

A TRANÇA PERDIDA – REFLEXÕES ACERCA DO CABELO E IDENTIFICAÇÕES DE DISCURSOS DE DOMINAÇÃO E SUBMISSÃO

Anna Behatriz Alves de Azevêdo

Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual. Faculdade de Artes Visuais. Universidade Federal de Goiás, Brasil
annabehatriz7@gmail.com

RESUMO

O texto a seguir desenvolvido a partir dos primeiros resultados da minha pesquisa do mestrado em Arte e Cultura Visual da Faculdade de Artes Visuais da UFG, cuja problemática tem como título provisório *Para uma poética do absurdo - O Corpo-cabelo como objeto de método experimental e Performático*. Este presente artigo tem como objetivo conduzir as discussões por meio de um texto ensaístico em que as imagens são gatilhos para o desenvolvimento de relato de memória – mediado através também de conversas com Ana, personagem da primeira fotografia apresentada nesse texto – e da escrita acadêmica. O objeto dessa discussão refere-se ao cabelo. Objeto este que constitui o elemento principal para deflagrar reflexões que perpassam, ao longo do texto, por algumas relações de dominação e submissão relacionadas à influência do pensamento eurocêntrico, o qual ainda hoje tende a direcionar algumas noções de corpo e subjetividade, enquanto construções de dualismos.

Palavras chave: cabelo, corpo, memória, colonialismo

1. UMA CONVERSA COM ANA [IDENTIFICAÇÃO DE UMA AUSÊNCIA]

Entreguei para Ana, em seu aniversário de 60 anos (nos anos 2000), um caderno com fotografias de família. Vasculhando minhas incertezas, memórias esfumaçadas, deparei com o caderno de recordações. A primeira foto que surgiu foi esta de Ana com os olhos cerrados e a boca entreaberta (1) e que me levaram à questão da Trança Perdida. Um sentimento de absurdo me abraçou. Ora, um pedaço dela se perdeu; ele deve estar guardado em algum lugar empoeirado. Como observou o escritor Albert Camus: “O absurdo não é uma resposta, mas uma pergunta – ou antes, uma constatação do caráter insolúvel do sentimento ambíguo da hostilidade do mundo e do apego à existência”¹. Esta noção de absurdo, precedida pelo sentimento de absurdo, fez mover a escrita deste artigo. Pedi para que Ana me contasse sobre a trança. Disse que não se reconhece nela. Nem sabia que este pedaço dela ainda existia, se importava mais com o fato de que alguém poderia ficar com um pedaço morto de seu corpo. Decidiu, assim, me contar sobre um recorte de sua trajetória – mas nada da trança de Ana.

1: Ana. Fotografia tirada no alpendre em sua casa no Bairro Feliz, Goiânia-Go. Arquivo pessoal. 1973.



Por volta dos anos 60, pela primeira vez Ana havia cortado o cabelo com mais ou menos 12 anos de idade. Seu pai até então não a deixava cortá-lo, pois lhe dizia que achava bonito as mulheres de cabelos compridos. Esse foi o ano em que Ana havia se mudado para Goiânia. Por um desejo de mudança, Ana, que havia experimentado apenas cabelos compridos, resolveu deixá-

1. Prefácio Manuel da Costa Pinto “Toda a ciência desta Terra não me dirá nada que me assegure que este mundo me pertence” (CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2005: 07).

-los bem curtos. Era uma novidade. Lembrou-se que a mulher que cortou suas madeixas havia feito uma trança com elas. Ana conta que nasceu e viveu até os 11 anos na cidade de Ponte Alta do Norte antes do Estado de Goiás, agora atual Tocantins. Católica e respeitada na cidade, a família de seu pai era tradicional, donos de fazenda. Diz ela que três homens vieram de Portugal e um deles se instalou no Maranhão constituindo a família do pai de Ana, chegaram a se deslocar até a Ponte Alta do Norte. Afirma, logo depois, que só ouvia falar das histórias por parte de seu avô paterno, pouco diziam a ela sobre sua avó paterna, também perguntava pouco, mas sabia pela boca de outrem que ela era muito reservada.

Da parte da família de sua mãe, Ana sabe apenas de seu avô pra cá. Seu avô materno, diz ela, era respeitado na cidade de Ponte Alta, atuando como Juiz de Paz. Afirma que ele era intelectual. A mãe de Ana, mesmo quando pequena, era secretária dele. Tios da família materna partiram para a área do comércio e da política. Ana diz que acha complicado falar de sua avó por parte de mãe, também sabe muito pouco, sabe que sua avó nasceu e a mãe dela morreu no parto dela. Ouviu dizer que ela era analfabeta, porém muito sábia.

2: Fotografia da família de Ana por parte de mãe. Na imagem estão sua mãe Onícia, a mulher do lado direito, sua avó Maria do lado esquerdo e seu avô Aniceto no centro, as outras pessoas são tios de Ana. Ano desconhecido, local Ponte Alta do Norte.



Peço para que Ana, numa outra conversa, me conte sobre a foto acima (2) e as pessoas nela. Com rapidez aponta para cada uma e fala seus nomes em cadência, destacando que sua mãe era a única mulher dentre oito filhos homens. Todos os relatos de Ana chamam minha atenção por algumas ausências que tinham em sua fala, que eram admitidas por ela mesma; das mulheres da família deste recorte de tempo, do enfoque em sua origem portuguesa e não outras, mesmo que superficialmente, da família ser católica. Era um discurso oficial transmitido para ela e assim se manteve. A vinda destes homens portugueses ao Brasil não foi à toa; existiu todo um sistema de dominação para que eles estivessem aqui. Não tenho informações sobre as atividades que eles exerciam nem sobre a época a qual eles vieram com precisão, mas a presença deles em terras brasileiras relaciona-se à expansão do colonialismo europeu nas Américas e à expansão do conhecimento eurocêntrico. Como tentativa de perceber as ausências escondidas pelas presenças, na fala de Ana, recorro a algumas considerações do sociólogo peruano Aníbal Quijano, o qual trata de questões relacionadas ao: “colonialismo, enquanto sistema de conquista, aculturação e dominação de povos e espaços pode ter acabado, porém, a colonialidade continua presente no cotidiano das pessoas e povos ainda hoje subalternizados.” (Quijano, 2013 *apud* Ribeiro e Prazeres, 2015: 17).

A diferença entre conquistadores e conquistados nas práticas de colonização, segundo Quijano (2005), estava pautada na ideia de “raça”, a qual não havia definição antes da consolidação das nações americanas. Ideia esta que colocava como natural a situação de inferioridade, a partir das diferenças da estrutura biológica entre um e outro grupo étnico, definindo também enquanto articulação histórica o controle do trabalho que girava em torno da relação capital-salário e do mercado mundial, um controle da produção-apropriação-distribuição de produtos no processo de constituição da América. Quijano (2005) acrescenta igualmente que este controle estava também pautado por divisões de identidades sociais produzidas pela colonização, como índios, negros e mestiços, redefinindo também como conotação racial (antes articulados apenas geograficamente enquanto país de origem), termos como: espanhol, português e depois europeu. Assim, como as relações sociais eram configuradas como relações de poder de identidades hierarquizantes e hierarquizadas, chegaram a definir os lugares e os papéis.

A expansão do colonialismo europeu pelo mundo, de acordo com Quijano (2005), levou a várias articulações e elaborações de perspectiva eurocêntrica do conhecimento, tendo como uma das teorias a ideia de “raça naturalizada” a partir de relações coloniais. Uma ideia segundo a qual os europeus dominam os não-europeus, em uma relação que se instaura como instrumento de dominação social universal e que, de forma eficaz e duradoura, faz depender também o instrumento universal das relações intersexuais e de gênero. Sendo assim, os povos conquistados e dominados foram colocados em situação de inferioridade por traços fenotípicos, relacionando-os, de forma pejorativa à distúrbios culturais, atreladas também à dualidade mulher e homem.

Para estabelecer o capitalismo mundial, Quijano (2005) explica que o continente Europeu articulou o controle em torno do trabalho e do capital, e não mediu esforços para configurar as culturas, intelectualidades, experiências, produtos culturais numa

única ordem global por hegemonia ocidental, assim controlando subjetividades, conhecimento e produção de conhecimento. Desta forma, os brancos escolhiam o que era mais favorável nas produções de conhecimento não-europeias, em prol da consolidação do capitalismo, em benefício do centro europeu, mas reprimiam os padrões de produção de sentidos e expressão, universos simbólicos, a objetivação da subjetividade dos colonizados, os quais não serviam para as relações capitalistas. Eles forçaram assim, de forma variável, os colonizados a aprender, assimilar e incorporar em partes a cultura dos colonizadores no que era de utilidade para uma reprodução da dominação nos campos material, tecnológico, subjetivo e também na perspectiva da religião judaico-cristã. Quijano (2005) continua argumentando que foi afinal uma colonização a longo prazo do imaginário, nas relações intersubjetivas. O resto do mundo e a Europa Ocidental foram codificados segundo as dicotômias: oriente-ocidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico científico, irracional-racional, tradicional-moderno.

As dicotomias se estendem à ideia de corpo na perspectiva eurocêntrica e sua produção de conhecimento enquanto corpo e não-corpo, que estão relacionados com as nossas experiências de identidade social e gênero. Quijano (2005) afirma que “a ideia de diferenciação entre o ‘corpo’ e o ‘não-corpo’ na experiência humana é virtualmente universal à história da humanidade, comum a todas as ‘culturas’ ou ‘civilizações’ historicamente conhecidas.” (p. 128). Assim, a copresença dos dois elementos, antes do aparecimento do termo de eurocentrismo, constituíam instâncias inseparáveis. Quijano (2005) afirma que o processo de separação do corpo e da alma faz parte da longa história do mundo cristão em que a alma é o objeto privilegiado de salvação e que é o corpo ressuscitado, onde culmina a salvação.

De acordo com Klinger (2006), a construção da subjetividade cristã está pautada por valores de pecado e culpa e neste sentido há uma correlação com a questão da verdade, sendo que para uma construção de si mesmo era preciso enunciar a um outro as culpas e pecados para alcançar a purificação e a transcendência divina, era preciso exercer a confissão como mecanismo e técnica fundamental para estes alcances: “Com a herança da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação, paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo”. (p. 28).

Assim retomo a perspectiva de Quijano (2005):

“Certamente, também, foi durante a cultura repressiva do cristianismo, (...), sobretudo entre os séculos XV e XVI (...) que a primazia da “alma” foi enfatizada, talvez exasperada. Com Descartes o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o ‘corpo’ e o ‘não corpo’. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre ‘razão/sujeito’ e ‘corpo’. A razão não é somente uma secularização da ideia de ‘alma’ no sentido teológico, mas uma mutação numa nova entidade, a ‘razão/sujeito’, a única entidade capaz de conhecimento ‘racional’, em relação à qual o ‘corpo’ é e não pode ser outra coisa além de ‘objeto’ de conhecimento.” (Quijano, 2005: 129).

Diante desta separação, as relações entre ambos referiam-se a razão e ao sujeito na esfera humana e o corpo na esfera da natureza, assim se constituía a subjetividade a partir da perspectiva eurocêntrica cartesiana. O corpo enquanto objeto de conhecimento sujeitado ao sujeito/razão, segundo uma ontologia da função.

Além das relações raciais de dominação analisadas por Quijano (2005), o mesmo autor aponta que o dualismo também afetou as relações sexuais, pelo exercício de dominação. Desta forma as mulheres, e principalmente as mulheres das consideradas raças inferiores, ficaram estereotipadas, assim quanto mais inferiores em relação à “raça” mais próximas ou dentro da natureza elas eram tratadas.

2. ELEMENTO CABELO COMO CONSTRUÇÃO DE SENTIDOS [ELE PODE SER SUJO POR ESTAR EMPOEIRADO]

Retomo a fotografia do começo (1). Olhos cerrados podem dificultar maiores ilusões. Aquilo me parece a vida, quando num instante, nada daquelas lacunas oficiais de um passado se faz tão forte quanto a boca entreaberta. Assim, poderia ter saído um grito mudo, singelo. Novamente uma ausência transborda: A Trança Perdida. Ana tem saudades de sua infância, gosta de seus cabelos agora grisalhos, entende de gestos repetitivos, usa das mãos e das exclamações para isso. Cuidou dos meus, penteou com as mãos densas. Existe nas conversas sobre A Trança Perdida uma certa imagem ausente. Um corte escolhido, uma trança feita, um sumiço. Como disse, Ana não se importa com a trança, mas se importa com o fato de alguém guardar um pedaço morto de seu corpo. De fato, se está viva, guarde algo vivo, efêmero. Esta efemeridade, mais do que um vir a padecer, seria um lançar-se na vida. Não pudemos, Ana e eu, até então nos aprofundarmos no que foi ausentado pelos relatos que ela ouvia no decorrer de sua vida, mas pudemos detectar que é insuficiente perceber que a constituição de um saber é feito apenas por uma referência, no caso aqui enfatizei o eurocentrismo.

Ana novamente aponta que seu pai pedia para ela não cortar o cabelo porque gostava de mulheres de cabelos compridos. Longe de personificar a fala: “não corte, gosto de mulheres de cabelos compridos” como um gosto unicamente do pai de Ana e que o cabelo comprido de uma mulher é algo pejorativo em suas escolhas, trago aqui alguns aspectos em torno do cabelo articuladas por relações de dominação e submissão. Relações já pinceladas em concordância com a perspectiva do sociólogo Quijano (2005).

Para estas reflexões, trago algumas ideias do texto intitulado *Cabelo Mágico* do antropólogo Leach (1983), ideias estas que o autor apresenta em torno do tema do “comportamento simbólico” e ritual do cabelo, apontando as diferenças entre perspectivas psicanalíticas e antropológicas para tal assunto. Nesse sentido, tais perspectivas afirmam que o ato de cortar o cabelo

possui simbolicamente a ideia de castração e/ou sacrifício. Com relação à questão específica do poder simbólico e do “falo”, trago para a escrita as observações do sociólogo Pierre Bourdieu (1995), e para esclarecer melhor o meu argumento, uso algumas considerações emitidas pela Rose Marie Santini² e Joana Camelier (2015). Apresento minhas considerações sobre os assuntos trazendo pinceladas de José Saramago (1994).

De acordo com esta insistência da fala relacionada a cabelos compridos para as mulheres, cheguei ao termo “falo”. “Eu falo”, quem é esse “Eu” que tem o poder de fala? Uma das maneiras de se instaurar poder de dominação e submissão relacionada à sexualidade e subjetividade enquanto construção social são pelas perspectivas “androcêntrica” e “falologocêntrica”. Desse ponto de vista:

“A naturalização de uma construção social androcêntrica de significação, sentido e valor nos conduz à associação das condições anatômicas às condições subjetivas, na qual a percepção das diferenças entre o corpo feminino e o masculino constitui e é constituída a partir dos mesmos princípios de dominação simbólica. Neste aspecto, o pensamento naturalista, biologista e essencialista opera, por oposições dicotômicas, um sistema binário hierarquizante no qual a diferença só pode ser do ‘visível’ e do ‘enunciável’”. (Santini e Camelier, 2015: 106).

Este “visível” e “enunciável” articulados numa visão biologista, essencialista, acha a sua coerência na ideia “falologocêntrica” na medida em que existe uma razão aceitável nas relações dos corpos enquanto divisão sexual: “É igualmente através da divisão sexual dos usos legítimos dos corpos que se estabelece o vínculo (enunciado pela psicanálise) entre o falo e o logos: os usos públicos e ativos do corpo são monopólio dos homens (falologocentrismo).” (Santini e Camelier, 2015:106).

Segundo Bourdieu (1995), “falo” é um significante escolhido na ideia daquilo que se pode pegar numa situação real do ato sexual, é saliente e num sentido literal é o elemento mais simbólico pelo fato de equivaler à cópula, por suas características físicas de dilatação (Bourdieu, 1995: 134).

(Santini e Camelier, 2015: 102) apontam que as estruturas históricas da ordem masculina são incorporadas em nós e por nós, mulheres e homens, “sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de apreciação”, tornando inevitavelmente “normal” e “natural” a divisão entre sexos. Arrisco a dizer que esta divisão entre sexos, junto e através dos jogos de transferências e ocultações, pode apresentar-se nas relações que temos com o cabelo através de uma herança eurocêntrica a qual o falologocentrismo é manifestado. Os corpos podem estar atrelados a questões simbólicas e articulados em poderes simbólicos dominantes. Em seus estudos, Leach (1983) lança várias suposições sobre a interpretação do “comportamento simbólico”, tendo em vista a distinção entre o conteúdo pragmático, operacional do símbolo e seu conteúdo de comunicação. Leach percebe algumas diferenças relacionadas ao comportamento simbólico na esfera pública e privada, indagando qual seria a conexão e divergência e a contribuição entre estas duas esferas para a compreensão do poder simbólico relacionado ao cabelo. Para ele, o comportamento simbólico público mantém uma relação com o compartilhar de uma linguagem e seus elementos de significado comuns entre ator e plateia. Já o simbolismo privado poderia estar na ordem do poder psicológico que instiga emoções alterando o estado do indivíduo.

Ele aponta igualmente seus estudos para a questão do cabelo em rituais de luto e relacionados à questões sexuais; assim, segundo ele, em todos os símbolos está presente a questão do despertar das emoções que não só dizem mas fazem coisas. Não pretendo abordar a questão do cabelo nos rituais apresentados pelo autor, na medida em que meu intuito não é negar ou questionar as manifestações de castração e de sacrifício identificados nestes rituais em relação ao cabelo, mas o que me chama a atenção refere-se a abordagem da universalidade e da generalização que Leach (1983) identifica em teorias psicanalíticas e antropológicas. Teorias estas que colocam o cabelo como símbolo num tempo e num espaço homogêneos. Quero salientar que as questões relacionadas ao cabelo, neste artigo, estão sendo ditas em um primeiro momento a respeito da ausência, que é constituída a partir da dominação de um pensamento cuja razão cinde os corpos e mais especificamente os das mulheres e, como consequência, articulado com a ideia do “falo”, seria – suposição minha – um poder que está no âmbito do simbólico e cuja consequência chegaria em uma “violência simbólica”.

O poder simbólico, de acordo com Bourdieu (1989), é um poder invisível exercido com cumplicidade, sem a ciência de que está sendo exercido, tanto pelos sujeitados a este poder tanto por aqueles que o exercem. Os universos simbólicos constituem condições sociais de produção, assim como o poder simbólico constrói as realidades que tendem a estabelecer uma ordem acima da qual se constrói os conhecimentos em comum dos objetos do mundo social: “(...) uma concepção homogênea do tempo do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências.” (Bourdieu, 1989: 9-10). É tomar em consideração, nesse sentido, que:

“O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizante de valores. Por exemplo, a representação da vagina como um falo invertido (que vigorou até o Renascimento) obedece às mesmas oposições fundamentais entre o positivo e o negativo, o direito e o avesso, o superior e o inferior, que se impõem a partir do momento em que o princípio masculino é tomado como medida das coisas.” (Santini e Camelier, 2015: 102).

2. Rose Marie Santini é professora da Escola de Comunicação da UFRJ. Joana Camelier é mestre em Psicologia.

Os “sistemas simbólicos”³, de acordo com Bourdieu (1989), exercem um poder estruturante como instrumentos de conhecimento e de comunicação, pelo fato de serem estruturados. Contudo, os símbolos, enquanto instrumentos de integração social, são também instrumentos de conhecimento e de comunicação, dando sentido ao mundo social por via do consenso, construindo a ordem social, a integração lógica e a condição da integração moral. Ao considerar o cabelo (ele fora e na cabeça) como um símbolo nesta perspectiva, podemos compreendê-lo como um instrumento de comunicação e conhecimento de integração que dá sentido ao mundo social. De acordo com a perspectiva de Bourdieu (1989), o poder simbólico faz ver e crer, confirma e transforma a visão que nós temos do mundo, a ação sobre o mundo e por conseguinte, o próprio mundo. Ele reitera, assim, que isto é possível por um efeito de mobilização que só é exercido através do reconhecimento deste poder realizado, não por vontade própria daquele que age unicamente, arbitrário, mas por uma crença daqueles que exercem o poder e dos sujeitos em relação a esta crença. Uma crença “cuja produção não é da competência das palavras”, mas se dada de forma arbitrária, torna-se violência simbólica.

“(…) submissão paradoxal a violência simbólica - violência suave, naturalizada, invisível, insensível às suas próprias vítimas, que se exerce pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente do desconhecimento e do reconhecimento, ou em última instância, do sentimento.” (Bourdieu *apud* Santini e Camelier, 2015: 102).

Retomo aqui às indagações de Leach (1983): como e onde vem o conteúdo e a carga emocional dos símbolos? Para movimentar estas preocupações, o autor traz a possibilidade de pensar o significado do “comportamento do cabelo”, tendo em vista a perspectiva psicanalítica do britânico Dr. Berg⁴ que afirma que o cabelo da cabeça é um símbolo universal dos órgãos genitais e que as ações que o indivíduo incide em seus cabelos são entendidas como “castração” simbólica. No texto *Cabelo Mágico* de Leach (1983) aponta que a perspectiva psicanalítica propõe uma generalização em relação ao uso do cabelo. Desta forma, a questão fálica se torna presente nesta perspectiva, isolando o elemento cabelo enquanto símbolo que remete ao genital como forma de repressão da libido ou exaltação desta pelo indivíduo, então o cabelo é usado como símbolo para “impulsos libidinosos agressivos”:

“Estamos apenas repetindo a luta sem solução entre os impulsos instintivos (genital e pré-genital) e os esforços de castração das forças repressoras, por instigação, particularmente, do superego. O conflito inteiro foi deslocado para o alto, para o cabelo socialmente visível da cabeça e do rosto.” (Dr. Berg, 1951: 94 *apud* Leach, 1983: 143).

Leach (1983) admite que as tentativas antropológicas de tratar das características do uso do cabelo, e mais especificamente em rituais, trás perspectivas generalizadas. Um artigo do antropólogo holandês G. A. Wilken, atuante no séc. XIX, foi publicado, em 1886, relacionado ao “comportamento do cabelo” ritualizado como se este tivesse dois tipos distintos: o “cabelo totalmente cortado e a cabeça raspada” e “o penteado de costume é negligenciado na vida normal, permite-se que os cabelos fiquem despenteados e que a barba cresça.” Assim Leach (1983) verifica que o cabelo, enquanto símbolo, ocupa um lugar universal, apesar de não ser necessariamente sexual.

“A explicação que Wilken dá sobre o “sacrifício do cabelo” também pressupõe que o cabelo é um símbolo universal, embora não especificamente sexual. Ele afirma que o corte ritual do cabelo é um substituto para o sacrifício humano numa base *pars pro toto*⁵, sendo o cabelo próprio para tal objetivo porque a cabeça é o assento da alma.” (Cf. Crawley, 1927: 275 *apud* Leach, 1983: 144).

Se, por um lado, a universalidade simbólica do cabelo está no viés sexual, por outro, a generalização simbólica encontra-se no viés do sacrifício, da morte. Quando leio que a “cabeça é o assento da alma”, trazendo a alma no viés da razão, uma entidade que subjulga e analisa o corpo, no sentido em que Quijano (2005) aponta, faço um exercício de objetificação irônica desta cabeça, tornando-a em um outro símbolo de poder, uma grande cadeira cujo estofado se faz de cabelos, compreendendo então que a cadeira pode ser um objeto que comporta aqueles que se dizem de grande alma, a figura que “detêm” o conhecimento dominante e faz de grandes esforços para manter este lugar.

Trata-se de um objeto que guarda proporções do corpo, feito para se sentar, pode ser usado para provocar relações hierárquicas e para proferir saberes de culpa e submissão:

“(…) mas quero que saibais que senhor de todo homem é Cristo, senhor da mulher é o homem, senhor de Cristo é Deus. Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça coberta falta ao respeito ao seu senhor. e toda mulher que ora ou profetiza, não tendo coberta a cabeça, falta ao respeito ao seu senhor, porque é como se estivesse raspada. Se uma mulher não se cobre com um véu, então corte o cabelo. ora, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou a cabeça raspada, então que se cubra com um véu. Quanto ao homem, não deve cobrir sua cabeça, porque é imagem e esplendor de Deus, a mulher é o reflexo do homem.” (Coríntios I, Capítulo 11:1-16, *apud* Stiles, 2012: 123).

3. “É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os <sistemas simbólicos> cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a <domesticação dos dominados>” (BOURDIEU, 1989, p. 10-11).

4. Escreve sobre o comportamento do cabelo, através de documentações de fontes antropológicas e folclóricas, para dar base para seu material clínico. Londres. (Leach, 1983, p. 143, 169).

5. Uma parte ou aspecto de algo tomado como representativo do todo.

3: *Presença II*, Objeto exposto na exposição *Intermitência*, Galeria Potrich, 2010, autoria de Anna Behatriz Azevêdo, material: cadeira de madeira e cabelo humano.



Assim, os cabelos que estofam estas cadeiras-cabeças ficam sob as nádegas de almas velhacas que por ora eram para manter o corpo vivo, esquentam os cabelos, a ponto de sair algum cheiro de couro queimado, de enxofre, e os usam como trunfo para mortificar em vida corpos. Mas a cadeira cai:

“O corpo ainda aqui está, e estaria por todo o tempo que quiséssemos. Aqui, na cabeça, neste sítio onde o cabelo aparece despenteado, é que foi a pancada. À vista, não têm importância. Uma ligeiríssima equimose, como de unha impaciente, que a raiz do cabelo quase esconde, não parece que por aqui a morte possa entrar.” (Saramago, 1994: 29). E o autor acrescenta: “Já se ouvem passos no corredor, mas temos ainda tempo. A equimose tornou-se mais escura e o cabelo parece arrepiado sobre ela. Uma passagem carinhosa de pente poderia compor tudo nesta superfície que vemos. Mas seria inútil. Sobre outra superfície, a do córtice, acumula-se o sangue derramado pelos vasos que a pancada seccionou naquele ponto preciso da queda. É o hematoma.” (Saramago, 1994: 30).

O entendimento em relação ao cabelo como símbolo de poder fálico ou de mortificação dos corpos em vida (entendendo que estes dois poderes podem alimentar um ao outro), dirigidos por disputas desleais, de submissão me causa horror. No entanto, o mais interessante é que o cabelo em si mesmo se manifesta, por estar ligado ao aparelho sensorial e à musculatura lisa que também constitui os vasos sanguíneos; o cabelo arrepia, através do corpo que também arrepia por medo, horror, desejo, etc., mas neste caso não só os da cabeça, mas do corpo inteiro.

“Horripilante é aquela que arrepia ou produz horripilação; (fig.) que horroriza. O Horror é a sensação física e moral que faz com que a pele e os cabelos se arrepiem. Horrorizado: amedrontado, cheio de horror e de espanto, enojado.”⁶ “O horror pode ser a coisa repelente, ódio, aversão. Do lat. horror, -oris. Horripilar: do lat. horripilare, de horrere + pilus (pêlo). A haste que é a parte visível do cabelo, é constituída por células queratinizadas, ou seja, células mortas.”⁷

As pistas que encontrei tendo em vista o cabelo no viés falocêntrico, diante da fala “gosto de mulheres de cabelos compridos” (como gosto primordialmente masculino e a vontade enquanto imposição), cujos nomes se encarnam em palavras tais como castração, sacrifício, tomando em conta as perspectivas psicanalíticas e antropológicas apontadas por Leach (1983), a meu ver podem delimitar limiares e fronteiras nos corpos das mulheres, colocando-o na esfera do tabu.

O cabelo fora da cabeça.

Leach (1983) usa, como exemplo as castas indianas para tentar compreender que possa existir uma certa “impureza” no ofício do barbeiro e do lavadeiro, como uma questão ritual e não física ao manejar o cabelo fora da cabeça, ele afirma que o “sujo” com o qual estes especialistas têm que lidar é considerado detentor de alguma potencialidade que os coloca à parte como pessoas sagradas. Surge um paradoxo. O cabelo da cabeça que na perspectiva de Wilken seria o “assento da alma”, limpo quando está na cabeça, sendo cortado (o cabelo) se torna “sujo”.

6. Segundo Caldas Aulete (1986) apud Oliveira (2007).

7. E em Cunha (1982) apud Oliveira (2007).

“É nitidamente explícito que o “sujo” “está finalmente conscientemente associado com as (para nós mais óbvias) substâncias impuras: fezes, urina, sêmen e suor. Mais do que isto, a potencialidade possuída por este “sujo” não tem nenhuma relação particular com a pessoa da qual deriva o sujo.” (Leach, 1983: 157).

Numa perspectiva psicanalítica:

“O ato de separação (castração) não cria somente duas categorias de pessoas, mas também uma terceira entidade, a coisa que é ritualmente separada, o próprio ‘genital castrado’. Na interpretação psicanalítica, esta coisa castrada pareceria constituir um fragmento material real de agressão, que é tirado da pessoa castrada por quem a castra.” (Leach, 1983: 158).

No texto *Cabelo Mágico*, o autor afirma que o cabelo constitui um poder mágico, divorciado da personalidade do indivíduo isolado que pode ser “considerado um protetor nato”, e também ser em alguns casos símbolos fálicos evidentes. (Leach, 1983: 159) Voltando às discordâncias psicanalíticas e antropológicas relacionadas ao cabelo, a primeira tendência afirma que “as coisas sagradas são sagradas porque são secretas e tabu”, já na segunda tendência, ele estima que “os objetos sagrados são tabu porque são sagrados – ou seja, porque estão cheios de uma perigosa potencialidade, inclusive potencialidade sexual.” Ora, um pouco mais adiante, o autor chega a conclusão que:

“Na opinião do antropólogo, o cabelo humano ritualmente poderoso está cheio de potencialidades mágicas não por ser cabelo, mas devido ao contexto ritual de sua origem, como, por exemplo, o assassinio, o incesto, o luto, etc.” (Leach, 1983: 160).

As duas tendências têm em comum a possibilidade do cabelo humano ter algum valor simbólico universal, pensando cabelo como indivíduo total, alma, poder pessoal. Nessa perspectiva, o cabelo, conclui o autor, “não é somente um símbolo de agressão mas uma “coisa em si mesma”, um fragmento material da agressão.” (Leach, 1983: 163).

3. (IN)CONCLUSÃO

A Trança Perdida. Mas Ana que cortou seus cabelos num cabeleireiro aos 12 anos de idade, não se lembrava aos 62 anos onde estava a trança gerada pelo corte, nem mesmo se importava com ela em si. Ana me disse que não considera este corte como um ritual, não o considera um ato simbólico, porque se fosse uma convicção seria pela vontade de novidade. Se a trança se perdeu não foi por magia, mas alguém a pegou e a guardou.

Se o cabelo fosse um instrumento poderia ser enfatizado como para cumprir uma função, mas cabelo neste exercício de escrita é relação. Talvez alguém queria esta trança para tê-la como sagrada, um amuleto ou talvez este alguém tenha a achado fálica demais para estar vulnerável aos cuidados de Ana. Mas nem fálica, nem sagrada, nem agressiva a trança é pensada. Descobrimos por fim que esta trança virou uma peruca a qual em 50 anos deste corte passando pelas mãos de quem a pegou até se tornar peruca, nunca foi usada na cabeça de ninguém. A Trança Perdida, no contexto deste artigo é suja, mas pelo tempo empoeirado, ou considerada suja por qualquer pessoa que se enjoja, horroriza ao ver o cabelo fora da cabeça. Nem sagrada, nem “falo”, ela era apenas um pedaço morto de Ana até então esquecido. Nunca tive pretensões de ressuscitar corpos, contudo a partir da curiosidade em relação a essa Trança Perdida que permitiu a Ana e a mim termos longas conversas de revisitação de nossas memórias. Em contrapartida, perceber que presenças, como as relacionadas a uma universalização e generalização que podem construir nossas subjetividades, revelam assim ausências como a não percepção da existência potente de mulheres em nossas vidas, o apagamento de nossas origens. Tais apagamentos, que sem nos darmos conta, nos levam a aceitar de forma naturalizada o que os discursos dominantes e quem os profere, fazem com nossos corpos.

Partindo de uma fotografia de minha mãe jovem, junto e através da imagem, e de conversas feitas com ela no dia-a-dia, apresentei - como modo de escrita o ensaio - alguns aspectos da imagem e aos poucos articulei os conteúdos através dos relatos de Ana, das minhas percepções sobre ela e a fotografia. Entendo o ensaio então como uma escrita com aspectos de não linearidade e abertura autorreflexiva através do uso de imagens. López (2015) afirma que na perspectiva da escrita o ensaio é um campo difícil de definição operacional.

E como o observa Scherer *apud* López (2015), as características do ensaio consistiriam tanto na visão subjetiva (relacionada com os sonhos, a imaginação e a memória), quanto no questionamento da possibilidade de representar a realidade, nas afirmações indecisas, na narrativa não linear, fragmentada, e com níveis de sentidos múltiplos, pelo meio do estilo híbrido e do emprego de diferentes meios e formas, etc.

O conjunto da experiência da escrita (relacionada às imagens escolhidas, às conversas realizadas com Ana e à relação com a teoria estudada), deflagra a partir das presenças na fala, na imagem e na própria escrita, ausências, aqui consideradas possibilidades para identificações de naturalizações de discursos de dominação e submissão, até agora atrelados à produção de conhecimento eurocêntrico (principalmente referente às práticas de aculturação relacionadas ao colonialismo, à questão do corpo que dentro do escopo da razão é analisado pelo pensamento (alma), e à ideia de cabelo como (castração e sacrifício). Os corpos manifestam estes resquícios, inclusive vindos de um pensamento racionalista em que a alma é pensamento e que analisa o corpo que padece, desta forma o corpo seria algo perecível de natureza menor que a alma, a qual, nesta perspectiva, seria um atributo humano de grande elaboração. Contudo, sentir o absurdo deste dualismo, corpo e alma, é, neste exercício de escrita uma possibilidade de re-existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Camus, A. 2005b. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record.
- Dias, A. 2011. *Desenho e Cartografias cotidianas*. Londrina: UEL.
- Klinger, D. I. 2006. Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino americanas contemporânea. 2006. 205 f. Trabalho de conclusão de curso (Tese). Curso Doutorado em Letras Literatura Comparada. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- López, A. W. 2015. Um conceito Fugidio. Notas sobre o filme-ensaio. Em: F. E. Teixeira. *O ensaio no cinema: formação de um quarto domínio das imagens na cultura audiovisual contemporânea*. São Paulo: Hucitec.
- Saramago, J. 1994. Cadeira. Em: J. Saramago. *Objecto Quase: contos*, pp. 9-30 São Paulo: Companhia das Letras.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

- Bourdieu, P. 2012. A dominação masculina. Artigo disponível em: file:///D:/Textos%20mestrado/Textos%20e%20livros%20para%20estudos/Cabelo/Simb%C3%B3lico/BOURDIEU_A%20domina%C3%A7%C3%A3o%20masculina%20completo.pdf [acesso: 18/07/2017]
- Bourdieu, P. 1989. Sobre o poder simbólico. In: P. Bourdieu. *O poder simbólico*, pp. 07-16. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora. Artigo disponível em: file:///D:/Textos%20mestrado/Textos%20e%20livros%20para%20estudos/Cabelo/Simb%C3%B3lico/BOURDIEU_Pierre._O_poder_simb%C3%B3lico.pdf [acesso: 18/07/2017]
- Leach, E. R. 1983. Cabelo Mágico. Em: R. Da Matta [org.]. *Antropologia*, pp. 139-169. São Paulo: Ática. Artigo disponível em: <file:///D:/Textos%20mestrado/Textos%20e%20livros%20para%20estudos/Cabelo/Simb%C3%B3lico/Cabelo%20M%C3%A1gico.pdf> [acesso: 18/07/2017]
- Leite, L. 2004. Albert Camus - Ética do Absurdo. Artigo disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/5582/1/ETICA%20DO%20ABSURDO-2012.pdf> [acesso: 10/07/2017]
- Oliveira, M. T. de. Set. 2007. Cabelos: da etologia ao imaginário. São Paulo. Em: *Revista Brasileira de Psicanálise*. v. 41 n. 3. São Paulo. Artigo disponível no link: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000300012
- Quijano, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em: L. Edgardo (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, pp. 117 – 142. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Artigo disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf [Acesso: 05/06/2017]
- Ribeiro, A. M. e Prazeres, L. L. G. dos. (fev./dez, 2015). A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial) - Algumas Leituras. *Revista Temáticas: Campinas, IFCH/ Setor de publicações/ Unicamp-SP, ano*. Artigo disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/tematicas/article/view/2314/1722> [acesso: 10/07/2017]
- Santini, R. M. e Camelier, J. (jan-julho 2015). Devir Mulher, sexualidade e subjetividade: aproximações entre Deleuze e Guatarri e Pierre Bourdieu sobre a construção social dos corpos. *Revista Ártemis: Paraíba, Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Pós-Graduação em Letras da UFPB*, v. 19, n. 1 Artigo disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/viewFile/26204/14098> [acesso: 19/06/2017]
- Stiles, K. (ago 2012). Cabeças raspadas e Corpos marcados. *Revista Arte & ensaios. Revista do ppgav/eba/UFRJ: Rio de Janeiro*, n. 24. Recuperado de <http://www.ppgav.eba.ufrj.br/wp-content/uploads/2014/05/colabora%C3%A1%E2%80%B0es-kristine.pdf> [acesso: 12/07/2017]

CURRÍCULO

Anna Behatriz Alves de Azevêdo

Nasceu em Goiânia em 1986. Vive e trabalha em Goiânia - GO. Graduada em Artes Visuais pela Faculdade de Artes Visuais (FAV) da Universidade Federal de Goiás (UFG), iniciou produção artística em 2005: performance, videoarte, desenho e dança. Foi professora substituta na mesma instituição e professora formadora na FAV/EAD. Mestranda em Arte e Cultura Visual na FAV/UFG desde 2016.