

“BIGODIN FININ, CABELIN NA RÉGUA”: O CORTE DE CABELO “NA RÉGUA” NA CONSTRUÇÃO DAS SUBJETIVIDADES DOS JOVENS NEGROS

Paulo Melgaço da Silva Junior¹
Matheus Paulo Melgaço²

RESUMO: Na sociedade brasileira, a ideia da democracia racial se formou de maneira tão sofisticada que a todo momento faz-se necessário desmitificar este mito que engendra mentes e corações. Neste sentido, o objetivo deste artigo é apresentar como o cabelo, parte singular da identidade negra, tem sido utilizado por jovens negros para produzirem novas formas de ser. Os principais instrumentos para geração de dados foram as falas extraídas do documentário “Deixa na Régua” (2016). Tal processo se mostra tarefa fundamental em uma luta antirracista na medida em que traz luz para a importância de exercermos um novo olhar para estes jovens, que não seja revestido pelo racismo que constituiu a violência urbana das metrópoles brasileiras.

Palavras-chave: Raça; Juventude; Periferia Urbana; Negro; Cabelo.

“Bigodin finin, cabelin na régua”: the “hair cutting” hair cutting in the construction of young black subjectives

ABSTRACT: In Brazilian society, the idea of racial democracy was formed in such a sophisticated manner that it is necessary at all times to demystify this myth which engenders minds and hearts. For the reason, the aim of this article is to present how hair, a unique part of black identity, has been used by young black people to produce new ways of being. The main instruments for data generation were the speeches extracted from the documentary “Deixa na Régua” (2016). Such process proves to be a fundamental task in an anti-racist struggle, as it sheds light on the importance of exercising a new look at these young people, which is not covered by the racism that constituted the urban violence of the Brazilian metropolises.

Keywords: Race; Youth; Urban Periphery; Hair.

¹ Centro Universitário Gama e Souza (pmelgaco@uol.com.br)

² Universidade Estadual do Rio de Janeiro (matheuspaulomelgaco@gmail.com)

INTRODUÇÃO

O título deste artigo faz referência direta a música que se tornou nacionalmente conhecida pela voz do cantor Kevin O Chris, chamada “Vamos pra Gaiola”. Em seu refrão, o cantor enfatiza para como os jovens, majoritariamente negros, se engrandecem enquanto sujeitos a partir de uma dimensão estética cujo pilar é o cabelo. Neste sentido, vale ressaltar que o próprio cantor, Kevin O Chris, é um jovem negro. Com isso, vemos jovens negros produzindo e construindo identidades para além daquela na qual imprimimos a partir de nossas perspectivas constantemente alimentadas pela violência urbana.

Segundo o Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade de 2017 (BRASIL, 2017), a chance de um jovem negro no Rio de Janeiro morrer é duas vezes maior que a de um branco. Este dado nos mostra que a violência não atinge a todos da mesma maneira, ao contrário, ela alcança especialmente jovens negros do sexo masculino, moradores das periferias e dos centros urbanos. Sendo assim, é preciso refletir em alternativas e projetos para esta parcela da sociedade que está sendo dizimada em uma luta silenciosa, travestida pelo discurso da legalidade dos “homens de bem”. A situação se apresenta ainda mais grave quando esta se mostra também alimentada por autoridades públicas que supõem que erradicar jovens vidas significa, em última instância, erradicar a violência urbana que engendra as grandes metrópoles brasileiras, alimenta o medo e o racismo.

É possível analisar como desde muito cedo é imposto para meninos e jovens negros uma única opção de corte de cabelo que é, em outras palavras, o não-corte. “Pode raspar tudo, moço”. Esta é a frase que grande parte das mães de meninos e jovens negros dizem ou já disseram ao levá-los na barbearia.

Neste sentido, o objetivo deste artigo é discutir como o corte de cabelo, conhecido como “na régua”, subverte esta identidade imposta para estes jovens como marginais e as amplia, na medida em que não representa um simples corte de cabelo, mas a afirmação enquanto homens negros que se inserem como sujeitos em relações sociais estabelecidas e orientadas a partir deste corte. Para tal, usaremos como referencial empírico as falas utilizadas pelos entrevistados no documentário “Deixa na Régua”, de 2017, dirigido por Emílio Domingos, em que mostra o dia a dia de três barbearias da periferia carioca.

A relevância deste estudo está fundamentada na necessidade de evidenciar produções artísticas lideradas por jovens, majoritariamente negros, a fim de apresentar novas possibilidades que não sejam somente aquelas em que presenciamos nas ruas, nos jornais ou em conversas informais. Deste modo, acreditamos que a questão central deste artigo seja abordar novas subjetividades que não estejam perpetradas pelo estigma, pela invisibilidade e pelo medo que acompanham estes jovens negros por toda sua vida, calcadas pelo racismo. Ao mesmo tempo, defendemos o argumento de que conhecer como estes jovens negros vivenciam suas subjetividades em seu cotidiano pode contribuir para possíveis reflexões sobre seus posicionamentos nas escolas.

No sentido de expor esta problemática suscitada pela pesquisa, o artigo foi estruturado da seguinte maneira: “Reflexões iniciais” cujo objetivo é situar o debate sobre a ideia de raça e como isto implica na vida destes jovens negros; em “Representação, negritude e modos de olhar” apresentamos a discussão acerca da representação do homem negro no imaginário popular e como esta imagem causa consequências perversas para jovens negros; “Na régua para a construção de subjetividades negras” contempla as falas utilizadas pelos personagens do documentário dirigido por Emílio Domingos que serviu de base para esta pesquisa, bem como os procedimentos metodológicos a fim de elucidar todo o trabalho teórico desenvolvido durante o artigo.

REFLEXÕES INICIAIS

Iniciar este artigo refletindo sobre o conceito de raça significa estabelecer neste debate parâmetros que serão norteadores de toda a pesquisa. Pois, deste modo, acreditamos que embora seja um termo fabricado, a ideia de raça se fundou e se apresenta, nos dias de hoje, como um instrumento de poder que estrutura todas as outras relações sociais no Brasil.

Raça é uma ficção útil, uma construção fantasiosa (MBEMBE, 2014). Em outras palavras, pensar a ideia de raça é pensar em um campo de hierarquização dos sujeitos. Sendo assim, Mbembe (2014) acredita que este conceito foi instrumentalizado para nomear as humanidades não europeias, como se fossem um ser menor, reflexo do homem ideal branco europeu. Neste sentido, é possível pensarmos, segundo o autor, que a palavra “*Negro*” foi um nome inventado para estigmatizar, excluir, denominar o abominado. Nas palavras do autor, “o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos

cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito em mercadoria” (MBEMBE, 2014, p. 19). De acordo com Mignolo (2017), o colonialismo envolve as relações de poder que emergiram na América, na Ásia e na África. Tendo deixado, entretanto, consequências físico-psicológicas de subalternidades epistêmicas e racistas no Ocidente.

Nesse aspecto, Castro-Gómez (2005) nos mostra que a espoliação colonial foi legitimada por um conjunto de concepções de mundo que acabou por estabelecer as diferenças entre colonizador/a e colonizado/a. É relevante destacar que “colonialidade” é diferente de “colonialismo”. Walsh (2009) esclarece que, apesar de relacionados, esses conceitos são distintos. A colonialidade é mais duradora e envolve as relações de poder emergentes do/no contexto da colonização europeia, as quais, apesar da emancipação das colônias, têm mantido as associações entre dominação e subordinação, colonizador e colonizado.

Mignolo (2003) enfatiza que a colonialidade é parte constitutiva da modernidade, ou seja, é o seu lado sombrio, oculto e silenciado que determina a subalternização e a dependência. Para justificar a proposta de dominação/subalternização a colonialidade foi um dos pilares da construção da modernidade, marcando a relação dicotômica entre o branco/europeu/racional/civilizado e o outro/não europeu/irracional/não civilizado. Assim, a invenção do termo “raça” acabou operando como dispositivo central no processo de hierarquização dos povos, justificando a violência e a exploração. Foi nesta perspectiva que Aníbal Quijano cunhou a denominação colonialidade do poder: a partir da relação histórica responsável pela classificação e pela reclassificação das pessoas do planeta, levando-se em conta a categoria “raça” como forma de controle social e desenvolvimento do capitalismo mundial. Nesse contexto, o/a colonizado/a vê seus modos de conhecimento e seus saberes reprimidos e descaracterizados.

Diante deste cenário, discutir raça no Brasil significa desmitificar o conceito de democracia racial que foi amplamente difundido, apoiado em conhecimento epistemológico, como algo que singularizaria positivamente o Brasil dos demais países. Significa, sobretudo, mexer em um terreno obscuro por desestabilizar espaços ditos como intocáveis no oficialismo brasileiro. Como destaca Fernandes (1972), o/a negro/a permaneceu condenado a viver em um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano. O autor afirma que para participar deste mundo é preciso que o/a negro/a e o/a mestiço/a

saiam de sua pele, ou seja, se vejam compelidos a se identificar com o branqueamento psicossocial e moral.

Branqueamento este que, como destaca Nascimento (2016), significou uma tentativa de reverter um país, após a Abolição, em 1888, notadamente mestiço. Nesta época, as teorias raciais consideravam que um país mestiço era um país condenado ao atraso. Há, portanto, como aponta Nascimento (2016), uma tentativa de erradicação da mancha negra do país. Como nos mostra o autor, durante o período de 1921 a 1923, a Câmara dos Deputados considerou e discutiu leis em que impediam a entrada de indivíduos da raça e cor preta. Ainda segundo Nascimento (2016), Getúlio Vargas assinou em 18 de setembro de 1945 um Decreto-Lei nº 7967 cuja intenção era regular a entrada de imigrantes a fim de preservar a composição étnica da população brasileira, mais conveniente com sua ascendência europeia. Aqui, vale destacar que esta política não se deu apenas do ponto de vista racial, mas também cultural.

No entanto, baseado em ensaios com o objetivo de pensar o que é a identidade nacional do Brasil e do brasileiro, o mestiço ganhou um novo lugar. O Brasil, portanto, não seria um país marcado pela oposição entre pretos e brancos. Seria um país originalmente, de uma perspectiva positiva, mestiço. Deste modo, como aborda Nascimento (2016), Freyre defendia que os portugueses obtiveram êxito em criar um paraíso racial na América.

Como demonstra Nogueira (2006), esta é uma das grandes diferenças entre o Brasil e os Estados Unidos no que se refere à questão racial. Segundo o autor, enquanto no Brasil há um predomínio do preconceito de marca, isto é, um preconceito baseado no fenótipo, nos Estados Unidos, o preconceito é calcado na origem, ou seja, em todo grupo étnico-racial. Isto quer dizer que o mestiço, no Brasil, ocupa um lugar híbrido, ou seja, a probabilidade de ele sofrer racismo depende de um conjunto de fatores atravessado por seu fenótipo. Esta diferença, como Nogueira (2006) destaca, faz com que no Brasil o negro não seja impedido de frequentar determinados espaços em virtude de uma política segregacionista, o que não quer dizer que não haja um desconforto por parte das pessoas ali presentes. Ao contrário, nos EUA, independente de sua capacidade financeira ou instrução, o fato de uma pessoa ser negra o impede de frequentar determinados lugares. Esta distinção, conforme destaca Fernandes (1972), cria a ideia de que no Brasil há um paraíso racial.

Neste cenário o brasileiro tem preconceito de ter preconceito. Sendo, portanto, todos iguais, o racismo no Brasil é escamoteado, tratado como uma questão secundária. O racismo é cultivado como forma pontual, pessoalizada, como um desvio patológico individual, um descuido. Conforme disse em entrevista ao programa “Luciana *by night*” da RedeTV! em 07 de maio de 2019 o atual Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, “racismo é algo raro no Brasil”. Este pensamento está no senso comum de grande parte dos brasileiros que não enxergam o racismo como uma questão estrutural que condiciona todas as relações da sociedade brasileira.

No que concerne à democracia racial, mito que gerou este senso comum, Nascimento (2016), ao desmistificar este termo, demonstra que esta mestiçagem foi consequência do estupro de mulheres negras escravizadas vistas como propriedade, sendo subalternizadas e objeto de satisfação sexual. Com isso, Nascimento (2016) propõe pensarmos a democracia racial como uma metáfora para designar o modo como é tratado o racismo no Brasil. Isto é, não tão óbvio como nos EUA e nem tão legalizado como o *Apartheid* na África do Sul. Mas institucionalizado em todas as instâncias do tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade brasileira (NASCIMENTO, 2016).

Diante deste quadro, é possível refletirmos as consequências perversas que este cenário produz para a população negra brasileira cujo ideal do branco é colocado como o ideal a ser conquistado e desejado. Como aponta Souza (1983), a raça exerce funções simbólicas no qual a inferiorização do negro significa sê-lo “dócil, submisso e útil” (SOUZA, 1983, p.21). Deste modo, a ascensão social do negro significaria, como afirma a autora, um instrumento de redenção “em uma sociedade em que ser cidadão era o branco [...] ser bem tratado era ser tratado como branco [...] foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco [...] que o negro buscou via ascensão social tornar-se gente” (SOUZA, 1983, p. 21).

Frente a esta perspectiva, faz-se necessário destacar, como afirma Sovik (2009), que é equivocado conceber a branquitude como um contraponto a negritude. Na visão da autora, realizar este exercício faz com que imaginemos que há uma “ficção de igualdade social” (SOVIK, 2009, p. 55) na medida em que ambos os pontos se valorizam. No entanto, conforme destaca Sovik (2009), o valor da branquitude se realiza na desvalorização do ser negro/a. Deste modo, a supervalorização da branquitude não se apresenta somente como um problema interno, mas de imaginários mundiais, estruturado, sobretudo, a partir

do eurocentrismo, caracterizado pela autora como “um paradigma e, como qualquer paradigma, funciona espontaneamente, muitas vezes nas áreas cinzas de fatos óbvios e do senso comum” (SVIK, 2009, p. 56). Neste sentido, o branco como um ideal a ser conquistado e desejado é um não dito que se faz presente nas mentes e corações de pessoas negras desde a tenra infância.

Por isso, torna-se urgente tratarmos o racismo como uma questão estrutural e estruturante da sociedade brasileira. Pois, somente deste modo, é possível vermos como ele se engendra no tecido social e no campo simbólico. No âmbito das representações, do imaginário popular, o lugar do negro está fadado à estereótipos e estigmas negativos que desvalorizam a identidade negra. E isto, por sua vez, acarreta na maneira pela qual a pessoa negra se enxerga enquanto ser humano.

Em uma sociedade que nega a negritude e apresenta, na bandeja para ser devorada, na próxima seção discutiremos a representação do homem negro e suas consequências.

REPRESENTAÇÃO, NEGRITUDE E MODOS DE OLHAR

A mulher negra sensual e o homem negro dominador selvagem. Estes papéis são dois das centenas em que vemos todos os dias nas novelas, nos seriados, nos filmes e em peças publicitárias. O que todos eles têm em comum é o fato de apresentarem o/a negro/a travestidos/as de estereótipos racistas. Desta forma, é possível perceber que o/a negro/a, ao longo de décadas, se notabilizou em ocupar papéis, quando estes haviam, subalternizados, que remontam, de forma sutil, a lógica colonial remodelada, desta vez, de entretenimento.

Nesta perspectiva, estes papéis são construídos a fim desvalorizar a negritude e mostrar o branco, como o ideal a ser buscado. Como destaca hooks (2019), “a maioria das pessoas nessa sociedade não quer admitir abertamente que ódio e medo estão entre os primeiros sinais que a negritude evoca na imaginação pública” (hooks, 2019, p. 47). A consequência desta representação, no imaginário popular, é a legitimação do/a negros/a como uma pessoa inferior, à margem da sociedade.

No que se refere ao homem negro é possível vermos nas novelas da TV Globo constantemente a reprodução de estereótipos negativos. Um caso foi retratado na novela *A Força do Querer*³. Nela, o personagem Sabiá, interpretado pelo ator Jonathan Azevedo, é um traficante de drogas, típico dono do morro, de uma favela carioca. Por outro lado, seu comparsa Rubinho, retratado na novela pelo ator Emílio Dantas, é o traficante de drogas branco que mora no asfalto. Isto, atrelado as constantes manchetes de jornais e revistas que denominam como “traficantes” os bandidos da favela, majoritariamente negros, e como “empresários”, os bandidos que ocupam o asfalto, alimentam o imaginário popular fazendo com que o único lugar social em que um homem negro possa ocupar como protagonista seja o de traficante de drogas, dono de uma favela.

Um dos motivos deste despreparo em não conseguir retratar pessoas negras sem cair em estigmas se dá pelo fato de haver somente pessoas brancas narrando histórias sobre pessoas negras. A dramaturgia brasileira, por exemplo, é produzida e escrita por pessoas brancas. De acordo com Candido e Martins (2017), apenas 3% dos roteiristas que atuam no país são negros. Na direção, este número cai para 2%. No que se refere à mulher negra, não foram encontradas diretoras tampouco roteiristas. Estes dados são alarmantes porque mostram uma realidade que ignora a capacidade de se ter pessoas negras escrevendo e narrando as próprias histórias.

Fato que não ocorre somente no Brasil. Nos EUA, a cerimônia do Oscar de 2016 foi marcada pela ausência de negros dirigindo ou roteirizando filmes indicados aos prêmios. Na premiação de 2018, o diretor negro Jordan Peele se tornou o primeiro negro a ganhar o prêmio de Melhor Roteiro Original pelo filme “Corra!”. Conforme é possível observar, ainda é comum, haver pessoas negras ganhando pela primeira vez prêmios de destaque em diversas áreas de atuação.

Este cenário, que não traduz a realidade da população negra no país em termos quantitativos, aos poucos, vem sendo tratado com maior preocupação pelos veículos de comunicação. Um exemplo é iniciativa do concurso da FLUP (Festa Literária das Periferias) que visa a formação de roteiristas negros/as,

³ Escrita por Glória Perez, a novela foi ao ar em 2017.

realizado em parceria com a TV Globo. No entanto, em uma rápida conclusão pode-se pensar que este cenário mudará apenas se o negro/a assumir a caneta que conta a história. Narrar a história por mãos negras, entretanto, não significa que este fugirá do senso comum, do estereótipo e do estigma. Como nos mostra hooks (2019), em uma sociedade supremacista branca, as pessoas negras tendem a internalizar o racismo e cultivar um auto-ódio cuja obsessão é a branquitude.

Ao abrir uma revista ou um livro, ligar a TV, assistir a um filme ou olhar fotografias em espaços públicos, é muito provável que vejamos imagens de pessoas negras que reforçam e reinstituem a supremacia branca. Essas imagens podem ser construídas por pessoas brancas que não despiram do racismo, ou por pessoas não brancas ou negras que vejam o mundo pelas lentes da supremacia branca (hooks, 2019, p. 32).

É importante ressaltar que esta sociedade na qual ela se refere, é, conforme destaque Mbembe (2014), uma invenção europeia ocidental que foi operacionalizada por séculos a fim de que seja naturalizada e universalizada. Ao nos referirmos a cor branca, não existe nenhuma pessoa que seja, *strictu senso*, branca - a exemplo como vemos o branco do papel e do giz. Neste sentido, pensar em supremacia branca significa pensar como este sistema de opressão e dominação ganhou força ao longo dos séculos e não como algo que se deu de forma natural, apenas pelo acaso ou simples disputas de pensamento (MBEMBE, 2014).

No que tange os dias atuais, a fim de alterar este quadro no qual a identidade negra é subjugada, como destaca hooks (2019), é necessário amar a negritude como resistência política para transformar as formas de ver e ser criando “condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam vidas negras” (hooks, 2019, p. 63). E, uma das principais maneiras de amar a negritude é pela valorização do cabelo negro, que, ao longo de décadas foi, e ainda é, lugar de automutilação e baixa autoestima em crianças negras.

Neste sentido, Gomes (2002) afirma que desde cedo começam as experiências do negro em relação ao cabelo. Enquanto a autora destaca o sofrimento perpetrado pelas mulheres negras em busca do alisamento, iniciados muitas vezes pela mãe, por avós ou tias, nos meninos negros desde pequeno já não se tem dúvida do corte: “pode raspar tudo!”. Segundo Gomes (2002), o cabelo tem sido um dos principais símbolos desde a escravidão como um

elemento definidor do lugar do sujeito. Diante desta perspectiva, raspa-se mais que um cabelo, raspa-se um símbolo, uma identidade de luta e resistência. Um ato que, travestido de uma escolha estética, nos diz como o racismo no Brasil pode ser perverso desde a tenra infância.

Como neste artigo nosso enfoque se dirige especificamente aos jovens negros, em que muitos estão dentro das escolas, na qual, como nos lembra Gomes (2002), “impõe padrões de currículo, de conhecimento, de comportamento e também de estética” (GOMES, 2002, p. 45). É importante refletirmos como a escola cumpre, muitas vezes, um papel racista travestido de um discurso higienizador e estético, a partir da ideia do “arrumar o cabelo”, que exclui a identidade negra do que é “aceito” e “visto” como belo. O ideal da branquitude, como destacado acima, atravessa as experiências dos jovens negros já em suas primeiras relações sociais. Com isso, meninos que deixam o cabelo crescer mais do que o “aceitável” são alvos de racismo tanto por parte da escola quanto por parte dos colegas.

Alguns se referem ao cabelo como: “ninho de guacho”, “cabelo de Bombril”, “nega do cabelo duro”, “cabelo de picumã”! Apelidos que expressam que o tipo de cabelo do negro é visto como símbolo de inferioridade, sempre associado a artificialidade (esponja de Bombril) ou com elementos da natureza (ninho de passarinhos, teria de aranha enegrecida pela fuligem). Esses apelidos recebidos na escola marcam a história de vida dos negros. São, talvez, as primeiras experiências públicas de rejeição do corpo vividas na infância e adolescência (GOMES, 2002, p. 45).

Com isso, vemos como esta auto rejeição ao corpo negro inicia-se desde cedo calcada pelo racismo travestido de discursos normalizadores. Segundo hooks (2019), embora, nos anos de 1960, o movimento *black power* levantasse o slogan *black is beautiful*, atualmente “multidões de pessoas negras continuam a ser socializadas via mídia de massa e sistemas educacionais [...] para internalizar pensamentos e valores da supremacia branca” (hooks, 2019, p.60). Diante deste quadro, a autora argumenta que enquanto pessoas negras sejam instruídas para rejeitar a negritude, a história e a cultura negra como forma de ascensão econômica, haverá uma crise na identidade negra. A

consequência, como salienta hooks (2019), é a baixa autoestima de crianças e jovens negros. No Brasil, segundo dados da cartilha *Óbitos por Suicídio entre Adolescentes e Jovens Negros (BRASIL, 2019)* o risco de um jovem negro cometer suicídio é 45% maior do que um jovem branco. Isto significa que a

cada dez suicídios entre adolescentes e jovens, seis são de negros/as e quatro de brancos/as. Este quadro explicita como o racismo mata os/as jovens negros/as brasileiros/as por crescerem em um país que lhe dizem, a todo momento, que a negritude é algo ruim.

Desta forma, lutar por espaços de representação significa pensar em novas perspectivas para o olhar negro. Pensar em novas possibilidades e habitar o imaginário popular com outras narrativas significa valorizar e amar a negritude. No Brasil, como veremos na próxima seção, solapam a possibilidade de o jovem negro ser apenas um jovem que está construindo sua identidade e subjetividade, ao se tornar, para a população, um bandido em potencial.

Como canta o rapper mineiro Djonga, “o que vale mais, um jovem negro ou uma grama de pó?”. Esta frase se torna atual e pertinente quando, conforme aponta o Atlas da Violência de 2019 (CERQUEIRA, 2019), a taxa de homicídios está fortemente ligada ao grupo etário de jovens de 15 a 29 anos, o que acarreta na profundidade da desigualdade racial no país. Deste modo, é possível apontar que estes jovens negros são, como denomina Mbembe (2016) “corpos matáveis”, julgados como “supérfluos” segundo uma política voltada para a morte. Nesta perspectiva, a “soberania [...] de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é (MBEMBE, 2016, p. 135). Soberania esta que pode estar, mas não somente, nas armas legitimadas pelo Estado.

Estes corpos negros vistos como matáveis na cidade do Rio de Janeiro são fruto de uma perspectiva histórica em que, como aponta Silva Junior e Borges (2018) se dá pelos processos de colonização que construíram e subalternizaram o homem negro. A consequência, é o entendimento do homem negro como um corpo voltado somente para questões físicas (excluindo questões de cunho mental), além de ser sexualmente bem-dotado. Diante disto, como destaca Silva Junior e Borges (2018), ser um jovem, homem negro morador de periferia significa estar marcado por constantes relações de poder que reposiciona constantemente frente a outros sujeitos sociais a partir dos processos que operam na colonização construindo e subalternizando o homem negro nesta sociedade.

Esta subalternização contribui para a exclusão destes corpos. De acordo com Athayde, MV Bill e Soares (2005) é o estigma que, ao lado da indiferença, produz a invisibilidade. Neste sentido, o autor afirma que uma das formas mais

eficientes de tornar alguém invisível é a projeção do preconceito. Assim, “o estigma dissolve a identidade do outro e a substitui pelo retrato estereotipado e a classificação que lhe impomos” (ATHAYDE; MV BILL; SOARES, 2005, p. 175). Diante desta perspectiva, a construção das subjetividades que se legitimam a partir do reconhecimento do outro se esvanecem. Como, a partir deste quadro, alocar e acomodar estas subjetividades para que não ocorra o que Athayde, MV Bill e Soares (2005) denomina como “uma profecia que se auto cumpre”? Em outras palavras, ao destituir estes jovens da condição de produtores de subjetividades e imprimirem em seus retratos o estigma do medo e de potenciais bandidos, estes se tornam uma profecia que se auto cumpre.

Em resposta a esta pergunta é que focalizamos no corte de cabelo “na régua” uma saída para este cenário, na medida em que estes jovens negros, majoritariamente moradores de áreas periféricas, encontram neste movimento um espaço de autoaceitação e reconhecimento enquanto sujeitos produtores. Ainda que, nas barbearias em que se faz o corte, sejam espaços cuja marcação de gênero seja notadamente tóxica. Isto é, como aponta hooks (2019), em uma sociedade racista e machista, os homens negros são incapazes de se permitirem falar sobre a dor em suas vidas. Ao contrário, com frequência estes homens reproduzem a retórica que o identifica enquanto “animal” e “primitivo”, como alguém inabalável.

No que se refere a inviabilização destes jovens, produto da indiferença, Mbembe (2014) diz que o olhar do racista para o negro significa uma ausência, algo que na realidade não está. Em outras palavras, traduz-se em indiferença e invisibilidade. Diante disso, o autor chama atenção para olharmos a raça como uma operação do imaginário. “um lugar onde se encontram as regiões obscuras e sombrias do inconsciente” (MBEMBE, 2014, p. 66).

Na próxima seção, a partir das falas do documentário “Deixa na Régua” (2017), analisaremos a maneira como este corte contribui para ampliação da subjetividade de jovens negros cariocas.

NA RÉGUA PARA CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES NEGRAS

O documentário “Deixa na Régua” (2017), dirigido por Emílio Domingos, exibido em 2016, apresenta o dia a dia de três barbearias da

periferia da cidade do Rio de Janeiro/RJ. Sob a ótica do barbeiro Deivão, conhecido como Deiverson Crespo, que mantém sua barbearia em Magé, do barbeiro Belo, em Vila da Penha e do Ed, de Quintino. Com estes três personagens conhecemos não somente suas histórias de vida, mas também a de seus clientes que surgem com a espera para cortar o cabelo ou simplesmente estão ali para jogar conversa fora. Neste sentido, o dia a dia da barbearia de Deivão, Ed e Belo nos dão um rico e extenso panorama sobre como raça, gênero, autoestima, violência urbana e sexualidade estão imbricados em um único ambiente: as barbearias das periferias e das favelas carioca.

Com isso, no documentário é possível analisar que elas se tornam não somente um lugar em que se corta o cabelo. Na prática são ambientes que desenvolvem, a partir de acontecimentos do cotidiano, ideias sobre conceitos complexos que atravessam a vida destes jovens negros. Desta forma, o objetivo central desta seção, e que culminou o desenvolvimento deste artigo, é analisar as falas ditas pelos três personagens e seus clientes a fim de que seja possível discorrer sobre as ideias que permeiam os diálogos que compõem o documentário.

“Deixa na régua”, “faz o disfarce”, “mete a asa-delta”. Essas frases que significam um estilo de cortar o cabelo se tornaram moda em qualquer barbearia do Rio, seja das periferias, das favelas ou dos bairros economicamente mais valorizados. A proposta de um cabelo “na régua”, que tomou conta dos cortes de cabelo, ganhou notoriedade pelas mãos de barbeiros da periferia e da favela carioca. Gomes (2002), neste sentido, destaca que as experiências do negro com o cabelo iniciam-se muito cedo, na maioria das vezes com automutilações perpetradas pelos próprios parentes. Isso tudo sob um prisma da estética branca que é cultuada na sociedade como a estética a ser alcançada.

No que tange aos meninos e jovens negros, a estes não lhes é dado a chance de ver o cabelo crescer. Ao entrarem no período escolar, como citado na primeira seção, as relações se tencionam na medida em que a escola, segundo Gomes (2002), com um discurso higienizador, ignora a estreita relação entre cabelo e identidade negra. Desta forma, “a exigência de cuidar da aparência é reiterada, e os argumentos para tal nem sempre apresentam um conteúdo racial explícito. Muitas vezes esse conteúdo é mascarado pelo apelo às normas e aos preceitos higienistas” (GOMES, 2002, p. 45).

Isto nos diz muito de como opera o racismo no Brasil, travestido de discursos que querem “cuidar” das pessoas negras. Em última instância, significa ser pessoas com traços brancos, a partir do que hooks (2019) denomina como uma supremacia branca. No entanto, como podemos observar a partir das falas dos personagens, o corte de cabelo, muitas vezes cortado bem baixinho, que surge de uma visão racista, que nega a identidade do cabelo negro, é subvertido com a criatividade dos barbeiros. Diante desta perspectiva, a maneira pela qual as pessoas interpretam determinados códigos que operam a partir de inúmeros símbolos as colocam em determinados estereótipos. No trecho abaixo, o barbeiro Ed, um dos personagens do documentário, ao conversar com um dos seus clientes, relata o lugar desse imaginário.

Não fica grilado não, se algumas pessoas, assim, na rua, te olharem diferente, tá ligado? Porque esse corte aí mano, quando começou, começou na cabeça de coreto. E coreto, não sei se você tá ligado, mas coreto é ladrão. Os coretinhos que andavam muito com o cabelo assim. Deixava fazer só o pé... A gente aperfeiçoou o corte, deixou mais moderno. Mas eles como, fazia só o pé, deixava grandão mesmo, tá ligado? Aí pra muita gente, isso é corte de ladrão, de favelado. Mas na nossa visão já é diferente, tá ligado? Tá ficando igual um microfone... redondinho ... Te deixei igual o Michael Jackson. Agora só tu chegar... caixinha de som do lado... e foi.

A partir desta explanação podemos analisar a criação do estigma de um corte de cabelo a partir do grupo no qual ele é notadamente conhecido. Estigma, que, como destacou Athayde, MV Bill e Soares (2005), ao lado da indiferença, produz a invisibilidade. Neste sentido, utilizar um cabelo que é popularmente conhecido por ser um cabelo de “coreto”, significa ser um deles no campo simbólico, ainda que na prática isto não ocorra. Como bem nos explicou Ed, o termo “coreto” significa ladrão. Fazer parte deste imaginário significa colar para si a marca do medo, da violência e do repúdio por parte das pessoas.

Entretanto, como também destacou Ed, o que nasce de forma involuntária é aperfeiçoada ao ser levada para uma dimensão estética das barbearias. A consequência, por sua vez, é a valorização deste corte pelos jovens negros que passam a utilizá-lo. Isto faz com que estar com o cabelo “na régua” traduza não somente a identidade de um grupo subjugado e marginalizado, como é o caso dos “coretos”, mas também o enaltecimento do que é ser um

jovem negro, em última instância, de uma ideia de negritude que é constantemente alvo de atitudes racistas pela sociedade.

Neste sentido, subverter uma lógica que os aprisiona dentro de um estereótipo negativo é buscar o visível, é gritar para que a sociedade os veja de outra maneira. Com isso, a valorização estética se legitima e toma novos contornos no momento em que validar o corte de cabelo “na régua” é, também, corroborar com um ideal de masculinidade feito para “Outro”. Muitas vezes, na adolescência, de maneira imposta, para “Outra”. Em uma conversa entre o barbeiro Ed e dois clientes, um deles menor de idade, conseguimos ver ambas as dinâmicas explicitadas acima.

Ed: Tá maluco, cara. Semana passada fui pro baile cabeludão, sem fazer o pé, barba grande [...] fiquei como [...] oprimido no baile. Tive que embrasar da melhor forma possível pra mim poder começar a curtir o bagulho. Porque se não ia ficar igual um babaca lá. Parei, cheguei no baile, já veio logo uma neguinha rebolando [...] já como [...] e eu tava oprimido ainda, meio desanimado.

Cliente: Teu ego muda... você fica como, se sentindo bem na sociedade. Quando você não corta cabelo você fica com mó aspecto de mendigo...

Ed: Depressão [...]

Cliente: Tá acostumado a cortar toda semana, pintar, sobancelha, barba... tu não faz isso você fica mal.

Ed: Até as pessoas te olham diferente [...] reparam, tá de cabelo grande [...]

Ed: O que as meninas falam do seu corte?

Cliente 2: Que fica bonito.

Desta forma, como nos mostra um dos clientes, não estar com o cabelo cortado, isto é, com o cabelo “na régua” significa sentir-se “oprimido”, “parecendo um mendigo”. Há, portanto, uma subversão da ideia inicial do corte raspado cujo cabelo quase não aparecia. Ainda que o cabelo “na régua” tenha ganhado muitas versões, desde utilizado em cortes curtos até em cortes com cabelos maiores, o fundamental é percebermos a maneira como ele subverte a lógica racista de cabelos crespos masculinos cuja estética não era valorizada enquanto uma beleza possível de ser apreendida, trabalhada e retrabalhada por estes próprios jovens. Neste caminho, esta lógica racista perpetrada pela estética é mais uma de tantas ferramentas utilizadas para, como destaca Souza (1983), inferiorizar o negro, torná-lo dócil e submisso. Homens negros não se

preocupavam com o cabelo pois, para eles, não havia saída, teriam que raspá-los já que esta ideia lhes eram impostas desde muito cedo.

Ao contrário, como expomos no breve diálogo entre o barbeiro Ed e o cliente, há uma nítida preocupação com as técnicas corporais calcadas na estética do cabelo e como isso afeta a dimensão afetiva, isto é, na interação social com o outro gênero. Neste sentido, estar com o cabelo por fazer, desarrumado, significa, em outras palavras, estar com o cabelo “sem tá na régua”, o que, por sua vez, significa não se dar bem com as mulheres no baile. Há, portanto, atrelado a uma ideia estética, uma concepção de masculinidade. Estar com o cabelo “na régua”, a partir desta perspectiva, não significa somente estar bem consigo mesmo, isto é, sentir-se um jovem negro com uma autoestima elevada. Significa, sobretudo, ter sucesso afetivo com as mulheres. Ambos os movimentos se retroalimentam na medida em que a legitimação do cabelo “na régua” como um cabelo que enaltece uma estética se dá a partir de uma anuência do “Outro”. Logo, vemos neste diálogo como a ideia de “cortar toda semana, pintar a sobrancelha, barba” esta relacionado a um ideal falocêntrico.

Ao se tornar uma válvula de escape e subverter a lógica racista cujo objetivo é o branqueamento, conforme destacou Nascimento (2016), cortar o cabelo “na régua” e suas múltiplas variações nos mostra a potencialidade e inventividade destes jovens negros.

Neste caminho, conforme hooks (2019) destaca sobre a necessidade de amar a negritude tendo na valorização do cabelo um de seus pilares, analisamos como o cabelo na régua e suas versões insubordinam o lugar que lhes é conferido. Walsh (2009) afirma que os processos de colonialidade envolve as relações de poder em que homem negro se mostra subalternizado, associado a hipersexualização e a vida promíscua. A consequência no que concerne o cabelo é a automutilação e baixa autoestima de crianças e jovens negros.

No entanto, ao valorizar e amar a negritude estes jovens lhe conferem novos significados que são perpetrados em outras formas artísticas como o *funk*. É o que podemos analisar a partir da canção que um cliente canta no ato do corte, para o barbeiro Deivão, outro personagem do documentário.

Cliente: É Deivão e o Michel lançando um corte novo, e o vídeo desses menor brabo se espalhou pelo Brasil todo. Tem o corte com listra, esse é o pique da favela. Tem o corte disfarçado e o

cabelo asa-delta. Então brota no salão, que a rapaziada é boa, dá moral na sobrançelha e um tapa na tesoura. E pro corte detalha, a linha acompanha o disfarce, tinta preta no disfarçado, podes crer que é o realce. E quem não levava fé, nunca vai crescer pisando, por isso que os corte dele cada dia tá aumentando. Então eu falo assim hein: aí meu deus do céu, aí meu deus do céu, o corte mais bolado é do Deivão e do Michel.

Deivão: Quando tocou essa na festa... Po, me senti o rei. Joguei os dois braço pro alto, tirei a camisa...

Além deste exemplo, ressaltamos também o trecho da música “Vamos pra Gaiola”, cantada por Kevin O Chris, que culminou no título deste artigo. Ela se tornou um dos maiores *hits* de funk da atualidade ganhando a cena nas favelas, nas periferias e das boates dos centros urbanos. Somente no *site YouTube*, no vídeo oficial, ela possui cerca de 62 milhões de visualizações⁴. Nela, destacamos o que se tornou *modus operandi* quando se trata de estética de jovens negros: “bigodin finin, cabelin na régua”.

Se quer dar um rolê
 Eu vou te apresentar o melhor baile do Rio de Janeiro
 Tu já sabe qual é
 O Complexo da Penha é um verdadeiro puteiro
 Vamos pra Gaiola, que tá tudo bom
Bigodin finin, cabelin na régua
Ela olhou pra mim, eu olhei pra ela, eu falei assim
 Então vem com o Kevin o Chris (grifado pelo autor).

Conforme destacamos, há uma relação direta entre esta valorização estética da identidade negra pelo corte “na régua” e a sexualidade exposta no trecho da música. Neste sentido, é possível analisar que ao atravessar outras camadas da cultura popular faz com que o cabelo “na régua” se solidifique como uma das principais expressões da cultura do favelado, que foi levada para o resto do país. Assim como o próprio *funk* em si. Desta forma, é possível observarmos tanto no *funk* criado pelo cliente, quanto em uma das principais músicas da categoria um enaltecimento a este corte, ou seja, uma validação de sua atuação tanto nas barbearias cuja dimensão estética se destaca quanto nos bailes *funks* cuja sexualidade se torna latente.

⁴ Consulta realizada no dia 17 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BzavRj4pnK0>.

A importância, portanto, deste corte para a construção de novas alternativas e possibilidades para estes jovens se evidenciam na medida em que eles tentam mostrar para a sociedade que não são apenas projeções do medo e da violência. Mas também criam dispositivos que narram suas realidades, propõem alternativas, e sobretudo, subvertem realidades pré-estabelecidas de um imaginário colonial. Desta forma, a escola pode aproveitar o posicionamento destes jovens a fim de refletir e construir uma visão positiva em relação a juventude negra das periferias urbanas, buscando novos caminhos para a construção do currículo escolar e da significação do conceito de escola para negros/as que habitam o seu cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por décadas crianças negras mutilaram seus cabelos e sua autoestima, muitas vezes perpetrados pelos próprios familiares, em busca de uma identidade e estética branca (hooks, 2019). No que concerne aos meninos, raspar o cabelo se mostrou, em grande parte, como a única alternativa estética possível. Não obstante, os jovens que possuem cabelos crespos, majoritariamente, raspam ou o deixam bem curtos, como se quisessem dizer para a sociedade que o cabelo está “domado”. Esta não-relação mutila não somente o cabelo, mas a própria identidade destes meninos e jovens ao não se verem como autônomos para produzirem identidade.

Desta maneira, o que buscamos trazer neste artigo foi expor como o corte de cabelo “na régua” subverte um imaginário colonial cujas consequências racistas se fazem presente e se materializam em dados estatísticos sobre homicídio, suicídio, analfabetismo, desemprego e tantas outras variáveis possíveis. De outro modo, refletir sobre o cabelo “na régua” é pensar em como jovens negros produzem subjetividades e novas potencialidades para seus cotidianos. E, ao ser expressado em novas formas de arte como o *funk*, é possível observar a dimensão estética que este corte toma na vida destes jovens negros. Neste sentido, a valorização da negritude é materializada no cabelo e na boca destes jovens ao cantar: “bigodim finin, cabelin na régua”, trecho da música “Vamos pra Gaiola”.

Assim, é necessário que isto nos faça repensar estigmas e estereótipos que a todo momento imprimimos em favor do medo e da violência urbana calcando subjetividades e formas de viver. Em um país cuja ideia de democracia racial

impera se torna urgente pensar em alternativas e novas maneiras que não contemplem como única alternativa possível, como nos é apresentada por homens públicos a máquina de moer vidas negras.

Para concluir, defendemos que este artigo, como ato de problematização, talvez possa vir a contribuir para uma maior compreensão sobre juventudes negras e para estudos no campo da educação, favorecendo uma aproximação entre jovens negros, escola e relações de gênero.

REFERÊNCIAS

ATHAYDE, C.; MV BILL; SOARES, L. E. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BOLSONARO, J. M. Luciana by night com Jair Bolsonaro. [Entrevista cedida a] Luciana Gimenez. *RedeTV!*, São Paulo, 07 maio 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xMDcEo0_BV0. Acesso em: 07 maio 2019.

BRASIL. Presidência da Republica. Secretaria de Governo. *Índice de vulnerabilidade juvenil a violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio a Gestão Participativa e ao Controle Social. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016 / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio a Gestão Participativa e ao Controle Social*. Universidade de Brasília, Observatório de Saúde de Populações em Vulnerabilidade - Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLASCO, 2005. p.80-77.

CANDIDO, M.; MARTINS, C. Perfil do Cinema Brasileiro (1996-2016). *Boletim Gema*. 2017

DEIXA na régua. Direção: Emílio Domingos. Produção: Julia Mariano e Emílio Domingos. Rio de Janeiro: Osmose Filmes, 2017. 1 vídeo (74 minutos). Disponível em: <https://www.nowonline.com.br/filme/deixa-na-regua/94804>. Acesso em: 25 jul. 2019.

CERQUEIRA, Daniel et al. *Atlas da Violência*. Brasília, DF: IPEA/FBSP, 2019. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf. Acesso em: 25 jul. 2019.

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global Editora, 1972.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 40-51. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a03.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2019.

hooks, b. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Portugal: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte e Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 20 jun. 2019.

MC KEVIN O CHRIS; FP DO TREM BALA. *Vamos pra gaiola*. [Rio de Janeiro: ONErpm], 2019. 1 vídeo (2 minutos e 41 segundos). Publicado pelo canal Kevin O Chris. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=10&v=0R6zBcV9JiY. Acesso em: 15 jun. 2019.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 10 maio 2019.

MIGNOLO, W. *Histórias globais projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: o processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-208, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a15v19n1.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2019.

SILVA JUNIOR, P. M.; BORGES, L. da C. Adolescentes negros moradores das periferias urbanas do Rio de Janeiro: entre escola, gênero, masculinidades, raça, violência e vivências. *Revista Latino Americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 9, n. 1, p. 03-21, 2018. Disponível em: <https://www.revistas2.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/11888/pdf3>. Acesso em: 29 maio 2019.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. [S. l]: Aeroplano Editora, 2009.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *In: CONGRESSO ARIC, 12., 2009, Florianópolis. Anais...* Florianópolis: ARIC, 2009.

Recebido em 25/07/2019

Aprovado em 29/02/2020