵ Memorial João Manuel: <https://goo.gl/maps/eJDBzXpVSO7c46>

humanos para a população imigrante, junto a *#vidasimigrantesnegrasimportam* em referência à *hashtag* *#vidasnegrasimportam* ou *#blacklivesmatter*, amplamente utilizadas em casos de racismo ou de morte motivada por ele. O aumento da utilização de *#vidasimigrantesnegrasimportam* aponta a percepção dos movimentos sociais sobre as especificidades das combinações entre as categorias de diferenciação de raça e nacionalidade e das violências possíveis a partir delas, o racismo e a xenofobia.

Diante da intensa violência e do contexto de crescente manifestações de racismo e xenofobia, atualmente o Fórum Fronteiras Cruzadas trabalha junto aos movimentos migrantes e afrodiaspóricos em São Paulo utilizando o audiovisual como uma ferramenta antirracista para dar visibilidade às denúncias das violações dos direitos de imigrantes e como um dispositivo de conexão cultural. Segundo Daniel Perseguidor, Hortense Mbuyi, Karina Quintanilha, Vensam Iala (2020) o audiovisual tem sido usado

[...] não apenas para visibilizar e denunciar as violências, mas também para fazer uma disputa cognitiva — uma disputa não apenas de narrativas — sobre as fronteiras racializadas e sobre a condição mais precarizada e sem direitos desses grupos sociais. As disputas cognitivas entram em cena ao se notar que existe uma estética investigativa, onde o vídeo pode funcionar como documento e plataforma de engajamento. (PERSEGUIDOR; QUINTANILHA; IALA, 2020)

Não só os vídeos mas as próprias redes sociais têm sido uma importante ferramenta de denúncia e mobilização diante de discriminações e crimes motivados por elas.

A morte de Moïse gerou grande comoção pública, principalmente da comunidade congoleza, de outros imigrantes de países do continente africano e do caribe, e do movimento negro brasileiro, repercutindo publicamente de forma ampla tanto no Brasil quanto nos principais meios de comunicação do mundo.

Preciosa me mandou uma mensagem pelo *whatsapp* comentando sobre o crime e me perguntando o motivo do assassinato ter ocorrido. Eu lamentei e disse que não sabia. Ela então me perguntou se eu poderia ir e convidar pessoas para comparecerem à manifestação que estava sendo convocada pela comunidade congoleza, a comunidade imigrante e o movimento negro de São Paulo, e que aconteceria no vão do MASP, localidade em que são marcadas a maior parte das manifestações na capital Paulista.

Eu fui ao ato e eram comuns cartazes com dizeres “chega de racismo e xenofobia”, demonstrando que aquelas pessoas além de denunciar, possuíam um entendimento muito preciso sobre como o racismo e a xenofobia se associam. Como se pode observar no seguinte trecho da nota de repúdio redigida pela Comunidade Congoleza no Brasil veiculada nas chamadas para as manifestações contra o ocorrido em capitais do país como Rio de Janeiro e São Paulo:

Esse ato brutal, que não somente, manifesta o racismo estrutural da sociedade Brasileiro, mas claramente demonstra a XENOFOBIA dentro das suas formas, contra os estrangeiros, nós da comunidade congolesa não vamos nos calar.

Lembrando aqui a Convenção de GENEBRA de 1949 sobre a proteção das Pessoas, onde o Brasil ratificou juntou aos seus protocolos adicionais que tem aplicações CONSUESTUDINÁRIA, um dos princípios básicos do Direito Humano é a Inviolabilidade Absoluta da Vida e direito Humana, particularmente Assassinato, tortura, homicídio..., Por isso exigimos a Justiça para MOISE e que os atores do Crime junto ao dono do estabelecimento, respondam pelo crime!!!!

Combater com firmeza e vencer o racismo, a Xenofobia, é uma condição para que o Brasil se torne uma nação justa e democrática. (COMUNIDADE CONGOLESA NO BRASIL, 2022)

Após o assassinato de Moïse, foram realizados eventos, *lives*, manifestações presenciais e postagens nas redes sociais utilizando novamente as *hashtags* *#vidasnegrasimigrantesimportam* e *#xenorracismo*. Novamente chamando a atenção para a urgente consciência das articulações e combinações dessas violências. A utilização da palavra xenorracismo me chamou a atenção por ser uma categoria utilizada por esses movimentos, mas que ainda não é amplamente utilizada e analisada pelas produções acadêmicas sobre deslocamentos, migrações, marcadores sociais da diferença e da desigualdade e estudos das relações raciais.

Mas antes de nos aprofundarmos nos limites e usos dessa categoria é oportuno indicar que as denúncias realizadas pelos movimentos sociais sobre o nexos raça e deslocamento, especificamente entre racismo e xenofobia, ainda buscam brechas analíticas dentro das Ciências Sociais Brasileira para melhor serem formuladas.

Capítulo 4 - A Racialização do processo migratório - um campo em disputa

Ao analisar os estudos sobre migrações e deslocamentos, um campo já estabelecido e que possui grande visibilidade nas ciências sociais brasileiras, que foi tratado por cientistas sociais de renome na academia nacional, como Florestan Fernandes, Ruth Cardoso, Octavio Ianni, entre outros, tive grandes dificuldades em encontrar uma produção nacional em que houvesse uma articulação entre a imigração e a raça.

Como já afirmado e justificado na primeira parte desta dissertação, um dos meus objetivos durante toda a construção da metodologia, escrita e busca por referências é localizar a minha produção em certa geopolítica do conhecimento e descolonização epistemológica. A busca por referências bibliográficas negras, brasileiras, latinas e do continente africano se tornou algo essencial, é preciso também coragem e enfrentamento para usar intelectuais e defender as suas produções não tão conhecidas e muitas vezes desvalorizadas e que não estão presentes nas ementas de disciplinas das ciências sociais que não possuem especificamente as questões raciais como temática.

Essa situação mudou durante o segundo semestre de 2020, quando eu fui selecionada para ser assistente de pesquisa em projetos do Afro - CEBRAP, o Núcleo de Pesquisa e Formação em Raça, Gênero e Justiça Racial, do CEBRAP - Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, coordenado pela Prof. Dra. Márcia Lima. O meu trabalho enquanto assistente de pesquisa estava relacionado às pesquisas desenvolvidas pela socióloga Jaciane Milanezi, que realiza o seu pós-doutorado no IPP- *International Postdoctoral Program*, da instituição. Os dois projetos aos quais eu estava vinculada eram: 1) o “Desigualdades raciais e a pandemia do covid-19”, focando na Estratégia Saúde da Família e na saúde da população negra em burocracias do Sistema Único de Saúde, tema do doutorado de Jaciane, que começou no segundo semestre de 2020 e 2) a pesquisa que ela realiza no seu pós-doutorado, “Raça e saúde em trânsitos: a governança da saúde de migrantes internacionais na região metropolitana de São Paulo”. Esses projetos e a parceria que fiz com a Jaciane foram fundamentais para a revisão bibliográfica

sobre a racialização dos movimentos migratórios, que realizamos no segundo semestre do ano de 2021.

Devido à pandemia e ao isolamento social, a etapa de ida ao campo, a etnografia em unidades básicas de saúde, foi suspensa, assim como as idas ao campo, a galeria e salões de beleza, prevista para a presente pesquisa. Minha atividade no segundo projeto então ficou restrita a um levantamento bibliográfico sobre a articulação do marcador de raça em estudos sobre migração nas ciências sociais brasileira e do exterior, principalmente através da análise de periódicos nacionais e internacionais bem classificados na área, de acordo com os parâmetros de classificação do Qualis. Como esse levantamento foi realizado para a pesquisa de pós-doutorado da Jaciane, a qual ainda está em andamento e resultará em artigos que serão publicados pela pesquisadora, por uma questão ética não irei detalhá-lo. Mas é necessário indicar que graças a essa pesquisa, abriu-se um horizonte e novas perspectivas para a presente dissertação. Eu e Jaciane mapeamos ferramentas de pesquisa de literatura acadêmica, o *Google Scholars* e a Plataforma *Scielo*, utilizando palavras chaves como: raça, imigração e migração, percorremos todas as edições, do período de 2010 a 2022, das revistas das áreas de Antropologia/Arqueologia, Sociologia e Ciências Políticas e Internacionais, classificadas como A1 e A2, artigo por artigo na tentativa de encontrarmos produções em que o nexos raça e imigração fosse realizado. Esse levantamento bibliográfico nos trouxe importantes descobertas e nos deu acesso a artigos anteriormente desconhecidos. Infelizmente ela reafirmou a nossa tese inicial de que a articulação raça e imigração pouco é realizada nas produções nacionais que circulam nos principais periódicos científicos das ciências sociais do país.

Esse trabalho iniciou no final do segundo semestre de 2020 e foi pausado devido ao final do meu contrato como assistente de pesquisa da Jaciane, mas depois retomado nos últimos meses do segundo semestre de 2021. Ainda no início de 2021, as primeiras pistas encontradas geraram um convite para coordenar junto com a Jaciane o grupo de leitura dirigida denominado “Como raça migra? A agenda de pesquisa sobre raça e migração internacional em perspectiva comparada”. O nosso objetivo é agrupar pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e fases de pesquisas que estão interessados em analisar as articulações entre a migração internacional e o marcador da diferença e desigualdade de raça. Com o intuito de

refletir teoricamente sobre os processos de racialização dos deslocamentos contemporâneos e as possíveis implicações entre esses movimentos e as formações raciais das sociedades de acolhimento. O grupo, cujas atividades se estendem até o presente, é formado por pesquisadoras e pesquisadores da graduação, mestrado, doutorado, pós-doutorado e professores universitários associados a diferentes cursos das ciências humanas e em diferentes universidades brasileiras, dos Estados Unidos, Portugal, Chile, Suíça e Itália.

Nas próximas páginas apresento algumas reflexões que surgiram a partir da minha participação nesses dois espaços. Mas antes, é necessário reafirmar que a revisão bibliográfica realizada nesse contexto reiterou a baixa presença de estudos que realizem essa articulação e a urgência de que ela seja realizada e expandida. Apresento então as discussões e um discurso sobre esse nexos nas ciências sociais brasileiras, as possibilidades e insuficiência de produções sobre essa articulação para reafirmar as colaborações que os estudos dos marcadores sociais da diferença e da desigualdade podem oferecer para esse campo de estudo. Não só como os estudos de migrações devem se atentar às diferentes e múltiplas identidades das sujeitas e como questões pautadas no gênero, raça, sexualidade, religiosidade, geração, nacionalidade, entre outros, influenciam as vivências migratórias. Mas também como os próprios estudos dos marcadores sociais da diferença devem se atentar às nacionalidades, os movimentos e mobilidades das sujeitas para pensar também privações, violências e agências possíveis. E, por fim, como o diálogo entre esses dois campos pode trazer contribuições essenciais para construir um conhecimento que dialoga com as questões que os movimentos sociais em prol dos direitos humanos da população em movimento vem discutindo.

Contextualização dos estudos sobre mobilidades

Inicialmente é importante pontuar que refletir em torno das migrações e mobilidades é algo presente desde os primórdios das nossas disciplinas, sendo assim não tenho a intenção de partir de um presentismo (Trajano Filho, 2012) e na crença de que a existência dos fluxos de pessoas é algo contemporâneo, relacionado à globalização e inexistente anteriormente (Hannerz, 1987, 1997). O intuito aqui então é localizar que o ato de deslocar, os movimentos de pessoas, seus valores, objetos e simbologias, pode ser uma realidade que não mudou, mas as

percepções e reflexões em torno delas sim. Sendo assim, para aprofundar e compreender a construção do campo de migrações e deslocamentos na antropologia e nas ciências sociais como um todo, dialogo inicialmente com Andréa Lobo (2018) que realiza uma importante sistematização do campo das migrações refletindo sobre as três abordagens que marcariam os estudos migratórios nas ciências sociais. Posteriormente, a essa breve contextualização, aprofundo no percurso histórico que esse campo desenvolveu, especificamente na antropologia, e como a racialização dos fluxos e deslocamentos começam, timidamente, aparecer nas produções da área. Primeiro, logo no início do estabelecimento do campo de estudos antropológicos no país, e nos últimos anos, principalmente após a confluência entre os campos de estudos migratórios, de gênero, pós-coloniais e de articulações e interseccionalidades.

Segundo Andréa Lobo (2018), o primeiro momento que marca a área dos estudos migratórios se relaciona a um recorte utilitarista que focava nos fatores de atração e expulsão no contexto de desenvolvimento nacional, reduzindo as possíveis causas do movimento às pessoas que se movimentam e não às estruturas produtoras de desigualdade. Posteriormente, no segundo momento, pesquisadores passaram a se interessar nas migrações laborais e nos fluxos de refugiados, dentro de um sistema econômico capitalista mundial e de uma relação entre centro e periferia. A figura da pessoa imigrante então é tida como um problema tanto no país destino, quanto no país emissor que se vê impossibilitado de reter seus recursos humanos³⁶. Entretanto, a objeção dessa abordagem é que, ao contrário do primeiro momento, esses estudos perdem a dimensão dos sujeitos e suas possibilidades de agência.

Por último, o terceiro momento, nasce na crítica aos dois anteriores, percebidos como um processo fragmentado, hierárquico, unidirecional e dual, ou da pessoa imigrante ou emigrante. Esse novo enfoque passa a levar em consideração a circulação não só de pessoas, mas também de bens culturais, informações e ideias. Assim, a partir dos anos 1990 surge como noção básica o conceito de espaço social transnacional e a percepção de que os movimentos transnacionais

³⁶ Apesar das problemáticas relacionadas aos fatores de repulsa das pessoas dos seus países de origem, elas acabam se tornando personagens importantes dentro do fluxo de capital internacional. Principalmente ao pensarmos as remessas financeiras, o envio de dinheiro para familiares em seus países natais, como abordado no segundo capítulo.

não se reduzem a uma viagem de partida e outra de regresso, mas em múltiplos fluxos e conexões (LOBO, 2018).

Esses sujeitos deixam de ser vistos como pessoas que abandonaram os seus velhos padrões de vida nos países de origem para adquirirem o aprendizado de uma nova língua e cultura, são sujeitos com trajetórias complexas. A escritora Igiaba Scego ([2010] 2018) apresenta-nos essa situação ao se questionar se era negra e italiana, negra e somali, ou ainda se seria afro-italiana, ítalo-africana, segunda geração, *meel kale* ou negra sarracena, mas concluindo que “Sou encruzilhada, eu acho. Uma ponte, uma equilibrista, alguém que está sempre no limiar e nunca está. No fim, sou somente a minha história. Sou eu e meus pés. Sim, os meus pés” (SCEGO, p.29, 2018 [2010]).

Igiaba Scego é uma escritora formada em Literatura Moderna e fruto da diáspora, nasceu em Roma, mas tem origem somali. Em seus livros, ela aborda sobre a diáspora, a imigração e a cultura africana. No livro “Minha casa é onde estou” a autora, junto a um irmão e um primo, tenta reconstruir a memória familiar de Mogadíscio na Somália, cidade que sua família morava antes de migrar para Itália. Mas ao realizar essa recuperação, ela percebe que não conhecia aquela cidade e que na realidade a sua Mogadíscio é Roma, a cidade em que nasceu, cresceu e cultivava uma relação complexa de amor e ódio por ser do país que colonizou o seu outro país natal e que gerou uma “ferida purulenta” que até hoje está em busca de cura. Ela cria então uma topografia afetiva de Roma, sua Roma, nos trazendo memórias pessoais e coletivas dos somalis diaspóricos. Sendo assim, ainda dialogando com Andrea Lobo (2018), esses estudos passam a se ater a uma estrutura analítica transnacional que engloba estes novos imigrantes cuja identificação de pertencimento é fugidia – com envolvimento simultâneos na vida social e política de mais de um estado-nação, “pessoas com os pés nas duas sociedades” (BASCH; SCHILLER; BLANC (1994). *apud* LOBO (2018)).

Um dos pontos que considero principal dessa nova abordagem apresentada pela autora são as reflexões que dão ênfase aos sujeitos, às suas agências e capacidade de reinventarem e dar novos significados aos processos migratórios, mas que também pensam a sua pluralidade, as relações de gênero e de poder. Nas últimas décadas, graças aos estudos culturais, decoloniais, aos marcadores sociais da diferença e desigualdade e dos feminismos, passamos a ler e produzir cada vez

mais sobre articulações, interseccionalidades, pertencimentos, agência, identidades múltiplas, identidades situadas, fronteiras porosas e flexíveis e um mundo em permanente fluxo. Então, apesar do observado na contextualização da imigração africana para o Brasil, como a relação entre os campos da migração, raça e nação esteve fortemente presente na formação do Brasil enquanto um Estado-nação e concomitantemente no pensamento social brasileiro, só nas últimas décadas se atentou às possíveis articulações e se pensar a raça como um mobilizador de certas vivências migratória.

Continuando nesse mergulho na construção dessa área na Antropologia, é indispensável percorrer o completo balanço bibliográfico das produções brasileiras antropológicas sobre migrações e deslocamento, dos anos 1940 até 2018, realizado por Bela Feldman-Bianco, Liliana Sanjurjo e Douglas Mansur da Silva (2020). Como é afirmado pelos autores, ele nos oferece um panorama numa perspectiva histórica das relações entre migração, economia política, racialização, estruturas de dominação, desigualdades sociais e formação de nação, sendo possível perceber como e quando a racialização começa a aparecer no campo de estudo.

A institucionalização dos estudos de pessoas migrantes nas ciências sociais brasileiras se iniciou em 1940, através do trabalho “Assimilação e populações marginais no Brasil” do antropólogo e sociólogo alemão Emílio Willems. Esse trabalho e outras produções da época seguiam as abordagens assimilacionistas, as quais persistiram na academia durante décadas, focando nos antigos contingentes migratórios, principalmente para as regiões do Sul e do Sudeste do país, e usando categorias como imigração e imigrantes. Entre os anos trinta e a primeira metade dos anos cinquenta, a abordagem cultural-assimilacionista ganha força em um contexto de investigações que privilegiava o contato entre grupos de origem distintas, posteriormente esse viés entra em declínio quando inicia o surgimento de outras abordagens que são consideradas mais aptas para compreender a complexidade das formas de integração, mas também de manifestação das diferenças culturais.

Gustavo Taniguti (2018), oferta-nos uma importante contribuição nesse mergulho histórico no período inicial de consolidação do campo ao investigar o seu desenvolvimento entre as décadas de 1940 e 1960. O autor analisa as críticas ao modelo cultural-assimilacionista de Emílio Willems e a participação brasileira em

iniciativas de estudos sobre imigração patrocinadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO). Dialogo com Taniguti sobretudo em sua segunda análise e o faço com o intuito de explorar como esse movimento já estabelecia os novos parâmetros para os estudos das relações étnico-raciais ao mesmo tempo que conciliava, de certa forma, uma análise em que se leva em consideração a racialização da imigração.

Apesar da maior parte das pesquisas patrocinadas pela UNESCO, entre os anos 1940 e 1960, estarem centradas na temática das relações raciais, não se pode desconsiderar a coexistência de outros projetos de investigação como os dedicados à imigração e à educação. Raça e imigração já eram temas de interesse nos primeiros estudos conduzidos pelo Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, principalmente presentes no projeto central do departamento, o Projeto Tensões, que objetivava compreender as tensões sociais bases da intolerância entre grupos, em um contexto de pós- segunda guerra. A orientação do departamento desde o início era focar na imigração e na superação do racismo e do preconceito, já que a UNESCO vivia o dilema de defender direitos humanos universais e, ao mesmo tempo, respeitar a vigência do sistema colonial europeu, lidar com o início do regime de apartheid na África do Sul e a segregação racial nos Estados Unidos. O Brasil era visto, assim, do ponto de vista de uma anunciada singularidade (TANIGUTI, 2018, p.169).

A partir dos anos 50, após realizar um estudo sobre as relações raciais para a UNESCO, Florestan Fernandes é considerado, pelo autor, um dos principais responsáveis por oferecer novos quadros de análise para o estudo da imigração, ao afastar das interpretações centradas no contato cultural e se aproximar de uma análise que levava em consideração o desenvolvimento capitalista e a formação de classes sociais. Nas pesquisas que coordenou na cidade de São Paulo e em cidades da região Sul, Florestan Fernandes já articulava dois temas pouco analisados pela literatura: raça e imigração. Raça principalmente por ter denunciado o processo de dominação racial no Brasil, sustentado pelo que cunhou de “mito da democracia racial” (SILVA, 2017, p.22). Assim, na década seguinte, outras propostas investigativas e novos entendimentos sobre a condição do imigrante na sociedade brasileira foram levados adiante, indicando mudanças de quadros de

análise que foram capazes de reconfigurar as formas de apreensão das relações étnico-raciais. (TANIGUTI, 2018, p.163)

O livro que se tornou um marco na sociologia brasileira do pós-guerra “Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo - Ensaios sociológicos sobre as origens, manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo” (1955), organizado por Florestan Fernandes e Roger Bastides, consta com o ensaio de vários autores e autoras, entre eles a importante produção de Virgínia Leone Bicudo (1955), a qual sob o viés da psicologia social, analisa os estereótipos raciais e nacionais, constata que a presença de grupos estrangeiros em São Paulo é um dado fundamental para averiguar se as formas de sociabilidade infantil eram constituídas em bases raciais e ainda reflete sobre os preconceitos motivados por cor, raça e nacionalidade. Ou seja, desde a década de 50 e 60 já se percebia como a análise da relação entre imigração e raça poderia ajudar a melhor entender alguns processos de exclusão.

Entretanto, voltando ao balanço bibliográfico de Bela Feldman-Bianco, Liliana Sanjurjo e Douglas Mansur da Silva (2020), só em 1970, período de criação das pós-graduações em antropologia e a influência da antropologia britânica e da Escola de Manchester, as perspectivas assimilacionistas começam de fato a serem substituídas por paradigmas que priorizam as noções de etnicidade, grupo étnico e fronteiras étnicas, relacionando nação e identidade étnica (Seyferth, 1982). Não só nos estudos migratórios, mas na antropologia no geral, como na etnologia indígena e no estudo de populações rurais, principalmente por fornecerem uma ferramenta importante de autoidentificação do grupo étnico enquanto um grupo de interesse para, por exemplo, a elaboração de pareceres relacionados à demarcação de terras indígenas e quilombolas. Então, após a persistência de quase 40 anos das perspectivas assimilacionistas, seja centrada na aculturação ou na integração na sociedade de classe, se inicia a proeminência dos estudos que focaram no contato cultural, integração e a mobilidade social, ou seja, estudos que examinavam a imigração quase que exclusivamente na sociedade de destino e identificam os imigrantes de acordo com suas nacionalidades a priori definidas e naturalizadas.

No contexto de crise global da década de 1980, com o surgimento da perspectiva transnacional e a contínua ligação com a terra natal e o impacto da emigração na sociedade de origem, na década de 90 os pesquisadores e

pesquisadoras passaram a privilegiar a relação entre emigração e imigração, principalmente com os estudos sobre a imigração de brasileiros para o exterior, dando menor atenção aos contingentes que chegavam ao país desde os anos 1970.

Mas nos anos 2000, os estudos saem dessa dicotomia, emigração e imigração, e formulam novos conceitos para salientar as relações entre os movimentos de pessoas, signos e capitais ou as mobilidades e a relação entre circulação e globalização, as várias escalas e tipos de deslocamento como parte dos mesmos processos sociais na atual conjuntura neoliberal. O interesse agora se relaciona a acompanhar políticas migratórias, principalmente em relação a governabilidade, direitos humanos e securitização em um contexto de criminalização das migrações e deslocamento, e da presença de novos fluxos migratórios sul-sul, como do Haiti, de países da África, da América Latina e da Ásia, a racialização dos movimentos migratórios parecia encontrar um terreno fértil para se consolidar.

Dessa forma, entre os anos 1990 e 2000 - faixa temporal que é marcada pela multiplicidade de modalidades migratória dos imigrantes africanos que aqui chegaram, como dito anteriormente - as problemáticas relacionadas às identidades, etnicidade e cidadania, mercado de trabalho, políticas imigratórias e a construção de ilegalidade ganham a centralidade. Assim como se amplia o diálogo de diferentes campos de estudo, principalmente entre os estudos migratórios, de gênero e de justiça criminal, desenvolvendo novos paradigmas teóricos-metodológicos que permitam uma abordagem mais ampla e comparativa dos deslocamentos.

Há uma maior ênfase à linha Nação e Diáspora que se propôs a examinar comparativamente as populações em diáspora (incluindo a afro-brasileira), focalizando os paradoxos, as contradições e os limites da política de identidade, enquanto cenários de luta para impor, manter, resistir ou contestar a perpetuação ou reconfiguração de múltiplas estruturas de dominação em diferentes conjunturas da história do capitalismo (FELDMAN-BIANCO; SANJURJO; DA SILVA, 2020, p.13). Etnografias realizadas com brasileiras e brasileiros em diferentes localidades, como nos Estados Unidos, Portugal e Cabo Verde, analisam a intersecção entre projetos migratórios, gênero, família e redes sociais, pensando as estratégias de inserção laboral e a mobilidade social e geracional de migrantes em uma perspectiva transnacional.

Se o enfoque na imigração como categoria resultou, historicamente, em análises e monografias direcionadas para a sociedade

receptora, essas novas pesquisas, inspiradas na perspectiva transnacional, passaram a examinar não só as experiências de migrantes nas localidades de destinos, mas também as suas relações dinâmicas com as localidades de origem (Assis, 2002, 2007, 2011; Assis; Siqueira, 2009; Feldman-Bianco, 2001; 2011b; 2016; Dias, 2006; Lobo, 2014b; Jardim, 2000; 2007). (FELDMAN-BIANCO; SANJURJO; DA SILVA, 2020, p.17)

Entre os anos 2008 e 2018, segundo os autores, há a continuação dos paradigmas transnacionais, a abordagem de redes de migrantes construídas entre países de origem e de recepção, e o foco nos trânsitos e circulações de pessoas, signos e capitais. Há, concomitantemente a incorporação de abordagens teóricas que vão desde uma perspectiva foucaultiana - que informa trabalhos sobre tecnologias e formas de governo que produzem mobilidade/imobilidade, circulação/contenção, vida/morte – até abordagens interseccionais e pós-coloniais — que inspiram reflexões sobre processos de subjetivação e a incidência de marcadores sociais diversos na delimitação de fronteiras sociais. Cruzados à perspectiva transnacional, esses diálogos permitem perceber processos similares que produzem, em escala global, deslocamentos, desigualdades e acessos diferenciados a direitos de cidadania, exigindo, por sua vez, o desenvolvimento de novos olhares e paradigmas teórico-metodológicos (FELDMAN-BIANCO; SANJURJO; DA SILVA, 2020, p.20).

Portanto, a partir dos anos 2000 os autores demonstram a junção de perspectivas e questões de pesquisa entre diferentes campos, como nos estudos migratórios, estudos urbanos e de gênero, assim como os estudos de deslocamento começam também a entrar na agenda de pesquisa de pesquisadores que trabalham com populações indígenas, quilombolas e ribeirinhas, antropologia e meio ambiente, pensando os deslocamentos e os conflitos socioambientais associados à expansão do agronegócio, mineração e construção de grandes projetos.

Apesar de todo esse avanço e conjugação entre áreas do estudo antropológico, a racialização dos processos migratórios ainda é pouco abordada tanto enquanto um desafio teórico-metodológico quanto como um dado a ser observado e refletido que influencia os projetos migratórios planejados e executados, assim como as experimentações vividas pelas pessoas migrantes não brancas. Em resumo, mesmo direcionando e iniciando a introdução e atenção em torno dos marcadores sociais da diferença e as suas possíveis interferências nas

experiências migratórias, ainda não se observava uma análise do nexos entre raça e imigração, nem entre o racismo e a xenofobia.

A feminização do processo migratório

Pensando especificamente em mulheres em movimento, por exemplo, só recentemente, a partir da década de 90, os estudos sobre migração e deslocamento começaram a se ater ao marcador social de diferença de gênero nas suas produções. Esse interesse tem o seu início a partir de constatações de volume significativo de mulheres em fluxos migratórios onde predominavam homens, ou ainda, pela captação de fluxos migratórios essencialmente femininos (CASTRO, 2006). Mas isso não indica que anteriormente as mulheres não migravam, muito pelo contrário, indica um dado interior à própria Antropologia e ao seu interesse na análise da feminização do que um dado dos deslocamentos. Roberta Guimarães Peres e Rosana Baeninger (2012) refletem a necessidade de um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero sobre a migração feminina,

O questionamento da migração como um fenômeno essencialmente masculino foi uma preocupação do movimento feminista, sobretudo nos anos 1990, a fim não somente de tornar visíveis as mulheres no fenômeno migratório, mas mostrar que padrões, causas, experiências e impactos da migração são diferentes para homens e mulheres (Kofman, 1999; Chant, 1992; Morokvasic 1983; Oso, 1994). (PERES; BAENINGER, p. 5, 2012)

Jaqueline Bertoldo (2013), afirma que no ano de 2013 as mulheres apresentavam 48% do total de migrantes internacionais, e ainda apresenta alguns dados, como do United Nations (2013), que indicam que 51% das migrações internacionais em regiões onde o processo migratório já está estabelecido há algum tempo, como na Europa, América Latina e Caribe, é realizado por mulheres. A feminização dos fluxos migratórios então é uma realidade presente em todos os panoramas migratórios e ganha importância nos estudos de migração internacional, sobretudo através dos estudos de gênero, redefinindo essas sujeitas enquanto atores centrais do movimento migratório.

O tema inclusive está presente e tem sido objeto de um amplo debate em organismos internacionais e na Organização das Nações Unidas (ONU), sobretudo pensar a migração feminina e a proteção dos direitos das mulheres migrantes,

Aunque tanto los hombres como las mujeres migran, la migración no es un fenómeno independiente del género. La situación de las mujeres migrantes

es diferente en lo que respecta a los cauces legales de migración, los sectores a los que migran, los abusos de que son víctimas y las consecuencias que sufren por ello. Para comprender las formas concretas en que resultan afectadas las mujeres, es menester examinar la migración de la mujer desde la perspectiva de la desigualdad entre los géneros, las funciones tradicionales de la mujer, el desequilibrio del mercado laboral desde el punto de vista del género, la prevalencia generalizada de la violencia por motivo de género y la feminización de la pobreza y la migración laboral a nivel mundial. La incorporación de una perspectiva de género reviste, por tanto, una importancia esencial para el análisis de la situación de las mujeres migrantes y la elaboración de políticas para combatir la discriminación, la explotación y el abuso de que son víctimas. (COMITÉ PARA ELIMINAÇÃO DA DISCRIMINAÇÃO CONTRA AS MULHERES, 2005, p. 4).

Ao retornar ao debate e pensar na própria imigração africana, Ercílio Langa (2020), em seu campo com mulheres imigrantes africanas no Ceará, afirma que elas eram minoria entre os imigrantes africanos e essa situação reflete a existência de sistemas patriarcais e de desigualdades de gênero em suas sociedades de origem. Porém, o autor reitera que isso não justifica o fato dos estudos sobre comunidades de imigrantes de origem africana e populações diaspóricas continuarem focados em homens e negligenciando a condição das mulheres locais ou em trânsito, sejam elas imigrantes ou refugiadas, e muito menos ignorando as suas demandas por educação, trabalho, gênero e sexualidade (LANGA, 2020).

Além de Ercílio Langa, também temos Juliana Dias (2000), Iolanda Évora (2003), Andrea Lobo (2007), Marzia Grassi (2007), Claudia Bongianino (2012) entre outras pesquisadoras e pesquisadores com produções a partir do Brasil, que se atentam ao fluxo de mulheres africanas, principalmente que emigram de Cabo Verde, e todas as nuances econômicas, sociais, culturais e sexuais por trás desses fluxos. Este, continua sendo, um campo de estudo em construção.

A feminização do processo migratório então nos mostra que não devemos nos restringir só aos regimes de diferença em torno do marcador de gênero, mas também à raça e etnia, sendo necessário analisá-los em conjunto, já que essas mulheres são perpassadas por desiguais relações de poder e diferentes acessos a bens e serviços. O marcador de raça se torna um marco referencial que deve estar presente na análise dos processos migratórios, visto que ele produz e reproduz diferentes experimentações e formas de marginalização e exclusão no ato de migrar.

A presente pesquisa então se inspira nos estudos dos marcadores sociais da diferença, um campo que segundo Heloisa Buarque de Almeida, Júlio Simões,

Laura Moutinho e Lilia Schwarcz (2018) objetiva designar como as diferenças são socialmente instituídas e podem conter implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade. Dessa perspectiva, a diferença é constituída por meio de taxonomias e classificações que acentuam certos sentidos de diferença, ao ponto de tomá-los como corriqueiros, “dados” ou “naturais”, enquanto outros são subestimados ou circunstancialmente esquecidos. (ALMEIDA; SIMÕES; MOUTINHO; SCHWARCZ, 2018, p.19 e MOUTINHO, 2014)

Alice Queiroz Telmo Romano e Adolfo Pizzinato (2019), realizaram uma pesquisa documental dos estudos publicados na temática migração feminina para o Brasil, em uma perspectiva interseccional, relacionado às questões de gênero, raça/etnia e classe. Os autores concluem que apesar do crescente número de pesquisas em torno desses marcadores nos fluxos migratórios, poucos os levam em consideração de maneira interseccional.

Alguns dos estudos analisados pelos autores destacaram de maneira similar as categorias abordadas, no entanto perceberam a falta de articulação entre as categorias, como se percebe em estudos interseccionais, com o intuito de dar maior visibilidade aos aspectos vulneráveis ou potenciais que poderiam surgir dessas interseções.

Compreendemos que um olhar interseccional sobre os marcadores descritos possibilitaria uma análise mais profunda da situação das mulheres migrantes, pois combinar raça e gênero ou etnia e gênero nos mostra interseções que diferem de olhar para a categoria mulher, negra, imigrante em separado. (TELMO ROMANO & ADOLFO PIZZINATO, p.210, 2019)

O que esses autores denunciam é algo que feministas negras e interseccionais (Angela Davis, [1981] 2016; bell hooks, 1981; Audre Lorde, [1984] 2019; Gloria Anzaldúa, [1981] 2000) já nos anos de 1990 acusavam, construíram e ainda constroem: a importância de pensar os marcadores sociais da diferença articulados e o caráter multifacetado da posicionalidade social das mulheres. O que se tornou amplamente discutido nas universidades brasileiras nos anos 2000, mesmo havendo um campo de pesquisa e reflexão em construção na antropologia do Brasil desde o final dos anos 1970, que passou por mudanças de ênfases e de conceitos (CARRARA & SIMÕES, 2007).

Lélia Gonzalez (1988), por exemplo, em 1988 já corroborava com o debate ao afirmar que o feminismo latino-americano delimitou a sua luta ao conceber o

conceito de capitalismo patriarcal como base da opressão sofrida pelas mulheres. Ao contrário dos Estados Unidos, esse movimento não se abriu para se discutir a questão racial, por mais que o racismo, assim como o machismo, parta das diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação. Em resumo, o feminismo latino-americano falhava, segundo a autora, ao desconsiderar o nível racial de suas discussões, e acabava por cair em um discurso tipicamente masculinizado e branco.

Na mesma linha argumentativa, a intelectual feminista chicana Ochy Curiel (2007), se baseando na crítica pós-colonial, afirma que as feministas racializadas desde os anos 70 criticam o poder patriarcal e capitalista pensando a imbricação de diversos sistemas de dominação como o racismo, o sexismo, a heterormatividade e o classismo, mas que em alguns setores, como no âmbito acadêmico e político, esses discursos se fazem de posições também elitistas e até mesmo masculinas e androcêntricas. Curiel então propõe retomar propostas feministas racializadas que enriqueceram a prática feminista e servem para ampliar a discussão sobre o tema de colonialidade.

São essas feministas que respondem o paradigma da modernidade universal – homem branco heterossexual – e que a partir das suas subalternidades e experiências situadas, impulsionam um novo discurso e uma prática política crítica e transformadora. Curiel utiliza dos exemplos das contribuições de mulheres racializadas da América Latina e do Caribe: o *Black Feminism*, com a interrelação das categorias de raça, sexo, classe e sexualidade como marcas das sociedades pós-coloniais; o feminismo chicano nos Estados Unidos, que propõe uma política de identidade híbrida e mestiça, com o pensamento fronteiriço e a reflexão de limitações das identidades essencialistas e autênticas. Trazendo essas contribuições como ferramentas contra o colonialismo a partir de uma visão materialista, antirracista e antissexista, para entender que o gênero não é uma categoria universal, estável e descontextualizada.

Meus questionamentos então partem das produções sobre as relações e articulações entre os marcadores sociais da diferença de gênero, raça, etnia, nacionalidade ou outras possíveis categorias analíticas utilizadas por essas mulheres, indo além da sujeição estimulada pelas articulações desses marcadores,

e focando nos possíveis modos de agência que essas intersecções possibilitam (MOUTINHO, 2014 e 2004; SIMOES, FRANCA e MACEDO, 2010). Como foi afirmado por Adriana Piscitelli (2008) a respeito das noções de categorias de articulação e/ou interseccionalidades:

A proposta de trabalho com essas categorias é oferecer ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades. É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos (PISCITELLI, 2008, p. 266).

A partir da etnografia realizada e dos casos das mortes brutais de Zulmira, João Manuel e Moïse, busco um olhar multifacetado para a circulação transatlântica de pessoas, dinheiro e produtos, principalmente ao dialogar com os estudos de feministas negras e dos marcadores sociais da diferença. Atentando que as categorias de raça, gênero, nacionalidade, classe e religião estão imbricadas e não operam isoladamente, produzindo, reforçando e/ou transformando as possibilidades, experiências e o modo como se migra. Reafirmo ainda a importância não só da feminização, mas também da racialização das dinâmicas migratórias.

Quando me refiro a articular ou *interseccionar* (raça e nacionalidade, racismo e xenofobia) estou me referindo a eles enquanto conceitos e abordagens que surgem a partir das produções do pensamento feminista, mesmo a categoria gênero não aparecendo intensificamente nas minhas provocações iniciais. Mas também me inspirando neles para pensar como essas interconexões são contextuais e dependentes do contexto histórico, como veremos mais adiante com o que nos é apresentado por Antonia Olmos Alcaraz (2020) . Essa ideia remete à análise de como as formas específicas de discursos sobre a diferença se constituem, são contestados, reproduzidos e (re)significados, pensando na diferença como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade (PISCITELLI, 2008).

Localizo essas discussões no sentido de defender que as articulações entre raça e nacionalidade não devem ser lidas na chave de uma hierarquização de uma condição primária de opressão. A crítica que faço é sobre a centralidade concedida à xenofobia, que parece subordinar todas as outras discriminações e violências possíveis, relacionadas à raça, gênero, classe, sexualidade, religião, entre outras.

É fundamental também deixar explícito que a intenção não é fundir a ideia de diferença com a de desigualdade, entre as categorias de diferenciação e os sistemas de discriminação, o que dá a impressão de que essas categorias são engessadas e de que esses sujeitos não possuem poder e agência - até porque os movimentos sociais demonstram o contrário, um grande poder de mobilização e ação - Mas sim reafirmar que raça e nacionalidade são situacionais, a depender do contexto em que as relações ocorrem.

O que nos indica o conceito de xeno-racism

Como vimos, olhar a produção acadêmica dos estudos de deslocamento acerca de imigrantes racializados ainda é recente no Brasil, algo que os movimentos sociais de defesa de imigrantes realizam nas suas lutas diárias e diante casos extremos de xenofobia e racismo. O termo *xenorracismo*, por exemplo, apesar de usado pelos movimentos sociais diante desses episódios de violência, tem uma circulação restrita entre as produções acadêmicas latino-americanas.

Ao realizar uma breve busca no *Google Scholars* e na plataforma *Scielo* aparecem cerca de 10 artigos para o termo *xenorracismo* e 11 para *xeno-racismo*, no *Google Scholars*, enquanto que na plataforma *Scielo* não aparece nenhum para o termo *xenorracismo* e apenas um para *xeno-racismo*, com o qual irei dialogar a seguir. Esse é só um exemplo, para uma pesquisa mais aprofundada teríamos que utilizar de uma metodologia mais estruturada. Mas a quantidade insuficiente de produções acadêmicas nacionais sobre a temática pode ser percebida também ao analisar congressos e revistas científicas sobre a temática de deslocamento e imigração, quanto de estudos raciais e marcadores sociais da diferença. Uma grande quantidade de artigos foca em produzir sobre a xenofobia ou sobre o racismo, mas não pensando em como essas violências se articulam em um contexto de racismo e de xenofobia estruturais.

O conceito *xeno-racism* como é apresentado por Deivison Faustino e Leila Maria Oliveira (2021) autores do único artigo que apareceu na verificação realizada na plataforma *Scielo*, foi cunhado no início dos anos 2000 pelo srilankês Ambalavaner Sivanandan (1932-2018), quando ainda era diretor do *Institute of Race*

Relations de Londres e pela cientista social Liz Fekete, no contexto após 11 de setembro e para compreender a relação entre a sociedade britânica e o fenômeno da migração. Para os autores o *xeno-racism* é um racismo dentro da estrutura capitalista que não é dirigido exclusivamente para aqueles e aquelas que possuem pele escura e possuem nacionalidade de países ex-colônias. Mas se dirige a pessoas deslocadas pobres que acabavam de chegar à Europa Ocidental - pessoas que passariam então por um processo em que a xenofobia iria denegri-las³⁷ independentemente de seu pertencimento racial. Ou seja, tal como a população negra sofre uma desumanização, esses migrantes empobrecidos em busca de asilo e melhores condições de vida, passariam por um processo de enegrecimento em que sua humanidade também seria questionada. Vejamos o seguinte trecho:

É um racismo, isto é, que não pode ser codificado por cores, dirigido também para brancos pobres e, portanto, é passado como xenofobia, um medo “natural” de estranhos. Mas, da maneira como denigra (denigrates) e reifica (reifies) as pessoas antes de segregá-las e / ou expulsá-las, é uma xenofobia que traz todas as marcas do antigo racismo. É racismo em substância, mas “xeno” em forma. É um racismo atribuído a estranhos empobrecidos, mesmo que sejam brancos. É xeno-racismo. (Sivanandan, 2001 *apud* Faustino; Oliveira, 2021)

Em outras palavras, essa situação não representa somente uma fobia contra estrangeiros, mas uma camada mais profunda de negação da própria humanidade, uma negação política e jurídica a fim de controlar, gerir e criminalizar o seu deslocamento.

Ainda segundo Deivison Faustino e Leila Maria Oliveira (2021), os únicos trabalhos brasileiros encontrados que versam sobre essa temática são sobre as situações trabalhistas das migrantes bolivianas em São Paulo capital (Ribeiro, 2016); a seletividade na admissão e inadmissão de estrangeiros no controle migratório no Aeroporto de Guarulhos (Alves, 2019); e sobre os conflitos surgidos a partir da presença de crianças imigrantes ou filhas de imigrantes na escola (Oliveira, 2019)

Mas a contribuição mais interessante sobre a temática, ao meu ver, é a problematização que os autores realizam ao questionar se o conceito britânico de *xeno-racism* seria adequado para pensar o nosso contexto nacional, com as peculiaridades da formação social brasileira e as situações de racismo sofrido por

³⁷ A palavra *denegrir* é utilizada propositalmente, no sentido de tornar-se negro, tendo em vista o processo de enegrecimento, e conseqüentemente de desumanização, que os migrantes empobrecidos passariam.

imigrantes no Brasil. Em um país com um histórico e uma construção social e racial pautada no colonialismo mercantilista e na escravização racializada, como na breve contextualização que apresentei sobre as políticas de imigração na formação do país enquanto estado-nação, é possível afirmar, portanto, que “no Brasil a relação oficial com o xeno, especialmente de origem europeia no período de transição do trabalho escravo para o livre, foi mais de filia, do que de fobia” (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2021) e a fobia então era direcionada a um tipo muito específico de imigrante que é considerado ameaça à ordem estabelecida não só após o período de escravização, mas inclusive até os dias atuais.

Então, pensando a partir da exposição da origem do conceito, talvez o uso de xenoracismo pelos movimentos sociais seja uma apropriação como um termo e não com uma relação direta com todo o seu conceito. Tendo o objetivo não de reforçar a sua concepção de origem, mas sim o de desenvolver uma perspectiva analítica que articule as categorias de raça e nacionalidade, pensando na coexistência das suas violências, racismo e xenofobia, na produção das desigualdades e diferenças de poder. Em resumo, forçar o reconhecimento e a sensibilização a partir de uma ressemantização e assim ressignificar o termo pensando nos episódios de violências que aconteceram e continuam acontecendo.

Antonia Olmos Alcaraz (2020) traz uma importante contribuição nesse sentido. Ela realiza uma etnografia sobre a situação da migração na Espanha através do estudo das lógicas que o racismo apresenta no contexto escolar com imigrantes marroquinos no país, aprofundando na análise dos processos de racialização existentes.

A autora denuncia que apesar das constatadas relações entre imigração e racismo, as teorias sobre migração ainda não deram importância suficiente para analisá-las como uma realidade que poderia ajudar a compreender melhor alguns processos de exclusão que surgiram à luz dos movimentos migratórios contemporâneos. Alcaraz levanta uma série de perguntas fundamentais para se pensar essas relações: o racismo funciona de igual maneira em todos os contextos? E com todos os migrantes? Racismo e imigração vão sempre de mãos dadas? Por que falar em racismo, por exemplo, quando o preconceito e/ou a discriminação se apresenta à estrangeiros? Trazendo a importância de entender os processos de

exclusão relacionados aos movimentos migratórios atuais se atendo a como funciona o racismo em cada contexto.

A autora ainda tenciona a utilização do vocábulo xenofobia e racismo, afirmando que há uma tendência recente do discurso de raça ser deslocado para o discurso em torno da categoria etnicidade. Nesse contexto, a comunidade científica começou a falar em novo racismo, racismo sem raça, novas lógicas de funcionamento do racismo – propostas que colocam no centro da análise a categoria de cultura e não de raça, ainda que cada uma tenha as suas particularidades. E questiona se poderíamos então conceber um racismo que engloba qualquer processo de racialização, seja a partir de marcadores fenotípicos, seja a partir de outros marcadores como nacionalidade e religião.

Em resumo, a compreensão das dinâmicas de construção da diferença que dão lugar a esta situação tem de ser analisada à luz do funcionamento do racismo em cada contexto dado. Para isso é muito revelador e enriquecedor atender as propostas da(s) abordagem de(s)colonial, pois elas permitem levar em consideração pontos de vista e versões das realidades tradicionalmente ignoradas pelos modos de fazer epistemologias mais eurocentradas.

O principal objetivo aqui não é responder essa questão em si, mas sim tensionar e expor algumas concepções e suas problemáticas e reafirmar a necessidade de discussões em que se racialize os processos migratórios e de deslocamento, não utilizando da xenofobia como a única ou mais proeminente tipo de violência possível, pois ao fazer isso, de certa forma, unifica-se as pessoas em deslocamento, como se tratassem de pessoas desracializadas, sem cor ou que a cor de pele não causasse facilidades ou privações de experiências no movimento.

Por fim, o meu objetivo foi evidenciar a oportunidade analítica que aparece, e reforçar a necessidade de construir produções acadêmicas sobre essas articulações que, como demonstrei, ora são reforçadas pelos movimentos sociais ora são esquecidas por pesquisadores, mas que ainda buscam brechas teórico-metodológicas para serem refletidas nos estudos de relações raciais, de migração e deslocamentos: as privações e desafios enfrentados pela população negra imigrante.

Algumas considerações (in)conclusivas

As primeiras inquietações que tive e que motivaram esta pesquisa iniciaram antes mesmo de eu pensar ingressar no mestrado, antes que eu terminasse a minha graduação. O processo foi ganhando forma e força com a minha ida para Lisboa e com o final da minha monografia de graduação. Mas o que eu sinceramente sinto é que quanto mais se pesquisa sobre uma temática, mais fios se desenrolam e eles nos levam para outras análises possíveis.

O que começou com a ideia de entender a sociabilidade em salões de mulheres imigrantes de países africanos na Galeria do Reggae, como aquele espaço funcionaria como um ambiente seguro, de afeto e de compartilhamento de estratégias e dicas de permanência no país, foi se transformando, ao passar dos anos, conversas e imprevisibilidades do campo etnográfico e da vida.

O que no início tinha como ideia dialogar com diferentes mulheres que se deslocaram para o país para tentar e fazer a vida através da manipulação dos cabelos de outras mulheres, acentuou-se em uma única trajetória: a de *Preciosa*. Parte de sua história, que gentilmente foi compartilhada comigo, foi a costura dos capítulos aqui apresentados. Foi a partir das possibilidades, dos objetivos, desejos, cuidados, desvios e violências que marcaram a sua trajetória e o seu projeto migratório que esta dissertação se construiu e novos interesses de pesquisa surgem. Não há uma conclusão aqui. Mas acho importante retomar brevemente o que eu apresentei no decorrer dessas páginas.

Iniciei tensionando o lugar dos *Outros* na Antropologia clássica posta, o meu (não) lugar nela e como ser quem sou, onde estou, de onde eu vim e o que eu senti foram necessários para construir as análises que foram feitas.

No primeiro capítulo, eu introduzi o trabalho etnográfico realizado. Apresentei os trajetos, percepções e interações que tive antes e durante os meus encontros com Preciosa. A região da República, a recente presença de pessoas imigrantes negras, de países do continente africano e do caribe, se complementando à histórica presença de pessoas negras paulistanas. Sobretudo, o seu significado cultural e político. Trouxe também o leitor e a leitora para percorrer comigo a rua 24 de maio e a Galeria do Reggae, com as suas lojas, produtos e serviços, principalmente os salões de beleza, e toda a diversidade de corpos, objetivos e desejos que frequentam a região.

No segundo capítulo, apresento *Preciosa* e a sua trajetória até chegar ao Brasil, a sua nacionalidade angolana e a sua forte relação com a família, *daqui e de lá*. Em seguida, aprofundei no mundo dos salões de beleza e todas as suas complexidades e simbolismos, o ofício de ser trancista, os sentimentos ligados à lida do cabelo crespo, principalmente para nós mulheres negras brasileiras. Os novos caminhos que a pandemia do Coronavírus desenhou, tanto na vida de *Preciosa* - com o novo salão, a gravidez e o luto - como também na minha vida e nesta dissertação.

No terceiro capítulo, foquei em uma conversa que tivemos em que ela relatou, pela primeira vez, um caso de racismo e de xenofobia que sofrera no seu antigo ambiente de trabalho. Essa rápida, mas profunda conversa foi suficiente para que eu me aventurasse em uma outra análise, com o objetivo de refletir sobre a correlação entre o racismo e a xenofobia, ou o racismo sofrido por imigrantes no Brasil. Fiz um mergulho dialogando com aspectos entre os eixos macro e micro do fenômeno. O *macro* com o intuito de melhor compreendermos a imigração africana contemporânea para o país e as violências atuais, retomei brevemente os processos sócio-históricos e as relações estabelecidas entre o Brasil e o continente africano. Relações e políticas públicas adotadas que resultaram ora em facilidades e possibilidades do deslocamento para o país, ora em barreiras e impedimentos do movimento, mas que, infelizmente, ainda são marcadas por estereótipos negativos e atravessadas por violências e violações dos direitos humanos.

Analisei como os marcadores sociais da diferença de raça e de nacionalidade se articulam desde a formação do Brasil enquanto um Estado-nação, como também continuam na contemporaneidade, podendo ser apreendido no micro, no cotidiano na produção e transformações de subjetividades. Demonstro isso através dos três casos de violência apresentados, de Zulmira, João Manuel e Moïse, e as reações e mobilizações dos movimentos sociais, principalmente através das *hashtags* *#vidasnegrasimigrantesimportam* e *#xenorracismo* nas redes sociais.

No quarto e último capítulo retomo a discussão com a qual comecei esta dissertação: questionar a antropologia colonialista, que se apresenta frequentemente como imparcial e descomprometida, ao localizar dentro das produções de conhecimento toda a discussão levantada sobre o nexos entre raça e imigração, racismo e xenofobia, ou como o marcador de raça influencia ao limitar ou

possibilitar projetos migratório. Uma análise que ainda busca brechas analíticas dentro do campo de estudos sobre migração e deslocamento para ser realizada. Finalizo assim, retomando o início e devolvendo as questões que levantei para a disciplina que me formou, como uma tentativa, novamente, de pensar em outros caminhos analíticos possíveis.

Novamente, assim como argumentei na introdução, há fios soltos que não foram possíveis, ainda, de serem costurados. Não é um trabalho que busca ser disruptivo nem inédito, de forma alguma. O que destaco com ênfase, principalmente em relação a ausência frequente do marcador racial nos estudos de deslocamentos em sua articulação com gênero, não é algo pioneiro, é algo que os movimentos sociais já fazem há anos, e que Virgínia Bicudo realizou na década de 1950, por exemplo. Ter a perspectiva racial atrelada a análises outras é o que o movimento negro unificado tem lutado há tanto tempo e o que intelectuais negras e negros tem denunciado nas mais variadas áreas do saber. Meu intuito neste trabalho é aumentar o coro.

Este foi um longo processo de recalcular as rotas que eu havia estipulado no início do mestrado e de aceitar os novos caminhos que me eram apresentados por *Preciosa*. Foi um processo intenso de me rever enquanto antropóloga, pesquisadora, mulher negra também em deslocamento. *Preciosa* me colocou em perspectiva, e perceber que mesmo completamente diferentes nós éramos parecidas: sofríamos da saudade; do luto; da tentativa de criar novas redes em um novo espaço; entender as suas dinâmicas e buscar a sobrevivência econômica e psíquica, não foi fácil. Esse também é o motivo da escolha do seu nome fictício e o fato dele estar em itálico durante todo o texto. Um nome simbólico que representa e reafirma toda a preciosidade de sentidos e caminhos que foram evocados por ela e pelas demais mulheres com quem convivi ao longo desses anos: um processo intenso, político, delicado e *precioso*.

Referências Bibliográficas

ACHOTEGUI, Joseba. Migración y Crisis: El Síndrome del Inmigrante con Estrés Crónico y Múltiple (Síndrome de Ulises). **Advances in Relational Mental Health**, Madrid, v. 7, n. 1, p.58-63, jan. 2008.

ACNUR, Alto-comissariado das Nações Unidas para os refugiados. "Refugiados" e "Migrantes": Perguntas Frequentes. 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2016/03/22/refugiados-e-migrantes-perguntas-frequentes/>)

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. Tradução Julia Romeu. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. 520 p

ALCARAZ, Antonia Olmos. Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español. **Revista de Antropología**, [S.l.], v. 63, n. 2, p. e170980, 2020. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2020.170980.

ALMEIDA, Heloísa Buarque de; SIMÕES, Júlio; MOUTINHO, Laura; SCHWARCZ, Lilia. Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva. In: SAGGESE, Gustavo et al. (Org.). **Marcadores Sociais da Diferença: Gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica**. São Paulo: Terceiro Nome; Gamma, 2018. p. 9-30.

ALVES, Laís Azeredo. **Crimigração como prática securitária no Aeroporto Internacional de Guarulhos (2010-2017)**. 2019. Tese (Doutorado) em Relações Internacionais. Universidade Estadual Paulista, Universidade Estadual de Campinas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2019.

AMPARO, Amanda Gabriela Jesus; OLIVEIRA, Felipe Gabriel; ALMEIDA NETO, Joaquim Pereira de; BARBOSA, Marina Oliveira. Avanços e desafios do primeiro quinquênio das Ações Afirmativas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 31, n. 2, p. e206190, 2022. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v31i2pe206190.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução: Édna de Marco. **Estudos Feministas**, p 229-236, [1981] 2000.

AYDOS, Mariana Recena. **Migração Forçada: Uma abordagem conceitual a partir da imigração de angolanos para os estados de São Paulo e Rio de Janeiro, Brasil (1970-2006)**- Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.Campinas, SP : [s. n.], 2010.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta Guimarães. Migração Feminina: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. **Anais do XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, 2012.

BAENINGER, Rosana; DEMÉTRIO, Natália; DOMENICONI, Joice. Migrações transnacionais da África para o Brasil: perfil sociodemográfico no século XXI. **Anal XII CONLAB Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. São Paulo. 2018.

BERTOLDO, Jaqueline. Migração com rosto feminino: múltiplas vulnerabilidades, trabalho doméstico e desafios de políticas e direitos. **Rev. katálysis**, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 313-323, 2018.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.6, p. 329-376. 2006

BRAZIL, República dos Estados Unidos do. **Decreto n. 528/1890**. Regularisa o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil. Rio de Janeiro: Coleção de Leis do Brasil - 1890, Página 1424, vol. 1 fasc.VI (Publicação Original). Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaoriginal-1-pe.html> . Acesso em: 21 maio 2022.

BONGIANINO, Claudia Fioretti. **Malas de sonhos e saudades: família e mobilidade entre cabo-verdianos na Itália**. Dissertação (mestrado), Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2012.

CARMO, Milena Mateuzi. **Tramas do cuidado entre a vida e a morte: agenciamentos femininos nas periferias de São Paulo**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

CARRARA, Sergio; SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, n.28, p. 65-99, 2007.

CAVALCANTI, Leonardo. A década de 2010 (2011-2020): Dinamismo e mudanças significativas no panorama migratório e de refúgio no Brasil. *In*: CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Tadeu de; SILVA, Bianca G (org). **Relatório Anual 2021 – 2011-2020: Uma década de desafios para a imigração e o refúgio no Brasil. Série Migrações**. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2021.

CASTRO, Juventina Yolanda Correa. **Ahora las mujeres se mandan solas: migración y relaciones de género em uma comunidade mexicana transnacional llamada Pie de Gallo**. Tese (Doutorado), Antropologia Social, Universidad de Granada, 2006.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, [1986] 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos feministas**, v.10, n.1 p.171-189, 2002.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Seguindo as tramas da beleza em Maputo**. Dissertação (mestrado), Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Cabelos como mobilizadores de sociabilidade em Maputo, Moçambique**. Mimeo, 2016.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Que leveza busca Vanda? Ensaio sobre cabelos no Brasil e em Moçambique**. Tese (Doutorado), Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

COMITÊ PARA ELIMINAÇÃO DA DISCRIMINAÇÃO CONTRA AS MULHERES. **Recomendación general nº 26 sobre las trabajadoras migratorias**. enero 2005. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8337.pdf?view=1>

CURIEL, Orchy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Universidad Central Bogotá, n.26, p.92-101, 2007.

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. Tradução: Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020. 312 p.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, [1981] 2016. 244 p.

DÉUS, Frantz Rousseau. **Identidade étnico-racial no Haiti: estudo sobre o fenômeno contemporâneo de despigmentação “voluntária” da cor de pele à luz do indigenismo haïtien**. Dissertação (Mestrado), Ciências Sociais – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

DIAS, Juliana. **Entre Partidas e Regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde**. Dissertação (Mestrado), Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

EL-DINE, Lorenna Ribeiro Zem. Eugenia e seleção imigratória: notas sobre o debate entre Alfredo Ellis Junior, Oliveira Vianna e Menotti Del Picchia, 1926. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 23, supl. 1, p. 243-252, dez. 2016.

ÉVORA, Iolanda Maria Alves. **(Des)atando nós e (re)fazendo laços: aspectos psicossociais da imigração feminina cabo-verdiana em Itália**. Tese (Doutorado), Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, [1983] 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p

FASSIN, Didier. “Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France”. **Cultural Anthropology**, v. 20, n. 3, august, 2005.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Leila Maria de. Xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no

Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana [online]**, v. 29, n. 63, p. 193-210. 2021

FELDMAN-BIANCO, Bela; SANJURJO, Liliana; DA SILVA, Douglas. Migrações e deslocamentos: balanço bibliográfico da produção antropológica brasileira entre 1940 e 2018. **BIB**, v.3, n.93, p. 1-58, 2020.

FIGUEIREDO, Angela. Global african hair: recepção e representação do cabelo crespo numa exposição fotográfica. *In*: SANSONE, Livio (org.). **A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva**. 1ed. Salvador: EDUFBA, 2012.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin: o haitiano pioneiro da antropologia. Tradução: Ellis Aguiar. **American Anthropologist**, vol. 102, n. 3, p. 449-466. 2000.

FURTADO, Sofia Caselli. **Migrações Angolanas**. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/ Unicamp, 2020.

GOMES, Janaina. **Elas são pretas: cotidiano de estudantes negras na UNICAMP**. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Larisse Louise Pontes. **Entre Big Chops e Black Powers: Identidade, Raça e Subjetividade em/na “Transição”**. Artigo de conclusão de especialização em Antropologia, Universidade Federal de Alagoas e Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore, 2014.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

GONZALEZ, Lélia. O apoio brasileiro à causa na Namíbia: Dificuldades e possibilidades. (1983) *In*: LIMA, Marcia; RIOS, Flavia (org). **Lélia Gonzalez, Por um feminismo afro-latino americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRASSI, Marzia. Cabo Verde pelo mundo: O género na diáspora cabo-verdiana. *In*: GRASSI, Marzia; Évora, Iolanda. **Género e migrações cabo-verdianas**. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p.23-61.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do branco brasileiro. **Jornal do Comércio**, jan. 1955.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, ([1985] 1995).

GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena Sumiko; SUGITA, Kurumi. Cuidado e Cuidadoras: o Trabalho de Care no Brasil, França e Japão. **Sociologia & Antropologia [online]**. v. 1, n. 1, p. 151-180. 2011

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Africanos no Brasil, hoje: imigrantes, refugiados e estudantes. **Tomo (UFS)**, v. 21, p. 13-36, 2012.

HANDERSON, Joseph; JOSEPH, Rose-Myrlie. As Relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**. v.9, n.2, p. 1 - 33, 2015.

HANNERZ, Ulf. "The World in Creolization." **Africa** v.57, n.4, p. 546–559, 1987.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v, 5, p. 07-41, 1995.

HIGA, Laís Miwa. **Umi Nu Kanata-Do outro lado do Mar: uma história e diferença na "comunidade okinawana brasileira**. Dissertação (Mestrado), Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

hooks, bell. **Aint' I a woman**. Boston: South End, 1981.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 454-78. 1995.

hooks, bell. Alisando o nosso cabelo. 2005. **Revista Gazeta de Cuba** – União de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução: Lia Maria dos Santos. Disponível em: coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.Html

HURSTON, Zora Neale. O que os editores brancos não publicarão. **Negro Digest**, Mimeo, 5p.1950.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2000.

KALY, Alain Pascal. O Ser preto africano no "paraíso terrestre": Um sociólogo senegalês no Brasil. **Lusotopia**, p. 105-121, 2001.

KERGOAT, Dèniele. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos CEBRAP**, n.86, 2010. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000100005>

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANGA, Ercilio. Diáspora Africana no Ceará: representações sobre as festas e as interações afetivossexuais de estudantes africanos(as) em Fortaleza. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 2, n.1, p. 102-122, 2014.

LANGA, Ercilio. O lugar das mulheres e a questão dos direitos humanos: um olhar sobre experiências, dramas e interseccionalidades de mulheres africanas na cidade de Fortaleza-CE. In: ROCHA, Marcos (Org.). **Direitos Humanos, Sociedade e Política**. (Coleção Outros Olhares). Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016, p. 129- 152.

LANGA, Ercilio. Experiências de imigrantes africanas na cidade de Fortaleza-CE (2010-2017). **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, v. 7, n. 12, p. 1-25, 2020.

LEÃO, Augusto Veloso; DEMANT, Peter Robert. Mobilização política e integração de migrantes no Brasil: Os casos Zulmira Cardoso e Brayan Capcha. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 31, n. 91, e319102, 2016.

LINS, Beatriz. A.; PARREIRAS, Carolina.; FREITAS, Eliane. T. de. Estratégias para pensar o digital. **Cadernos de Campo**, São Paulo, [S. l.], v. 29, n. 2, p. e181821, 2020.

LOBO, Andréa. **Tão Longe, Tão Perto: organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista – Cabo Verde**. Tese (Doutorado), Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2007.

LOBO, Andréa. Mobilidades e etnografias possíveis: entre migrações, refúgios e trânsitos diversos. **Revista Textos Graduados**, v. 4, n. 1, 15 ago. 2018.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1984] 2019.

MACEDO, Márcio. **Abdias Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)**. Dissertação (Mestrado), Sociologia, Universidade de São Paulo, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: Fazendo Antropologia na Metrópole. *In*: Magnani, José Guilherme C; Torres, Lilian de Lucca (Orgs.) **Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana**. EDUSP, São Paulo, 1996

MALOMALO, Bas'Illele; FONSECA, José Dagoberto; BADI, Mbuyi Kabunda (Org.). **Díaspóra africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho**. Curitiba: CRV, 2015.

MARIANO, Esmeralda. Ser antropóloga entre local e global. **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 3, p. 65-88, 23 dez. 2017.

MARTINS, N. C. **“Nem lá, nem cá”: experiências migratórias na juventude e os desafios do retorno**. Dissertação (Mestrado), Educação, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N 1 edições, 2020.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, [1995] 2010.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; CAZAROTTO, Rosmari Terezinha. O papel das mulheres imigrantes na família transnacional que mobiliza a migração haitiana no Brasil. **Revista Pós Ciências Sociais**, [S. l.], v. 14, n. 27, p. 171–190, 2017.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque *et al*

Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIRANDA, Aline. Seguindo a herança dos meus ancestrais: negras epistemologias e a descolonização do pensamento. **Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, v. 15, n. 1, p. 21, 31 jan. 2020.

MOLIN, Fabio Dal; PASQUA, Leonardo Della. Algumas considerações sobre as consequências sociais e psicológicas do processo migratório. **Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana**, v.13, n.32, p.101-116, 2009.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOUTINHO, Laura. **Raça, “cor”, e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul**. São Paulo: Unesp, 2004.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Caderno Pagu** [online], n.42, pp. 201-248, 2014.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. **Estudos Avançados** [online], v. 18, n. 50, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *In*: RATTI, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza: Imprensa Oficial, 2006. p.117- 125.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. Fugas e contrapontos na fronteira: reflexões etnográficas sobre transitoriedades corporais e de gênero no Alto Solimões/AM. **R@U**, n.11, v.1, p.524-551, 2019.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, v.62, n.2, p. 459 - 484, 2019.

OLIVEIRA, Amanda Medeiros. **“No final, eu falo que sou africana”**: uma etnografia multi-situada das trajetórias migratórias de mulheres africanas no Brasil (São Paulo). Dissertação (Mestrado), Estudos Étnicos e Africanos Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

OLIVEIRA, Leila Maria de. **Imigrantes, xenofobia e racismo: uma análise de conflitos em escolas municipais de São Paulo**. Tese (Doutorado), Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 2019

PARDUE, Derek. “Cities as Migrant Emplacement.” **Anthropology News**, v.58, n.2, p. e98–e105, 2017. doi: 10.1111/AN.399

PATARRA, Neide Lopes; FERNADES, Duval. Brasil: País de imigração? **Revista Internacional em Língua Portuguesa**. n°24, v.3, p.65-96, 2011.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Etnias de fronteira e questão nacional: o caso dos “regressados” em Angola. **Cadernos de Campo**, v. 10, n. 10, p. 45-62, 2002.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. **Os bakongo de Angola**: religião, política e parentesco num bairro de Luanda. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 63, n. 2, 2020. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2020.170727.

PERSEGUIM, Daniel; Mbuyi, Hortense Mbuyi; QUINTANILHA, Karina; IALA, Vensam. Fronteiras Cruzadas: Vídeo como dispositivo Anti-Xenoracismo. **Witness**, 2020. Disponível em: <https://portugues.witness.org/fronteiras-cruzadas-video-como-dispositivo-anti-xenoracismo/?fbclid=IwAR35NdPAL9X7Lf3A-6-ShBc8avanMphqnJRH5sWOdLINC8ZTsbpRSVKWom4> Acesso em: 14/03/2022

PIMENTA, Denise. **O cuidado perigoso**: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas). Tese (Doutorado), Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias e articulação de experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul/dez 2008.

PUSSETTI, Chiara; PIRES, Isabel. A indústria do branqueamento em Lisboa: uma etnografia das práticas e produtos para o branqueamento da pele e seus riscos para a saúde dermatológica. **Saúde e Sociedade**, v. 29, n. 1, e200018, 2020 . <https://doi.org/10.1590/s0104-12902020200018>.

QUINTÃO, Adriana Maria Penna. **O que ela tem na cabeça? Um estudo sobre o cabelo como performance identitária**. Dissertação (Mestrado). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza, 2007.

REZERA, Danielle do Nascimento. **Gênero e Trabalho: Mulheres Bolivianas na cidade de São Paulo 1980 a 2010**. 2012. Dissertação (Mestrado), História Econômica, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RIBEIRO, José Teixeira Lopes. Migração Internacional Brasil África: Angola em destaque. *In*: PATARRA, Neide Lopes. **Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. 2 ed. São Paulo, FNUAP. 1996.

ROSA, William Paulino. **“Aquilombar é o que dá força”**: redes de afeto, de fazer político e de produção de conhecimento em um coletivo negro de

universitários de Medicina. Dissertação (Mestrado), Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2022.

ROSSA, Juliana. **Cantos religiosos de senegaleses murides : escrita, leitura, poética vocal e performance.** Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul em associação ampla UniRitter, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2018.

RODRIGUES, Fernando Barbosa; MAISONAVE, Almudena Cortés. Estudo sobre a feminização da migração cabo-verdiana e o seu impacto nas famílias. Um estudo de caso na Ilha de Santiago, Cabo Verde. Relatório Final de Consultoria. *In*: IDF IOM Development Fund. **Strengthening the Capacity of the Ministry of Communities to Promote Effective Migration Management and Diaspora Outreach in Cape Verde.** Cabo Verde, 2013.

SANSONE, Livio. "Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX". **Afro-Ásia**, v. 27, p. 249-269, 2002.

SANTOS, Luane Bento dos. **"Trancista não é cabeleireira!": identidade de trabalho, raça e gênero em salões de beleza afro no Rio de Janeiro.** Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2022.

SANTOS, Rodrigo Luis dos. "Livrai-nos do maléfico perigo amarelo": a sociedade dos amigos de Alberto Torres e a campanha contra a imigração japonesa no Brasil (1932-1946). **Faces da História**, v.6, n.1, p.364-384, jan.-jun., 2019

SATO, Miki Takao. Percursos etnográficos em narrativas com mulheres africanas em São Paulo: atividades como possibilidades econômicas. **Revista África(s)**, v. 04, p. 115-140, 2017.

SCEGO, Igiaba. **Minha casa é onde estou.** Tradução: Francesca Cricelli. São Paulo: Editora Nós, 2018.

SEYFERTH, Giralda. **Nacionalismo e identidade étnica.** Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, Imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, [S. l.], n. 53, p. 117-149, 2002. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i53p117-149.

SEYFERTH, Giralda. A dimensão cultural da imigração. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], v. 26, n. 77, pp. 47-62, 2011.

SILVA, Viviane Angélica. **Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do seu corpo docente.** Tese (Doutorado), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Uvanderson Victor da. **Cidadania em negro e branco: Racialização e (luta contra a) violência de Estado no Brasil.** Tese (Doutorado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado", Tradução: Paula Siqueira; . **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANCA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. **Cadernos Pagu**, n. 35, p. 37-78, 2010.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre a maneira de se relacionar**. São Paulo: Odysseus, 2009.

TANIGUTI, Gustavo Takeshy. O imigrante segundo as Ciências Sociais brasileiras, 1940-1960. **Sociologias**, Porto Alegre , v. 20, n. 49, p. 142-196, 2018.

TELMO ROMANO, Alice Queiroz; PIZZINATO, Adolfo. Migração de mulheres para o Brasil: interseções de gênero, raça/etnia e classe. **Trabajo Social**, Bogotá , v. 21, n. 2, p. 197-213, 2019.

TRAJANO FILHO, Wilson. **Lugares, Pessoas e Grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010.

TRAJANO FILHO, Wilson. A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos. *In*: BRAZ DIAS, Juliana; LOBO, Andréa (org.). **África em Movimento**. Brasília: ABA Publicações, 2012.

VARGEM, Alex; MALOMALO, Bas'Illele. A imigração africana contemporânea para o Brasil: entre a violência e o desrespeito aos direitos humanos. *In*: MALOMALO, Bas'Illele; BADI, Mbuyi Kabunda; FONSECA, Dagoberto José. **Diáspora africana e a imigração da era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho**. Curitiba: CRV, 2015, pp. 107-123.

VILLALOBOS, Wendy. Direito à cidade: formas de apropriação de espaços públicos por senegaleses em São Paulo. **Ponto Urbe** [Online], n.25, 2019.