



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS
E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

LAYLA MARYZANDRA COSTA SILVA

Cartografia das Tranças: Histórias, Ofícios e Territórios
no Distrito Federal



Brasília-DF
2025

LAYLA MARYZANDRA COSTA SILVA

**Cartografia das Tranças: Histórias, Ofícios e Territórios
no Distrito Federal**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra.

Orientador: Prof. Dra. Cristiane de Assis Portela

Brasília-DF
2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
Pós-graduação em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais

Folha de aprovação

Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de
Mestrado de Layla Maryzandra Costa Silva, realizada em 08/07/2025:

Profa. Dra. Cristiane de Assis Portela
Universidade de Brasília – UnB
Orientadora / Presidente da Banca

Profa. Dra. Monica Celeida Rabelo Nogueira
Universidade de Brasília – UnB
Examinadora Interna

Profa. Dra. Stephanie Caroline Nasuti
Universidade de Brasília – UnB
Examinadora Interna (Suplente)

Profa. Dra. Givânia Maria da Silva
Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
Examinadora Externa à Instituição

Aos fios sagrados que tecem meu caminho:

À minha mãe, Maria de Nazaré, por suas mãos que me ensinaram os primeiros caminhos para o ciclo desta vida, pelos conselhos e histórias que se entrelaçam como tranças nagôs na minha trajetória.

À minha avó Raimunda Martins Costa e a bisa Pureza, que representam todas as mulheres da minha família que agora habitam o Orun, mas que me despertaram em sonhos madrugais sobre ideias em relação a esta pesquisa e as escritas vindouras.

À minha irmã mais velha, Larissa Fernanda, por ter me encorajado ainda adolescente a me tornar trancista junto a ela.

À minha Oxum e a Ogum, fios invisíveis que me puxam pela nuca, lembrando a cada dia que sou ponte entre os que vieram e os que não de vir.

À comunidade de Damásio e ao Quilombo Urbano da Liberdade, terreiros de resistência que ensinam como as tranças se tornaram mapas de liberdade.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Cristiane Portela, por me guiar em caminhos de pesquisa alinhados com a minha história e comunidade. Agradeço pelos incentivos em eventos acadêmicos, participação nos grupos de pesquisa que ampliaram os meus horizontes, fortalecendo a minha narrativa, e por visitar comigo a minha comunidade no regresso à Ilha de São Luís do Maranhão.

Aos mestres e colegas de caminhada do MESPT, em especial Sthefani e Mônica, e à minha turma do mestrado — Jorge, Andrea, Eulálio, Fabiani, Juami e Hellen — pelas trocas enriquecedoras. Um agradecimento especial a Hellen, que me ajudou a encontrar minha linhagem na comunidade de Damásio. Gratidão, minha amiga.

Às trançistas e trançadeiras coautoras desta pesquisa: Ana Lúcia de Lima (Akini), Laodicéia Nascimento, Thanan Bicalho, Jennifer da Cruz Fernandes, Paula Olívio, Litiely Brandão e Analice Marques e Sarah França, que representam tantas outras que contribuíram com o mapeamento e que acompanharam todo o processo pelas redes sociais.

Aos parceiros intelectuais Luiz Rogério (UFBA), pelas ensinamentos sobre territórios negros e pelo apoio na reta final, e Elson Matias, cuja contribuição nos arquivos e ligação com a ancestralidade tornou-se parte essencial deste trabalho.

Aos apoiadores fundamentais: Carmela Zigoni, pela amizade e lucidez política, trazendo apontamentos valiosos que traçaram outras narrativas para essa pesquisa; Márcio Ferreira (meu Babá), pela força espiritual que me deixaram de pé para a construção e a continuidade desta pesquisa; Adailton Borges (Dhay), que há doze anos acreditava que meu nome seria reconhecido por meio do meu trabalho; e Eduardo Machado, irmão e amigo de longa data, cujo apoio crítico e afetivo foi um alicerce.

Às minhas bases familiares que são meus irmãos José Adriano, Larissa Fernanda e Cristiano Pinheiro e o primo Jarbas, Janaina, Veridiana, tia Maria pelo apoio incondicional em toda esta jornada, com fotografias, certidões e outros materiais que ajudaram a organizar o arquivo. Ao Fundo de Apoio à Cultura do Distrito Federal (FAC) pelo financiamento e a toda a equipe técnica da primeira edição do Tranças no Mapa, o meu sincero agradecimento.

RESUMO

Esta dissertação investiga a prática de trançar cabelos afro como ofício e saber tradicional, analisando suas relações com memória, territorialidade e reparação histórica. O estudo busca identificar, documentar e valorizar essa arte como patrimônio cultural imaterial, propondo novas formas de registro e construção de arquivos que contemplem saberes corporificados e comunitários. A pesquisa destaca o papel desse ofício na construção de identidades negras na luta por reconhecimento institucional junto a órgãos de patrimônio e no enfrentamento ao apagamento histórico. Por meio de uma abordagem metodológica interdisciplinar, que inclui a análise de documentos pessoais e a construção de arquivos digitais colaborativos, a pesquisa articula fabulação crítica, autoetnografia, cartografia social, cartografias afetivas e mapeamento colaborativo digital, compondo uma narrativa que entrelaça trajetórias pessoais, coletivas e territoriais — como fios de uma trança. As tranças são compreendidas como documentos vivos e mapas corporificados, inscritos nos corpos como expressão cultural e modos de vida. A investigação percorre desde os acervos familiares e as memórias de mulheres quilombolas no Maranhão até as trajetórias de trancistas contemporâneas no Distrito Federal e Entorno, revelando como o ato de trançar sustenta redes de solidariedade, vínculos afetivos e a constante reinscrição da ancestralidade no espaço urbano, contestando desigualdades e reivindicando o direito à cidade. Os resultados — que incluem indicadores, mapas digitais, registros etnográficos e o perfil sociocultural das trancistas — configuram um arquivo digital e demonstram a centralidade desse ofício, articulado a práticas de oralidade como sistema de transmissão e preservação de saberes. A dissertação conclui defendendo a patrimonialização do ofício de trançar como uma estratégia de justiça social e arquivística, ampliando os debates sobre cultura afro-brasileira, gênero, epistemologias negras e a própria função social dos arquivos.

Palavras-chave: cartografia social; patrimônio cultural imaterial; trancistas; arquivos familiares; mapeamento colaborativo.

ABSTRACT

This dissertation investigates the practice of Afro hair braiding as both an occupation and a form of traditional knowledge, examining its relationships with memory, territoriality, and historical reparation. The study aims to identify, document, and valorize this practice as intangible cultural heritage, proposing alternative modes of documentation and archival construction capable of encompassing embodied and community-based forms of knowledge. The research highlights the role of this craft in the formation of Black identities, in struggles for institutional recognition by heritage authorities, and in confronting processes of historical erasure. Through an interdisciplinary methodological approach that includes the analysis of personal documents and the creation of collaborative digital archives, the research articulates critical fabulation, autoethnography, social cartography, affective cartographies, and digital collaborative mapping. These approaches are woven into a narrative that intertwines personal, collective, and territorial trajectories—like strands of a braid. Braids are understood as living documents and embodied maps, inscribed on bodies as cultural expressions and ways of life. The investigation spans family archives and the memories of quilombola women in the state of Maranhão, as well as the trajectories of contemporary braiders in the Federal District and its surrounding areas. It reveals how the act of braiding sustains networks of solidarity, affective bonds, and the continuous reinscription of ancestry within urban space, while contesting inequalities and asserting the right to the city. The research outcomes—including indicators, digital maps, ethnographic records, and the sociocultural profile of the braiders—constitute a digital archive and demonstrate the centrality of this craft, articulated with oral practices as systems for the transmission and preservation of knowledge. The dissertation concludes by advocating for the heritagization of hair braiding as a strategy of social and archival justice, expanding debates on Afro-Brazilian culture, gender, Black epistemologies, and the social function of archives themselves.

Keywords: social cartography; intangible cultural heritage; braiding practitioners; family archives; participatory mapping

SIGLAS E ABREVIATURAS

Associação Nacional de Trancistas Negras (ASHANTI)
Cadastro Nacional de Atividades Econômicas (CNAE)
Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN)
Classificação Brasileira de Ocupações (CBO)
Companhia de Planejamento do Distrito Federal (CODEPLAN)
Fundo de Apoio à Cultura (FAC)
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)
Instituto de Pesquisa e Estatística (IPEDF)
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
Instituto Nacional do Seguro Social (INSS)
Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC)
Ministério da Cultura (MINC)
Ministério do Trabalho e Emprego (MTE)
Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)
Periferia Metropolitana de Brasília (PMB)
Pesquisa Metropolitana por Amostra de Domicílio (PMAD)
Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs)
Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE-DF)
Regiões Administrativas (RAs)
Setor de Diversões Sul (CONIC)
Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH)
Universidade de Brasília (UnB)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Fotografia da série Dreamtime, SoYoon Lym e arte aborígine australiana	22
Figura 2 - Árvore genealógica da autora	28
Figura 3 - Mapa de Histórias Trançadas. Imagem: Família Martins, linhagem de trançadeiras	30
Figura 4 - Conjunto de figuras, composto pela representação fotográfica de Bisa Pureza	31
Figura 5 - Conjunto de figuras que representa mãos trançando, em associação ao mapa da comunidade de Damásio	33
Figura 6 - Conjunto de certidões de nascimento de Raimunda Nascimento Martins e Maria Vitória Nascimento Martins, nascida na comunidade de Damásio em 1929, filha natural de Pureza Adalgiza Martins, e da neta Maria de Nazaré Martins Costa.	35
Figura 7 - Representação da Fazenda Calhau- Escravizados em um	38
Figura 8 - Gerações de Bisa Pureza: Zezé, Mundiquinha e Natividade	39
Figura 9 - Conjunto de documentos: testamento de Rosa Francisca Garcia e trecho de jornal	41
Figura 10 - Trechos do inventário do fazendeiro Manoel Martins da Silva, 1859	42
Figura 11 - Recortes de jornal e Anuário de Jurisprudência do Tribunal Marinho	44
Figura 12 - Tio Beto (à esquerda), Mundiquinha (meio), não identificamos o homem a direita	46
Figura 13 - Mapa kalunga da bisa	48
Figura 14 - Recorte de jornal, retirado do Relatório da II Reunião Nacional dos Quilombos, 1996	50
Figura 15 - Conjunto de documentos de Raimunda do Nascimento Martins, demonstrando o apagamento histórico da população negra, sendo reavivado por outras narrativas	51
Figura 16 - Título eleitoral, Raimunda do Nascimento Martins, neste documento ela retira o sobrenome Martins e acrescenta o Costa, devido ao casamento com meu avô	53
Figura 17 - Artesão trançando abano, com um cofo e uma mensaba já terminados, 1948	57
Figura 18 - Conjunto de imagens: Foto 3x4 da Raimunda, minha vó, e de uma trançadeira afro em Guadalupe	61
Figura 19 - Mapa 4 – Lar	62
Figura 20 - Maria de Nazaré, minha mãe, segurando Larissa, minha irmã, em frente às casas de mensaba.	63
Figura 21 - Larissa Fernanda ao lado da Naná e Zezé segurando Layla próxima ao colo em frente ao muro de casa.	63
Figura 22 - Conjunto de fotografias de Mundiquinha, na primeira ela está em um domingo na cama segurando os netos, e na segunda sentada no sofá segurando uma criança branca.	64
Figura 23 - Migração Quilombola e (Re)territorialização em bairros negros	66
Figura 24 - Largo do Ribeirão, Centro, Década de 1960/1970	67
Figura 25 - Mapa do Bairro Liberdade - MA	69
Figura 26 - Área do bairro da Liberdade, com moradias construídas em palha e barro, 1905	69
Figura 27 - Boi de Leonardo, 1982	74
Figura 28 – Tambor de Criola, 1948	74
Figura 29 - Caixeira na Festa do Divino Espírito Santo, 1948	75
Figura 30 - Fonte: Jornal Pacotilha O Globo, 08/06/1954	76
Figura 31 - Fábrica Santa Isabel, Canto da Fabril, 1948	77
Figura 32 - Rua Gregório de Matos, Liberdade, 1978	78
Figura 33 - Documentos de Maria de Nazaré: Diploma de Manicure e Costureira, 1967	79
Figura 34 - Maria de Nazaré Martins Costa	79
Figura 35 - Luis Carlos e Antônio Alberto, no Bairro da Liberdade de Black Power	81
Figura 36 - Fotografias de Escrete e Maria de Nazaré na Liberdade, no Movimento Negro	81
Figura 37 - Capa do livro Terras de Preto no Maranhão e equipe do Projeto Vida de Negro	83

Figura 38 - Camiseta da Escola de Samba em homenagem ao meu pai	84
Figura 39 - Conjunto de documentos: Fotografia da minha avó paterna com meus irmãos: Adriano, Larissa e Cristiane em Rosário - MA, Capa do LP Malungos e trecho da Fantí Ashanti	84
Figura 40 - Bloco Afro Akomabu	85
Figura 41 - Conjunto de fotografias com Maria Gercina, mãe do meu pai	86
Figura 42 - Certidão de casamento dos bisavós, com nome dos tataravós e local de origem	87
Figura 43 - Matadouro no Bairro da Liberdade	87
Figura 44 - Conjunto de fotografias da primeira infância da Larissa, em nossa casa no bairro da Liberdade e em Rosário, com minha avó paterna Gercina abaixo (à esquerda) e minha mãe ao meio com tecido amarelo na cabeça.	89
Figura 45 - Infância em Brasília	92
Figura 46 - Tranças da Infância - Mapa do Guará, eu e Larissa e Fábio	93
Figura 47 - Tranças na infância - Antônio Alberto Martins Costa (Tio Beto) no Exército em Brasília	94
Figura 48 - Tranças na infância - Aniversários e Reuniões de Família.	95
Figura 49 - Almoços de Domingo, com vó Mundiquinha, Maria Vitória, sua irmã, e seu caderninho de receitas	96
Figura 50 - Tranças na infância – Layla e Larissa	97
Figura 51 - Tranças na adolescência - Aniversário de 13 anos no Bairro da Liberdade, São Luís	99
Figura 52 - Tranças na Adolescência - Mapa dos locais onde moramos no DF, finalizando em Santa Maria, fotografia dos primos com meu irmão Adriano	100
Figura 53 - Adolescência, Escola no Gama	101
Figura 54 - Tranças na Adolescência - Aniversário de quinze anos no Bairro da Liberdade, São Luís (MA)	102
Figura 55 - Aniversário de quinze anos no Bairro da Liberdade, São Luís (MA)	102
Figura 56 - Avenida Litorânea, em São Luís, e Ensino Médio no DF, usando rasta.	104
Figura 57 – Família Martins em Brasília: Larissa, eu, mamãe e Adriano	105
Figura 58 - Trabalhando no Salão Afro, CONIC - DF	106
Figura 59 - Trabalhando no Salão Afro	107
Figura 60 - Carteira de Trabalho	109
Figura 61 - Caravana da Juventude Negra - DF	110
Figura 62 - Linhagem de Trançadeiras da família Martins	111
Figura 63 - Exposição Tranças no Mapa	117
Figura 64 – Conjunto de Fotografias “Livro-Arte”	118
Figura 65 – Registro de Imóvel	119
Figura 66 - Teste de Ancestralidade	123
Figura 67 - Mapa das regiões administrativas do Distrito Federal	125
Figura 68 – Mapa Interativo	129
Figura 69 - Mapa de distribuição socioespacial de trançistas negras nas regiões administrativas do Distrito Federal	132
Figura 70 - Mapa das Migrações Internas de Trançistas do DF e Entorno	141
Figura 71 Mapa de distribuição socioespacial de trançistas negras do DF e Entorno	144
Figura 72 - Croqui Colaborativo do Mapa Distribuição Territorial de Trançistas no DF e Entorno	145
Figura 73 – Ana Lúcia de Lima (Akini)	153
Figura 74 - Laudicéia Nascimento	154
Figura 75 - Jennifer da Cruz Fernandes	155
Figura 76 – Analice Marques	156
Figura 77 – Thanan Bicalho	157
Figura 78 – Paula Olívio	158

Figura 79 – Sarah Yolandina Generoso França	159
Figura 80 - Litiely Brandão	160
Figura 81 – Etapas do percurso das oficinas de mapa afetivo	163
Figura 82 – Chamada: 1ª etapa da Oficina (Mapa Familiar)	167
Figura 83 - Conjunto de figuras do Espaço Moinho de Vento em Santa Maria - DF	168
Figura 84 - Conjunto de figuras: Mandala do primeiro dia de oficina	169
Figura 85 - Atividades dos Grupos 01 e 02	170
Figura 86 – Chamada: 2ª etapa da Oficina (Encontro Baobás e Trancistas no DF)	171
Figura 87 - Na sombra do Baobá, W5 Norte - DF	172
Figura 88 – Chamada: 3ª etapa da Oficina (Mapa Familiar)	174
Figura 89 – Organizando o Mapa Familiar	176
Figura 90 – Explicando as informações do Mapa Familiar	178
Figura 91 - Sistematização das trajetórias comuns e identificação da transmissão geracional	180
Figura 92 - Chamada da 4ª etapa da Oficina de Mapa Afetivo (Mapa Cotidiano)	181
Figura 93 - Atividade "Desenhar o Ofício"	186
Figura 94 - Máximo Mansur, diálogos no Mapa Cotidiano	188
Figura 95- Chamada da 5ª etapa da Oficina (Mapa Cotidiano)	189
Figura 96- Acolhida, Mapa Cotidiano no Mercado Sul	190
Figura 97- Produção Pedagógica dos grupos no Mapa Cotidiano	193
Figura 98 - Automapeamento de Trancistas	195
Figura 99 - Chamada da 6ª etapa da Oficina (Mapa Político)	197
Figura 100 - Chamada da 7ª etapa da Oficina (Mapa Político)	202
Figura 101 – Corpo-território em papel	203
Figura 102 - Corpo-território: um mapa de impactos	204
Figura 103 - Registro da minha participação no Evento Encrespa Geral DF, 2015	209
Figura 104 - Chamada da Oficina “Malungas” para Trancistas de todas as regiões do país	210
Figura 105- Divulgação com a porcentagem de trancistas inscritas por região do país	211
Figura 106 - Luciane apresentando os artigos da Constituição brasileira que tratam do Patrimônio Cultural	212
Figura 107 - Capa do material pedagógico orientador entregue as trancistas participantes da Oficina Online	213
Figura 108 - Relato da Ana Akini na Oficina Online	217
Figura 109 - Conjunto de registro etnográfico Ana Akini	220
Figura 110 - Relato da Laodicéia na Oficina Online	222
Figura 111 - Conjunto de registro etnográfico Laodicéia Nascimento	224
Figura 112 - Relato da Jennifer da Cruz Fernandes na Oficina Online	226
Figura 113: Conjunto etnográfico Jeniffer	227
Figura 114 - Relato da Analice na Oficina Online	228
Figura 115- Conjunto Etnográfico Analice	230
Figura 116 - Relato da Paula na Oficina de Online	232
Figura 117 - Conjunto Etnográfico Paula	233
Figura 118 - Relato da Sarah Oficina Online	235
Figura 119 - Conjunto Etnográfico Sarah	236
Figura 120 - Relato da Litiely Brandão na Oficina Online	238
Figura 121: Chamada Mapa Patrimonial	240
Figura 122 - Laodicéia Nascimento e Thanan Bicalho (sua filha) na Oficina de Mapa Patrimonial	241
Figura 123 - Helena Rosa, da equipe técnica do projeto e a detentora Analice	242
Figura 124 - Mylena Tiodósio, da equipe técnica do projeto	243

Figura 125 - Desirré Tozzi (IPHAN)	244
Figura 126 - Layla desenhando os próximos passos	247
Figura 127- Linhagem de Trançadeiras Distrito Federal e Entorno	250
Figura 128- Mesa de Debate no Festival Latinidades com presença do Presidente do IPHAN	252

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Trançar é a única fonte de renda?	133
Gráfico 2: Comparação da Autodeclaração de Cor de Trancistas Negras Mapeadas com Dados do IBGE no DF	136
Gráfico 3- Comparação do Percentual de Trancistas Negras com o Percentual da População Negra por RA.	138
Gráfico 4-Migrações Internas de Trancistas Negras Participantes do Mapa Afetivo	142
Gráfico 5 - Faixa etária das trancistas mapeadas	147
Gráfico 6-Distribuição das trancistas por área	148
Gráfico 7 - Transmissão do conhecimento: Com quem aprendeu a trançar?	175
Gráfico 8 - Você já ensinou alguém a trançar?	183
Gráfico 9 – Tempo de Experiência das Trancistas	184
Gráfico 10 - Motivações para ingressar na profissão	185
Gráfico 11 - Quais os maiores desafios e dificuldades em trabalhar como trancista?	198
Gráfico 12 - Você acredita que as desigualdades sociais de gênero e raça tem alguma relação nas dificuldades de trabalhar como trancista?	199
Gráfico 13 – Conjunto de gráficos do Mapa Patrimonial	207

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Mapa Cotidiano	194
Quadro 2 - Desafios Enfrentados por Trancistas Negras	201
Quadro 3 - Debates durante Oficina ampliada online	215
Quadro 4- Mapa Patrimonial	245

Sumário

INTRODUÇÃO - ARQUIVOS FAMILIARES: TERRITÓRIOS NEGROS	18
1. PISTAS DE MEMÓRIAS: TERRITÓRIOS FAMILIARES, MIGRAÇÕES E OFÍCIOS	28
1.1.A. QUILOMBO DAMÁSIO: SEGUINDO OS RASTROS DA BISA PUREZA	31
1.1.B. CORPORIFICANDO O ARQUIVO DE BIZA PUREZA	34
1.1.C. PISTAS DO ENCANTAMENTO DE BISA PUREZA	43
1.2. VOVÓ MUNDIQUINHA	49
1.2.A. LAVADEIRAS: OS RIOS	54
1.2.B. QUITANDEIRAS: MERCADOS	56
1.2.C. TRANÇADEIRA: LARES	58
1.3. QUILOMBO DA LIBERDADE	65
A) MÃE	65
B) PAI	80
C) Matadouro: o começo e o final	87
1.4 DISTRITO FEDERAL: PERMANECENDO EM TERRITÓRIOS NEGROS	89
2. AUTOBIOGRAFIA DAS TRANÇAS: RITOS, CORPO E CABELO	91
2.1. TRANÇAS DA INFÂNCIA: PERIFERIAS DO DF	91
2.2. TRANÇAS DA ADOLESCÊNCIA: TERRITÓRIOS DE CONFLITOS E TRANSGRESSÕES	99
2.3. JUVENTUDE: DE RASTA, "REENCONTRANDO" UM OFÍCIO SALÃO AFRO E MOVIMENTO NEGRO	106
2.4. APRENDIZADOS E INTERLOCUÇÕES: POR QUE (E COMO) ABRIR ARQUIVOS FAMILIARES NEGROS?	111
3. TERRITÓRIOS NEGROS TRANÇANDO O DISTRITO FEDERAL	125
3.1. PARA ALÉM DO AVIÃO: MAPEANDO AS TRANCISTAS NEGRAS NO QUADRADINHO	127
3.2 SETAS E FLUXOS: TRANCISTAS E SUAS MIGRAÇÕES INTERNAS	139
3.3. QUADRADINHO AMPLIADO	144
4. “UM CORPO/MAPA”: MAPA AFETIVO DE TRANCISTAS NEGRAS DO DISTRITO FEDERAL	151
4.1. POR UM MAPA QUE SE MOVA: CORPOS CONSTRUTORES DE MAPAS AFETIVOS	152
4.2. OFICINAS DE MAPAS AFETIVOS	160
4.3. PERCURSOS DE MAPAS AFETIVOS	166
4.3.1. MAPA FAMILIAR - SESSÃO 1	167
4.3.2. MAPA FAMILIAR- SESSÃO 2	171
4.3.3. MAPA FAMILIAR – SESSÃO 3	173
4.3.4. MAPA COTIDIANO	180
4.3.5. MAPA COTIDIANO	188
4.5.6. MAPA POLÍTICO	197
4.3.7. MAPA POLÍTICO	202
5. HISTORICIZANDO O OFÍCIO DE TRANÇAR NO RECONHECIMENTO DAS NARRATIVAS DAS TRANCISTAS: MODOS DE SABER E MODOS DE FAZER	207
5.1. MAPA PATRIMONIAL	207
5.2. MAPA PATRIMONIAL	239
CONSIDERAÇÕES FINAIS	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	255
APÊNDICES	269
APÊNDICE – A	270
APÊNDICE – B	273

INTRODUÇÃO - ARQUIVOS FAMILIARES: TERRITÓRIOS NEGROS

O desejo de escrever esta dissertação nasceu da célebre frase de Toni Morrison: "Se há um livro que você quer ler, mas ele ainda não foi escrito, então você deve escrevê-lo." Proferida no encontro anual do Ohio Arts Council em 1981 e publicada posteriormente no *The Cincinnati Enquirer*, essa afirmação sintetiza a necessidade humana de contar histórias e construir significados. Escrever, portanto, pode ser o ato de dar voz a ideias inexploradas e resgatar narrativas silenciadas que se apresentam na linguagem visual das coisas — como em mapas e nos cabelos.

Neste contexto, esta pesquisa surge da necessidade de ampliar os registros sobre experiências e territorialidades específicas, ancorando-se em narrativas que, como aponta Silva (2022, p. 146), são "críveis e confiáveis" porque emergem de vivências situadas entre o sujeito e o próprio saber. Ao tomar como fio condutor minha linhagem matriarcal de trancistas e minha experiência como trancista, assim como a de uma coletividade de outras trancistas/trançadeiras, este trabalho responde ao chamado de Morrison ao inscrever a prática de trançar no conjunto de nossos saberes tradicionais. Uma prática que constitui referências socioculturais para territórios negros e contribui para a diversidade de perspectivas no campo do conhecimento.

De acordo com Azânia Nogueira (2020), os territórios negros constituem expressões espaciais que geografam as relações raciais, articulando dinâmicas históricas e culturais que extrapolam a dimensão física. Em sua análise, a autora dialoga com Ratts (2004) ao descrever esses territórios como espaços marcados por códigos, símbolos e modos de vida compartilhados. Do mesmo modo, Nogueira (2020) mobiliza as reflexões de Benedito (2013), ao salientar que a simples presença negra não é suficiente para definir um território negro, uma vez que esse conceito envolve a inscrição de marcadores culturais e simbólicos associados à memória coletiva e às lutas sociais, responsáveis pela consolidação de identidades negras em contextos de desigualdade e resistência.

Ampliando o horizonte dessa discussão, Milton Santos (1996) define espaço como uma construção dinâmica, moldada pela memória e pelas interações sociais, um "conjunto indissociável" de objetos geográficos e vida em movimento. Essa perspectiva dialoga com a visão de David Turnbull, que, em *Maps Are Territories: Science Is an Atlas* (1989), demonstra como o mapa não é apenas uma metáfora do território que representa, mas também da cultura que o criou, assumindo os significados e a

importância atribuídos a esse espaço por determinados grupos. Assim, se o espaço é produzido socialmente, como afirma Santos, os mapas revelam as lógicas culturais, técnicas e simbólicas que orientam essa produção, tornando-se instrumentos tanto de dominação quanto de resistência, conforme quem os elabora e como são apropriados.

Sack (2011, p. 63) reforça uma perspectiva fundamental ao afirmar que “a territorialidade é o meio pelo qual o espaço e a sociedade estão inter-relacionados”. Nesse sentido, pergunto-lhe, caro leitor: poderá a trança nagô simbolizar traços cartográficos?

Enquanto trancista, afirmo que cada trança, cada linha feita com o pente, pode funcionar como uma narrativa socioespacial — uma forma de inscrição do corpo no território. Assim como os mapas analisados por Harley (2009), essas tramas corporais assumem um caráter simbólico: não apenas representam, mas declaram politicamente uma identidade territorial. As tranças organizam o espaço do corpo tal como os mapas organizam o mundo — ambos operam como gestos cartográficos, ainda que fora da cartografia formal.

São registros de memória e presença, em que o corpo é o mapa e a trança, o traço visível de uma geografia para novos mundos

Nesta pesquisa, optei por adotar a Cartografia Social como metodologia central (Lobão; Oliveira; Oliveira Junior, 2022), devido à sua natureza ampla e articuladora, promotora de um diálogo entre saberes tradicionais e científicos. Em consonância com essa abordagem, Gouveia (2021) destaca que a cartografia social tem o potencial de relativizar o caráter oficial da cartografia moderna, ao inserir novas narrativas e representações nos debates políticos sobre o território. O autor ainda afirma: “Mais do que uma disputa simbólica, a cartografia social representa uma disputa epistêmica, na qual comunidades tradicionais se afirmam como verdadeiras sujeitas cartografantes, contribuindo com suas próprias visões do espaço” (Gouveia, 2021 *apud* Acselrad, 2013, p. 120). Conclui:

A cartografia deve, portanto, ser compreendida como uma forma de linguagem que historicamente estabeleceu trocas desiguais com diferentes grupos e culturas, silenciando e tornando "invisíveis" populações inteiras. A cartografia moderna promoveu um discurso universalizante que descontextualizou outras formas de representar o espaço, ao limitar sua validade segundo as premissas da sua própria linguagem (Gouveia, 2021, p.123-124).

Nesta pesquisa, ela funciona como um grande guarda-chuva metodológico, capaz de integrar abordagens diversas — fabulatórias, autobiográficas, etnográficas, colaborativas, afetivas e geotecnológicas —, além de recursos gráficos e artesanais. Essa amplitude permite analisar histórias de vida, arquivos públicos e formas de urbanismo à luz das realidades socioculturais, que, de acordo com Gouveia (2021), diferem das regras da cartografia moderna ocidental. Esta apresenta um conjunto de normas e limites que impossibilitam a representação de diversas práticas e características dos territórios tradicionais e, nesse caso, também dos territórios periféricos. Assim, busco nessas abordagens outras fontes de informação espacial que compõem os mapas aqui descritos.

Nessa perspectiva, essa prática assemelha-se a uma rede rizomática de conexões ancestrais, como serpentes (tranças) que deslizam no subsolo (cabeça), entre os territórios negros. Trata-se de um gesto que desvela camadas ocultas da nossa territorialidade, quem sabe cobertas — e protegidas — pelo cabelo. As tranças emergem, portanto, no entrelaçamento entre academia e saber ancestral, entre corpo e território, entre técnica e memória. Por meio da fotografia, dos arquivos, dos relatos orais e da presença física das trançadeiras, constrói-se um arquivo vivo que amplia e aprofunda o conhecimento sobre um ofício e suas geografias. Assim, a cartografia social aqui proposta não apenas sugere um novo regime de prática cartográfica — reflexivo situado e criativo —, como também desafia as fronteiras entre mapa e corpo, entre epistemologia e ancestralidade.

Diferentemente da cartografia convencional — que privilegia o espaço euclidiano e abstrai a experiência social —, a Cartografia Social ancora-se no território vivido, partindo do pressuposto de que o mapeamento deve promover o diálogo entre saberes, favorecendo processos de autodefinição e autorrepresentação. Trata-se, portanto, de uma prática que resulta numa cartografia comunitária, em que memórias, trajetórias e conhecimentos tradicionalmente invisibilizados ganham expressão no espaço simbólico e material.

Ainda que a escolha metodológica desta pesquisa se apoie nas técnicas da Cartografia Social, considero importante enfatizar a pertinência da Contra-Cartografia. Esta, conforme apresentada por Harris e Hazen (2005) e por Peluso (1995), ambos *apud* Ribeiro (2020), consiste em práticas que desafiam os mapas oficiais, reposicionando o ato de mapear como ferramenta de resistência e subversão. Embora a cartografia social

aqui desenvolvida não tenha como objetivo explícito confrontar diretamente os mapas estatais, ela inevitavelmente desloca os limites da representação dominante, ao tornar visíveis corpos, saberes e trajetórias sistematicamente apagados.

Nesse sentido, é fundamental distinguir essas duas abordagens. Enquanto a Cartografia Social valoriza a participação ativa das comunidades na construção dos mapas, promovendo visibilidade e reconhecimento de saberes e práticas locais, a Contra-Cartografia concentra-se no confronto direto com as estruturas de poder que sustentam representações hegemônicas do território. A primeira constrói; a segunda contesta. Ambas são potentes, mas operam com ênfases distintas.

No contexto desta pesquisa, foi essencial realizar uma Cartografia Social que valorizasse o território vivido, o saber tradicional das trançadeiras e a memória coletiva inscrita nos corpos, nos gestos e nos afetos. Essa escolha metodológica reafirma o compromisso com uma prática situada, que não apenas mapeia, mas também produz reconhecimento epistemológico, amplia a visibilidade dos saberes subalternizados e contribui para a legitimação de narrativas coletivas no espaço acadêmico e social.

Tanto a Cartografia Social quanto a Contra-Cartografia, cada uma a seu modo, desafiam as narrativas históricas hegemônicas de matriz contemporânea e capitalista que tendem a esvaziar os saberes tradicionais do seu valor simbólico, reduzindo-os a meros produtos. Nesse confronto, abre-se espaço para práticas de mapeamento que recolocam no centro experiências, memórias e conhecimentos que resistem ao apagamento.

Esta pesquisa está sempre tentando dizer mais do que está escrito, desenhado e mapeado.

Para explicar melhor essa afirmação, faço uma análise da série *Dreamtime*¹ (Figura 1) da artista visual SoYoon Lym² (Silva, 2024a), que ilustra com mais

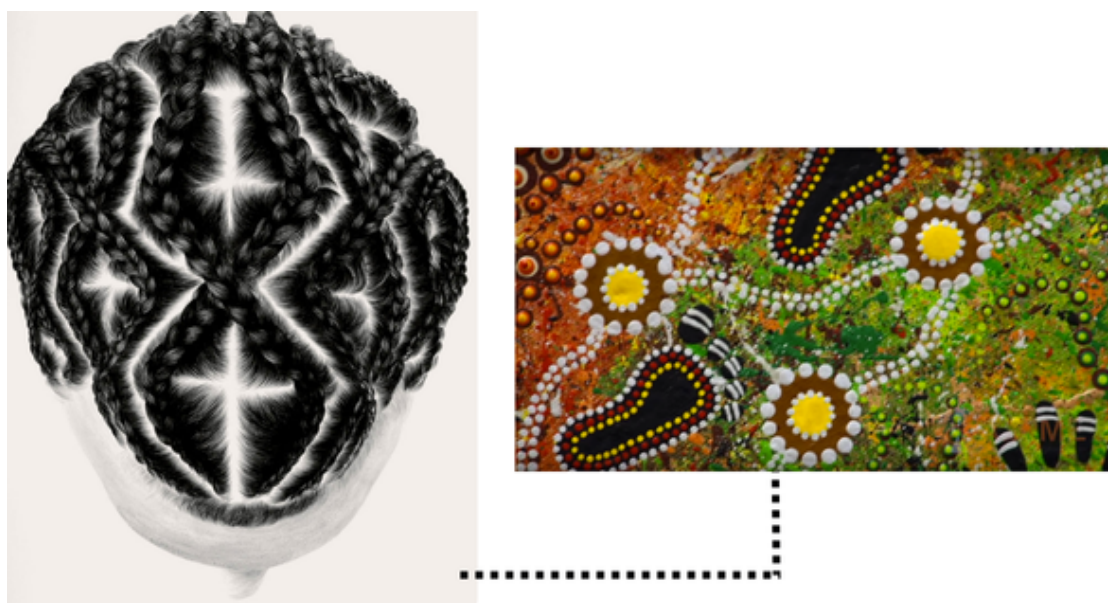
¹Dreamtime is not past, present, or future, but a continuum – a stream of knowledge closely binding all Aboriginal people with the land and each other. (Selina Springett. *Deep Mapping the River: a Palimpsest apud*, Madelon Rosenfeld, “Forum: Dreamtime”).

²So Yoon Lym nasceu em Seul, Coreia do Sul, mas passou os primeiros sete anos de sua vida na África Oriental. Lym recebeu seu diploma de Bacharel em Belas Artes pela Rhode Island School of Design e seu diploma de Mestre em Belas Artes pela Columbia University em Nova York. Ela trabalha como educadora de artes nas Escolas Públicas de Paterson desde 2001 e teve seu trabalho exibido em todo o Brooklyn e Nova York, bem como Virgínia, Nova Jersey, Ohio, Texas, Califórnia, Massachusetts, Indiana, Cuba, Austrália, Djibuti e Coreia, entre outros lugares. Os temas apresentados em *The*

profundidade o que pode ser chamado de "ato cartográfico", em que as tranças nagôs são elevadas a paisagens visuais. Inspirada na cosmologia aborígine australiana, Lym adota uma perspectiva aérea que entrelaça passado, presente e futuro. O *Dreamtime* surge como um espaço onde narrativas ancestrais e contemporâneas coexistem, revelando as tranças como “mapas do universo antigo, um palimpsesto topográfico” (Mtshali, 2015, tradução livre), que transcende o tempo linear e conecta-se às identidades de sujeitos desterritorializados.

Nesse contexto, os territórios negros, forjados por processos históricos de migração e deslocamento, transformam-se em espaços de reterritorialização. É nesse entrelaçar de tempos e lugares que vínculos identitários são reconstruídos, e o sentimento de pertença ideológica e simbólica é reafirmado. A prática de trançar, nesse caso, torna-se uma forma concreta dessa reterritorialização — uma inscrição da memória no corpo.

Figura 1 - Fotografia da série *Dreamtime*, SoYoon Lym e arte aborígine australiana



Fonte: Elaborada pela autora. Acesso em: cabinetmagazin 2010/2011

<https://www.cabinetmagazine.org/issues/40/lym.php>

e

<https://blog.education.nationalgeographic.org/2016/04/08/aboriginal-songlines-helped-draw-the-map-in-australia/>

Dreamtime são estudantes fotografados durante seu período como professora de arte em Nova Jersey, de 2001 a 2009.

Os penteados trançados assumem, então, o papel de localizadores simbólicos, imagens-texto gravadas tanto na cabeça de quem é trançado quanto na memória de quem trançou. É o que Conceição Evaristo chama de “grafia-desenho”, gestos ancestrais de sua mãe que marcam um primeiro contato com a escrita: “Talvez o primeiro sinal gráfico, que me foi apresentado como escrita, tenha vindo de um gesto antigo de minha mãe. Ancestral, quem sabe?” (Evaristo, 2020, p.49). Essa escrita corporal associa-se ainda ao conceito de oralitura proposto por Leda Martins (2003), que compreende a linguagem não apenas como palavra falada, mas como gesto, movimento e memória inscrita no corpo.

A performance, para Leda Martins (2003), é um sistema cultural de expressão e transmissão de saberes, em que o corpo e a oralidade são centrais. É nesse lugar performático que as trançistas tornam-se tecelãs de padrões que recuperam um tipo de criação por meio da transmissão de signos e imagens antigas. A trança, nesse processo, constitui-se como uma cartografia capilar — um mapa narrativo de múltiplas espacialidades, em que o corpo é o suporte da memória, da linguagem e da identidade.

Diante disso, considero importante destacar que parte deste estudo transformou-se em um projeto financiado pelo Fundo de Apoio à Cultura do Distrito Federal (FAC DF), por meio do edital de 2022 da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Distrito Federal (Layla Silva, 2023a). Esse apoio público foi fundamental para viabilizar etapas como o mapeamento digital, a realização de oficinas, a sistematização dos dados e a mobilização das participantes, reafirmando o papel do fomento cultural na valorização de saberes tradicionais e no fortalecimento de práticas comunitárias.

Trata-se, além disso, de uma pesquisa inédita, autoral e multimídia, que articula registros escritos, audiovisuais, digitais e orais em um percurso que entrelaça fabulação crítica, arquivos familiares e mapeamentos. Essa experimentação metodológica constitui parte essencial da identidade da investigação, que se apresenta, simultaneamente, como produção acadêmica e intervenção cultural. Ao longo da leitura, o(a) leitor(a) encontrará links para a página *Fios da Ancestralidade*, onde estão reunidos materiais audiovisuais, fotografias e outros registros complementares que expandem os conteúdos aqui tratados.

O ineditismo e a visibilidade deste trabalho contribuíram para que fosse reconhecido nacional e internacionalmente. Em 2024, recebeu o *Prêmio Rodrigo Melo*

Franco de Andrade,³ concedido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em sua 37ª edição, que prestigia ações de preservação do patrimônio cultural brasileiro com originalidade, relevância e caráter exemplar. No parecer técnico da premiação, destacou-se que “os dados obtidos são de extrema relevância e possibilitam um importante estudo a nível nacional para que este subsidie um registro do ofício das trancistas como Patrimônio Imaterial Brasileiro” (IPHAN, 2024). No documento ainda foi ressaltado o caráter interdisciplinar da proposta: “Iniciativa brilhante, com várias abordagens possíveis para vários campos do conhecimento, além da questão patrimonial. Para citar algumas áreas que têm relação com o tema, aponto as seguintes: geografia, arquivologia, antropologia, urbanismo, economia, sociologia, história, artes, relações internacionais.”

Em 2025, a pesquisa foi contemplada com o *Prêmio ANPUH – Ori Beatriz Nascimento de Intervenção Social e Produtos Técnicos*⁴, promovido pela Associação Nacional de História, que reconheceu produções de alto impacto vinculadas à inovação social, à transformação histórica e aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da ONU. No mesmo ano, foi também inserida na plataforma internacional *Rituais na Prática Cartográfica*⁵, criada em 2023 pela Academia de Design de Eindhoven, Holanda, reunindo experiências de cartografia sociocultural de diversas partes do mundo.

Os reconhecimentos obtidos não apenas validam a relevância social do estudo, mas também evidenciam sua potência metodológica e política. Essa potência materializou-se em produtos concretos — como a criação de um banco de dados (Silva, 2025a) a realização de oficinas formativas e a produção de arquivos audiovisuais — que documentam e difundem os saberes compartilhados, ressaltando o valor do que foi coletivamente construído em diálogo com políticas públicas e saberes tradicionais.

No entanto, o processo revelou-se profundamente desafiador, especialmente na gestão da equipe, na organização logística e na viabilização dos produtos planejados. Tais desafios exigiram constante adaptação e articulação para garantir a continuidade e a

³

Ver: https://www.gov.br/iphan/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/premios/premio-rodriigo-melo-franco-de-andrade/edicao-2024/miolo_prmfa24_digital.pdf

⁴

Ver: <https://anpuh.org.br/index.php/2015-01-20-00-01-55/noticias2/noticias-destaque/item/8106-resultado-final-premio-ori>

⁵ Ver: *CartoRituals* — <https://lsnmst.github.io/cartorituals/>. Curadoria de **Alessandro Musseta**, especialista em metodologias, práticas e soluções tecnológicas aplicadas à recolha de dados geográficos em contextos de elevada complexidade.

qualidade das ações, o que reforçou a importância crucial do apoio institucional e do comprometimento coletivo para o êxito de iniciativas dessa natureza.

Diante disso, o objetivo desta pesquisa foi identificar e documentar a prática de trançar cabelos afros enquanto ofício e saber tradicional, apontando caminhos para a patrimonialização desse ofício, assim como para o reconhecimento e a valorização das detentoras. Para aprofundar essas discussões, o trabalho será apresentado em cinco capítulos, que se entrelaçam como fios de trança — gesto simbólico e central nesta pesquisa — e conduzem o(a) leitor(a) por uma narrativa que é ao mesmo tempo pessoal, coletiva, histórica e política.

O Capítulo I marca o início da trajetória investigativa com a escuta atenta dos arquivos familiares, explorando memórias, documentos oficiais e relatos orais que revelam os caminhos percorridos pela linhagem de mulheres da minha família — trançadeiras que atravessaram gerações e territórios. Ao revisitar as histórias da minha bisavó, avó e mãe, traço a linha migratória entre o Quilombo Damásio, no final do século XIX, ao Bairro da Liberdade, no Maranhão na metade do século XX, e a nossa chegada ao Distrito Federal, compondo um Mapa de Histórias Trançadas de deslocamentos em territórios negros. Compreendendo como a prática de trançar se manteve viva entre gerações, sustentada pela territorialidade construída por essas mulheres nos espaços onde viveram. Mediante essa reconstrução, evidencio como essas experiências constituem memórias coletivas que sustentam práticas culturais, modos de vida e formas de existência negras.

Para essa construção, utilizo a abordagem da fabulação crítica formulada por Saidiya Hartman (2021), que permite combinar pesquisa histórica com um reposicionamento crítico e afetivo das informações — especialmente diante das lacunas nos arquivos oficiais. Nesse percurso, minha mãe é a principal interlocutora e assume papel central na mediação das lembranças, revelando que a história de uma família também é a história de um ofício: o de trançar. A pesquisa demonstra que esse saber tradicional não se apresenta de forma isolada, mas como parte de uma teia de práticas interligadas — como o cuidado, a oralidade, a culinária e o cultivo — que garantem sua continuidade e valorização nas redes familiares.

No Capítulo II, adoto uma abordagem autobiográfica para investigar como a prática de trançar cabelos, vivida desde a infância, atua como um rito de passagem e uma forma de reinscrição da ancestralidade no presente. Por meio da minha participação

direta enquanto pesquisadora, exploro as memórias corporificadas nesse gesto, revelando como ele atualiza mitos, constrói vínculos afetivos e resiste às violências históricas enfrentadas nos territórios que habitamos agora na capital do país — Brasília. As tranças são analisadas como uma herança em nossa linguagem corporal, compondo uma narrativa visual e documental que atravessa o tempo e espaço da cidade.

As fotografias familiares, entre outros arquivos encontrados, tornam-se uma ponte autoetnográfica entre o capítulo I e II, funcionando como uma valiosa fonte de histórias pessoais. Elas fornecem um conjunto de referências que orientam o percurso das nossas lembranças, mesmo reconhecendo que nem sempre será possível encontrar todas as respostas para cada imagem ou reunir todas as fotografias que faltam a uma narrativa completa. Como observa Saidiya Hartman, arquivos fragmentados — como documentos, cartas, fotografias e textos históricos — são capazes de construir narrativas ocultas de enfrentamento às desigualdades estruturais, e essa pesquisa também comprova essa afirmação.

O capítulo encerra-se com apontamentos e reflexões sobre as etapas práticas do levantamento e da organização dos arquivos familiares, orientadas por um percurso que se ancora no paradigma da travessia (Bidima, 2002). Compartilho como e por que realizei esse processo, destacando seu potencial para possibilitar leituras mais sensíveis, situadas e transformadoras — capazes de reinscrever a ancestralidade e revelar presenças historicamente silenciadas.

No Capítulo III, amplio o olhar para além da minha experiência individual, ao investigar as trajetórias de transistintas negras com base na metodologia do mapa colaborativo digital, uma ferramenta que contribuiu para sistematização, interpretação e contextualização dos dados cartográficos. O mapeamento identificou distribuição geográfica, deslocamentos internos e fluxos migratórios dessas mulheres no chamado “quadrado” e para além dele, resultando em três mapas-síntese que sistematizam os dados coletados e revelam, em escala territorial, vínculos culturais e trajetórias de resistência. Esses mapas são complementados por gráficos e cruzamentos com dados institucionais, evidenciando desigualdades estruturais marcadas pelo território. A análise propõe ainda uma reflexão crítica sobre o direito à cidade, compreendida como espaço de disputa, construção coletiva e agência política, em que falar do urbano exige ir além das técnicas e considerar as dimensões sociais e históricas que moldam seu presente e seu futuro.

No Capítulo IV, aprofundo a proposta metodológica por meio da cartografia social, articulada à construção de mapas afetivos desenvolvidos em oficinas participativas. Nessas oficinas, as trancistas assumem o papel de coautoras, traçando territórios simbólicos a partir das suas vivências pessoais, emocionais e coletivas. Dividido em sessões temáticas — familiar, cotidiano e político —, o capítulo descreve e evidencia como os corpos dessas mulheres funcionam como agentes cartográficos, reinscrevendo sentidos no território de forma sensível e situada, para além dos limites dos mapas oficiais. Articulando essa dimensão vivencial à análise digital, os dados abertos do mapa colaborativo são apresentados como extensões desses processos, revelando padrões e desigualdades que dialogam com os relatos e as produções das oficinas. Ao integrar as contribuições das participantes presenciais com aquelas que responderam digitalmente, o capítulo constrói uma narrativa coletiva e multifacetada, reafirmando o mapa afetivo como expressão viva de memória, identidade e resistência territorial.

Por fim, no Capítulo V, consolida-se a compreensão de que a prática de trançar constitui um ofício e saber tradicional, articulado ao desejo coletivo de seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial por parte de suas detentoras. Apropriando-se dos mapas afetivos, essas mulheres reconhecem-se enquanto sujeitas coletivas, compartilhando seus modos de saber com trancistas de outros estados em formato *online*, e os modos de fazer por meio de registros fotográficos etnográficos que documentam gestos, técnicas, instrumentos e relações. No Distrito Federal, identifica-se uma linhagem de trancistas que atualiza esse saber ancestral, sustentando redes de memória, identidade e resistência nos territórios periféricos.

Nas considerações finais, retorno às questões iniciais da pesquisa e reafirmo que trançar é um ofício que carrega consigo uma complexa rede de memórias, resistências e saberes. Ao longo do trabalho, demonstrou-se que os arquivos familiares negros, aliados às cartografias coletivas, exploratórias e radicais — que envolvem mapeamento, formação comunitária, visualização de dados e representação espacial —, quando entrelaçados com a pesquisa urbana e as histórias de vida, abrem caminho para novas formas de estudar e compreender as cidades, suas geografias e práticas culturais.

Nesse sentido, este trabalho contribui para a valorização dos territórios negros no Distrito Federal e para o fortalecimento da luta pelo reconhecimento institucional dos saberes das trancistas como patrimônio imaterial afro-brasileiro.

Assim, ao articular essas abordagens, busca-se delinear um conhecimento abrangente e contemporâneo sobre o ofício de trançar, promovendo o diálogo entre diferentes métodos e revelando múltiplas formas de cartografias aplicadas a diversos contextos.

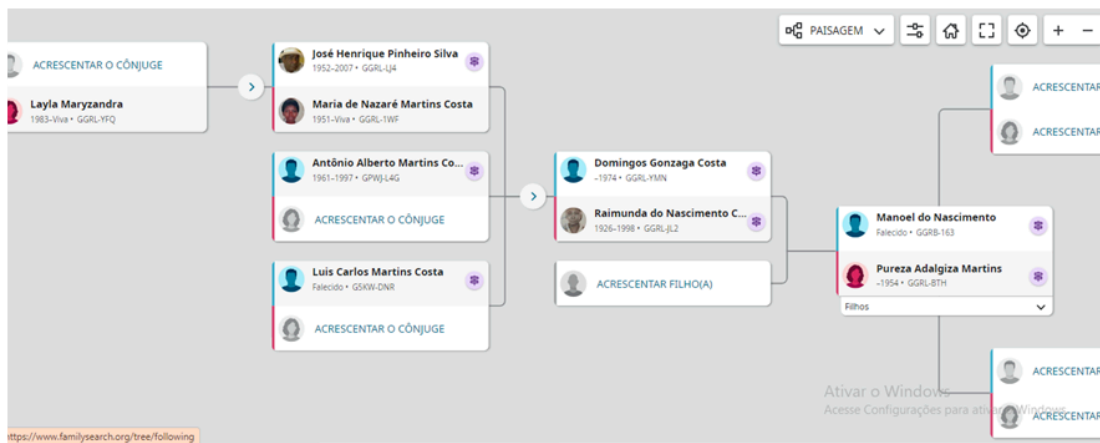
1. PISTAS DE MEMÓRIAS: TERRITÓRIOS FAMILIARES, MIGRAÇÕES E OFÍCIOS

É preciso aprender a voltar para casa.

— Antônio Bispo dos Santos (2023)

Antes de mergulhar nesta pesquisa, precisei definir não apenas o que buscava, mas sobretudo como trilhar os caminhos para encontrar esse ofício, o de trançar. Desde o princípio, o desejo era tecer – fio a fio – uma história que me parecesse antes de tudo familiar, então lancei mão da escuta atenta às memórias da minha mãe sobre a minha bisá, como quem apanha sementes ao vento. Assim, quase sem perceber, comecei a erguer os primeiros galhos de nossa árvore genealógica, ou antes, dos caminhos para casa.

Figura 2 - Árvore genealógica da autora



Fonte: reconstituída a partir da Plataforma Familysearch (2024)

Diante das dificuldades impostas pela invisibilidade dos arquivos sobre mulheres negras no século XIX e de famílias como a minha, que tem histórias fragmentadas, por vezes silenciadas, obtive ajuda do historiador Elson Matias (Figura 2), que, por meio da plataforma FamilySearch, foi organizando na árvore os nomes encontrados,

apresentando formas de uso da ferramenta, o que facilitou tanto a visualização do que se buscava como a própria montagem dos dados.

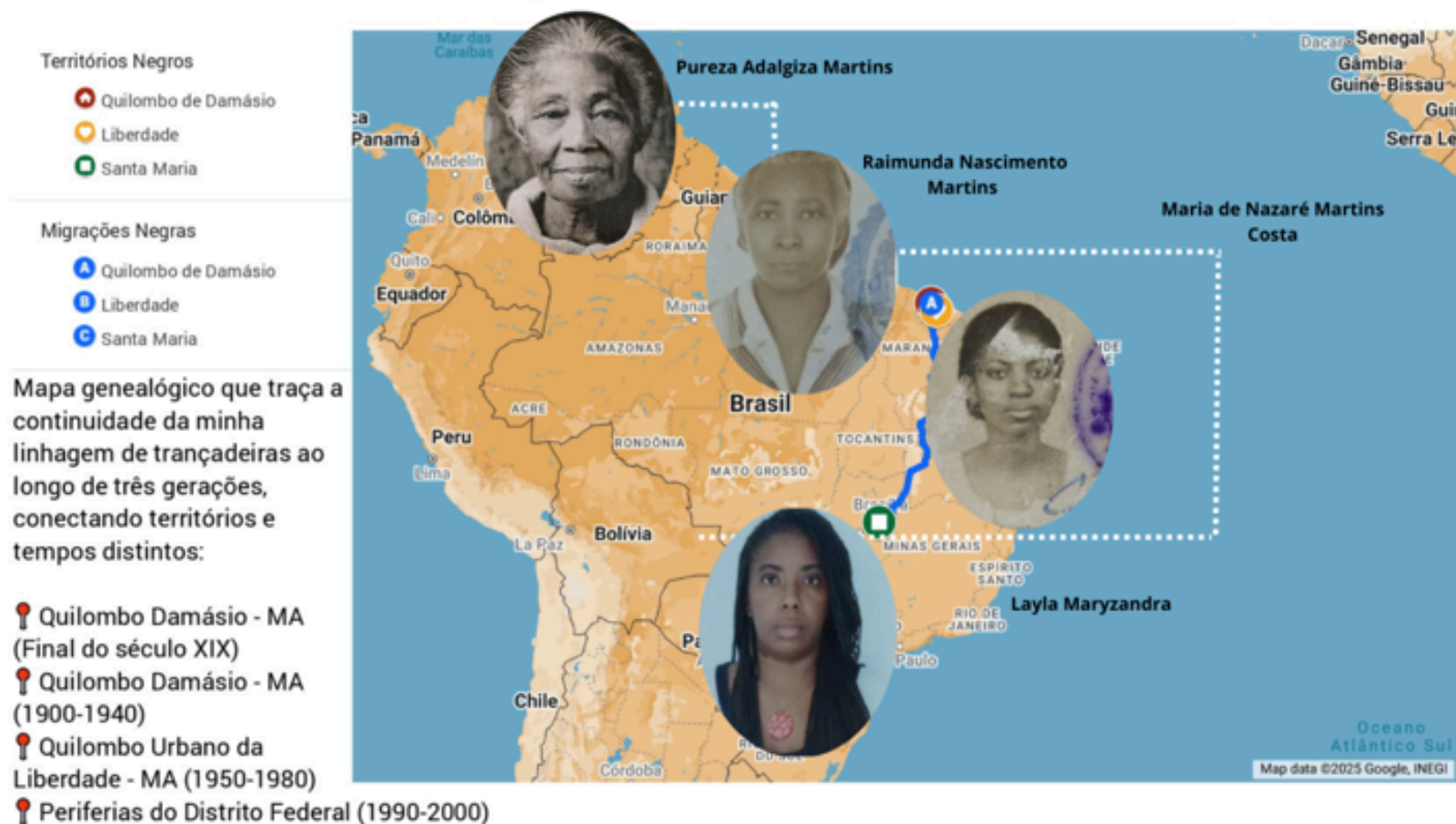
Frente à ausência dos arquivos, além da utilização da fabulação crítica, inspiro-me no prefácio de Nilma Gomes, no livro *Das Margens: lugares de rebeldias, saberes e afetos* (2022), que destaca a necessidade de confrontar os silenciamentos históricos sem a pretensão de abarcar a totalidade: "sem a pretensão de enxergar a totalidade, menos ainda de dar conta dela" (Gomes, 2022). Não busco reconstituir um arquivo completo sobre a prática de trançar na minha família, mas sim criar espaços de visibilidade para histórias e saberes que ainda estão no nosso íntimo, dentro de nossas casas.

Sendo assim, surge junto à árvore genealógica, a ilustração Mapa de Histórias Trançadas (Figura 3), em que caminhei a partir das pistas e camadas encontradas, situando minha bisa no tempo e especialmente no território, onde a reconheço um "corpo-arquivo" que cartografa temporalidades e espacialidades, funcionando com o que Dionne Brand (2022, p.58) chama de "esquema cognitivo de conhecimento prático". De acordo com a autora, este esquema pode contribuir para traçarmos caminhos para resgatar corpos negros das narrativas cativas e inseri-los em um projeto criativo e transformador, como na fabulação crítica de histórias.

Figura 3 - Mapa de Histórias Trançadas. Imagem: Família Martins, linhagem de trançadeiras

Mapa de Histórias Trançadas

Linhagem de Trançadeiras da Família Martins



Fonte: Elaboração da autora., 2024

Esse mapa materializa a diáspora matrilinear da família Martins em quatro gerações: a bisavó Pureza (1851-1900), a vó, Mundiquinha (1901-1930), a mãe, Nazaré, 1950-1980 e a bisneta, Layla (1990-2000); retratando as migrações e as trajetórias das trançadeiras afros encontradas nesta pesquisa ao longo dos séculos. O mapa inicia no Quilombo Damásio, apresentado a partir de Pureza Adalgiza Martins.

1.1.a. Quilombo Damásio: seguindo os rastros da Bisa Pureza

A pista [número um] está relacionada a seu local de origem, um território quilombola historicamente constituído, composto por terras entregues, doadas ou adquiridas — formalmente ou não — durante o declínio das grandes fazendas monocultoras (Fiabani, 2008).

Esses territórios, conhecidos como "terras de preto" ou "terras de quilombo", foram ocupados por populações negras que sobreviveram ao período pós-abolição e, ao longo do tempo, tornaram-se a base para a formação de diversas comunidades. Um exemplo desse processo é o quilombo Damásio, situado na zona rural do município de Guimarães, Maranhão, onde a bisavó nasceu, como ilustrado na (Figura 4) abaixo.

Figura 4 - Conjunto de figuras, composto pela representação fotográfica de Bisa Pureza



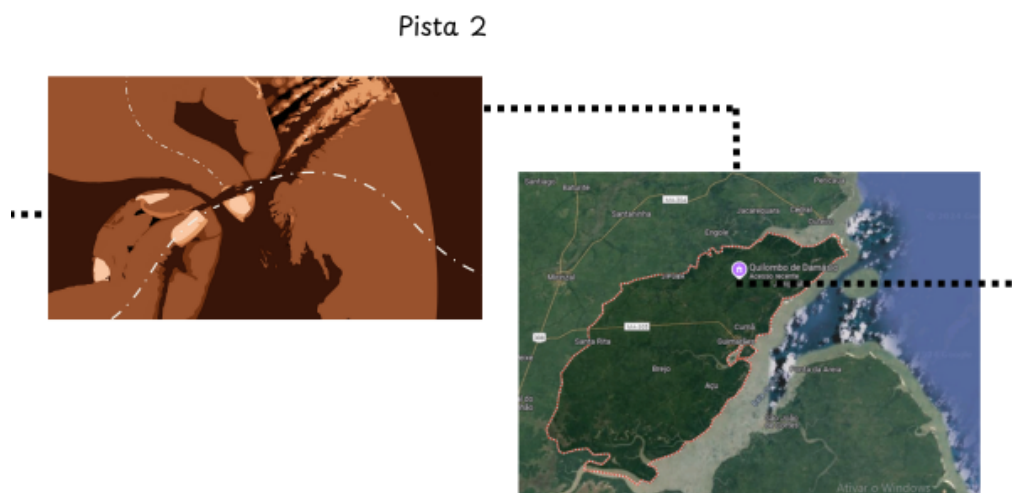
Fonte: Elaboração da autora combinando fotografia familiar e imagem do Quilombo Damásio (MA), obtida via Google Earth Pro (2024) e processada com adobe.

A rica diversidade ambiental do município de Guimarães, localizado no litoral norte do Maranhão, na microrregião da Baixada Ocidental, favoreceu o surgimento de inúmeras comunidades quilombolas, como Damásio. Esse fato relaciona-se à posição de destaque do Maranhão, que abriga a segunda maior população quilombola do país, com 269.074 pessoas, segundo o censo de 2022. Geograficamente, essa área abrange o “segmento do litoral das reentrâncias maranhenses, que se estende da foz do rio Gurupi, a oeste, até a margem ocidental da baía de Cumã, a leste, tendo como limite a ponta do Guajuru, no município de Cedral” (Correia Filho *et al.*, 2011, p. 18).

Entre essas paisagens faz-se, ainda, sua imagem, também representada na (Figura 5). Minha mãe, ao descrevê-la como uma mulher de pele retinta, estatura baixa e voz mansa, encorajou-me, na ausência da fotografia impressa, a reproduzir uma a partir da sua memória, dos seus traços, e porque não, do seu território, mas especialmente dos seus sonhos, onde há muito tempo ela não aparece. De acordo com minha mãe, o último sonho ocorreu em 1997, na morte do tio Beto, uma outra pista revelada ao final dessa escrita.

Para produzir sua fotografia por meio de inteligência artificial, precisei imaginá-la, pensar em sua fisionomia, em seu cheiro e em sua voz, trazê-la mais perto a fim de conseguir ler seus arquivos. Quantas vezes já me olhei no espelho e perguntei à minha mãe: o que herdei da bisã? Entre as poucas respostas, minha mãe mencionava minha baixa estatura. Foi então que compreendi, mais uma vez, que o arquivo que eu buscava estava no corpo. Mas, para além da estatura, o que mais posso encontrar nesse corpo-arquivo familiar? Trata-se de uma pergunta correlacionada à pista **[número dois]**, representada por uma figura que mostra mãos trançando, associada ao mapa de Damásio.

Figura 5 - Conjunto de figuras que representa mãos trançando, em associação ao mapa da comunidade de Damásio



Fonte: Elaboração da autora combinando acervo Traças no Mapa, 2023 e imagem do Quilombo Damásio (MA), obtida via Google Earth Pro (2024)

Nesse processo de busca, encontrar a comunidade de Damásio entre as páginas desse corpo respondeu a muitas das perguntas que fiz à minha mãe ao longo dos anos sobre a bisã. A partir dessa descoberta, enfatizo a narrativa de que as tranças afro funcionam como um “localizador” de pertencimento, um marcador identitário que se entrelaça ao cotidiano das famílias negras. Como já explicado por meio do trabalho visual da artista SoYoon Lym.

O cotidiano, conforme descrito por Certeau e Giard, é feito de gestos que nos prendem intimamente, compondo um universo de práticas e memórias muitas vezes invisíveis:

O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. [...] É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. [...] O que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível... (Certeau; Giard, 1996, p. 31).

Nesse sentido, trançar, além de ato manual, é o fio condutor que sustenta histórias de famílias, assim como dos seus territórios. Raul Lody, em *Cabelos de Axé* (2004), reforça essa perspectiva ao destacar que a prática de trançar está intimamente ligada ao âmbito familiar. Ele descreve o ato de pentear – leia-se, trançar – como um ofício tão antigo e vital quanto as atividades de subsistência. Para Lody, os cabelos carregam significados que vão além da estética: “o espaço da cabeça identifica a pessoa; os cabelos e a cabeça têm esse poder de falar sobre a pessoa” (Lody, 2004, p. 79).

Dessa forma, o território assume uma dimensão simbólica fundamental para compreender a história da bisa, considerando sua inserção em uma comunidade negra rural. Conforme discutido por Azânia Nogueira (2018, p. 38), com base em contribuições de Sodré (1988), o território constitui “um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros”. Na mesma linha interpretativa, a autora mobiliza as reflexões de Arruti (2016) ao caracterizar as comunidades quilombolas rurais como “territórios negros” e ao empregar o conceito de “memórias rituais”, entendido como elementos que sintetizam a própria identidade do grupo (Nogueira, 2018, p. 38).

1.1.b. Corporificando o arquivo de Bisa Pureza

Segundo Samara Ferreira (2014) e Nalini Gomes (2020), que se basearam na história oral da comunidade, Damásio situa-se na região da antiga Fazenda Calhau⁶. No entanto, em diálogo com Agenor Gomes, autor do livro *Maria Firmino dos Reis e o cotidiano da escravidão no Brasil* (2022)⁷, confirma-se que o nome da comunidade deu-se devido a Fazenda Damásio, onde identifiquei o local de nascimento da bisa, em um contexto de intensas transformações no Maranhão no final do século XIX que refletem um cenário de tensões sociais, políticas e econômicas.

Para compreender esse contexto, fui em busca das origens da bisa, a partir do seu sobrenome: Martins. Recorri a diversas estratégias, incluindo o uso da plataforma FamilySearch, para encontrar certidão de nascimento, casamento, batismo, entre outros. Essa etapa estava sendo realizada por Elson Matias.

Ao mesmo tempo, mantive contato com primas que residem em Santa Helena, município vizinho a Guimarães, na tentativa de localizar esses ou outros documentos familiares. Por meio delas, obtive o registro de nascimento de 1929 de Maria Vitória, filha caçula da bisa. Esse documento foi comparado a outros dois registros — a certidão de nascimento de minha mãe e a de minha avó. Em todos eles constam o nome e o

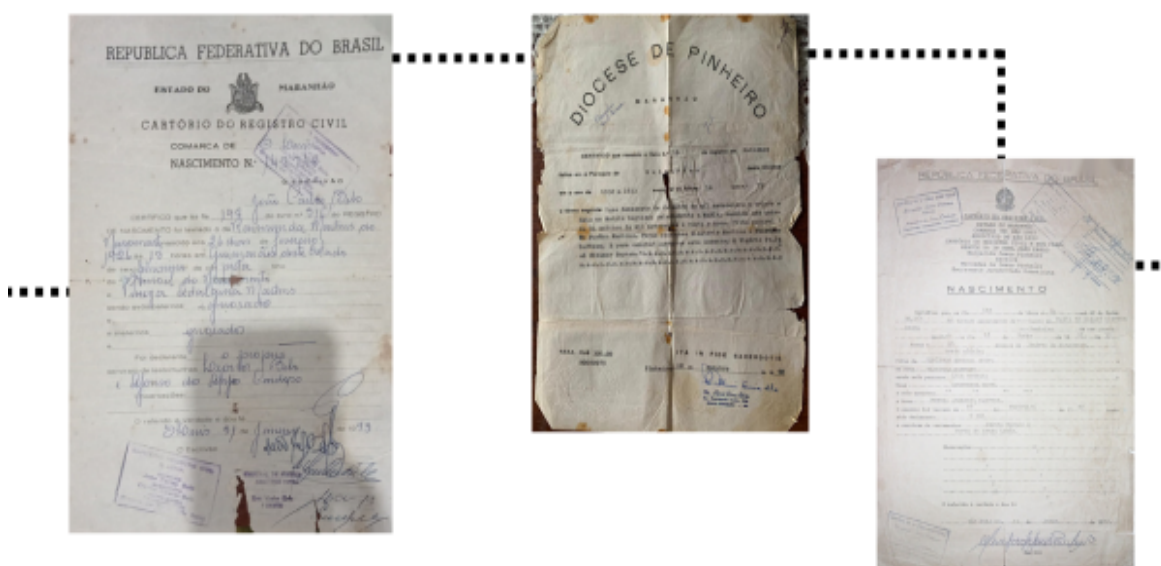
⁶A fazenda Calhau pertencia a outros donos. Primeiro pertenceu a José Ribeiro Lopes da Silva e sua esposa Rosa Emília da Cruz Ribeiro. Estes venderam a fazenda Calhau para Manoel Martins de Souza em 1856. Os últimos donos eram da família Goulart: João da Costa Goulart e depois Vicente da Costa Goulart, que foi prefeito de Guimarães no início da República. Daí a grande quantidade de pessoas com o sobrenome Goulart em Damásio. Essas informações foram obtidas mediante conversa com Agenor Gomes.

⁷Este livro contém documentação inédita sobre Maria Firmina dos Reis, além da árvore genealógica da família da romancista, desde sua avó, Engrácia Romana da Paixão, africana escravizada e depois alforriada, até ramificações da quinta geração familiar, incluindo inventários, procurações, batismos, óbitos e outros. Trecho retirado da contracapa do livro *Maria Firmina dos Reis e o cotidiano da escravidão no Brasil* (Gomes, 2022).

sobrenome da bisavó; no entanto, não há qualquer menção a gerações anteriores à dela, o que reforça a pista [número três]. A análise do registro de Maria Vitória revelou ainda o nome de seu padrinho, Eleotério Martins. A recorrência desse sobrenome, já identificado em outros documentos da família, sugere a existência de um possível vínculo de parentesco, configurando, assim, uma nova pista para a investigação genealógica (Figura 6).

Figura 6 - Conjunto de certidões de nascimento de Raimunda Nascimento Martins e Maria Vitória Nascimento Martins, nascida na comunidade de Damásio em 1929, filha natural de Pureza Adalgiza Martins, e da neta Maria de Nazaré Martins Costa.

Pista 3



Fonte: Elaboração da autora, com base em documentos familiares.

Durante as investigações, conheci Antônio Cláudio Nascimento Martins⁸, morador de Damásio. De acordo com ele e com outros relatos orais, havia um porto chamado Calhau (Gomes, 2022, p. 60-63); em suas proximidades conta-se a história de uma escravizada chamada "Pureza Adalgisa Martins". Até então, eu não sabia que éramos de Damásio, sabia apenas que nossas raízes estavam no “interior” de Guimarães.

Em diálogo com Antônio, que compartilha o sobrenome "Nascimento" do meu bisavô e "Martins" da minha bisavó, comecei a juntar as pistas desse Mapa de Histórias Trançadas para compreender a origem dessa linhagem de trançadeiras, também

⁸Antônio é atual Coordenador Geral da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconeruq). Consegui o contato de Antônio por meio de Hellen Jacqueline Belfort, liderança quilombola de Santa Rosa dos Pretos, município de Itapecuru Mirim, no Estado do Maranhão, que conheci durante o mestrado no MESPT.

encontrando em Antônio, conhecido como Cacá, um possível parente, como começamos a nos chamar, figurando novos laços de parentesco.

Diferente da minha avó e de outros familiares, que tinham a escravidão da bisa como tabu, uma vergonha envolta aos traumas que essa história causava, silenciando toda sua vida, minha mãe vez ou outra falava, soltava essa história ao longo da vida, trazendo nomes de lugares e pessoas, reforçando questões que envolviam o sobrenome “Martins” que carregava.

Entre os nomes de alguns parentes que coincidiram com os relatos de Antônio está tia Rulica, mãe do Haroldo, afilhado da minha avó. Em um áudio do WhatsApp, o sogro de Antônio, Francisco Paulo Pereira, mais conhecido como Chico Maracanã, de 82 anos, lembrou dizendo: “Sim, eu lembro da Mundiquinha, irmã da Maria Vitória, são filhas de Pureza”. Até então, eu não havia mencionado o apelido da minha avó nem o nome de sua irmã.

A partir desse cenário, evoquei o fantasma da escravidão presente nos arquivos, nas ausências e nos silenciamentos que atravessam a história da minha família. Mas, como se questiona na contracapa do livro *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*, de Saidiya Hartman (2021): "Com que finalidade alguém evoca o fantasma da escravidão, senão para incitar as esperanças de transformar o presente?" Uma indagação que ressoa profundamente nesta pesquisa, uma vez que revela como a história das famílias negras pode iluminar ofícios e trajetórias ainda pouco documentadas, como é o caso das trancistas/trançadeiras dos séculos passados. Além disso, o atravessamento da escravidão está presente tanto nas ausências do arquivo histórico quanto na permanência dessas práticas, que são legados de um passado que insiste em se fazer presente.

Diante desse cenário, transformar a perda em um ponto de partida pode ser um espaço fértil para a criação e a reflexão; bem como construir narrativas que integrem nossa própria história é, ao mesmo tempo, um modo de produzir conhecimento e um caminho para enfrentar e reparar as marcas deixadas pela violência da escravidão (Fernanda Sousa, 2021).

A partir das lacunas, reflito sobre a bisa e penso sobre tudo que ela foi, para além de uma mulher que foi escravizada. Quanto tempo ela permaneceu nessa condição? Esse dado realmente se perdeu? Além disso, questiono como a prática de trançar resistiu nessas condições e naquela fazenda.

Apesar dos rastros da minha família também terem desaparecido na segunda década do século XIX, como afirma Saidiya Hartman (2021) sobre sua própria família. Estimo que Pureza tenha nascido entre 1881 e 1891, ou seja, no final do século XIX, considerando os anos de nascimento de seus descendentes. Consequentemente, presumo também que minha tataravó, da qual ainda não encontrei o nome, provavelmente nasceu entre 1846 e 1866.

Evocar o fantasma da escravidão, portanto, é confrontar esses silenciamentos e reivindicar a história de Pureza e de tantas outras mulheres negras que, mesmo invisibilizadas pelos registros oficiais, permanecem vivas na continuidade de suas práticas, nos ofícios que transmitiram e na memória que insisto em reconstruir.

Comecei a refletir sobre o inventário do dono da Fazenda Damásio que, sendo analisado à luz do contexto histórico da bisa, revelaria muito sobre nossa linhagem e sobre uma possível conexão com o Porto do Calhau, que era localizado nas proximidades da fazenda.

Percebe-se a relevância desse local como um porto clandestino para o tráfico de africanos escravizados, mesmo após a proibição oficial desse comércio pela Lei Eusébio de Queirós, em 1850 (Gomes, p. 69, 2022). Cabe destacar que, situado na confluência dos rios Calhau e Gepuba, o porto serviu como ponto de desembarque para africanos trazidos em embarcações como brigues, bergantins e escunas.⁹

Dessa forma, mesmo sob repressão, o Porto de Calhau permaneceu ativo, evidenciando a resistência das elites locais às políticas abolicionistas, sobretudo em regiões isoladas como o Maranhão. Uma dinâmica que revela a persistência das práticas de escravização no Maranhão durante o século XIX e que lança luz sobre o ambiente em que Pureza Adalgisa viveu. A localização de Guimarães, próxima ao litoral e às rotas fluviais, fazia da cidade um ponto estratégico no comércio escravocrata¹⁰, especialmente no contexto do tráfico ilegal que alimentava a economia das elites locais.

⁹Tipos de embarcação.

¹⁰No final de 2024, foi encontrada a escritura de compra e venda de João Apolinário, um escravizado levado para a Fazenda Santa Rosa, em Guimarães, em 31 de janeiro de 1888. O documento, localizado no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, evidencia a persistência do sistema escravista às vésperas da abolição oficial no Brasil.

Figura 7 - Representação da Fazenda Calhau- Escravizados em um campo de algodão, com um caminho de tranças na terra.

Pista 4



Fonte: da autora (imagem criada por IA e processada com Adobe).

A Figura 7 baseia-se na pista **[número quatro]** construída a partir de pesquisas já realizadas sobre o quilombo e nos relatos orais sobre a Fazenda Damásio e o Porto de Calhau, neste sentido, as imagens refletem o cenário desses lugares. A primeira imagem, criada por IA, de uma menina negra virada de costas, com tranças raízes em primeiro plano, observando uma *plantation*, é inspirada em mim, a bisneta que observa e registra a história. A segunda imagem, também feita por IA, surge da célebre afirmação de Caio Prado Júnior: "O algodão, embora seja branco, tornou preto o Maranhão" (Prado Júnior, 2006 *apud* Barbosa, 2022, p. 21). As tranças que serpenteiam a plantação de algodão representam as histórias individuais que compõem o mosaico da escravidão no Maranhão e que buscam os caminhos para serem narradas, como a de minha bisavó, compreendendo-se, assim, que a escravidão foi um aspecto significativo das vidas, mas que não as define por completo.

Ao buscar mais informações e documentos sobre a bisa, conversei com Natividade — conhecida como Naná, prima da minha mãe que nasceu em Santa Helena —, que me entregou algumas poucas fotografias, que logo me remeteram às descendentes da Pureza. Eram Zezé (direita) e Naná (esquerda), netas, e minha avó (no meio), conforme a (Figura 8).

Figura 8 - Gerações de Biza Pureza: Zezé, Mundiquinha e Natividade



Fonte: Acervo Pessoal da autora

A narrativa de Natividade reforçou o mesmo relato já contado por Antônio e por minha mãe. Notei que Naná evitava falar que sua avó – minha bisavó – havia sido escravizada. Natividade me relatou o seguinte:

Tem uma história estranha Layla, parece que ela fugia, colocavam os cachorros e os cavalos atrás dela no mato, e ela tinha que voltar para a Fazenda. Ela era ... aquele nome ... ah sei lá, aquele nome que chamavam os negros antigamente. (Relato de Natividade em 2024)

Então eu completei a resposta dela, em tom de pergunta: *Escrava, é esse nome, ou seria outro?* Ela me respondeu, olhando para minha mãe, buscando um olhar de afirmação, na verdade em busca de consentimento, como se perguntasse se poderia

falar, e disse: *Sim, diziam que ela era escrava, mas naquela época a gente não podia ficar fazendo pergunta disso, ninguém da família gostava*, finalizou Natividade.

Após essa declaração, um silêncio pairou sobre a mesa e mudamos de assunto. De qualquer forma todas as narrativas sobre minha linhagem de trançadeiras pairavam sobre um olhar em relação à escravidão, eu não era mais a quinta geração depois da escravidão, mas a quarta.

Segundo registros da história oral, as terras da fazenda foram doadas pelo fazendeiro português Manoel Martins da Silva (Gomes, 2022), (Pereira, 2023), que, de acordo com Gomes, fixou-se em Guimarães em meados da década de 1820, falecendo¹¹ em 10 de maio de 1859. A comunidade também relata que as terras da fazenda foram doadas por ele a três mulheres escravizadas. Em alguns relatos, menciona-se que essas mulheres eram Libânia, Donatila e Damiana (Almeida; Silva, 2009), enquanto em outros, são referidas como Angola ou Conga, Crioula e Joaquina (Nalini Gomes, 2020). Independente das variações nos nomes é consenso que a descendência dessas mulheres deu origem às famílias que hoje ocupam o território.

Os nomes Joaquina e Libânia aparecem no Inventário de Manoel, sendo elas “escravas” alforriadas antes de sua morte junto a um grupo de outros sete escravizados (Gomes, 2022). Diante das informações encontradas na obra de Maria Firmina, eu, já nos últimos meses da pesquisa, entrei em contato com o autor do livro, Agenor Gomes, via *direct* do instagram para obter ajuda sobre o Inventário¹² que se encontra atualmente na Serventia Extrajudicial de Guimarães.

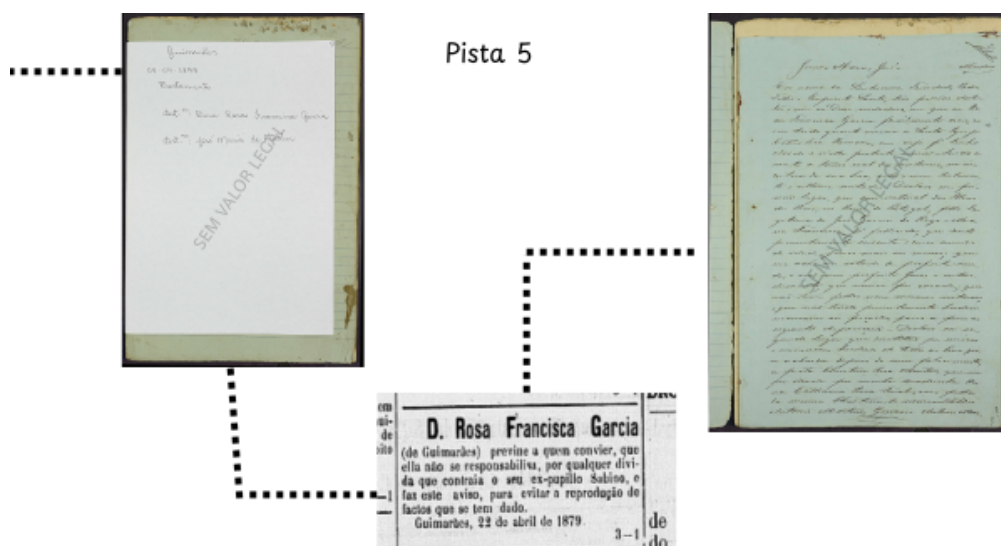
Enquanto eu esperava resposta de Agenor Gomes, Elson encontrou no Familysearch o testamento da portuguesa da Ilha do Pico, Rosa Francisca Garcia, afilhada de Manoel Martins **[pista número cinco]** que se tornou sua herdeira após sua morte (Gomes, 2022). Rosa, por sua vez, deixou seus pertences para Christina Rosa Martins e seus filhos: Sabino Antônio Martins, Gervásio Antônio Martins e Emília Rosa Martins, conforme registrado em seu testamento (Figura 09). Esse trecho do testamento, registrado em 05/11/1880 e aberto em 03/04/1895, reforça que o sobrenome Martins da bisa é o fio condutor de continuidade dessa história, em suma, de uma linhagem:

¹¹Manoel Martins da Silva era proprietário de duas fazendas: a fazenda Damásio e a fazenda Cumum. O seu falecimento deu-se na fazenda Cumum, conforme informação obtida em diálogo com Agenor Gomes.

¹²Informação obtida a partir de diálogos com Agenor Gomes, indicando que, no final do mês de dezembro de 2024, o Tribunal iniciou o processo de recuperação, digitalização e arquivamento desses documentos no Arquivo do TJ, a fim de viabilizar a consulta por pesquisadores. Atualmente, encontram-se na fase inicial.

Deixar tudo para a preta Christina Rosa Martins (que foi dada pela madrinha Catharina Rosa Faral), e para os filhos da Christina: Sabino Antônio Martins, Gervásio Antônio Martins e Emília Rosa Martins. Guimarães, 03 de abril de 1895.

Figura 9 – Conjunto de documentos: testamento de Rosa Francisca Garcia e trecho de jornal



Fonte: Elaboração da autora a partir do Jornal Diário do Maranhão de 1879, na Hemeroteca Digital.

Acesso em:

<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720011&pesq=%22Rosa%20Francisca%20Garcia%22&pasta=ano%20187&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=9486> e do site FamilySearch e

Testamento na Plataforma FamilySearch. Acesso em:

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3QHK-HQOX-HCFS?view=explore&groupId=M9CY-W2W>

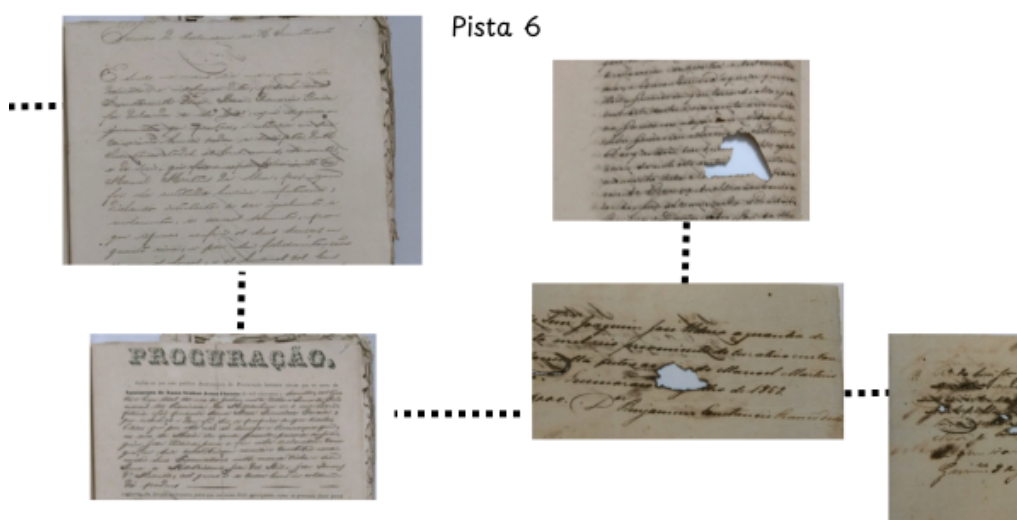
O trecho do recorte de jornal (Figura 9) encontrado na Hemeroteca é do Diário do Maranhão de 23 de abril de 1879 e nele é citado Sabino Antônio Martins, filho da escravizada Christina, como “ex-pupilo” de Rosa.

Percebe-se que, nas informações desse documento, há uma relação muito interessante com o sobrenome Martins, reafirmando para mim a possibilidade de pensar que descendo dessas pessoas, assim como os demais membros com o mesmo sobrenome na comunidade de Damásio. Esse aspecto é relevante para compreender a linhagem de trançadeiras da minha família. Será que Christina Rosa trançava Emília Rosa Martins?

Após Elson encontrar e traduzir parte do testamento de Rosa, Agenor Gomes respondeu a minha mensagem de forma muito solícita, colocando-se à disposição para

contribuir com base nas pesquisas que já havia feito para o livro de Maria Firmina, que durou três anos. Então, me enviou por e-mail o tão esperado Inventário post-mortem de Manoel Martins da Silva em versão digital, mas ainda não disponibilizado para consulta virtual (Figura 10) [pista número seis], um documento extenso de 439 páginas, mutilado pela ação do tempo, mas ainda possível de transcrever muitas informações, segundo Agenor.

Figura 10 - Trechos do inventário do fazendeiro Manoel Martins da Silva, 1859



Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados do Cartório da Serventia Extrajudicial de Guimarães

Devido à extensão do documento, ao tempo desta pesquisa e à dificuldade para leitura dos manuscritos, não foi possível encontrar maiores registros da bisa no inventário, tampouco do restante da linhagem que certamente está ali, cabendo-me então “inventar a partir de um inventário” (Santana *apud* Motta, 2021, p. 334), o que ficará para futuras pesquisas.

Atualmente, o sobrenome Martins continua presente como uma marca forte no território. A escola municipal homenageia o fazendeiro Manoel Martins da Silva, enquanto o centro comunitário carrega o nome Paulino Martins, e a escola estadual presta tributo ao Prof. Rosalino de Lima Martins. Além das instituições, o sobrenome Martins também apresenta-se nas gerações da nossa família – uma linhagem que está inserida entre as 120 famílias que ainda residem no território, refletindo a presença das nossas memórias rituais. No entanto, poucos estudos sobre a história da comunidade dedicam-se à Fazenda Damásio, muito menos aos registros escravistas anteriores à abolição.

Dessa maneira, Damásio, enquanto território, revela-se como extensão desse corpo-arquivo de trançadeiras, um espaço onde as memórias, as práticas e a identidade familiar e comunitária são continuamente atualizadas e transmitidas. Nesse sentido, a prática de trançar e todo o universo que ela compõe tornam-se a “herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram” (Hampâté Bâ, 2010, p. 167), retomando o ensinamento do mestre Tierno Bokar. É a linhagem que se fez linguagem, como aponta Motta (2021).

Mais do que identificar a minha bisavó como antecessora desse ofício, desvelei uma comunidade inteira.

1.1.c. Pistas do encantamento de Bisa Pureza

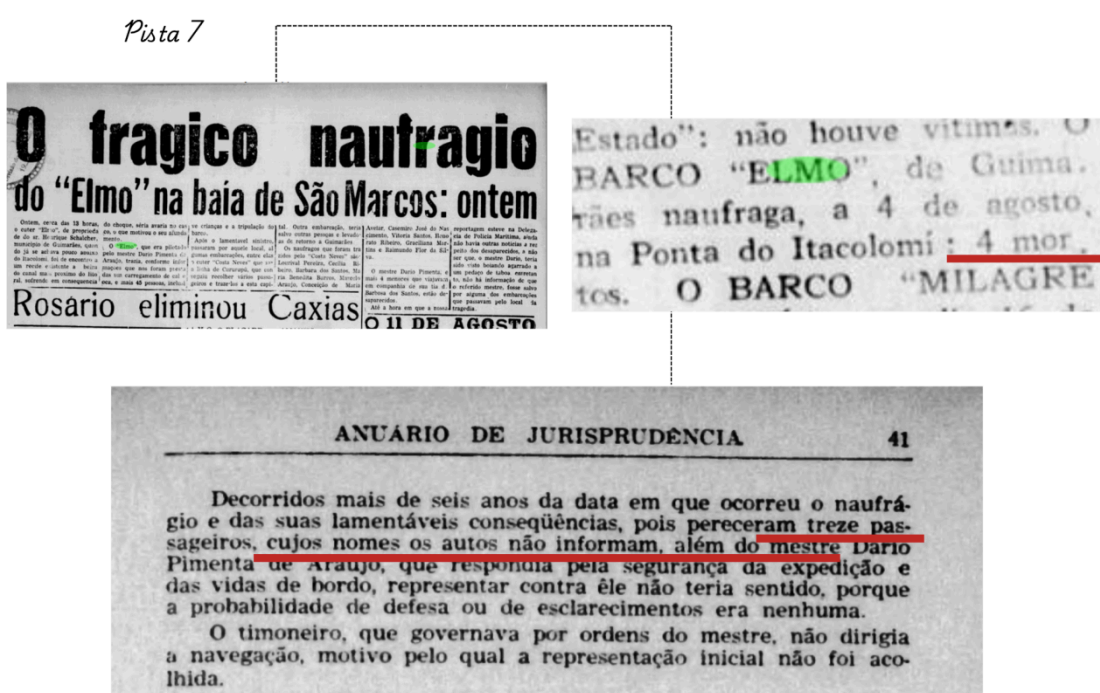
Saidiya Hartman inicia o capítulo VII, intitulado *O Livro dos Mortos*, no livro *Perder a Mãe: Uma Jornada pela Rota Atlântica da Escravidão* (2021), com uma provocação poderosa: “Dizem que se você olhar para o mar por muito tempo, cenas do passado renascerão. Dizem que o mar é história. E o mar não tem nada para mostrar do que uma grande sepultura” (Hartman, 2021, p. 173). A autora evoca o oceano como testemunha de tragédias e silenciamentos. A bisa morreu no mar, tornando-se um dos incontáveis espíritos que partiram pelo oceano. E se eu olhar para o mar, o que ele me responde sobre essa linhagem? O que existe para além da imagem de uma grande sepultura?

Enquanto procurávamos a data do seu nascimento, lembrei-me de que minha mãe sempre mencionava o nome do barco em que ela naufragou, “Elmo”. Falava baixo, quase como um sussurro, porque vovó Mundiquinha não gostava de tocar nesse assunto. Minha mãe conta que a vovó ficou meses acamada, quase em depressão. Por longos anos ela deixou de ir ao mar, consumida pela tristeza e pelo trauma de ter “perdido a mãe” em um acidente no mar. A bisa havia viajado para visitar minha avó em São Luís, após a mudança dela para a capital. O silêncio sobre sua memória, portanto, não se devia apenas ao fato de ela ter vivido sob a condição de escravizada, mas também ao impacto profundo e doloroso causado pela tragédia de sua morte.

Com o nome do barco em mãos, pesquisei por “Barco Elmo” e “naufrágios em Guimarães” e encontrei, no site *Naufrágios do Brasil* (2025), registros que confirmavam

o nome da embarcação, o local e o ano do incidente. A partir dessas informações, Elson deu continuidade à investigação no acervo da *Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional*, onde localizou duas matérias publicadas nos jornais *Pacotilha* e *O Combate*, ambas relatando o acidente na região da Baía de São Marcos, em 4 de agosto de 1954. Nessas reportagens, destacam-se detalhes sobre o naufrágio, incluindo a menção geográfica à Pedra de Itacolomi (Figura 11). Os jornais também informavam que havia 45 pessoas a bordo, das quais pelo menos 40 sobreviveram.

Figura 11 - Recortes de jornais e Anuário de Jurisprudência do Tribunal Marinho



Fonte: Elaborado pela autora a partir do acervo do jornal *O Combate* e *Jornal Pacotilha* disponível na *Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional*. Acervo do jornal "O Combate" Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763705&pesq=%E2%80%9Cnaufr%C3%A1gio%20Elmo%E2%80%9D&pasta=ano%20195&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=24378> "1954: Dá Catástrofe do Maria". Fonte: Acervo do *Jornal Pacotilha-O Globo*. <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=123846&pesq=%22Elmo%22&pasta=ano%20195&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=4554>. Anuário de Jurisprudência <https://www.brasilmergulho.com/elmo/>

Muitos meses após a descoberta das matérias, localizei o Processo nº 2.732 do Tribunal Marítimo no site *Brasil Mergulho* (BRASIL MERGULHO, [s.d.]), documento técnico e jurídico que apresenta o texto integral do acórdão referente ao inquérito instaurado pela Capitania dos Portos do Maranhão sobre o naufrágio, neste momento imaginei que poderia encontrar algum tipo de lista com o nome dos passageiros, e enfim

o nome a *bisa*, sendo este um documento oficial. Segundo esse documento, o “*Elmo*” partiu de Guimarães às 9h, em 3 de agosto de 1954, levando 37 passageiros e quatro tripulantes, em condições de tempo consideradas excelentes. O acórdão descreve que a embarcação colidiu com o recife do Meio, nas proximidades da Ponta Pirajuba, situada na margem da Baía de São Marcos, provocando o alagamento imediato do porão e o soçobro poucos minutos depois. O documento também registra que a embarcação era de propriedade de Zuleide Schalcher e tinha como destino o porto de São Luís.

A investigação concluiu pelo arquivamento do processo, pois o mestre responsável pela navegação — Dario Pimenta de Araújo — faleceu no acidente, impossibilitando responsabilização posterior. O documento registra oficialmente a morte de treze passageiros, sem listar seus nomes nos autos. Consta ainda a informação de que o *cúter* (a embarcação) transportava uma carga de 250 sacos de argila, consignados à firma comercial Ramalho Cruz, em São Luís.

Minha bisavó estava entre as treze vítimas, tendo seu corpo encontrado algumas semanas depois em uma praia, sem que houvesse um enterro formal devido ao estado em que foi localizado. Essa circunstância torna praticamente impossível a obtenção de uma certidão de óbito, o que reforça a importância do acesso aos registros de jornais da época, por meio dos quais conseguimos identificar a data do seu falecimento. No entanto, esses vestígios precisam ser lidos à luz da violência dos arquivos, que produz e reproduz apagamentos.

Os jornais apresentavam números gerais, estimativas, versões contraditórias e uma evidente urgência em fornecer respostas ao público — respostas rápidas, porém pouco cuidadas. O documento oficial, embora mais detalhado, limita-se a registrar a carga e os nomes dos responsáveis diretos pela embarcação, permanecendo em silêncio quanto aos passageiros, às suas vidas, aos seus corpos e aos seus destinos. Como afirmam Pereira e Pereira (2023, p. 43), “assim acontece com todas as pessoas racializadas, negras, indígenas, pobres, mulheres não casadas”: são indivíduos que a oficialidade raramente considera dignos de registro individualizado. Mesmo quando as suas mortes são documentadas, as suas identidades permanecem omitidas. Para famílias negras e quilombolas, cuja presença nos arquivos é frequentemente parcial, distorcida ou inexistente, essas lacunas dificultam ainda mais reconstruir trajetórias, honrar memórias e elaborar o luto.

É justamente nesse contexto de silenciamentos que voltamos ao que temos em mãos — “aquilo que não foi produzido pela oficialidade, mas preservado pelas próprias famílias. Encontramos, nesses vestígios, a “pulsão de vida que Saidiya Hartman nos convida a imaginar” (Pereira; Pereira, 2023, p. 43). Nesse contraponto entre o arquivo violento e o arquivo familiar emergem possibilidades de reconstrução de histórias, afetos e patrimônios.

Durante anos, minha mãe compartilhou um sonho recorrente desde a adolescência: uma senhora preta, de estatura baixa, aparecia em nossa casa em São Luís. Ao seu lado, havia um tanque enorme cheio de água. A senhora nunca falava, apenas observava em silêncio. Em junho de 1997, o filho caçula da vovó, Antônio Alberto Martins Costa – tio Beto (Figura 12) – faleceu. Na noite de sua morte, minha mãe sonhou novamente com a mesma senhora. Pela primeira vez, porém, ela não estava sozinha. Do outro lado do tanque, tio Beto apareceu, sorrindo. Depois desse sonho, minha mãe nunca mais a viu.

Figura 12 - Tio Beto (à esquerda), Mundiquinha (meio), não identificamos o homem a direita



Fonte: Acervo Pessoal

O mar, que por tanto tempo foi uma ferida aberta no peito, tornou-se uma porta. Não mais um corte que separa, mas um espaço onde posso traçar pistas, formando outro *Mapa Kalunga da bisa* (Figura 13), que me leva a novas interpretações ao que Silva e

Gontijo (2016) descrevem como “patrimônios do fundo” — reinados encantados situados nas profundezas de igarapés, lagos, rios e baías, rodeados de matas e ilhas, onde habitam esses seres espirituais. Recupero na encantaria maranhense subjetividades e experiências esquecidas encontradas na Kalunga da bisa — esse imenso mar que separa, mas também conecta mundos de memórias, fazendo do patrimônio uma narrativa viva da memória e da identidade nacional.

Figura 13 - Mapa kalunga da bisa

A kalunga da bisa Pureza

DESCRIÇÃO: Este é um mapa que localiza os pontos de encantaria no Maranhão, por meio do Naufrágio do barco Elmo onde minha bisavó faleceu em 03 de agosto de 1954. No Maranhão várias localidades são conhecidas como encantarias, moradas de encantados e recebidos em transe durante rituais [...] (Ferretti, 2008, p.03)

As localizações geográficas são referências de:

- Dom Luís, que comanda a ilha de São Luís, tem sua corte encantada na Baía de São Marco
- Rei da Bandeira (João da Mata ou Rei da Boa Esperança), encantado na pedra de Itacolomi (Ferretti, 2008, p.03)

LEGENDA

-  São Luís
-  Baía de São Marcos
-  Pedra do Itacolomi
-  Guimarães
-  Trajeto de chegada



Fonte: google maps

Fonte: Google maps (com marcações da autora, 2024)

Link de acesso: <https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1IIdqZvgMd0lpn8PN7621vxBrGYyw4xM&usp=sharing>

Essa compreensão nos leva a valorizar as "cartografias de encantamento" presentes no Maranhão, onde a espiritualidade se manifesta. Ferretti (2008) menciona a Pedra do Itacolomi, onde acredita-se que o Rei Sebastião e a Princesa Doralice estejam encantados, e a Baía de São Marcos, habitada por Dom Luís e sua corte espiritual. Ambos locais de encantamento da bisa.

O sonho da minha mãe ressoa com o Cosmograma Bakongo, estabelecido pelo pensador congolês Benseki Fu Kiau, onde a Kalunga — essa linha do horizonte da água, divisória entre vivos e mortos — funciona como veículo de memória e portal de iniciação. Segundo Motta (2021), a Kalunga é um espaço-tempo que transporta as experiências vividas, as ausências e as presenças, entrelaçando passado, presente e futuro num mesmo tecido, como fios de uma trança. Essa leitura ressoa no que vejo representado por Soo Lym na série *Dreamtime*: uma máquina do tempo que nos permite navegar por histórias apagadas, mas nunca realmente perdidas.

O fundo do mar deixa de ser apenas um espaço de perda e transforma-se num repositório sensível de memórias, um território onde os silêncios falam e nos oferecem a possibilidade de desenhar novos caminhos de pertença. Na Kalunga da bisa, sigo buscando detalhes da sua trajetória, convertendo ausências em patrimônios, compreendendo que a memória — embora negada — é também um direito que precisa ser continuamente reivindicado e resgatado nas tranças dessa linhagem.

1.2. Vovó Mundiquinha

Minhas lembranças de você têm gosto de peixe cozido e suco de murici. Têm cheiro de alfazema nas roupas quaradas, bolo de tapioca depois do almoço, jussara no final da tarde, óleo de andiroba no corpo, de babaçu nas tranças e babosa no cabelo principalmente aos domingos. Elementos que são parte de sua linhagem, mediante os quais rememoro saberes herdados por mim ao ler um conjunto de documentos sobre você.

Raimunda Martins do Nascimento (Layla Silva, 2024b, p.148) conhecida carinhosamente como Mundiquinha, viveu na comunidade de Damásio, que na época era um pequeno povoado. Hoje, Damásio faz parte do que reconhecemos como Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs). Esses grupos são culturalmente diferenciados e possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, que os distinguem da

sociedade envolvente. Além disso, mantêm relações profundas e singulares com os territórios que habitam, baseadas no uso sustentável e no cuidado com os recursos naturais. Essa conexão com a terra e a preservação de saberes tradicionais são marcas fundamentais dessas comunidades (Programa DGM Global; CAA/NM, 2022).

Nesse contexto, destaca-se a importância histórica, geográfica e econômica de Damásio para Guimarães, sendo atualmente um dos seus pontos turísticos. Além disso, a comunidade tem um papel fundamental na identidade do município, pois foi a primeira comunidade negra de origem quilombola reconhecida como tal no Maranhão (Nalini Gomes, 2020).

Figura 14 - Recorte de jornal, retirado do Relatório da II Reunião Nacional dos Quilombos, 1996

Comunidade negra de Guimarães festeja 27 anos de organização

Gil Maranhão
Da Editoria de Estado

Divulgação/Agencor Gomes

Guimarães - A organização comunitária tem vários méritos. O maior deles é juntar as forças da população de uma localidade esquecida para, unidos, obterem benefícios que possibilitem o desenvolvimento social. A comunidade Negra de Damásio, distante 8 quilômetros da sede de Guimarães (a 386 Km de São Luís), conseguiu isso e muito mais: driblar o preconceito racial, impor suas tradições culturais, sair do ostracismo político-administrativo de um município que já vive deslocado do mapa social do Maranhão e, sobretudo mostrar que está viva. Damásio existe há cerca de 200 anos, quando o português Manoel Martins da Silva doou as terras à Joaquina Creola, escrava que mais admirava.

Nas palavras de ordem do movimento negro brasileiro essa luta é sinônimo de resistência. Para as 700 pessoas que residem na comunidade a palavra certa é conquista e progresso. Foi pensando assim que em agosto de 1969, incentivados pelas palavras do padre italiano Vitor Asselin e da Missão Canadense, foi criada a Comunidade Damasense Progressista (Comdap).

Os 27 anos dessa organização comunitária, que trouxe de volta Damásio na páginas da história viva do Maranhão, estão sendo comemorados em uma festa em que a capital do Estado, São Luís, sedia a décima primeira Reunião Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, no Sítio Pirapora, localizado no bairro de Santo Antônio.

A festa na comunidade acontece desde ontem ao seu estilo: tambores, rala-bucho e reggae. Os festejos de Damásio, como o evento é conhecido na região, começaram com o "lava-pratos" amanhã.

Entre o rufar de um tambor e outro, moradores do local e visitantes vão aplaudir danças afro-maranhense que os jovens damasienses estão cultivando, da mesma forma que aprenderam de seus pais, e com a responsabilidade de passar para as gerações seguintes. Capoeira, tambor de crioula, roda de samba leia de baixinho, baixinho na teca, o grupo Black Dance (reggae) são algumas das atrações ao ar livre.

Três radiolas de reggae (Black White, Musical Lenô Som e FM Nova Geração) - todas de Guimarães - vão se revezar no salão do Centro Comunitário nesses três últimos dias da festa para colocar os dançarinos no ritmo que invadiu a Baixada Maranhense e arabeu por encostar-se com os jovens de Damásio.



Comunidade Negra de Damásio continua mantendo suas tradições depois de 200 anos de existência

Fonte: Acervo ISA. Acesso em:

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03D00071.pdf>

Mundiquinha, cuja certidão de nascimento registra o ano de 1926, apresenta uma contradição em seu documento de contribuição ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), no qual consta 1916 como ano de referência do seu nascimento. Essa divergência nos registros oficiais revela as primeiras lacunas e imprecisões que muitas vezes acompanham a documentação de pessoas negras e de comunidades tradicionais no Brasil. Junto a esses documentos, encontrei duas fotografias 3x4, pequenos tesouros que guardam fragmentos de sua história.

Ao revisitar esses arquivos, percebo que a vida de Mundiquinha desenvolveu-se em um contexto marcado pelo período pós-abolição, um tempo em que a autora Saidiya Hartman descreve como “a sobrevida da escravidão” (Hartman, 2021, p. 13). Esse conceito nos ajuda a entender como as estruturas do sistema escravista persistiram, moldando as experiências cotidianas de pessoas como Mundiquinha mesmo após a abolição formal, e que perduram até os dias atuais.

Nesse sentido, ao reconstruir a trajetória de Mundiquinha, situo-me entre os anos de 1900 e 1940, com foco em Damásio, no centro de Guimarães, e em São Luís. No entanto, minha busca por traços de sua experiência cotidiana transcende limites temporais rígidos, pois procuro capturar gestos, imaginários, ofícios, memórias e os saberes que compõem a vida de uma mulher negra em uma comunidade tradicional no início e na metade do século XX (Layla Silva, 2024b). Mundiquinha, como tantas outras figuras anônimas, carrega consigo histórias que nos ajudam a compreender a resistência e a resiliência de povos e comunidades que, apesar das adversidades, mantêm viva sua cultura e sua conexão com o território.

Figura 15 - Conjunto de documentos de Raimunda do Nascimento Martins, demonstrando o apagamento histórico da população negra, sendo reavivado por outras narrativas



Fonte: Elaboração da autora, com base em acervo pessoal.

Nesse cenário, práticas como a alteração de datas de nascimento ou a ausência de registros civis apresentam “vidas duplamente violadas: em vida e no arquivo” (Fernanda Sousa, 2021, p.347). Para demonstrar de forma visual esse contexto, remontei os documentos encontrados (Figura 15), de forma que a fotografia 3x4 em suas sucessivas reproduções apresenta-se apagada nas primeiras imagens, refletindo um

cenário sem políticas eficazes de inclusão, em que mulheres como minha avó permaneceram à margem de direitos civis básicos, como o acesso à documentação, e consequentemente sujeitas ao apagamento da sua identidade. Contudo, ao reconstituir seu arquivo por meio do seu território, sua imagem torna-se mais nítida.

Mundiquinha viveu em um Brasil que invisibilizava as comunidades negras rurais para privilegiar uma identidade nacional centrada na imigração europeia e sustentada por uma narrativa de progresso. Os registros civis nesse período, quando existentes, eram tardios e imprecisos, utilizados para atender demandas práticas, como acesso ao trabalho ou casamento. Essa negligência estatal não apenas apagava narrativas individuais, mas também marginalizava os modos de vida das comunidades negras que representam características imateriais fundantes para identidade nacional, mesmo que vista como contrária ao que o Estado chamava de progresso.

Dessa forma, como mulher de comunidade rural, Mundiquinha ocupava a margem — um espaço de exclusão, mas também de potencial revolucionário, onde modos de vida foram criados e preservados. Para bell hooks (2019), a margem pode ser um lugar de reinvenção, em que formas de resistência se mantêm. Inclusive na investigação dos arquivos, é possível reconhecer que, embora no título eleitoral de Mundiquinha conste apenas "Empregada Doméstica" (Figura 16), seu único trabalho reconhecido pelo Estado, ela ocupava-se de diferentes práticas e ofícios oriundos de sua comunidade, como lavadeira e quitandeira, sendo possível encontramos anúncios de jornais da época sobre essa ocupação, mas nada sobre ser uma trançadeira.

Figura 16 - Título eleitoral, Raimunda do Nascimento Martins, neste documento ela retira o sobrenome Martins e acrescenta o Costa, devido ao casamento com meu avô



Fonte: Acervo Pessoal

Diante disso, reconheço, assim como a escritora Eliane Marques, em entrevista ao *Brasil de Fato*, que sou da linhagem das “eiras” — um lugar da margem, porém subversivo, no qual práticas e ofícios tradicionais se mantiveram como atos de resistência e preservação cultural (*Brasil de Fato*, 2024). As “eiras”, enquanto prática e ofício, representam justamente esse espaço de exclusão que, ao mesmo tempo, carrega um potencial transformador e revolucionário.

Trajetórias de mulheres negras, como a de minha avó, aparecem nas fontes históricas sobretudo de forma implícita, uma vez que raramente constituem o foco principal dos arquivos institucionais. Nesse sentido, adoto uma postura metodológica que segue “com e contra o arquivo” (Fernanda Sousa, 2023, p. 8 *apud* Hartman, 1997). À semelhança do que propõe Hartman, convoco o corpo da minha avó e as nossas histórias pessoais como instrumentos de enfrentamento dessas ausências, mobilizando-as na construção de um arquivo próprio.

Como assinala Fernanda Sousa (2023, p. 8),

“ainda que as fontes possam ser lidas a contrapelo, desvelando outras dimensões do vivido [...], Hartman (2020b, p. 15) argumenta que essa tarefa é ‘fundamentada na impossibilidade – de escutar o não dito, traduzir palavras mal interpretadas e remodelar vidas desfiguradas’, sobretudo no caso daqueles que não podem ser encontrados em fontes documentais.”

Nesse contexto, os registros civis tornam-se também fontes que revelam comportamentos. Os documentos da vovó informam que as mudanças em sua data de nascimento não são meras falhas burocráticas, mas reflexos de uma exclusão sistemática que apagava sujeitos negros da história oficial no início do século. O arquivo, nesse sentido, não apenas silencia, mas também revela: ao mesmo tempo que omite as múltiplas dimensões da vida de Mundiquinha, ele nos permite entrever, por meio de suas ausências, a existência de saberes e práticas que desafiaram a lógica dominante. Assim, o arquivo torna-se não só um repositório de memórias oficiais, mas também um espaço de disputa, em que as narrativas marginalizadas podem ser reivindicadas e reinventadas.

1.2.a. Lavadeiras: os rios

Influenciados pelas marés, os rios de Guimarães apresentam grandes larguras próximos à foz, orlados pela vegetação dos mangues, com enormes palmeiras de buriti, também de juçara, funcionando como espaços de interação sociocultural.

Para as lavadeiras, por exemplo, os rios eram tanto locais de trabalho como de encontro e partilha. Em suas margens que se trocavam histórias, saberes e práticas que fortaleciam a coesão social e a identidade coletiva: “o que se via à beira do rio eram cantos e seios, roupas e sabões, bichos e crianças, homens e mulheres operando na contramão da cidade, (re)significando aquele espaço social e fugindo aos padrões estabelecidos” (Cardoso Neto, 2017, p. 4).

As lavadeiras, enquanto mulheres das águas, transformaram os territórios dos rios em paisagens repletas de códigos morais e éticos, regulando a convivência e a solidariedade, refletindo também um profundo conhecimento ecológico, ao usarem técnicas para manter a água limpa e preservar o rio, um recurso vital a comunidade.

Assentados sobre as bacias hidrográficas dos rios Uru-Pericumã-Aurá, drenadas pelo rio Pericumã, que deságua no Oceano Atlântico e percorre trajetos com características amazônicas, os rios forneciam marcadores de tempo e história, já que as rotinas das lavadeiras seguiam os ciclos das águas, das estações e das marés. Cada fase do rio, como a cheia ou a seca, trazia consigo práticas específicas e com elas memórias sociais.

Segundo minha mãe, as idas ao rio aconteciam bem cedo, pois era necessário aproveitar a maré alta, quando o “rio estava cheio”. Meu avô era quem conduzia o barco

até o Rio do Vinhais, em São Luís. Para minha mãe, passar o dia no rio era uma verdadeira festa, pois podia brincar com a água — um recurso escasso em casa — e também preparar o peixe na brasa. As atividades do dia incluíam lavar roupas pela manhã, estendendo-as ao sol e deixando lençóis e outras peças secarem ao longo da tarde, antes de retornarem para casa no final do dia.

O saber de lavar roupas não era uma tarefa simples, como é hoje em dia, reforça minha mãe. Envolveva diversas etapas e técnicas especializadas que garantiam que a roupa ficasse efetivamente limpa, com cheiro agradável e pronta para o uso. Os processos de ensaboar, quorar, enxaguar, estender e engomar eram técnicas essenciais para uma limpeza profunda e eficaz das peças, como afirma Thayse dos Santos (2019, p. 29).

Diante disso, havia anúncios na época à procura desses serviços, Sâmia Pimenta (2018) por exemplo, identifica em anúncios de jornais como Pacotilha e Diário do Maranhão — disponíveis no Arquivo Público do Maranhão e na Biblioteca Digital — ofícios como “vendadeiras, criadas, amas de leite, cozinheiras, lavadeiras”, que compõem a lista de trabalho doméstico feminino entre 1890 e 1910. Esses registros não só evidenciam as atividades desempenhadas por essas mulheres, mas também revelam as exigências e habilidades demandadas, refletindo as dinâmicas sociais e econômicas da época.

Um trabalho que também está intimamente ligado ao rio, um elemento central na vivência dessas mulheres. O respeito pela natureza, a sabedoria transmitida pelos mais velhos e a valorização da coletividade são exemplos de como esses conhecimentos se entrelaçam com a memória social da comunidade.

Segundo Rosimeire Scopinho, Norma Valencio e Edson Lourenço (2015, p. 138):

a memória social não pode ser concebida como mero resgate do passado, mas sim como um instrumento de busca pela valorização e legitimação da pertença social, instrumento este que confere poder aos sujeitos na luta cotidiana pela manutenção da vida e pela reconstrução psicossocial diante dos eventos que se apresentam no cotidiano.

A memória social, por sua vez, manifesta-se nas práticas cotidianas, como as canções, rezas e rituais realizados à beira do rio — expressões culturais e formas de perpetuação de saberes que passam de geração em geração. Minha mãe, por exemplo, canta muitas músicas de sua infância e juventude, enquanto lava roupas, agora não no

rio, mas no quintal. "(...) Fez o mar, descansou; fez a terra, descansou; fez a mulher e parou, e nunca mais ninguém descansou, apesar de ser mulher eu reconheço a verdade, meu amor caiu no samba (...)", esse é o trechinho de uma canção em ritmo semelhante ao de uma marchinha de carnaval. Ela me contou que aprendeu essa canção nas lavagens de roupa no rio com minha avó e por vezes me vejo cantarolando a mesma música pendurando as roupas no quintal junto a ela. Nesse sentido, percebo que de alguma forma os saberes transmitidos no rio arquivaram-se profundamente na memória, no corpo, encontrando alguma continuidade.

1.2.b. Quitandeiras: mercados

As quitandeiras desempenhavam um papel essencial no fornecimento de gêneros alimentícios, utilizando seus tabuleiros repletos de "(...) arroz de cuxá, toucinho, doces, peixe frito, garapa, frutas, legumes, mingau de milho, fressuras de galinhas, fatos de boi (venda dos órgãos internos deste animal) e juçara." (Coqueiro, 2017, p.11).

Essa cena cotidiana de sabores e cheiros permeia as memórias da minha mãe, que recorda de pessoas vindo de longe para provar o arroz de toucinho e comprar os bolos, biscoitos, pães e mingaus feitos por minha avó, uma quitandeira cujo trabalho sustentava a família junto com os ofícios do meu avô.

Em Damásio, destaco o cultivo de frutos do mar e a venda de peixe e camarão, realizada por Domingos Gonzaga Costa, meu avô, que também fazia trançado de palha, prática de muitos pelos municípios maranhenses, como em Itapecuru-Mirim (MA), ilustrado na (Figura 17) de Verger (1948). Na fotografia consta, entre tantos outros, mais um não cidadão do século XX, uma vez que seu nome não aparece na descrição da imagem. Tudo nele se inscreve em meu avô, da postura silenciosa à agilidade nas mãos, um sujeito analfabeto, trançando abano, cofo e mensaba, com pés descalços, chapéu de palha, calça dobrada até próxima ao joelho para não arrastar ao chão. Vidas anônimas, a dele e a do meu avô, rememoradas por seus saberes.

Figura 17 - Artesão trançando abano, com um cofo e uma mensaba já terminados, 1948



Fonte: Catálogo “O Maranhão por Pierre Verger”

Mundiquinha estava entre as mulheres mercadoras da comunidade. Além da produção e venda de alimentos, muitas delas atuavam como mão de obra em diversos serviços domésticos: cozinheiras, lavadeiras, engomadeiras e amas de leite (Coqueiro, 2017, p. 11). Essa realidade revela um conjunto de ofícios e práticas exercido historicamente por mulheres negras — incluindo minha avó — no contexto do pós-abolição, período em que muitas ocuparam as ruas e praças como espaços de trabalho e sobrevivência, diante da exclusão social a que estavam submetidas.

Nesse mesmo sentido, Sâmia Pimenta (2018), ao se referir ao jornalista e escritor maranhense Nascimento de Moraes, em sua obra *Vencidos e Degenerados*, destaca a atuação dessas mulheres como vendedoras de doces, lavadeiras e engomadeiras, oferecendo alimentos e outros produtos a transeuntes. As descrições de Moraes (2000, *apud* Sâmia Pimenta, 2018) — como a de “uma mulata vendendo doces e uma preta oferecendo comida pronta a carroceiros” — exemplificam a marcante presença feminina e negra no trabalho informal e reforçam seu papel fundamental na economia daquele período.

Nesses espaços, além de comercializar seus produtos, elas também estabeleciam redes de solidariedade, perpetuando modos de vida dos seus territórios de origem, resistindo às pressões da modernidade e da competitividade, organizando esse território mercador.

Como aponta bell hooks (2019, p. 7):

[...] nossa vida cotidiana nos proporcionou uma visão de mundo ancorada na resistência — um modo de ver desconhecido da maioria de nossos opressores, que nos sustentou, nos ajudou na nossa luta para superar a pobreza e o desespero, fortaleceu nosso senso de identidade e a solidariedade entre nós.

Os mercados também funcionam como marcadores temporais, refletindo a ciclicidade do tempo e das tradições. A atividade das quitandeiras seguia o ritmo das colheitas, das festas religiosas e das estações, imprimindo no mercado uma temporalidade própria. O mercado tinha um ritmo, minha mãe destaca a escolha dos produtos, a produção da comida, a montagem das bancas e a relação de compra e venda com clientes. Esse ritmo temporal está intrinsecamente ligado ao ciclo de vida da comunidade negra, seja quando ocorriam em âmbito rural e no urbano, onde o tempo é marcado pelas celebrações comunitárias.

Nesse caso, destaco a Festa do Divino Espírito Santo, presente no Litoral Ocidental e na capital São Luís, assim como as festas do Boi de Zabumba, característico do município de Guimarães.

1.2.c. Trançadeira: lares

O cheiro do óleo de coco babaçu, as mãos hábeis deslizando pelos fios crespos, o som das conversas entre mulheres mais velhas — "Eu ficava ali, esperando ficar arrumada e bonita". Essa é a cena que minha mãe revive ao lembrar-se das manhãs e noites em que minha avó trançava seus cabelos. Para mim, no entanto, essa memória não é apenas um retrato do cotidiano, mas um repertório iniciático, um legado de saberes transmitidos entre mulheres negras. Um conhecimento que, ao contrário das figuras das lavadeiras e quitandeiras, não se encontra em anúncios de jornal em pesquisas da época, elas estavam precisamente em nossos lares.

Embora o termo "trançadeira afro", ou simplesmente "trançadeira", não fosse popular no início do século XX, hoje define com precisão essa prática que habita as memórias da minha mãe e de tantas outras mulheres negras. No Brasil, o termo ganhou força a partir da metade do século, especialmente com o fortalecimento do Movimento

Negro, a criação de blocos afros e, de alguma forma, também foi consolidado academicamente por pesquisas como as de Nilma Gomes (2002, 2006), Aline Clemente (2010), Ângela Figueiredo (2014), Luane Santos (2022) e Layla Silva (2016, 2023a, 2023b, 2024a, 2024b)

Ainda assim, são escassas as referências sobre essa figura no contexto antes e pós-abolição, especialmente em comunidades rurais, pois a maioria dos estudos acaba concentrando-se no contexto africano ou na diáspora urbana.

A trançadeira não era um tipo sociocultural específico, definido por elementos como um cesto de roupas ou um tabuleiro, mas sua presença e prática era incontestável, como revelam os arquivos da vovó e os relatos de outras matriarcas. Nilma Gomes (2006) resgata em sua memória a prática de sua mãe, que preparava uma mistura de gordura de toucinho com ervas para amaciar e desembaraçar os cabelos, preservando costumes e práticas enraizados na experiência e nos saberes das mulheres negras dessa época.

Os saberes locais enraizados nas comunidades do início do século XX refletem práticas que integram natureza, cultura e corporeidade. Em Damásio, minha mãe relata o uso de óleos de palmeira, como babaçu e andiroba, além da babosa, para o cuidado dos cabelos e da pele. Essas práticas, além de valorizarem os recursos naturais da vegetação amazônica e maranhense, expressam modos de ser e fazer específicos de cada território, refletindo a identidade coletiva e os valores das comunidades.

Na comunidade quilombola de Puris, em Minas Gerais, Sirlene Passold (2017, p. 131) também rememora técnicas dos saberes locais que ela aprendeu com sua avó, incluindo as tranças:

Penteei várias vezes seu cabelo, passava óleo de mamona para umedecer e só depois penteava e trançava, ela adorava tranças. Nos fundos da casa tinha uma roça de mamona, ela as colhia maduras e colocava em cima do telhado para secar. Depois de seca as colocava numa panela, levava ao fogo de lenha e mexia até soltar o óleo. Após esfriar, guardava num potinho com tampa e usava nos cabelos para pentear. Era assim que eu fazia para pentear os cabelos da minha avó. Esse óleo de mamona corresponde ao óleo de ricino, facilmente encontrado nas farmácias.

Relaciono esses conhecimentos ao conceito de saberes-estéticos corpóreos, formulado por Nilma Gomes (2017), que vão além do cuidado com a aparência e traduzem formas de sentir e viver o corpo no mundo. Assim, os saberes locais não se limitam ao conhecimento técnico, mas integram crenças, valores e práticas que estabelecem uma relação profunda entre memória e identidade. Soares e Chingore

(2023, p. 4), com base em Geertz (1997, p. 10), reforçam que "as formas de saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros".

Nesse contexto, os saberes locais, muitas vezes também chamados de conhecimentos tradicionais, evidenciam a diversidade de sistemas de conhecimento dos territórios negros. Eles são essenciais para compreender o desenvolvimento cultural das comunidades quilombolas, em que a relação com a natureza e o coletivo manifesta-se mediante símbolos, rituais e modos de vida, reafirmando a ancestralidade por meio de práticas que conectam corpo, território e cultura.

Observe que os saberes das tranças, do cabelo, estão sempre relacionados a uma matriarca — a mãe, a avó; em suma parece-me pertencer aos arquivos de uma Yaya —, nela estão as múltiplas práticas, saberes e ofícios de mulheres negras. Logo, a trançadeira era também a lavadeira e a quitandeira, e sua história não aconteceu de forma isolada, mas “sobreposta”, sendo esses ofícios desempenhados pela mesma mulher, algo que caracterizava a realidade da minha avó.

O ato de trançar os cabelos das meninas negras muitas vezes transformava-se em um verdadeiro ritual, conduzido pelas mulheres mais próximas: mães, tias, irmãs, como ressalta Nilma Gomes (2006). Descrevendo um pouco mais, Clemente (2010, p. 13) discorre dizendo: "mãos de sabedoria, conectadas com a relação dos negros e tudo que foi vivido pelos seus ancestrais. As trançadeiras são Griôs, guardiãs das memórias africanas, na palma das suas mãos".

Figura 18 - Conjunto de imagens: Foto 3x4 da Raimunda, minha vó, e de uma trançadeira afro em Guadalupe.



Fonte: Elaborada pela autora. Fotografia da minha avó (à esquerda) do acervo pessoal e cartão postal (à direita) acessada em: <https://www.erudit.org/en/journals/rf/2021-v34-n2-rf07282/1092232ar.pdf>

Ao incorporar o termo Yaya nesse contexto, destaco seu significado. É uma palavra de origem quicongo que significa "mãe" (Lopes, p. 342, 2011). Não coincidentemente encontrei nessa investigação um cartão-postal do início do século XX, tomado aqui como fonte histórica e iconográfica, que retrata uma mulher negra trançando o cabelo de uma criança nas ilhas da Martinica e de Guadalupe, com a seguinte descrição: *La coiffure de Yaïa*, que traduzi como: *O penteado da mãe*.

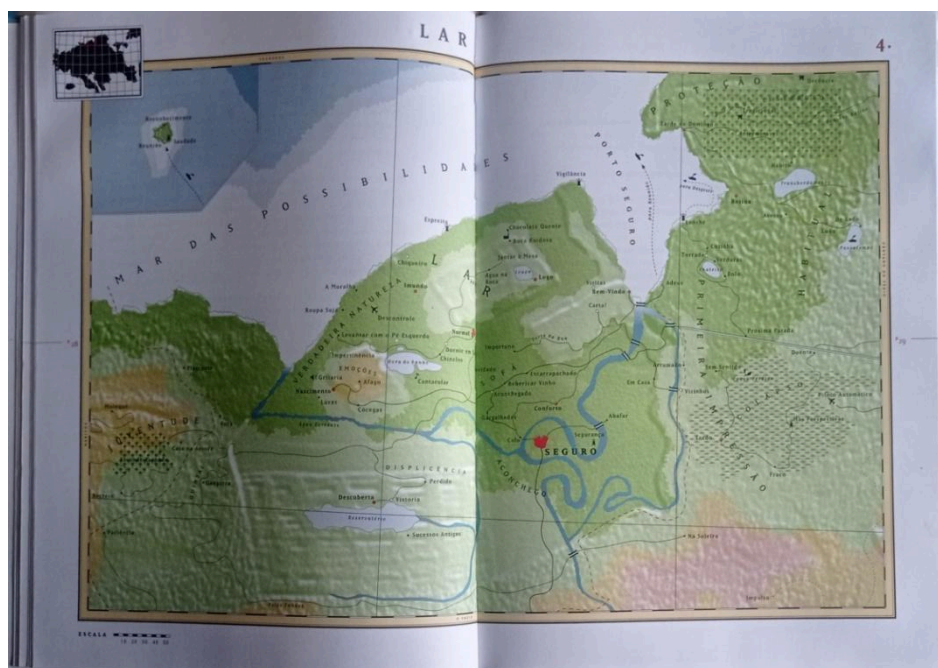
Diante disso, na (Figura 18) relacionei a imagem da prática nas ilhas, da mulher mais velha que trança a criança, com a trançadeira Mundiquinha, que retrata em seu arquivo a possibilidade de termos um olhar ampliado dos muitos aspectos da vida sociocultural, trabalho e principalmente, do lugar social da mulher quilombola na base civilizatória da identidade brasileira no século XX, a partir das nossas experiências diaspóricas espalhadas pelas Américas, que trazem sapienciais de Yayas, em nossas características comuns herdadas da nossa africanidade, e ao mesmo tempo das nossas criações e recriações no Novo Mundo, transitando entre os espaços brancos e os lares negros.

Christina Sharpe, em *Ordinary Notes* (2023), amplia essa discussão ao enxergar a beleza como um método — uma prática cotidiana observada em seu lar, produzida por sua mãe nas pequenas tarefas diárias, desde o arranjo no alfinete de algodão à capacidade de fazer lenha em jornal. Para Sharpe, a beleza emerge como uma forma de

resistência na diáspora africana, uma resposta à violência racial e ao legado da sobrevivência da escravidão (Hartman, 2021). É nas mãos, especialmente das Yayas, em meio a espaços de clausura ou marginalização, que a beleza se torna uma possibilidade de criação e transformação.

Para bell hooks (2019) o lar torna-se um espaço onde se pode usar a fala vernacular negra, onde os sons e gestos íntimos apresentam-se (hooks, 2019), o que para mim fortalece a identidade cultural e a coesão comunitária em torno da prática da beleza em suas diferentes dimensões. hooks reforça que espaços domésticos, muitas vezes negligenciados ou subjugados, podem se transformar em lugares de poder e afirmação para comunidades. Para a autora, os “lares negros” é onde a linguagem do opressor pode ser desafiada e onde a fala autêntica, carregada de significados culturais e afetivos, pode florescer.

Figura 19 - Mapa 4 – Lar



Fonte: Atlas da Experiência Humana" de Jean Klare e Louise van Swaaij, 2004

Grunwald (*apud* Klare; Swaaij, 2004, p. 27), conforme apresentado no *Atlas da Experiência Humana*, complementa as reflexões de bell hooks e Christina Sharpe ao compreender o lar a partir das pequenas experiências do cotidiano. Segundo os autores, esse mapa cartográfico do sentir apresenta o lar como um espaço seguro que “margeia o Mar das Possibilidades” (Figura 19). Nessa perspectiva, o lar é descrito, por Grunwald — conforme citado por Klare e Swaaij — como constituído por detalhes sensoriais e

afetivos, tais como “o papel de parede atrás da cama, a mesa de jantar da família, os sinos da igreja de manhã, as canelas esfoladas no parquinho [...]”.

A essas experiências, eu acrescentaria os registros visuais de famílias negras, pequenos recortes da vida, documentos que compõem a memória do arquivo testemunhando das mais diversas formas, os nossos métodos de beleza em nossa resiliência (Figura 20; Figura 21).

Figura 20 - Maria de Nazaré, minha mãe, segurando Larissa, minha irmã, em frente às casas de mensaba.



Figura 21 - Larissa Fernanda ao lado da Naná e Zezé segurando Layla próxima ao colo em frente ao muro de casa.



Fonte: arquivo pessoal.

Ao revisitar essas memórias visuais, deparei-me com duas imagens marcantes da minha avó (Figura 22). Durante muito tempo, rejeitei a fotografia à direita — aquela em que aparece a segurar uma criança branca — por evocar recordações dolorosas da sua vida como empregada doméstica na “casa dos brancos”. Essa imagem fazia-me lembrar os retratos do século XIX de mulheres negras escravizadas, forçadas a cuidar dos filhos dos senhores. No entanto, ao reexaminar essa fotografia, fui confrontada com as continuidades de discriminação de gênero, raça e classe que ainda pairam sobre a minha família — heranças da pseudo modernidade do pós-abolição e das hierarquias sociais que persistem na sobrevivência da escravidão, conforme já mencionado.

Figura 22 - Conjunto de fotografias de Mundiquinha, na primeira ela está em um domingo na cama segurando os netos, e na segunda sentada no sofá segurando uma criança branca.



Fonte: Elaborado pela autora. Acervo Pessoal

O confronto entre essas duas imagens revelou, com evidência simbólica, as fronteiras entre os universos coloniais e contra-coloniais vividos por “Dadá” — nome que lhe foi atribuído na casa dos brancos — e “Mundiquinha” — como era carinhosamente chamada em Damásio, entre os seus. De um lado, a figura da empregada doméstica, identificada no título de eleitor, primeiro documento encontrado para compor o seu arquivo, vinculada à lógica de subserviência da casa grande. Do outro, a Yaya trançadeira, cercada pelos netos, no espaço seguro e afetivo do nosso lar.

Nesse sentido, bell hooks (2019, p. 203) reforça ainda que:

de fato, o próprio significado de “casa” se transforma com a experiência da descolonização, da radicalização. A casa às vezes é lugar nenhum. Às vezes, a pessoa só chega a conhecer estranhamentos e alienações extremos. Quando é assim, a casa não é mais um único lugar. São localizações. O lar é aquele local que possibilita e promove perspectivas variadas e mutáveis, um lugar onde se descobre novas formas de ver a realidade, fronteiras da diferença. A pessoa enfrenta e aceita a dispersão e a fragmentação como parte da construção de uma nova ordem mundial que revele mais plenamente onde estamos, quem podemos nos tornar, uma ordem que não exija que esqueçamos. Nossa luta é também uma luta da memória contra o esquecimento.

A afirmação de hooks exemplifica, entre casas e lares, os cenários que Mundiquinha tinha que lhe dá, onde as casas em que ela morou e trabalhou, o quarto de empregada onde ela dormia, não necessariamente foram seus lares.

Neste sentido seu arquivo me conduz a pensar, a luz do que atualmente conhecemos e aprendemos com as mulheres (PCTs) e aqui destaco os "territórios das águas" e "territórios das florestas", seriam os lares, "os territórios das tranças"? O lar não como esse espaço fixo ou estático, mas um território que margeia possibilidades como apresentado no *Atlas da Experiência Humana*, nesse sentido, percebo que o povoado de Damásio em si, já estava sendo o lar que margeava.

Assim como as mulheres das águas, entre as quais incluo as lavadeiras; as mulheres dos mercados, entre as quais incluo quitandeiras, ganhadeiras, feirantes, atuais empreendedoras; seriam as trançadeiras, as mulheres das tranças? Uma coletividade de mulheres que produzem beleza como um bem comunitário, recuperando modos de desafiar a imposição da perda e afirmar a potência da existência negra mesmo em contextos marcados por violência, apagamento e migrações forçadas?

Os arquivos de Mundiquinha me fazem refletir sobre como a beleza, entendida como método, manifesta-se nos rios, nos mercados e em nossos lares, mobilizando patrimônios e histórias ainda pouco contadas. Nesse sentido, a beleza não se limita a uma estética visual, mas emerge como um meio potente de construção de territórios, tanto simbólicos quanto materiais. Ela se apresenta como uma ferramenta de reexistência, inscrita nos processos de territorialização e desterritorialização vivenciados por nossa família, contribuindo, assim, para as complexas dinâmicas de (re)territorialização que marcaram nossa trajetória.

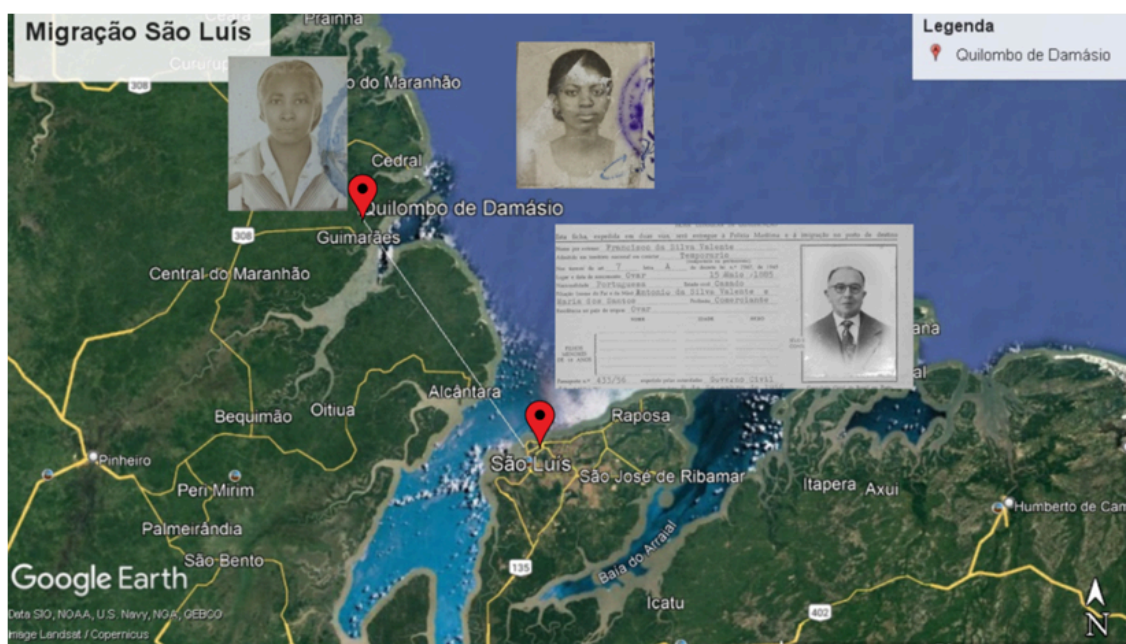
1.3. Quilombo da Liberdade

a) Mãe

Meus avôs migraram para o território ludovicense, a ilha de São Luís, no início dos anos 1950, pouco tempo após o nascimento da primeira filha, minha mãe — Maria de Nazaré Martins Costa — em 1948, no povoado de Damásio, Guimarães.

A trajetória da minha família insere-se no contexto mais amplo da urbanização acelerada que transformou o Brasil a partir da segunda metade do século XX em uma cartografia de fluxos migratórios (Figura 23) que levaram mais de 50% da população a se estabelecer nas cidades, à medida que cada vez mais pessoas deixavam o campo (Fernandes, 2021; Moura, 2020; Andrade, 1980).

Figura 23 - Migração Quilombola e (Re)territorialização em bairros negros



Fonte: Elaboração da autora, com base em acervo pessoal, documento de Francisco Valente foi retirado da plataforma FamilySerch e imagem do Google Earth Pro (2024).

Minha mãe cresceu em um cenário marcado por profundas transformações sociais e territoriais, nas quais muitas famílias, incluindo a nossa, foram expulsas de suas terras de origem. Esse movimento ocorreu em regiões como a da Baixada Ocidental Maranhense, onde se localiza o povoado de Damásio. Segundo Pinheiro (2023), essas expulsões foram provocadas por projetos desenvolvimentistas que desterritorializaram comunidades rurais, com ênfase nas comunidades quilombolas. Esses projetos estavam associados à execução de grandes empreendimentos que buscavam integrar o estado do Maranhão ao modelo de desenvolvimento capitalista, perpetuando a lógica modernizadora do período pós-abolição, promovendo a ideia de um "Novo Maranhão".

Nesse contexto, a Figura 23 ilustra minha avó simbolizando Damásio; Francisco Valente representando o Centro Histórico de São Luís; e minha mãe retratando os bairros negros da capital, especificamente o Bairro da Liberdade, onde sua trajetória se organiza entre as décadas de 1950 e 1980.

Francisco Valente, homem branco, comerciante de origem portuguesa, residia num casarão próximo à Fonte do Ribeirão (Figura 24), mesmo local onde minha mãe e minha avó passaram a viver ao migrarem de Damásio. Essa dinâmica migratória impactou diretamente a configuração social urbana, sobretudo no que se refere à prestação de serviços domésticos, majoritariamente realizados por mulheres negras.

Muitas dessas trabalhadoras foram absorvidas pelas casas das elites e da classe média urbana — como ocorreu com minha própria família, que morava no mesmo local onde trabalhava.

Figura 24 - Largo do Ribeirão, Centro, Década de 1960/1970



Fonte: Cartão Postal de Autoria Desconhecida. Acesso em: <https://www.instagram.com/p/DHws26mvW30/>

Nesse cenário, as dinâmicas de (re)territorialização mostram-se complexas: se por um lado, as mulheres negras ocupavam fisicamente esses espaços, por outro, perdiam simbolicamente práticas culturais dos seus territórios de origem. Minha mãe lembra das inúmeras tarefas que minha avó realizava diariamente no casarão. Ao ouvir seus relatos percebo como o trabalho doméstico, além de comum entre famílias brancas, se naturalizou em sua memória. Quando a questiono sobre outras práticas culturais, ela pouco se lembra. Suas memórias são marcadas por cenas em que, ainda criança, aprendia tarefas domésticas, envolta pelo afeto de quem ela chamava de “vó branca” — a esposa de Francisco Valente. Essa sobreposição de memórias revela a permanência dos costumes coloniais em São Luís e nas relações entre famílias negras e brancas, especialmente no contexto dos apadrinhamentos da época.

Francisco Valente, devoto de Nossa Senhora de Nazaré, influenciou a escolha do nome de sua filha e também de sua afilhada — minha mãe. Pesquisas realizadas por Elson na plataforma *FamilySearch* confirmaram parte da sua árvore genealógica,

incluindo sua ficha de imigração para o Brasil, assim como registros em jornais e citação em trabalho acadêmico. Documentos que evidenciam como o arquivo oficial privilegia famílias elitizadas brancas, em detrimento dos registros de pessoas tidas como racializadas.

Além dos Valente, minha avó também trabalhou para a família Zenny de Carvalho, igualmente residente no centro histórico. Nesse contexto, a naturalização do trabalho doméstico para mulheres negras foi reforçada por discursos escravocratas ressignificados sob a ideologia da democracia racial. Famílias brancas alegavam tratar as empregadas como “pessoas da família”, origem do apelido “Dadá”, perpetuando relações de subserviência mascaradas de afeto. Essa retórica, que visava apagar o passado escravocrata, vinculava emocionalmente as trabalhadoras às famílias, inclusive tornando seus filhos afilhados — como no caso da minha mãe e do meu tio, Antônio Alberto Martins Costa, afilhado dos Zenny de Carvalho.

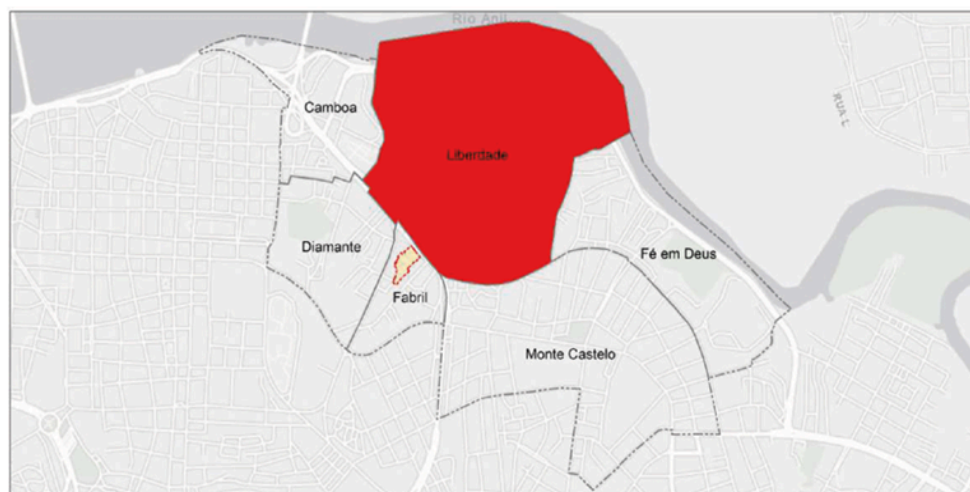
Após o falecimento de Francisco Valente, o casarão foi vendido, a família perdeu parte de suas posses, e minha avó foi dispensada. Mudou-se então para o Bairro da Liberdade, onde nasceram não apenas os demais filhos, mas também renasceu o que não foi produzido pela oficialidade histórica, mas por nossas territorialidades.

De acordo com Cunha Junior (2020), o bairro negro é uma forma de produção espacial desvinculada do planejamento racional e formal, sendo impulsionado pelas interações sociais, em vez de instituições oficiais. Essa perspectiva evidencia como esses bairros explicitam as assimetrias urbanas, refletindo desigualdades econômicas e sociais reproduzidas pelas formas de gestão da cidade.

Nesse sentido, Estela Ramos (2013) explora as nuances entre bairros negros e quilombos urbanos, compreendendo esses espaços como formas de autodefesa e resiliência das populações negras, que preservam e readaptam seus modos de vida frente às adversidades urbanas. Como reforça a autora:

O bairro negro é decorrente de uma história coletiva que explora possibilidades de uma criação autônoma pela forte expressão cultural afro-brasileira, embora condicionada aos contextos brasileiros. [...] É também um território construído a partir dos saberes dos moradores fundadores, que criaram, com êxito, estratégias de solidariedade e de relações sociais (Ramos, 2013, p. 194).

Figura 25 - Mapa do Bairro Liberdade - MA



Fonte :IRC Quilombo Urbano da Liberdade. Acesso em: <https://ircquilomboliberaldade.org/>

A leitura de Cunha Júnior e Estela Ramos ganha materialidade no Bairro da Liberdade, situado na zona leste de São Luís. Esse território, destacado em vermelho na (Figura 25), carrega marcas históricas e culturais que contrastam fortemente com os espaços aristocráticos do Centro Histórico, embora esteja localizado em seu Entorno.

Figura 26 - Área do bairro da Liberdade, com moradias construídas em palha e barro, 1905



Fonte: Belo e Pereira , 2023 *apud* Álbum do Maranhão, 1923.

A Figura 26 ilustra bem a disparidade habitacional ao mostrar as moradias erguidas no Bairro da Liberdade naquele período. Entre elas, destaco a casa da minha

família, construída por meu avô com estrutura de mensaba e telhado de palha — uma expressão da arquitetura tradicional quilombola, que, segundo Sanzio (2009), ainda persiste nos chamados quilombos contemporâneos, os bairros negros urbanos. O autor ressalta que essas construções “nos mostram um pouco do passado não porque são antigas, mas porque os tipos (técnicas) das edificações e a natureza dos materiais utilizados continuam os mesmos dos seus ancestrais” (Sanzio, 2009, p. 144). Assim, tais moradias eram testemunhos das condições materiais e da resistência cotidiana que moldaram a vida naquele bairro.

Muitas famílias, como a minha, mantinham “práticas como a pesca e a criação de pequenos animais, incorporando o mangue e o mar como extensões de suas casas. Os bairros da Camboa e da Liberdade tornaram-se prolongamentos dos territórios negros de Alcântara e do litoral ocidental maranhense” (Oliveira, 2021, p. 511).

Essa articulação entre território e modo de vida evidencia que a casa, mais do que um espaço físico, é um lugar de continuidade cultural e enraizamento identitário nos bairros. Como destaca Sanzio (2009, p. 144):

a casa tem a referência de se integrar na paisagem e se enquadrar nas necessidades e crenças. Nos territórios subsaarianos — assim como nos espaços quilombolas urbanos contemporâneos — a construção da casa representa uma das principais atividades da família, funcionando como uma manifestação concreta da identidade comunitária.

Essa memória doméstica do bairro, embora marcada pela precariedade social, ganha nova significação ao pensarmos novamente sobre o que bell hooks (2019) retrata quando se refere ao lar. A autora sublinha como, mesmo em condições adversas, o lar funcionava como espaço de resistência e humanização. A morada, ainda que humilde, era lugar de afirmação, onde se recusava a desumanização imposta pelo racismo estrutural.

É justamente nesse ponto que se tornam evidentes as contradições entre os “casarões dos brancos” e os “lares negros”. Não se trata apenas de estruturas físicas diferentes, mas de lógicas opostas de ocupação do espaço e de produção de vida. Por isso, pensar o Bairro da Liberdade é também pensar em como esses lares, como o da minha família, carregam uma potência política que precisa ser valorizada na análise dos processos históricos como o ofício de trançar.

A migração de pessoas oriundas de comunidades quilombolas para bairros da capital evidencia um processo de (re)territorialização (Saquet, 2007, p. 70 *apud*

Almeida, 2024, p. 21). Nesse movimento, os migrantes transplantam para o contexto urbano elementos de sua cultura, modos de vida e formas próprias de produzir o espaço (Pinheiro, 2023). Retomamos, com hooks (2019), a noção de lar para a população negra, que reinventa métodos de beleza e formas de cuidado mesmo diante da negligência estrutural.

Minha mãe, ao recordar, reforça a realidade vivida na metade do século XX, quando bairros como a Liberdade ainda não possuíam água encanada e consolidavam-se em meio à lama dos manguezais e aos descartes oriundos do Matadouro Modelo — assim como das relações comunitárias construídas na rua, enquanto estava sendo trançada na calçada, uma condição também documentada por Lorena Belo e Márcio Pereira (2023, p. 11).

Suas lembranças trazem a materialidade dos processos de reterritorialização e desterritorialização — marcados pela diáspora e pela violência do Estado — em que a beleza não se perde, mas se reinventa. Acompanhando nossos deslocamentos, ela reinscreve-se nos corpos e nas práticas, tornando-se estratégia de adaptação e sobrevivência. Mesmo em contextos adversos, a beleza emerge como um fio condutor para reconstruir mundos e reafirmar as nossas vidas. Dessa forma, compreender a prática do trançar e sua simbologia dentro dos bairros negros permite destacar elementos da história e cultura, bem como suas formas de organização e sociabilidade.

Ao refletir sobre a importância das memórias na construção da identidade, Daniele Bezerra (2013) propõe que a memória do idoso — ou aquilo que ele decide preservar e atribuir à sua narrativa de vida — ocupa um espaço afetivo de grande valor identitário. Essa leitura permite compreender que recordar não é um simples ato de rememoração, mas um exercício de seleção do que se deseja manter vivo. A autora chama atenção para o caráter patrimonial dessas memórias e, recorrendo a Galeano (*apud* Bezerra, 2013, p. 162), retoma a origem da palavra “recordar”, do latim *re-cordis*, que significa “voltar a passar pelo coração”. Tal etimologia ilumina o entendimento de que lembrar é, também, sentir. Assim, os fragmentos da memória da minha mãe não apenas revelam o vivido, mas também aquilo que permanece essencial em sua trajetória afetiva e identitária.

Nesse contexto, o fato de minha mãe não se lembrar de ser trançada na casa da família Valente, mas recordar prontamente dessa prática ao situá-la no bairro da Liberdade, exemplifica o processo de seleção de memórias descrito por Daniele

Bezerra. Essa diferença também explicita a distinção entre casa e lar, tema que exploro ao abordar a história de vida de minha avó e sua ligação com o universo do ofício de trançar.

Essa prática, profundamente enraizada nas dimensões emocionais e afetivas, conecta as comunidades aos seus territórios. Claire Damery (2008) contribui para essa discussão com o conceito de *milieu afetivo*, entendido como o ambiente emocional que une pessoas aos lugares e às suas práticas culturais. Composto por memórias, sentimentos e interações, esse meio cria vínculos profundos entre indivíduos e territórios, transcendendo a materialidade e fortalecendo o sentido de pertença. Damery destaca o papel crucial desse ambiente na construção e preservação dos patrimônios culturais, especialmente os imateriais — ofícios, tradições e práticas comunitárias — que se perpetuam por meio das relações simbólicas e afetivas.

No caso da prática do trançar, o *milieu afetivo* conecta as tranças às memórias familiares e comunitárias, transformando-as em símbolos identitários. É esse ambiente emocional que permite a permanência da prática, mesmo diante de deslocamentos forçados e transformações sociais, como os que vivenciamos entre a comunidade Damásio e a capital São Luís, que deixam marcas profundas no corpo, que se torna o principal documento de arquivo dessas travessias.

Ratts (2006, p. 68) nos lembra que esse corpo não é apenas aparência — “cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto” — que opera como marcador de identidade e, muitas vezes, de discriminação. Ele é também um território de memória.

Minha mãe recorda que era trançada entre risadas, envolta pelo aroma do óleo de babaçu, presente tanto na feitura das tranças quanto na comida. Tias e vizinhas reuniam-se nos fins de semana para trançar cabelos, comer fritadas de camarão e sururu, peixe frito e cozido, enquanto outras dançavam ao som da matraca do bumba meu boi. Esses encontros eram celebrações e refúgios de alegria num cotidiano muitas vezes marcado pela violência racial e pela exclusão. Ela costuma dizer que, aos 16 anos de idade, por volta de 1965, já sob a Ditadura Militar, trançava o próprio cabelo e o da irmã mais nova, não tendo costume — nem coragem — de sair com os cabelos soltos. Nesse sentido, a trança era elo entre passado e presente, um registro vivo das histórias e resistências que o corpo carrega.

Alinhado ao conceito de *milieu afetivo*, a autora Elleza Kelley (2023) dialoga com o que denomina de práticas espaciais radicais. Kelley descreve essas práticas como as estratégias cotidianas de pessoas negras que, por meio de deslocamentos físicos e formas criativas de ocupação de espaços, desafiam as normas sociais que buscam restringir quem pertence a determinados lugares e como esses espaços devem ser utilizados. Assim, a prática de trançar, ao se inscrever nos corpos e nas interações comunitárias, torna-se uma forma de reconfiguração do espaço social, uma manifestação concreta do que Beatriz Nascimento (*apud* Ratts, 2006) identificava como o corpo-mapa das diásporas africanas.

No Bairro da Liberdade essas práticas espaciais materializavam-se nos lares e expandiam-se nas ruas, em outras referências socioculturais, construídas a partir das experiências compartilhadas de localidades de origem como Guimarães. Celebrações como o Boi de Leonardo¹³ (Figura 27), os ritos do Tambor de Crioula (Figura 28), bem como a Festa do Divino Espírito Santo (Figura 29; Figura 30), eram expressões comunitárias que se capilarizavam naquele território, mesmo diante da repressão estatal.

¹³ “O bumba meu boi de Leonardo foi fundado em 1956 a partir de uma promessa que mestre Leonardo fez a São João para curar uma enfermidade. A maioria dos brincantes são originários da cidade de Guimarães, na baixada maranhense, mas que hoje moram no Quilombo Liberdade e bairros vizinhos. O Boi de Leonardo é do sotaque de zabumba, que tem um ritmo mais acelerado que os demais e bastante animado. De todos os sotaques de bumba meu boi, esse é um dos que talvez mantenha com mais originalidade a influência africana e açoriana nas apresentações, além disso é um dos sotaques que ainda preserva a tradição do bumba meu boi, não deixando que a essência da brincadeira se perca, respeitando suas raízes ancestrais”. Texto retirado da página: <https://www.instagram.com/p/DJCA1w9ulWJ/>

Figura 27 - Boi de Leonardo, 1982



Fonte: CAFI. Acesso em: https://www.instagram.com/p/DGgfBZ8vyLt/?img_index=1

Figura 28 – Tambor de Criola, 1948



Fonte: Catálogo “O Maranhão por Pierre Verger”, 2021

Nessas ocasiões, o corpo não era apenas um veículo de participação, mas também um território de significados, como aponta Ratts (2006, p. 68) ao citar Beatriz Nascimento:

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros

corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias.

Nessas celebrações, meninas como minha mãe nunca se apresentavam com o cabelo "de qualquer jeito", como ela mesma diz. A trançadeira Mundiquinha geralmente fazia as tranças da minha mãe no início das festas ou na véspera, para que o penteado durasse até o final dos festejos. Minha avó não usava fibras naturais ou sintéticas para alongar ou dar volume às tranças; uma fita colorida era o suficiente para diferenciá-las das tranças do dia a dia, trazendo uma conotação festiva.

Diante dos relatos da minha mãe, percebe-se que o saber-fazer estava inserido em tempos específicos para além do cotidiano – como o ciclo junino, no período do Boi, e o Divino. As trançadeiras mais velhas, as Yayas, mantinham as meninas, filhas, primas e vizinhas bem adornadas com suas tranças, reforçando a ideia de que o corpo, como propõe Nascimento (1997 *apud* Ratts, 2006), é um mapa de memórias e identidades que se entrelaçam nas práticas cotidianas e festivas.

Figura 29 - Caixeira na Festa do Divino Espírito Santo, 1948



Fonte: Catálogo “O Maranhão por Pierre Verger”, 2021

Figura 30 - Fonte: Jornal Pacotilha O Globo, 08/06/1954

As "caixas" ruflam ao ritmo da tradição

"Uma jóia prô meu Divino Esp'rito Santo"

A VOZ NEGRA, mestiça os cabocla, pedre, de porta em porta, no ritmo que a tradição ensinou:

— "Uma jóia prô meu Divino Esp'rito Santo!"

Isso acontece no princípio de maio. É a "desobriga". As "festantes" e "festantes", nos subúrbios de São Luís, que fizeram promessa para o Divino Esp'rito Santo, agarram dinheiro para cobrir as despesas da festa. Gente pobre, que é lavadeira, doceira ou operária do fábrica, tem de recorrer a esse expediente.

O bando precatório, ao ruflar das "caixas", percorre ruas de bairros distantes, das seis horas da manhã às seis horas da tarde. Uma criança, decalca, conduz numa bandeja, cheia de flores, uma bombinha de massa que representa o Divino.

Tocam e cantam, à porta das casas. Improvisam "dan" de chegada e de despedimento. A dona da casa, católica fervorosa, toma a bandeja da mão da criança, coloca-a à cabeça de cada passageira de sua residência e devolve-a com uma moeda. As "desobrigas" se prolongam até os primeiros dias de junho.

Origem da festa

Recolhidos os donativos os festejos começam. Todas as noites há batucada de "caixas". A luz dos faróis de querosene, de morroão grosso, à prova de vento, as "caixas" do Divino, "jaram" no correr do improviso, quadras ingénuas que se constituem o encanto dessa festa popular que apasiona a alma do libitú.

A festa tem suas raízes em tempos remotos. Era celebrada pelos escravos na infância da terra maranhense e reproduz o sombo da rainha Santa Isabel, no qual recebera ordem do céu para erguer uma ermida sob a invocação do Divino Esp'rito Santo.

Igual e monotóna é a música

Idéia, Quillarinda, Jacinta,

Reportagem de NONATO MASSON

Nhá Bã, Barbina, Maximiana, Paula e Disidéria, são "caixas-pequenas". Martinha e Bijuca Cambá são "caixas-moças"; Faldinha é a "caixeira-régia". É ela quem "pucha" as cantigas.

Suaídas "caixas" a liracolo, tocam tôdas a mesma invariável música. Jovens, cabocla sacudida, flor no cabelo, alura ú'a "massa" de fumo Farias na boca e cantos:

"Meu Divino Esp'rito Santo"
Vibra firme o ritmo monotóno na onomatopéia:
PUM... PUM... PUMPUM... PUM...

E o côro plangente, das "caixas", ecoa:
"Já... já..."

Com a cadência, marcada pelo pum-pum-pum das "caixas" e pelo côro, a caixeira imaginou estes versos:
Meu Divino Esp'rito Santo,

Quem sois vós e quem sou eu,
Sou uma pobre pecadora,
Vós sois o Menino-Deus.

O mastro

No manhã ensolarada de um domingo festivo, ao ritmo da melódia dos cílios, entre vivas e hurraas de gente encachapada, ruflar de "caixas", foguetes e forras de orquestra, os machados, irabalhados pelos devotos do Santo, dão batidos sobre a ilha, no tronco de "ambiriba" vermealha.

O lenho escolhido para mastro da festa vem dos rios ribeirinhos do Anil e ao Bacanga, bolando sobre as águas, ao lado de cascos embaldreados. O pessoal ganha à terra, nos portos de Roma, Madre-de-Deus, Cambô, e rumo com o futuro

Com seu tradicional chumbo de nobreza, a procissão desfila pelas ruas, fazendo as vitórias encomendadas, entre bandeiras verdes, róseas, azuis, brancas. A frente vem o pendão real, vermelho, com enorme coroa bordada de amarelo, segundo mais atrás o "Imperador" e a "Imperatriz", duas crianças em vestes características. A "Imperatriz" leva a coroa do Divino feita na folha de Flandres. Seguem-se-lhe os juizes, mordomos, padrinhos, "caixeiros", com saias de muita roda e camisas de labirinto, e os devotos do santo, que são toda uma multidão.

De volta da missa, os préstitos se encontram na rua e andam-se mutuamente. Tomam, após, cada qual o seu destino. E, ali, sentadas, em volta do mastro, as "caixas" tocam e cantam até o Domingo da Trindade.

Sala do "Império"

Na casa, onde se realiza a festa do Divino, é feito o "Império". Tronos são encomendados.

(Continua em 2.ª página)

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, 1954. Acesso em:

<https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=123846&pesq=%22divino%22&pasta=ano%201954&hf=memoria.bn.gov.br&pagfis=4181>

Como em outros grupos sociais que utilizam vestimentas ou símbolos próprios para se identificar, as trançadeiras diferenciavam-se por suas técnicas e habilidades, raramente deixando seus cabelos e das outras desalinhados. Ao encontrar as fotografias de Verger, que retratam mulheres caixeiras tocando na Festa do Divino Espírito Santo no Maranhão em meados de 1948, deparei-me com um penteado trançado que chamou minha atenção. A pessoa que o usa parece ser uma caixeira experiente, destacando-se diante do grupo de jovens caixeiras ao seu lado (Figura 29). Ela ostenta duas tranças: uma na frente, cuidadosamente entrelaçada, e outra feita na lateral, repartidas naturalmente, ambas realçando a textura crespa e volumosa de seus cabelos. Esse estilo, que sugere a conexão com tradições que transcendem o estético, carrega consigo significados culturais e identitários.

Nos anos de 1960, a boa aparência das mulheres negras era uma exigência social, usar tranças fora da comunidade, no centro, por exemplo, não era visto como belo, mas dentro do bairro ter uma trança bem feita era importante. Nazaré, como tantas mulheres negras de sua geração, teve sua identidade profundamente marcada pelas imposições estéticas de uma sociedade racista. Em escolas, como o Colégio de Freiras Santa Doroteia, que ficava próximo ao Canto da Fabril (Figura 31), as freiras exigiam: "Uma menina negra de bons modos está sempre com o cabelo puxadinho e

trançadinho", recorda minha mãe, que, ainda criança, trançava o cabelo da irmã mais nova na ausência da minha avó. A cabeça sintetiza tudo isso. Rosto e cabelo são marcas da raça social e política que nos diferenciam.

Figura 31 - Fábrica Santa Isabel, Canto da Fabril, 1948



Fonte: Revista Fon Fon, 1948. Acesso em: <https://www.facebook.com/slzmemoria/posts/f%C3%A1brica-santa-isabel-canto-da-fabril-1948-canto-da-fabril-%C3%A9-um-nome-bastante-conh/2947283928907651/>

A perspectiva de Kelley, ao afirmar que a história negra não se resume ao deslocamento e ao sofrimento, mas também envolve a criação de espaços e possibilidades, alia-se à reflexão de bell hooks (2019) sobre a margem como lugar de resistência e lar. Ambas as abordagens ajudam a compreender como o Bairro da Liberdade, reconhecido no século XXI pela Fundação Palmares como Quilombo Urbano, consolidou-se como berço da cultura tradicional maranhense.

Nesse contexto, entre ruas, becos e ladeiras — especialmente na Rua Gregório de Matos (Figura 32) onde fomos criados — articulavam-se linguagens corporais, espaciais e culturais que revelam como um conjunto de conhecimentos próprios da comunidade, onde a prática de trançar se destacava entre elas, mesmo que a história oficial não as tenha registrado.

Figura 32 - Rua Gregório de Matos, Liberdade, 1978



Fonte: Periódico "O Jornal", 1978. Acesso em: <https://www.facebook.com/slzmemoria/photos/rua-greg%C3%B3rio-de-matos-liberdade-ano-de-1978mais-uma-fotografia-da-liberdade-dest/712147260956055/>

Na busca pelos documentos da mamãe em sua fase adulta, encontro seu título eleitoral, onde consta sua profissão como costureira, assim como o diploma de corte e costura — um ofício comum entre as mulheres negras daquela época (Figura 33). Se minha avó tinha nas roupas as técnicas de lavagem, minha mãe as tinha na costura, na percepção dos tecidos, nos moldes e na necessidade dela mesma se vestir, assim como se auto-trançava. A fotografia do meio, encontrada nos álbuns da Tia Ana, irmã caçula da mamãe, remete ao Carnaval dos anos 70. Nela, meu pai, à esquerda, veste um macacão feito por ela. Esse registro reforça a importância da costura não apenas como fonte de renda, mas também como um meio de expressão criativa e cultural.

Figura 33 - Documentos de Maria de Nazaré: Diploma de Manicure e Costureira, 1967



Fonte: Acervo Pessoal.

Ao observar seus documentos e ouvi-la, percebo que a prática de trançar, vai desaparecendo do seu discurso, dando lugar aos cabelos destrançados, alisados, que atravessam seu percurso profissional enquanto costureira, cabeleireira e manicure. atrelados à boa aparência e ao profissionalismo, que um cabelo crespo e trançado não apresentaria.

Figura 34 - Maria de Nazaré Martins Costa



Fonte: Acervo Pessoal.

Na fotografia 3x4 (Figura 34) do seu título, ela já está de cabelo alisado. A costura e os cuidados com os cabelos, embora distintos, se entrelaçavam no cotidiano feminino negro da época. Minha mãe aprendeu a fazer pasta para alisar cabelo e começou a usar o pente quente, uma técnica que, apesar de eficiente, muitas vezes queimava o couro cabeludo (Layla Silva, 2024b, p.149). Ela aplicava essas técnicas tanto em si mesma quanto nas mulheres da vizinhança. O cheiro forte do produto químico misturado ao calor do pente aquecido tornou-se uma marca registrada do pequeno salão improvisado na sala de casa.

Segundo ela, já existia uma necessidade de alisar e abandonar as tranças, pois, naquele período, a estética feminina negra era amplamente influenciada pelas mídias e pelos círculos sociais. As mulheres negras que usavam tranças, quando o faziam, raramente eram associadas ao prestígio e à beleza. Assim, alisar os cabelos tornava-se um meio de reconhecimento social, que minha mãe encontrou nas receitas caseiras de alisamento.

Quando pergunto a ela se no seu salão se trançava cabelos, ela responde:

Claro que não! Tenho a impressão de que todas as mulheres lá de casa sabiam trançar, e não tinha esse negócio de cobrar para trançar. Porque todo mundo sabia, e a gente fazia uma troca. Para nós, não fazia sentido cobrar para fazer uma trança no cabelo, mesmo as mais elaboradas (Nazaré, minha mãe).

Além das técnicas de alisamento, minha mãe cuidava do próprio cabelo usando bobes e também tecendo cabelos humanos, o que hoje conhecemos como o método de telar cabelos feito à máquina e naquele contexto minha mãe fazia manualmente, esticando um fio de nylon na sala de casa, sendo um penteado realizado com base de trança raiz, em que se costura a tela confeccionada, habilidade de trançadeira.

b) Pai

Entre as décadas de 1960 e 1980, o movimento negro experimentou uma série de transformações e avanços significativos que impactaram comunidades e indivíduos de diversas formas, incluindo o bairro da Liberdade em São Luís, Maranhão. Inspirados por movimentos como o *Black is Beautiful* e o *Black Power* nos Estados Unidos da América, muitos começaram a adotar um discurso de orgulho racial e valorização das características negras.

A partir dos anos de 1960 e 1970, o cabelo crespo passou a ser reconhecido como símbolo de identidade e resistência, um posicionamento que combatia o preconceito em torno do alisamento do cabelo. Minha mãe relembra como seus irmãos mais novos, Luis Carlos e Antônio Alberto (Figura 35), aderiram ao estilo *Black Power*, utilizando o pente garfo, eles não usavam cabelo raspado ou curtinho, afirma minha mãe.

Figura 35 - Luis Carlos e Antônio Alberto, no Bairro da Liberdade de Black Power



Fonte: Acervo Pessoal.

Figura 36 - Fotografias de Escrete e Maria de Nazaré na Liberdade, no Movimento Negro



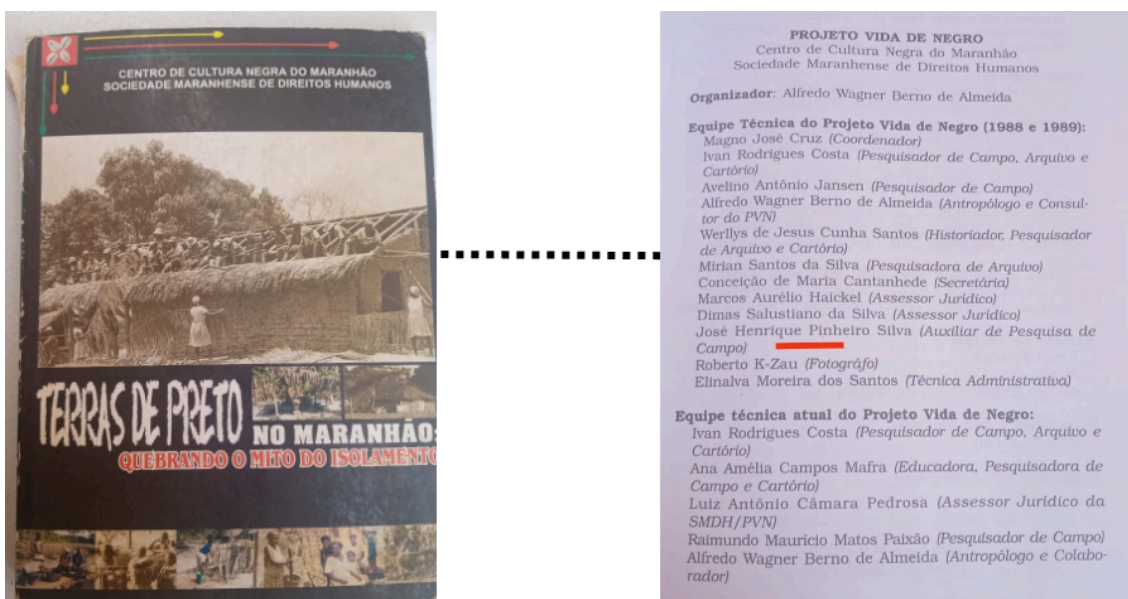
Fonte: Acervo Pessoal.

No início dos anos 1970, minha mãe conheceu meu pai, José Henrique Pinheiro Silva, conhecido como Escrete, figura ativa no Movimento Negro maranhense. Influenciada por ele, deixou de alisar o cabelo e passou a usar o estilo natural crespo (Figura 36), ainda que sem tranças. Escrete mudou-se para o Bairro da Liberdade no início da sua carreira musical e, em 1979, compôs a sua primeira canção inspirada na luta dos moradores das palafitas. Nesse mesmo ano, foi um dos fundadores da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) e do Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão. Segundo Souza (2012), o CCN foi a primeira organização do Movimento Negro no estado, com foco na valorização social, cultural, política e educacional da população negra:

A valorização de uma estética negra não é, de fato, uma novidade dentro do movimento negro. O CCN (Centro de Cultura Negra) do Maranhão é até hoje uma das principais organizações do movimento negro brasileiro fora do eixo Rio-São Paulo. Sua criação é emblemática, pois também está ligada diretamente à construção de uma rede de organizações negras do Norte e Nordeste do País, que teve grande importância em âmbito nacional, especialmente nos anos 1980 e 1990 (Pereira, Lima, 2019, p.s/p).

Em 1988, a SMDH e o CCN executaram o Projeto Vida de Negro, voltado para o mapeamento das comunidades negras rurais do Maranhão. O projeto contemplava o levantamento das formas de uso e posse da terra, das manifestações culturais e religiosas e da memória oral do período anterior e posterior à abolição da escravatura. Meu pai integrou a equipe técnica responsável pela execução do projeto e, segundo relato da minha mãe e do meu irmão Cristiano Pinheiro, uma das comunidades visitadas por ele foi exatamente a comunidade Damásio. Algumas imagens da publicação impressa sobre o projeto foram compartilhadas por Cristiano (Figura 37).

Figura 37 - Capa do livro Terras de Preto no Maranhão e equipe do Projeto Vida de Negro (em vermelho destaca o nome de José Henrique, meu pai)



Fonte: Acervo Pessoal

Escrete destacou-se como um dos principais nomes da música popular maranhense, especialmente no universo do samba e das manifestações afro-culturais de São Luís. Reconhecido como um grande vencedor de sambas de enredo no estado, foi um dos principais compositores da Escola Favela do Samba, tradicional agremiação fundada em 1950. Em reconhecimento à sua trajetória, foi homenageado no ano seguinte à sua morte, em 2008, pela Escola de Samba Túnel do Sacavém, que apresentou o enredo “*Estrela do Túnel no céu de Escrete*”, com composição de Tião da Favela — meu tio —, Paulinho Akomabu e Tadeu Obatalá.

A identificação dessa homenagem ocorreu a partir do relato do meu primo paterno, Jarbas Santos, que informou o nome da escola responsável pelo enredo. Essa informação acionou um processo de memória familiar, levando-me a recordar a existência, em nossa residência, da camiseta oficial da Escola de Samba Túnel do Sacavém (Figura 38), preservada desde o período do desfile, uma vez que minha mãe havia participado da apresentação.

Figura 38 - Camiseta da Escola de Samba em homenagem ao meu pai



Fonte: Acervo Pessoal

Figura 39 - Conjunto de documentos: Fotografia da minha avó paterna com meus irmãos: Adriano, Larissa e Cristiane em Rosário - MA, Capa do LP Malungos e trecho da Música Fanti Ashanti



Fonte: Elaboração da autora combinando fotografia familiar e imagem do Arquivo Nacional (2024) e processada com adobe. Acesso em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_ns/cpr/mui/lmu/30954/br_dfanbsb_ns_cpr_mui_lmu_30954_d0001de0001.pdf

Nascido no município de Rosário (Figura 39), meu pai lançou em parceria com Tadeu de Obatalá, o LP *Malungos*¹⁴ — como mostra a imagem acima — considerado um dos primeiros registros da música afro-maranhense. O álbum destaca-se pela sua carga política e pela abordagem da luta da população negra no Maranhão e no Brasil. Entre os documentos localizados no Arquivo Nacional, encontram-se mais de dez registros de composições suas, algumas em coautoria, conforme ilustrado no conjunto documental apresentado anteriormente.

Figura 40 - Bloco Afro Akomabu



Fonte: Acervo Bloco Afro Akomabu, cedidas por Ailton Ferreira em minha visita a sede

A sua música ganhou ainda mais projeção com o Bloco Afro Akomabu¹⁵, fundado em 1984 (Figura 40), que incorpora o ativismo cultural, promovendo a estética negra por meio de elementos visuais como penteados trançados, turbantes e trajés africanizados. Entre as composições mais marcantes de Escrete estão “Sereia” e “Gaiola”, sendo esta última considerada um verdadeiro hino do carnaval maranhense por expressar, poeticamente, a luta pela libertação negra (Jacintho, 2023). Gaiola foi interpretada na Noite da Beleza, do Bloco Afro Ilê Ayê, em Salvador, no ano de 2023, por Tadeu de Obatalá.

¹⁴Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AGWApoLdlAs&t=1249s>

¹⁵O vídeo apresenta a trajetória do bloco Akomabu, que surgiu como uma manifestação cultural e política para celebrar a identidade da população negra do Maranhão e combater o racismo. Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=9cHRMx7cEqw&t=1404s>

Essas contribuições musicais e sociais de Escrete e de outros ativistas e artistas ajudaram a solidificar o Bairro da Liberdade como um importante centro cultural e político para a comunidade negra em São Luís, refletindo as mudanças e a força do movimento negro local e internacional.

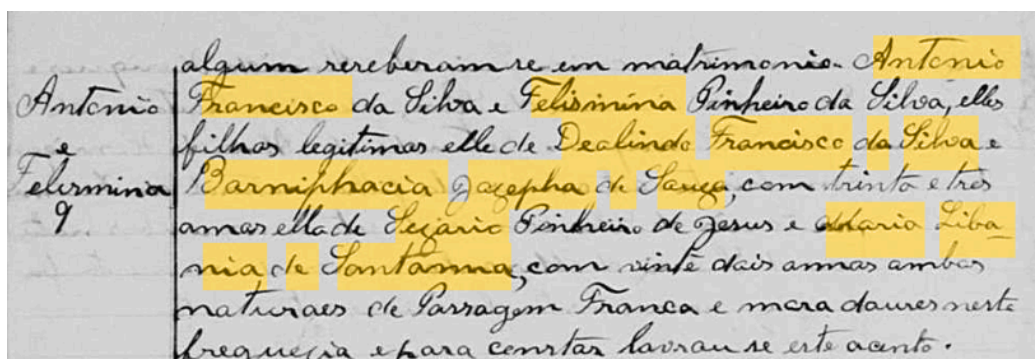
Figura 41 - Conjunto de fotografias com Maria Gercina, mãe do meu pai



Fonte: Acervo Pessoal

Durante as buscas no *FamilySearch*, surpreendeu-me encontrarmos mais informações sobre a família do meu pai do que da minha mãe. Elson foi essencial neste sentido, encontrando diferentes documentações sobre outros irmãos da minha avó e na leitura dos manuscritos. Até então, eu só conhecia o nome da minha avó paterna, Maria Gercina Pinheiro Silva (1920-2002), natural de Rosário (Figura 41). Através da certidão de nascimento do meu tio-avô e dos registros paroquiais de casamento, descobrimos meus bisavós, Antônio Francisco da Silva e Felismina Pinheiro da Silva, e, inesperadamente, os nomes dos tataravós, ligados a um território até então desconhecido para mim: Passagem Franca, no sul do Maranhão (Figura 42).

Figura 42 - Certidão de casamento dos bisavós, com nome dos tataravós e local de origem



Fonte: Familysearch, 2024. Acesso em:

<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-BL9V-NH?view=index&action=view&cc=2177273&lang=pt>

Enquanto meu pai passou a vida em busca do meu avô sem sucesso, conseguimos recuar duas gerações dessa linhagem graças às informações de uma tia em São Luís.

c) Matadouro: o começo e o final

Figura 43 - Matadouro no Bairro da Liberdade



Fonte: Álbum Do Maranhão, 1923.

A história do Matadouro Modelo, inaugurado em 1918 e situado às margens do rio Anil (Figura 43) marca o início da ocupação urbana no Sítio Itamacaca — território que viria a ser o atual Bairro da Liberdade, então pertencente à escravocrata Ana Jansen Pereira (Belo; Pereira, 2023).

De acordo com Silva e Braga (s. d., p. 4):

O matadouro era um local que reunia diversas funções, além do abate do gado bovino e suíno, também realizava o salgamento de couro de gado, o alojamento para abate, refrigeração da carne para venda, exame veterinário das carnes e vísceras, armazenamento de água para higienização dos compartimentos e descarte dos dejetos. Esse matadouro é citado pelos agentes sociais como uma referência de formação do bairro Liberdade.

Nesse contexto, o Matadouro Modelo não era apenas um espaço funcional, mas um ponto de articulação social e econômica, fundamental para o sustento de muitas famílias que viviam nas suas imediações.

A experiência da minha própria família insere-se nessa dinâmica. Após a morte do meu avô em 1974, meu tio Beto, então com apenas 14 anos, começou a trabalhar no Matadouro para ajudar na renda familiar, diante das dificuldades econômicas da época. Minha mãe conciliava o trabalho de cabeleireira em casa com a costura, enquanto cuidava do meu irmão mais velho, José Adriano Martins, nascido em 1973. Ao mesmo tempo, a avó Mundiquinha já vivia em Brasília, onde trabalhava como empregada doméstica para a família Zenny Carvalho, retornando ao bairro da Liberdade e a Santa Helena ao final de cada ano. Nessas visitas, trazia roupas e utensílios, buscando contribuir com a família e com a comunidade.

Entretanto, com o encerramento do Matadouro Modelo em 1980, a situação financeira da nossa família agravou-se ainda mais, assim como ocorreu com tantas outras famílias que dependiam do funcionamento daquele espaço (Layla Silva, 2023a, p.3). Foi também em 1980 que nasceu minha irmã mais velha, Larissa Fernanda. Fotografias da sua infância (Figura 44) registram momentos vividos tanto no Bairro da Liberdade quanto em Rosário, ao lado de nossa avó paterna Gercina (à esquerda) e de nossa mãe, com um tecido amarelo na cabeça (ao centro).

Figura 44 - Conjunto de fotografias da primeira infância da Larissa, em nossa casa no bairro da Liberdade e em Rosário, com minha avó paterna Gercina abaixo (à esquerda) e minha mãe ao meio com tecido amarelo na cabeça.



Fonte: Acervo Pessoal.

A chegada de Larissa marcou um momento simbólico na nossa trajetória familiar. Com o nascimento da primeira neta, minha mãe e minha avó retomaram uma prática há algum tempo interrompida: trançar os cabelos. Ao trançarem os fios da filha e da neta, ativam tradições profundas, em gestos que convocam o *Dreamtime*, conforme proposto por SoYoon Lym (2015), o *milieu* afetivo de Damery (2008), o conceito de lar de hooks (2019), as práticas espaciais radicais de Kelley (2023), a beleza insurgente de Sharpe (2021) e o corpo-mapa Beatriz Nascimento (*apud* RATTs, 2006). Nesse entrelaçar de conceitos, esbarram-se os fios de um passado, presente e futuro coexistindo nos remanescentes dos quilombos rurais, em bairros negros e logo mais nos quilombos urbanos.

1.4. Distrito Federal: Permanecendo em Territórios Negros

Ao migrarmos para Brasília em 1984, pouco imaginávamos a profundidade dos arquivos negros que nos ligavam àquele território. Durante essa pesquisa, descobri que

dentre as várias periferias que moramos, Santa Maria, local de atual residência, onde vivemos há mais de 20 anos, é território do Quilombo Mesquita.

Esse quilombo, localizado atualmente no município de Cidade Ocidental – GO, no Entorno do Distrito Federal, tem raízes que remontam ao século XVIII. Segundo relatos, quilombolas abandonaram áreas próximas à região de Santa Maria com "medo da cidade que foi chegando para lá", como destaca um morador entrevistado no relatório do Incra. A história do Quilombo Mesquita é fundamental para entender a formação de Brasília. Segundo o pesquisador Manoel Barbosa Neres, autor do livro *Quilombo Mesquita – História, Cultura e Resistência* (2016), “quilombolas tiveram uma participação direta na construção de Brasília, mas, infelizmente, raramente aparecem na história como personagens principais” (FELLETT, 2022, n.p.).

Neres, que também é morador da comunidade situada na divisa do Distrito Federal com Goiás, ressalta que o Quilombo Mesquita surgiu durante o ciclo do ouro, período em que negros escravizados compunham a maioria da população em regiões como Santa Luzia, fundada em 1746 (FELLETT, 2022).

2. AUTOBIOGRAFIA DAS TRANÇAS: RITOS, CORPO E CABELO

2.1. Tranças da Infância: Periferias do DF

Ao conversar com mulheres negras sexagenárias, encontrei uma descrição de um penteado usado com frequência durante a infância que muito se assemelha em alguns aspectos ao penteado em forma de cruz, usado pelos Luba. Eis a descrição narrada pela minha mãe durante uma de nossas muitas conversas sobre penteados usados pelas mulheres negras. Segundo ela, no seu tempo de menina, as negras usavam sempre o mesmo penteado. Ela não se lembra de um nome específico, mas o resultado era uma divisão de todo o cabelo em quatro partes, formando uma cruz. Na confecção desse penteado, primeiro dividia-se o cabelo no meio, do alto da testa até a nuca. Depois fazia-se outra divisão de uma orelha a outra. Ao final, tínhamos todo o cabelo dividido em quatro partes ou montes, formando, no meio, uma cruz. Cada um dos montes de cabelo era trançado, dando origem a quatro grupos de tranças, parecidos com almofadas. O acabamento variava de acordo com o comprimento dos cabelos. Nos cabelos longos, no sentido da testa para a nuca, tanto do lado direito quanto do lado esquerdo, embutiam-se as tranças uma na outra. As quatro pontas viravam duas, as quais eram enroladas na nuca, formando um coque ou uma grande pituca. Esse resultado era preso com um grampo para ficar bem firme.

Nilma Lino Gomes
(2006, p. 303- 304).

A descrição minuciosa trazida por Nilma revela o que apontei na introdução desta pesquisa, a prática de trançar é um exercício de grafia escrita no corpo, uma forma de imagem-texto (Martins, 2003 e Evaristo, 2020). Ela carrega a lisura de línguas antigas, atualizadas na contemporaneidade por nossas sexagenárias — Yayas — as matriarcas — como o penteado trançado em formato de cruz. A autora resgata, assim, um rito doméstico impregnado de significados simbólicos, aproximando-o do mito enquanto narrativa fundadora e força estruturante da experiência negra no tempo e no espaço (Figura 45).

Figura 45 - Infância em Brasília



Fonte: Acervo Pessoal

Nesse contexto, a prática de trançar os cabelos emerge como um elemento essencial da linguagem e da prática social negra, sendo continuamente reproduzida e ressignificada. Percebemos, então, que os mitos precedem os ritos, antes mesmo de se consolidarem no cotidiano das nossas famílias, os mitos já atribuíam às tranças significados profundos, vinculando-as à identidade e aos territórios.

Em muitas culturas tradicionais — e aqui posso referenciar o quilombo de onde veio minha família — o mito funciona como uma base simbólica que orienta os rituais e práticas diárias. Mesmo quando não são nomeados como tais, esses mitos continuam vivos, transmitindo valores coletivos e moldando gestos de cuidado, pertencimento e memória. Isso manifesta-se de forma muito concreta nas práticas do dia a dia, como o cuidado com os cabelos pelas tranças.

Lembro-me da tia Veroca, que não era trancista profissional, mas, como muitas mulheres negras da comunidade, dominava essa grafia. Ela criava penteados diversos, adornava nossas tranças com bolinhas e fitinhas coloridas para irmos à escola. Enquanto minha mãe mantinha um estilo mais tradicional — com tranças no formato de cruz, como descreve Gomes — tia Veroca inovava, expandindo as possibilidades para além do que se fazia em casa.

Tenho na memória que antes das tranças ganharem forma, havia todo um preparo: limpar, olear, desembaraçar — gestos ensinados com zelo pela minha mãe e que, por si só, já revelavam um tipo de ritual. Como aponta Penna (2024, p. 140 *apud* Martins, 2020, p. 10),

os ritos ocupam lugar ímpar, pois, como territórios e ambientes de memória, recriam e transmitem, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e de transmissão. São registros e meios de produção identitária, reprodução e resguardo de conhecimentos. Como forma pensamento, os ritos são férteis acervos de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance.

A citação de Leda Martins ressalta como nossos rituais ultrapassam a mera repetição de gestos, sendo veículos de memória, portadores de saberes que moldam nossas identidades. No caso de trançar os cabelos, cada movimento carregava ensinamentos não verbalizados.

Nos primeiros anos em Brasília, minha mãe, apesar de manter o hábito de trançar nossos cabelos, não conseguia dedicar-se aos penteados elaborados, por falta de tempo. A rotina acelerada da cidade parecia encurtar as horas, e os ritos antes demorados transformaram-se em versões mais rápidas, ainda que não menos significativas. Foi então que a tia Veroca assumiu esse papel, reinventando estilos para mim e para Larissa, minha irmã mais velha. Com ela, as formas dos penteados ganhavam novos contornos, com ritmo e tatos antigos com intenso conhecimento de dentro (Rosa, 2013) a conversa solta entre uma torção e outra, o cheiro do óleo de coco, o toque quente e firme das mãos permaneciam. Mesmo adaptado, o ritual seguia cumprindo sua função — penso que era a nossa maneira de carregar um pedaço de casa para onde fôssemos, inclusive para escola na cidade de concreto.

Figura 46 - Tranças da Infância - Mapa do Guará, eu e Larissa e Fábio



Fonte: Acervo Pessoal

Morávamos no Guará II (Figura 46), época em que minha primeira professora da educao infantil — Mnica — elogiava meu cabelo constantemente, ressaltando o quanto gostava das tranças que eu usava: *Layla, quero ver qual será a próxima trança, adoro a forma como usa seus penteados, é muito criativo*, dizia ela.

Essa experiência encontra respaldo na análise de Gomes (2006, p. 202 *apud* SILVA, Layla, 2024a, p. 64), ao destacar a diversidade de estilos de tranças e o uso de adereços coloridos na infância negra. Segundo a autora, “na infância negra há uma variedade de tipos de tranças e o uso de adereços coloridos. Tal prática explicita a existência de um estilo negro de pentear-se e adornar-se, o qual é muito diferente das crianças brancas, mesmo que estas se apresentem enfeitadas”.

Dessa forma, percebo como nossa matriz quilombola corporificava-se nas espacialidades desse novo território candango. Em gestos, que imprimem nossos ritos se fazendo presente não como a simples persistência de velhas formas, mas na articulao e ressignificao de elementos simbólicos, que ganham novos significados e fortalecem reconhecimentos e retomadas de territórios. Como argumenta Stuart Hall (*apud* Rosa, 2013), a cultura negra, assim como todas as culturas, “não  são um retorno a um passado superficial, tmbm é plenamente produo criativa (...) com outras maneiras de usar os tachos antigos” (Rosa, 2013, p.31).

Neste sentido, a memória do Guará II carrega afeto, seja pela experiência escolar, seja pela proximidade com parentes, como Tio Beto (Figura 47), que era militar, e Tia Ana, professora. Minha mãe rapidamente estabeleceu redes de sociabilidade com outros maranhenses, incluindo pessoas do Bairro da Liberdade, como sua amiga Paula que tmbm ajudou a nos criar.

Figura 47 - Tranças na infância - Antônio Alberto Martins Costa (Tio Beto) no Exército em Brasília



Nos anos 1990, a vida em Brasília era marcada por fortes contrastes culturais e sociais. O Distrito Federal passava por um processo de expansão urbana, e famílias negras e nordestinas buscavam construir identidades e redes de apoio nesse contexto, enfrentando desafios sociais e criando formas de resistência. É possível lembrar esses momentos nos finais de semana, cercada pela minha avó e primas, que vinham em seus dias de folga do trabalho como domésticas no Plano Piloto ou no Lago Norte para nossa casa (Figura 48).

Figura 48 - Tranças na infância - Aniversários e Reuniões de Família.



Fonte: Acervo Pessoal

Era uma celebração que misturava sons, cheiros e histórias, embalada pelo reggae, pelas músicas da Alcione e pelas matracas do bumba meu boi. Minha avó, enquanto cozinhava, trazia à vida as receitas guardadas em seu velho caderninho (Figura 49), e também não esquecia dos pratos tradicionais da cozinha maranhense. O caderninho de receitas havia se perdido entre os vários documentos de casa, minha mãe encontrou na busca dos arquivos junto com as certidões e fotografias.

Figura 49 - Almoços de Domingo, com vó Mundiquinha, Maria Vitória, sua irmã, e seu caderninho de receitas



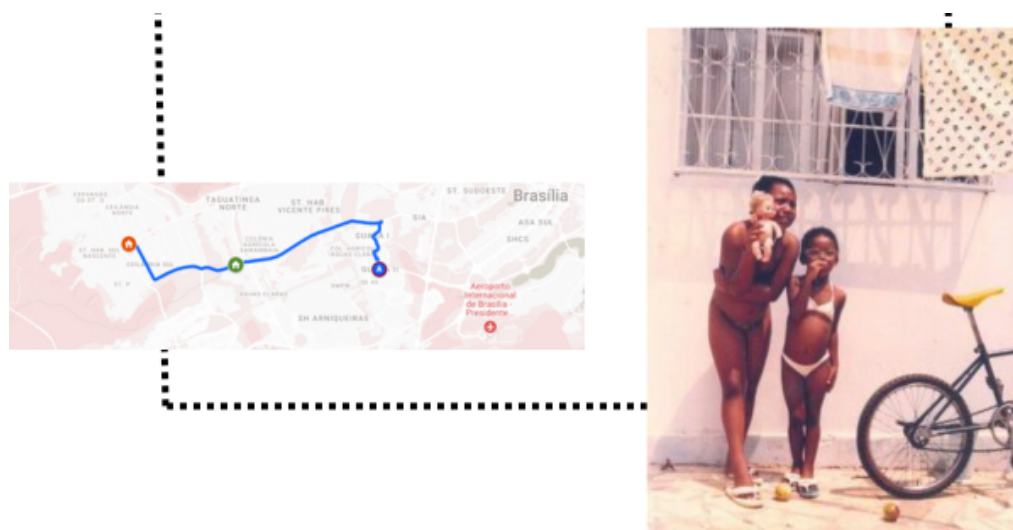
Fonte: Acervo Pessoal

O aroma de peixe com arroz de cuxá, acompanhado com caruru, vatapá e farinha de puba preenchia a casa. Por muito anos eu não entendia porque comíamos peixe todo final de semana, durante essa pesquisa concluí que éramos uma família dos “frutos do mar”, pois mantínhamos hábitos que trouxemos de Damásio, ambiente onde o consumo de frutos do mar e a pesca artesanal perdura até os dias atuais, e de São Luís, onde meu avô também era pescador. Em Brasília sem o mar, reduzimos o consumo que, nesses outros territórios, era quase que diário para os domingos, dias em que nos reuníamos entre tranças, conversas e comida, criando uma atmosfera de pertencimento e continuidade.

Cada prato servido era mais do que uma refeição; era um elo com a nossa história, uma forma de manter vivas as tradições e os sabores que atravessaram gerações. Entre risadas, memórias e o calor da cozinha, entendíamos que, mesmo longe do mar, carregávamos dentro de nós a essência das nossas origens, recriando em cada domingo um pedacinho da terra que nos formou.

Do Guará, mudamos para Taguatinga e depois para Ceilândia, destacados no ícone do mapa de cor lilás, verde e laranja (Figura 50), locais em que podemos observar cada vez mais afastados do centro, onde está escrito Brasília. Entre os sete e nove anos, no início dos anos 90, comecei a desenvolver minha habilidade para trançar cabelos. Os saberes e fazeres de trançar da minha mãe e da tia Veroca, que aprendi por meio da oralidade e da observação, foram incorporados por mim nesse período da infância.

Figura 50 - Tranças na infância – Layla e Larissa



Fonte: Acervo Pessoal

Essas práticas ocorriam em meio às culturas infantis, que englobavam brincadeiras como esconde-esconde, jogos de mão e o uso de bonecas como elementos imateriais, materiais e simbólicos. Segundo o site Passos da Criança (2023): “a cultura da infância pode ser definida como as diversas formas com que crianças desenvolvem habilidades que serão usadas na vida adulta”. Nesse contexto, desembaraçar as pontas do cabelo, pentear, dividir e, por fim, trançar foram os primeiros sinais da construção gestual do meu futuro ofício.

A boneca com que eu brincava não era muito diferente das “Cabeças de Boneca para Treino” usadas nos cursos de cabeleireiras e atualmente utilizadas nas oficinas e cursos de tranças. Eu não queria apenas pentear o cabelo da boneca, eu queria trançá-lo como eu via minha mãe fazer.

Percebendo minha habilidade com cabelos, Tia Dora, que morava conosco e também ajudou em nossa criação, frequentemente me chamava para penteá-la e trançá-la. Ela era uma mulher de cabelos longos e cacheados. Eu adorava observar as cerdas do pente deslizando pelos fios ainda molhados pela manhã, à espera das tranças. Com ela sentada na cadeira, olhando para o espelho, eu dividia seu cabelo lentamente, passando o pente diversas vezes até criar uma linha reta ao meio, sem que nenhum fio invadisse o espaço do outro. Esse processo era para mim um aprendizado silencioso — o tempo de decodificar a fibra do fio, de escutar a semiótica do signo, quando eu nem sabia que aquilo era palavra.

Essa experiência de aprendizado encontra respaldo no prefácio da obra *A importância do ato de ler*, no qual Severino (2021, p. 24) afirma que “a leitura da palavra é sempre precedida da leitura do mundo. E aprender a ler, a escrever, alfabetizar-se é, antes de mais nada, aprender a ler o mundo, compreender o seu contexto, não numa manipulação mecânica de palavras, mas numa relação dinâmica que vincula linguagem e realidade”. Assim como ele sugere, minha alfabetização iniciava-se não apenas no papel, mas no ato de ler os fios, de interpretar texturas e padrões, de transformar gestos em significado.

Aos nove anos, viajamos para São Luís sem a nossa mãe, e então nossa maior preocupação foi: quem trançaria nossos cabelos? Colocamos as tranças conhecidas em 1992 como *rastafari* — hoje chamadas de *box braids*. Foi uma experiência importante para minha autoestima, pois neste período eu já estava usando toalhas na cabeça que imitassem um cabelo longo e já iniciava meus questionamentos do porque eu não tinha cabelos longos, pois já não gostava tanto dele crespo e curto.

Este foi o mesmo ano em que foi inaugurado o primeiro salão afro de Brasília, o *N’Zinga*. No entanto, apesar da existência desses espaços especializados, ir ao salão não era algo barato e encontrar uma trancista que dominasse a técnica de aplicação de cabelos sintéticos para dar volume e alongamento às tranças era ainda mais difícil. Minha mãe, apesar de trançar, não tinha habilidade com essa técnica. Diante disso, nos indicaram Dona Lourdes, a primeira trancista do Guará.

Assim como ocorre em diversas profissões artesanais, a escolha de uma trancista vai além da habilidade técnica — envolve algum tipo de confiança de quem tem experiência no que se propõe a fazer, algo que só se adquire com o tempo. A trancista, assim como o pedreiro que ergue casas, o sapateiro que devolve vida aos calçados ou a costureira que ajusta e confecciona roupas, desempenhava um papel onde a execução do trabalho tinha antes de tudo, alma. Elevando-as da condição de simples trabalho manual para um patamar de expressão cultural e porque não espiritual.

Nesse contexto, o tempo e a dedicação empregados na criação de um penteado artesanal conferem-lhe um caráter quase sagrado, em que cada etapa do processo se revela como um ritual. A preparação minuciosa de cada elemento reforça essa ritualidade, desde a escolha dos fios até o acabamento final.

Com quadradinhos pequenos e tranças finas — o que hoje muitas chamam de “micros” —, Dona Lourdes passava, em média, 12 horas trançando nossos cabelos com extensões de kanekalon pretas. Após aplicar as mechas na raiz, contava com o auxílio de uma aprendiz, geralmente uma filha ou uma jovem da comunidade, para dar continuidade ao processo. As tranças, longas e meticulosamente alinhadas, alcançavam a cintura e, ao final, tinham as pontas seladas com o calor de uma vela. Esse último toque, além de essencial para a finalização, envolvia um mistério quase cerimonial, tornando a experiência de trançar ainda mais marcante.

2.2. Tranças da Adolescência: Territórios de Conflitos e Transgressões

No início da adolescência, comecei a sentir a pressão para relaxar o cabelo (Figura 51), mas minha mãe resistia à ideia, afirmando que “não era a hora”. Ela mesma havia passado boa parte da juventude alisando os cabelos com pastas caseiras, mas evitava fazer o mesmo conosco. Minha avó e meu pai também eram contrários ao alisamento. Meu pai, único militante da família, via o uso do cabelo natural como uma afirmação identitária. Já minha mãe e minha avó, embora sem um discurso politizado, seguiam essa mesma postura.

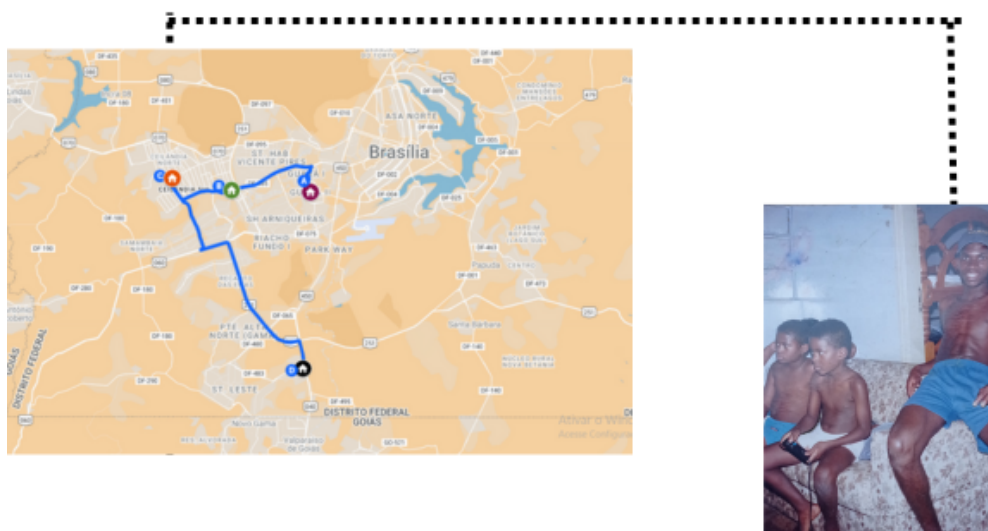
Figura 51 - Tranças na adolescência - Aniversário de 13 anos no Bairro da Liberdade, São Luís



Fonte: Acervo Pessoal

Em 1995, nos mudamos de Ceilândia para Santa Maria, para uma casa construída por meu irmão Adriano (Figura 52) que, assim como meu avô em 1950, construiu nossa casa no bairro da Liberdade. Santa Maria era uma cidade recém-criada pelo Governo do Distrito Federal como parte de um programa de assentamento. De acordo com a Companhia de Planejamento do Distrito Federal – CODEPLAN (2013), Santa Maria tinha como objetivo erradicar invasões e atender à demanda habitacional das famílias de baixa renda.

Figura 52 - Tranças na Adolescência - Mapa dos locais onde moramos no DF, finalizando em Santa Maria, fotografia dos primos com meu irmão Adriano



Fonte: Acervo Pessoal

A localidade é rodeada por dois ribeirões, Alagado e Santa Maria, sendo este último a origem do nome da região administrativa. Situada próxima ao Gama, a cidade ocupava uma área que anteriormente fazia parte do Núcleo Rural dessa localidade. Santa Maria, no entanto, encontrava-se ainda mais distante do centro da cidade como é possível observar na figura acima, fazendo divisa com o Entorno de Goiás. Nesse período a cidade estava com estrutura urbana em formação, o que acarretava muitos problemas sociais, como a falta de escolas públicas. Por conta disso, precisei estudar no Gama, enfrentando as dificuldades comuns à vida nas periferias, que, nesse sentido, tornam-se territórios negros na capital do país.

As periferias urbanas, como Santa Maria, são marcadas por desigualdades sociais, econômicas e espaciais, sendo territórios majoritariamente negros, configurados pela exclusão racial e socioeconômica. Esses espaços são frutos de processos históricos

e estruturais ligados à urbanização desordenada, em que as populações negras, historicamente marginalizadas, são deslocadas para as margens da cidade.

Nesse período, as questões estéticas do meu corpo tornaram-se mais intensas. Eu já não usava tranças com meu próprio cabelo, pois nenhuma das meninas da minha idade usava. Influenciada pelos padrões de beleza da época, que não refletiam minha realidade, insisti para que minha mãe começasse a passar relaxamento no meu cabelo. A Figura 53 mostra como eu usava o cabelo nesse período, o que ilustra bem a tentativa de adaptação a um padrão estético que eu via ao meu redor, especialmente fora do ambiente familiar, na escola pública, em que a diferença racial se destacava.

Figura 53 - Adolescência, Escola no Gama



Fonte: Acervo Pessoal

Esse período de conflitos estéticos trazia consigo o impacto do racismo. Como analisa Nilma Gomes (2002), a rejeição ao próprio cabelo pode gerar baixa autoestima, especialmente para meninas negras, que precisam desenvolver estratégias de autoaceitação. Ao pensar sobre o processo de construção da identidade negra, vemos como nossa estética é carregada de simbolismo, sendo historicamente esvaziada por ideologias racistas. Fanon (2008) descreve essa dinâmica como um “esquema epidérmico racial” – uma redução do sujeito negro a sua cor, que leva à rejeição do próprio corpo.

Para lidar com essas questões, uma das estratégias que encontrei foi voltar a usar as tranças rastafari, que proporcionavam o comprimento de cabelo que eu desejava. Na época, minha mãe não tinha recursos suficientes para pagar por uma trancista, e as

poucas que conhecíamos, como Dona Lourdes, do Guará, já não trabalhavam mais no ofício devido à idade elevada. Encontrar uma boa trancista onde morávamos era sempre um desafio: as profissionais que dominavam habilidades específicas eram raras e muito requisitadas.

Às vésperas de mais uma viagem para São Luís, decidimos que as tranças rastafari seriam ideais para facilitar o cuidado durante a estadia. Por meio de indicações, encontramos Laodicéia Nascimento, a primeira trancista de Santa Maria, famosa pelo acabamento impecável de suas tranças.

Ao chegar ao salão da Laodicéia, que ficava em sua própria casa, um espaço humilde e cheio de vida, eu, ainda tímida, em uma fase da vida onde mal me olhava no espelho, com vergonha de mim mesma, de como meu cabelo se apresentava, tinha nas tranças a esperança de me sentir mais eu novamente.

A Laodicéia, enquanto trancista, me deu a oportunidade de experienciar um ambiente extremamente familiar e acolhedor, onde suas filhas, sobrinhos, irmãs e a vizinhança transitavam constantemente compartilhando histórias, interagindo comigo mesmo “descabelada”, fazendo com que eu me sentisse mais à vontade. Fui esquecendo que eu não precisava ter vergonha da minha imagem, eu estava entre os meus, tentando entender a adolescente que ali surgia, tentando entender porque eu me sentia desconfortável naquele corpo.

Figura 54 - Tranças na Adolescência - Aniversário de quinze anos no Bairro da Liberdade, São Luís (MA)



Fonte: Acervo Pessoal.

Figura 55 - Aniversário de quinze anos no Bairro da Liberdade, São Luís (MA)



Fonte: Acervo Pessoal

Na sequência de fotografias (Figura 54; Figura 55), é possível notar um sorriso tímido. Era meu aniversário de quinze anos, no bairro da Liberdade. À esquerda, meus

primos e vizinhos; ao centro, eu, ao lado da vovó Mundiquinha. Já à direita, meu semblante sério revela um sentimento que não era por acaso. Naquela época, eu ainda enfrentava dificuldades para lidar com minha aparência, meu cabelo, espelhos e fotografias — qualquer coisa que refletisse minha imagem.

Esses registros só existem graças à insistência da vovó, que sempre reforçava a importância de fotografar os ritos dessa fase da vida. Felizmente, ela persistiu. Caso contrário, hoje eu teria muito mais dificuldade em apresentar a memória visual desta pesquisa.

O uso das extensões, como também chamamos as tranças rastafari, permitiu-me enfrentar as pressões estéticas com mais segurança e sentir-me feminina. Além disso, tornaram-se uma “saída” para os conflitos com minha aparência e autoimagem, enquanto meu cabelo natural crescia protegido. No entanto, embora o “rasta” chamasse mais atenção do que as tranças tradicionais da minha mãe, estas despertavam curiosidade, manifestada pela famosa pergunta “você lava o cabelo?” ou até mesmo pelo incômodo de pessoas puxando minhas tranças na rua para ver se saíam. Diante disso, minha mãe só me deixava usá-las soltas em casa, enquanto, na rua, eu precisava mantê-las presas em um rabo de cavalo para evitar o toque indesejado.

Nesse contexto, Alice Walker (1987) observa que a experiência de deixar o cabelo crescer e adotar tranças ou penteados naturais transmite um sentimento de libertação e um retorno ao mundo simbólico africano. Da mesma forma, para mim, esse processo significava um resgate ao quilombo. Assim como Walker relata que o uso prolongado de tranças permitiu-lhe realizar a fantasia de ter cabelos longos e possibilitou que seu cabelo curto e levemente relaxado crescesse naturalmente, percebo que trançar meu cabelo sempre foi uma forma de preservar estruturas básicas da minha cultura. Dessa maneira, essa prática tornou-se uma expressão da minha identidade e experiência como mulher negra.

Figura 56 - Avenida Litorânea, em São Luís, e Ensino Médio no DF, usando rasta.



Fonte: Acervo Pessoal

Na escola, as “tranças rasta” renderam-me o apelido de “Bob Marley”, não apenas pelo penteado, mas também pelo uso frequente de boinas com as cores da Jamaica e pela afirmação da minha origem maranhense. Embora carregasse uma conotação pejorativa, para mim esse apelido simbolizava orgulho, pois remetia às minhas raízes, das quais nunca me envergonhei, graças às referências dos meus tios maternos já citados anteriormente: Tio Beto e Tio Luís. Sendo a única aluna com esse estilo de trança, destacava-me entre os colegas, mesmo que, a princípio, esse destaque viesse carregado de preconceito. No ensino médio, passei a trançar não só o meu próprio cabelo, mas também o das minhas tias e da minha irmã. Com o tempo, fui adquirindo materiais, aperfeiçoando técnicas e experimentando novas formas.

Figura 57 – Família Martins em Brasília: Larissa, eu, mamãe e Adriano



Fonte: Acervo Pessoal

Trançar o próprio cabelo, então, torna-se uma outra parte do rito de iniciação, um processo que adentra o campo simbólico do meu cotidiano. O corpo, nesse contexto, transforma-se no território do rito, onde cada gesto e postura carrega um significado, contribuindo para a construção da identidade dos sujeitos e também da família (Figura 57).

Consequentemente, ao me auto-trançar, eu não apenas estilizava meus fios, mas reafirmava meus territórios de origem, dos aprendizados com as trançadeiras para me tornar trancista:

Resumidamente, Trançadeiras/Trancistas são mulheres negras, que atuam com uma prática sociocultural de matriz africana, um fazer que envolve muitas técnicas de entrelaçamento dos fios do cabelo a partir de três pernas. Entre as mais tradicionais, está o trançado bem rente ao couro cabeludo, chamado de Trança Raiz/Trança Nagô, usando um movimento nas mãos para cima e por baixo formando fileiras contínuas e elevadas no cabelo. (Layla Silva, 2023b, p.6; Layla Silva, 2024a, p. 62; Layla Silva, 2024b, p. 149; Layla Silva, 2024c, p.16)

Acrescento que nesse período não se tinha uma compreensão sobre possíveis diferenças entre trançadeiras/trancistas, minha mãe mesmo, usa ambas expressões. No entanto, atualmente é possível perceber entre este grupo social do qual pertenço, que há diferenças entre os termos, em que a trançadeira afro normalmente é aquela mais velha, que ensina a prática para a trancista, tornando o ofício remunerado.

Nesse sentido, minhas *tranças rastafari* feitas por mim já chamavam atenção, não apenas das professoras e alunas da escola, mas também da vizinhança. Muitas pessoas perguntavam quem fazia minhas tranças, supondo que fosse minha mãe ou minha irmã — nunca imaginavam que era eu mesma. Com o tempo, essa curiosidade transformou-se em demanda, e cada vez mais pessoas começaram a procurar-me para que eu trançasse seus cabelos.

Diante desse cenário, Larissa sugeriu que colocássemos uma placa na frente de casa com os dizeres: "Fazemos Tranças", transformando, assim, a prática em uma fonte de renda. Dessa maneira, aos 17 anos (Silva, 2023a, p.2) tornei-me a “trancista da quadra”, dividindo esse ofício com minha irmã e consolidando minha relação com esse trabalho.

2.3. Juventude: De rasta, "re encontrando" um ofício Salão Afro e Movimento Negro

Figura 58 - Trabalhando no Salão Afro, CONIC - DF

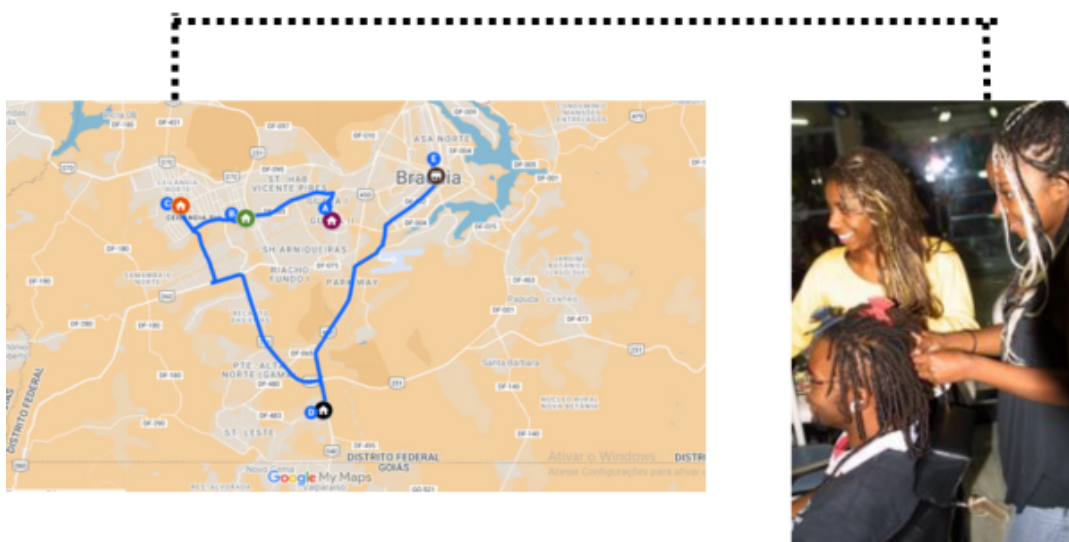


Fonte: Acervo Pessoal

Entre 2006 e 2007, comecei a trabalhar no Salão Afro Nzinga. Essa experiência ampliou minha percepção sobre Brasília, em especial, sobre o próprio Conic (Figura 58), permitindo-me explorar um ambiente que contrastava com as periferias onde cresci (Silva, 2023). Localizado no Setor de Diversões Sul, o Conic é uma estrutura que integra galerias, praças e largos, onde becos e passagens oferecem diferentes

perspectivas da cidade, referente ao ponto marrom do mapa, letra E (Figura 59). Nesse cenário urbano multifacetado, o Salão Afro Nzinga destacava-se como ponto de encontro e resistência cultural, frequentado pelo movimento social e membros das embaixadas africanas, sendo esse meu primeiro contato com o Movimento Negro da cidade.

Figura 59 - Trabalhando no Salão Afro



Fonte: Acervo Pessoal.

Enquanto trançava o cabelo desses sujeitos, observava os modos eloquentes das narrativas que perpassavam os espaços de consciência racial atrelados às agendas governamentais, aos movimentos sociais, imaginando um dia me tornar um deles, a trancista militante.

Ao me tornar trancista, fui criando experiência, trabalhei em outros dois salões afros de Brasília depois do Nzinga, o que me ensinou a concatenar o tempo: o que antes exigia entre 12 e 15 horas passou a ser feito de 2 a 4 horas; o que antes pertencia ao imaginário e à criação tornou-se uma técnica ritmada, com tranças mais padronizadas, moldadas pelas exigências do ofício, que se tornou produto do trabalho.

Percebo essa mudança no fato de estarmos caminhando para uma sociedade cada vez menos narrativa e mais aditiva. Os rituais e cerimônias, que exigem tempo, participação e preparação, estão sendo gradualmente eliminados, deixando espaço para práticas imediatistas e fragmentadas (Tempesta *et al.*, 2019).

Assim, o ofício de trançar tornou-se um reflexo das condições históricas, transitando entre a tradição e a mercantilização. O Salão Afro, por sua vez, revelou-se como uma estratégia de organização do trabalho e da vida da trancista, um espaço onde

se entrelaçam a possibilidade de emancipação pelo ofício, atrelados aos desafios da inserção no mercado de trabalho.

É importante destacar que, nesta pesquisa, a noção de tradição não é entendida como algo fixo ou imutável no tempo. Trata-se, antes, de um conceito vivo, em constante reinvenção, que se manifesta por meio da memória, da identidade e da experiência cotidiana. Essa concepção encontra ressonância nas reflexões de Leda Martins, que, ao citar Aguessy, afirma:

Quando falo de Tradição não me refiro a algo congelado, estático, que aponta apenas à anterioridade ou antiguidade, mas aos princípios míticos inaugurais constitutivos e condutores de identidade, de memória, capazes de transmitir de geração a geração continuidade essencial e, ao mesmo tempo, reelaborar-se nas diversas circunstâncias históricas, incorporando informações estéticas que permitem renovar a experiência, fortalecendo seus próprios valores. (Martins, 2021, p. 50, *apud* Penna, 2024, p. 43).

Entre a resistência sociocultural e a lógica produtivista, o salão também trouxe outras dimensões dos ritos: a experiência. De acordo com Rosa (2013), a experiência é iniciação, é fazer-se outro, dentro de si mesmo, eu era o que algumas chamam hoje de “profissional trancista”, eu estava produzindo cultura por meio do meu trabalho, mesmo não sendo vista como tal.

Frente a uma conjuntura extremamente desfavorável, em que a trabalhadora transita entre o desemprego e o subemprego, a formalidade e a informalidade, não tínhamos carteiras assinadas e nenhuma garantia de respaldo trabalhista, chegamos a ir em um desses anos em algum tipo de Secretária do Trabalho e Renda, na Associação de Cabeleireiros, que ficava no Conic, mas nenhuma dessas instâncias tinham orientações para o nosso tipo de ofício, que evidentemente se diferenciava de outros profissionais que trabalhavam conosco no Salão, como as manicures e cabeleireiras. Minha carteira de trabalho (Figura 60) foi assinada quando me tornei pedagoga, educadora, mas nunca como trancista.

Figura 60 - Carteira de Trabalho



Fonte: Acervo Pessoal

Nesse sentido, enquanto trabalhava como trancista, comecei a graduação e me aproximei do movimento social, tendo muita dificuldade de abandonar o espaço do Salão, pois ainda tinha naquele lugar a extensão das minhas sabenças, como trancista, no entanto já havia uma dificuldade enorme em conciliar as atividades entre uma coisa e outra.

Em 2012 me tornei co-fundadora do Fórum de Juventude Negra do DF e Entorno (FOJUNE - DF)¹⁶ e uma das coordenadoras nacionais do Fórum Nacional de Juventude Negra (FONAJUNE)¹⁷, assim como educadora popular da Rede de Educação Cidadã (RECID)¹⁸ (Silva, 2024c, p.14), sendo essas as instâncias que me deram subsídios para iniciar um trabalho de base nas periferias do DF e Entorno, desenvolvendo atividades voltadas para juventude, mulheres negras, cultura e educação, tendo a estética negra como mobilizador e articulador social por meio de rodas de conversa e oficinas formativas em escolas públicas e na comunidade.

¹⁶O Fórum de Juventude Negra DF e Entorno foi espaço de interação afrocentrada permanente envolvendo articulação, diálogos, aglutinação de coletivos, movimentos, organizações de juventude negra e demais jovens negros interessados em uma "Nova Perspectiva na Militância Étnico-Racial" no âmbito do Distrito Federal, em conjunto com o FONAJUNE - Fórum Nacional de Juventude Negra.

¹⁷O Fórum Nacional de Juventude Negra (FONAJUNE) foi um espaço de articulação de grupos e organizações de juventude negra do Brasil. Foi lançado em 2007, colocando em pauta a Campanha Nacional Contra o Extermínio da Juventude Negra.

¹⁸A Rede de Educação Cidadã foi uma articulação de atores sociais e movimentos populares no Brasil, promovendo a educação popular e a mobilização de grupos vulneráveis. Seu objetivo é incentivar o diálogo e a participação ativa na superação da miséria. Defende um Projeto Popular democrático e soberano para a Nação.

Nesse momento, iniciei minha participação em encontros nacionais e conferências. Entre essas experiências gostaria de destacar a participação na Caravana da Juventude Negra¹⁹ em 2015 (Figura 61), quando tive a oportunidade de ir em doze regiões administrativas do Distrito Federal, ampliando a minha atuação no território por meio do ofício de trançar (Silva, 2023a, p. 5-8; Silva, 2024c, p.21).

Figura 61 - Caravana da Juventude Negra - DF



Fonte: Acervo Pessoal

As rodas e oficinas evoluíram para a iniciativa Fios da Ancestralidade²⁰, tornando-se um processo de pesquisa autônomo no qual fui adquirindo escopo teórico para compreender melhor o ofício de trançar como uma afirmação de direitos culturais. A partir das discussões sobre estética negra que ocorriam nas Rodas de Diálogos, percebi a importância desse debate para dar visibilidade às mulheres negras trançadeiras e aos desafios que enfrentamos, já que somos nós as guardiãs desse legado (Silva, 2024).

Com a chegada da pandemia, em 2020, adaptei as atividades presenciais para o formato *online*. Nesse contexto, organizei um Mapeamento Nacional de Trancistas, além de um pré-mapeamento específico das trancistas do DF e Entorno (essas atividades serão descritas no próximo capítulo). Criei também uma página para o Projeto, dando continuidade às formações e pesquisas por meio digital. Essa transição

¹⁹A Caravana da Juventude Negra foi um projeto do Governo de Brasília em 2015, associado ao Plano Juventude Viva, que percorreu periferias do Distrito Federal. O projeto ofereceu cursos gratuitos de informática, áudio-visual, empreendedorismo e rodas de diálogos sobre estética negra.

²⁰<https://www.instagram.com/fios.da.ancestralidade/>

partiu da compreensão de que a tecnologia poderia ser uma ferramenta aliada à cultura da ancestralidade, funcionando como um espaço de curadoria de fotografias, difusão de conteúdos e preservação da memória para as futuras gerações. Foi nesse movimento que se consolidou o Projeto de Formação e Pesquisa *Tranças no Mapa*, que hoje se apresenta nesta dissertação.

Nesse sentido, é possível perceber, como destaca Rosa (2013), que a cultura negra é uma cultura de iniciação, ritos e ritmos. Nela, me percebo sendo iniciada e iniciando outras e outros, em cada rito que vivi e que ainda hei de viver. O aprendizado, portanto, não se dá apenas pela abstração teórica, mas pela vivência e absorção do Axé — essa força vital que nos move, nos atravessa e nos conecta. O mestre, nesse contexto, não apenas ensina: ele inicia, cria condições para que a aprendizagem ocorra por meio da experimentação, do contato com gestos, materiais e combinações infinitas (Rosa, 2013).

A travessia pelos territórios, guiada pelos fios, mãos e memórias, revela a capilaridade do corpo no território. É o corpo que aprende, que caminha, que escuta, que trança. E é também o corpo que se torna território, quando impregnado pela ritualidade orgânica realizada pela potência ancestral da coletividade, da oralidade e da escrita. Trançar, nesse sentido, é desenhar mapas com as próprias trajetórias.

2.4. Aprendizados e Interloquções: Por que (e como) abrir arquivos familiares negros?

Figura 62 - Linhagem de Trançadeiras da família Martins



Fonte: Acervo Pessoal

A abertura de arquivos familiares negros representa algum tipo de travessia — como propõe Bidima (2002). Nota-se na análise desse autor que o paradigma da

travessia é central para entender as dinâmicas das culturas africanas e diaspóricas, especialmente em contextos marcados por deslocamentos, violências históricas e processos de resistência e ressignificação, como apresentado na minha linhagem de trançadeiras (Figura 62). A travessia, em sua obra, não é apenas um movimento físico ou geográfico, mas uma metáfora filosófica que descreve o processo contínuo de negociação, transformação e reconstrução das identidades, memórias e culturas, e porque não de um acervo. Bidima entende a travessia como um movimento dinâmico que envolve a passagem de um estado a outro, seja no plano individual, coletivo ou cultural. Esse movimento não é linear nem estável; ele é marcado por rupturas, tensões e reconfigurações. A travessia, portanto, não se limita a uma simples transição, a reunir apenas um conjunto de documentos, mas envolve a criação de novos sentidos a partir das experiências de deslocamento e de diáspora.

No contexto da diáspora africana, a travessia adquire um significado profundo, remetendo não apenas ao deslocamento físico forçado pelo tráfico transatlântico de escravizados, mas também ao deslocamento cultural e simbólico que marcou as comunidades negras nas Américas e em outras partes do mundo. Para Bidima, essa travessia é um processo contínuo, no qual as comunidades negras reinterpretem suas histórias, memórias e identidades em diálogo com o passado, o presente e o futuro.

a) Diálogos familiares e comunitários

Conforme já mencionado, minha mãe foi a principal interlocutora na construção deste arquivo, sendo, a partir dos nossos diálogos, a memória acionada, não apenas como um exercício individual, mas como um processo coletivo, envolvendo também a comunidade na reconstrução das pistas para organizar as trajetórias. Inicialmente, a busca estava centrada em preencher lacunas com nomes, sobrenomes, cidades de nascimento e locais de falecimento dos parentes. Contudo, à medida que avançava, compreendi que a história não se resumia a esses registros, mas às possibilidades de fabulação crítica que emergiam desse percurso.

Essa mudança de perspectiva ativou um agenciamento que dissolveu a ansiedade inicial de simplesmente completar dados e abriu espaço para outros caminhos de compreensão. O arquivo passou a ser um campo de invenção e escuta sensível, aproximando-se do que evidenciam Gabriela Leandro Pereira e Mariana Leandro Pereira, em *Herança + O Fabuloso Inventário das Obras do Meu Avô*, apresentado na 13ª Bienal Internacional de Arquitetura de São Paulo (2023). Nessa pesquisa, o

acolhimento das narrativas dos avôs das autoras possibilitou a criação de um inventário que dilui as fronteiras entre a história íntima, familiar e a história coletiva, assim como o fiz.

Nesse contexto, explorar as narrativas familiares implicou reconhecer nelas “devires, excrescências e exuberâncias” (Bidima, 2002, p. 5), compreendendo a história não como um dado fixo, mas como um tecido em tensão entre lembrança e esquecimento. Essa narrativa ressoa com o que Toni Morrison denomina como *rememória*, que ultrapassa a simples recordação para abarcar também o não saber — um jogo entre a história e a memória, o lembrar e o esquecimento (Morrison, 2020).

b) Documentos oficiais, acervos comunitários/familiares e parcerias

Se o paradigma da travessia concentra-se nas disposições, no “aquilo por que”, na indefinição dos contatos, na oscilação dos percursos e na abertura infinita da história ao possível, uma lógica que se intensifica para aqueles historicamente marginalizado, destaco que essas características se fizeram presentes nos acervos comunitários e familiares, atravessados por algumas lacunas — seja nas fotografias, cadernos de receitas, tecidos, ou em arquivos pessoais: como certidões de nascimento, casamento, títulos eleitorais, registros de batismo e óbito, alguns cuidadosamente preservados e outros rasurados pelo tempo compartilhados por familiares. Um percurso que me levou a explorar outros espaços de rememória, como a sede do bloco Afro Akomabu, no Centro de Cultura Negra em São Luís-MA, que visitei em 2023, na busca por registros do meu pai.

Essa lógica contrasta diretamente com o paradigma da identidade, que se estrutura no “aquilo a partir do que”, buscando definir rigidamente as narrativas e produzindo respostas reativas ao Ocidente. Enquanto a travessia evidencia lacunas, fluidez e múltiplas possibilidades de pertencimento, a identidade fixa se ancora na ideia de pureza e origem, restringindo a construção identitária a uma visão essencialista. Os acervos “oficiais” – sejam institucionais ou arquivos pessoais não familiares – operam dentro desse paradigma, estabelecendo quem são os sujeitos e que história deve ser contada sobre eles, a exemplo dos arquivos encontrados das famílias brancas que cruzaram nossa trajetória como: o padrinho da minha mãe e a afilhada do dono da Fazenda Damásio, onde constam informações mais completas. Assim, enquanto os arquivos institucionais reforçam uma identidade fixa e normativa, os arquivos comunitários e familiares revelam um percurso de travessia, no qual a história se

mantém aberta, permeada por lacunas, ressignificações e a contínua construção da memória.

Diante dessa dinâmica entre arquivos institucionais e comunitários, surgiu um desafio prático: a análise do corpus documental desses arquivos, compostos por manuscritos antigos, apresentando alguns desafios, como a exigência de técnicas de reconhecimento de escrita antiga e a decifração de abreviaturas, como as certidões de casamento dos meus bisavôs paternos. Para superar essas dificuldades, foi essencial familiarizar-se com o corpus documental e recorrer a manuais de caligrafia e dicionários de abreviaturas. Além disso, a leitura de documentos extensos, como o inventário de Manoel Martins, o testamento de Rosa, evidenciou os limites dos arquivos físicos e a necessidade de estratégias para lidar com essa complexidade. Graças às leituras paleográficas do Elson Matias, que é historiador e faz pesquisa genealógica de forma autônoma, foi possível identificar informações relevantes que contribuíram para a pesquisa.

Essa complexidade na análise documental reforça a importância de parcerias com historiadores, arquivistas, genealogistas e membros desse tipo de comunidade, cuja colaboração por meio de documentos, relatos e interpretações ajuda a investigação, tornando-a viável apesar dos desafios.

Nesse sentido, busquei também ampliar minha pesquisa por meio do contato com instituições formais. Entrei em contato com o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão (IHGM), com o Arquivo Público do Estado do Maranhão e com as paróquias do município de Guimarães e Pinheiro, a fim de obter mais informações sobre os arquivos oficiais.

Contudo, as instituições confirmaram não apenas a falta de digitalização desses acervos, mas também o descaso com a organização dos arquivos públicos voltados a esse tema. Na paróquia de Pinheiro, por exemplo, entrei em contato com um padre, tendo sido ele mesmo a buscar a informação que solicitei, me informando que pela antiguidade daqueles papéis era necessário que tivesse alguém especializado na manipulação dos documentos, o que não havia até o momento.

Diante disso, passei a refletir sobre a falta de incentivo e de políticas voltadas à preservação dos arquivos públicos relacionados às famílias negras. Dessa forma, não me parece que o problema esteja atrelado apenas à ausência de documentos, que de fato

também existem, mas há também um descaso com o direito individual e coletivo à busca pela memória negra nesses registros.

Essa análise reforça a fala da professora do Instituto Federal do Pará (IFPA) de Belém e doutora pela Universidade Federal do Pará (UFPA) Marley Antonia Silva da Silva na matéria “Por que é tão difícil traçar a genealogia de pessoas negras no Brasil?” (*apud* Ezequiel, 2024). :

A dificuldade de recuperar a genealogia de pessoas negras que foram escravizadas não é um problema de falta de documentos. O silêncio sobre memórias coletivas é uma escolha de sujeitos do presente. Temos que pensar na memória que a gente quer evocar, porque a gente só faz história partindo do presente. Eu penso que a memória não consegue se construir fora das coletividades negras que sempre existiram, que sempre se rearranjaram, que sempre se azeitaram.”

A professora Marley Antonia Silva da Silva destaca a importância de reconhecer a incompletude da memória e de privilegiar o "ainda não" (*nondum*), em vez de se fixar no "tendo sido" (Bidima, 2002, p. 02). Essa perspectiva dialoga com a proposta de fabulação crítica de Hartman, que busca enfrentar a violência e a interdição presentes nos registros históricos.

Nesse sentido, a travessia ressalta a importância dos "lugares de memória" como pontos de referência e passagem para os "não-lugares da memória" (Bidima, 2002), permitindo que outras histórias sejam contadas. Como afirmou a pesquisadora Ana Paula Goulart Ribeiro, em entrevista concedida a Cristiane Albuquerque (2023): “A memória não é o passado, não é um arquivo morto; é um arquivo vivo, que permite que as instituições e os sujeitos atuem de forma consciente e projetiva.”

c) Álbuns de Família

O álbum de família pode ser comparado a um mapa, de acordo com Seemann (2013), pois permite ao leitor interpretá-lo como um texto carregado de significado, evocando paisagens, eventos e figuras do passado que se conectam à identidade do observador por meio da representação, assim como as fotografias de família. Além disso, os álbuns oferecem pistas visuais e textuais que possibilitam reescrever, reimaginar e reordenar o conhecimento, recuperando a subjetividade e afirmando a agência humana de figuras documentadas e censuradas pelo estado-nação (Pereira, Pereira, 2023).

Curiosamente, ao visitar meus familiares em busca de mais fotografias, revivemos a infância ao folhear os álbuns — um momento raro na era digital. À medida que manuseávamos as imagens, nossas histórias eram resgatadas, trazendo à tona

lembranças compartilhadas e fragmentos de memórias individuais. Nelas, pude perceber a simplicidade dos recursos visuais presentes em nossos ritos familiares, equilibrada por uma estética de outra natureza, marcada pela abundância e pelo cuidado artesanal. As mesas fartas, tanto nas comemorações de aniversário quanto nos almoços de domingo, não eram apenas cenários, mas sim expressões de afeto e pertencimento, transformando cada encontro em uma experiência expansiva e agregadora.

Segundo Luz Ramos e Júlia Capovilla (2015), as fotografias de álbuns de família, com o passar do tempo, passam por um processo de ressignificação, adquirindo novos sentidos distintos daqueles atribuídos no momento em que foram capturadas. Conforme cada indivíduo as observa, estabelece-se uma conexão subjetiva que modifica a percepção do tempo e das emoções, semelhante a um acontecimento que emerge e impacta cada pessoa de maneira singular. Dessa forma, a fotografia familiar torna-se um espaço de interseção entre fato e memória, transparência e mistério, realidade e imaginação, vida e finitude (Ramos, Capovilla, 2015). Esses momentos de reflexão evidenciam a força da memória, mostrando que passado, presente e futuro não seguem uma ordem linear, mas coexistem em um fluxo contínuo de atribuição de significados.

As fotografias são recursos poderosos para a reconstrução da memória visual negra nos arquivos. Durante o processo de seleção e análise das imagens, precisei refletir sobre os elementos narrativos que elas poderiam trazer para minhas investigações. Ao confrontá-las com os documentos já encontrados no arquivo e com os relatos orais, fui levada a perceber “tanto sobre os véus que escondem certas partes do arquivo, tanto quanto pelo rasgo pelo qual se fez possível enxergá-las” (Morrison, 2020, p. 416).

Figura 63 - Exposição Tranças no Mapa



Fonte: Acervo Pessoal

Nesse contexto, em novembro de 2024, fui convidada a ser curadora da minha primeira exposição (Figura 63), onde apresentei produtos desenvolvidos na minha pesquisa, como os mapas que estão nos capítulos seguintes e os arquivos familiares. O maior desafio foi decidir como exibir esses arquivos, em razão da limitação do espaço e da falta de recursos para essa produção. Durante o processo, surgiu a ideia de criar uma revista ou livro de colagens sobre ele, proporcionando ao público uma experiência visual e artística. Foi então que, ao procurar um material adequado, encontrei entre meus livros uma raridade de 1978: *Perfil de Ana Jansen*, escrito por Waldemar Santos (Figura 64).

Figura 64 – Conjunto de Fotografias “Livro-Arte”



Fonte: Acervo Pessoal

Ao folhear suas páginas, deparei-me com cartas, fotografias, inventários e uma extensa árvore genealógica da família Jansen. Como já mencionado ao final do primeiro capítulo, a região onde hoje se encontra o Bairro da Liberdade, fazia parte do Sítio Itamacaca, uma propriedade de Ana Jansen. O nome do sítio, inclusive, aparece no livro encontrado.

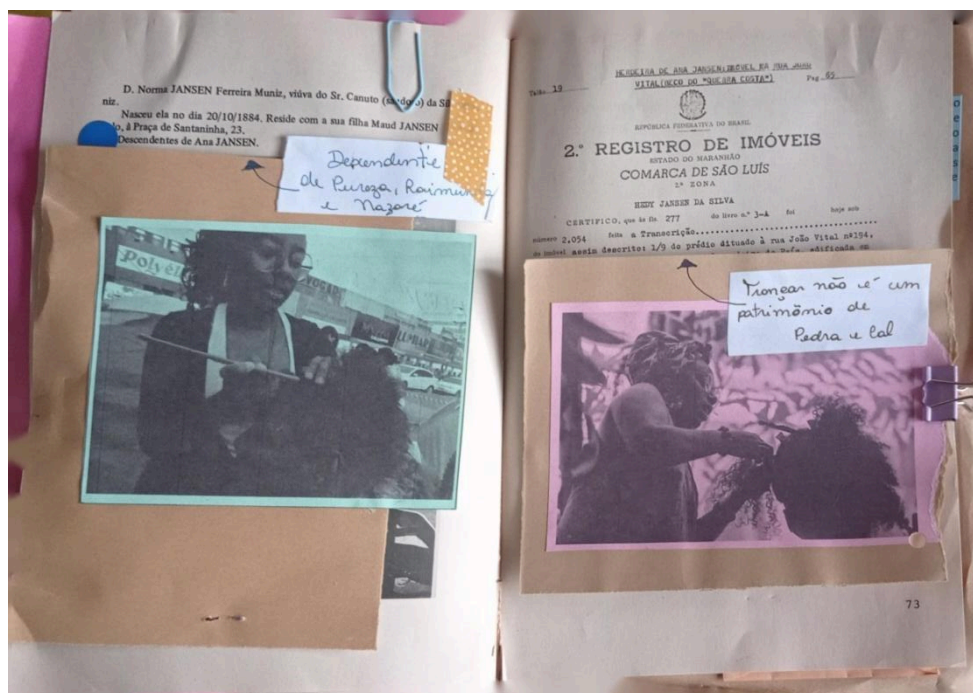
Ana Jansen foi uma figura histórica marcante do século XIX no Maranhão, originária de Portugal e amplamente conhecida em São Luís, tanto por sua posição como escravocrata quanto pelas lendas que a envolvem. Histórias como a da Carruagem de Ana Jansen integram o imaginário popular maranhense, sendo transmitidas de geração em geração — como ocorreu na minha família, da minha avó para minha mãe e, enfim, para mim. Essas narrativas, ao mesmo tempo que preservam a memória coletiva da cidade e fortalecem sua identidade cultural, também perpetuam a popularização das histórias de famílias escravocratas de São Luís.

O ato de sobrepor arquivos familiares negros — especialmente nossas fotografias — sobre um livro que relata a história de uma família escravocrata assumiu um caráter simbólico sobre nossos álbuns de família. Essa justaposição materializou uma disputa narrativa, em que as marcas da história, impressas nessas páginas, não encerram a história, mas são ressignificadas pela presença e pela existência das gerações de pessoas negras que vieram depois.

Dessa forma, as colagens não foram realizadas de forma aleatória. Durante o processo, eu lia atentamente as páginas em busca de informações históricas que dialogassem com as fotografias e demais elementos da pesquisa. Nesse sentido, destaco a página que contém a tradução do testamento de Ana Jansen, datado de abril de 1869, no qual ela declara a alforria de alguns escravizados, descrevendo suas características étnicas (crioulos e mulatos) e seus ofícios. No entanto, também registra a doação de quatorze escravizados como herança para sua neta. O que me remeteu às narrativas sobre as quais contei no primeiro capítulo acerca de nossas relações territoriais e os ofícios, assim como o trabalho doméstico que reflete uma continuidade histórica das estruturas escravocratas, que perpetuam desigualdades e invisibilizam nossas contribuições culturais e sociais.

Em outra página (Figura 65) encontrei o registro de um imóvel herdado pela família, descrito como “construção de pedra e cal”, o que me levou a refletir sobre a problemática do reconhecimento do patrimônio material em contraste com a invisibilização do patrimônio imaterial relacionado à população negra. Enquanto construções como essa são facilmente identificadas e preservadas devido à sua materialidade, as contribuições culturais, saberes tradicionais e práticas ancestrais, frequentemente permanecem marginalizadas nas políticas de preservação patrimonial.

Figura 65 - Registro de Imóvel



Fonte: Acervo Pessoal

As páginas analisadas ao longo da pesquisa para a organização do livro revelam a sobreposição de dimensões temporais, formando um verdadeiro palimpsesto²¹ de narrativas. Essa complexidade permite identificar, nos arquivos familiares, os traços de uma construção social marcada por espacialidades de liberdade — percursos alternativos que ressignificam e reorientam os sentidos da história, desafiando as versões cristalizadas pela história oficial.

d) Teste de Ancestralidade

Uma das primeiras atividades desenvolvidas na escola é a elaboração de uma árvore genealógica. Esse exercício ajuda a compreender a estrutura familiar e o conceito de ancestralidade. No entanto, como já discutido anteriormente, nem todas as histórias podem ser facilmente traçadas. Saidiya Hartman (2021, p. 14) ilustra essa dificuldade ao afirmar: “Não havia sobreviventes da minha linhagem ou parentesco a buscar, nem lugares ou pessoas anteriores à escravidão que eu pudesse rastrear. O rastro da minha família desapareceu na segunda década do século XIX”.

Essa limitação revela como a genealogia pode ser um processo desigual. Enquanto algumas famílias possuem registros extensos, haja vista a árvore genealógica de Ana Jansen, outras deparam-se com grandes lacunas. Kimura, Lemes e Nunes (2022) destacam que, em geral, poucos registros ultrapassam três ou quatro gerações, sendo esse o limite da memória familiar, o que piora quando se trata de descendentes de africanos escravizados.

Dessa forma, é importante pensar-se que a forma como a árvore genealógica é projetada também carrega significados, servindo não apenas para organizar os dados, mas também destacando que o espaço ocupado por cada nome revela não apenas os laços familiares, mas também os vazios, as ausências e os esquecimentos (Gaulejac, 2014). Assim, mais do que um exercício escolar, a genealogia pode ser um espelho das histórias que conseguimos — ou não — contar.

Nesse sentido, os avanços tecnológicos das últimas décadas trouxeram uma nova abordagem para essa investigação. Segundo Kimura, Lemes e Nunes (2022), o

²¹"Palimpsesto" é um termo originalmente usado para descrever manuscritos antigos que eram reutilizados: os escribas raspavam ou apagavam o texto original para escrever algo novo por cima. No entanto, vestígios do texto antigo ainda permaneciam visíveis sob o novo. Hoje, o termo é usado de forma metafórica para descrever qualquer situação onde camadas diferentes de informação, tempo ou história coexistem — como se o passado ainda estivesse presente, mesmo sob novas interpretações ou acontecimentos. No contexto do texto, "palimpsesto de narrativas" sugere que diferentes versões da história — oficiais e alternativas, passadas e presentes — se sobrepõem e dialogam entre si.

progresso científico permitiu um aprofundamento no estudo do nosso material genético, oferecendo uma ferramenta de análise de sequências genômicas que realiza inferências sobre os deslocamentos migratórios da humanidade e a ancestralidade individual. Essa possibilidade de interpretação do DNA representa uma revolução no entendimento da história genética dos povos.

Os autores também destacam que as pesquisas sobre ancestralidade genética tiveram início em universidades e instituições acadêmicas de renome. Por muito tempo, esses estudos permaneceram restritos a questões científicas específicas, como a ocupação do continente americano ou o nível de miscigenação de certas populações. No entanto, como eles mesmos apontam, o cenário mudou com a popularização dos testes de ancestralidade comercializados por empresas privadas. Vejo que essa transformação atendeu a uma crescente demanda do mercado, permitindo que qualquer pessoa pudesse acessar informações sobre suas origens por meio de análises genéticas.

Entretanto, Kimura, Lemes e Nunes (2022) chamam atenção para um aspecto importante: o custo desses testes. Apesar de sua popularização, a média de 100 dólares por exame ainda torna esse serviço inacessível para grande parte da população, limitando o acesso a indivíduos com maior poder aquisitivo. No entanto, os dados apresentados pelos autores são: em 2018, mais de 26 milhões de pessoas já haviam realizado esses testes, com uma projeção de crescimento para 100 milhões até 2021. Isso demonstra que, apesar das barreiras financeiras, há um interesse significativo por esse tipo de informação.

Os motivos que levam as pessoas a realizarem testes de ancestralidade são diversos. Segundo Kimura, Lemes e Nunes (2022), essa busca pode ser especialmente significativa para pessoas adotadas ou para aquelas com poucos registros familiares, como é comum entre as pessoas negras. Além disso, a simples curiosidade também impulsiona muitos a realizarem o teste, mesmo diante das imprecisões históricas.

A divulgação dos resultados de ancestralidade de celebridades também funcionou como um incentivo adicional, despertando o interesse do público — seja em trabalhos como de Henry Louis Gates Jr., crítico cultural e professor de Harvard, que revisitou a genealogia afro-americana ao propor uma abordagem contemporânea para a reconstrução das histórias familiares negras (Nehl, 2016). Inspirado na obra *Roots*²², de Alex Haley, Gates incentivou os negros americanos a explorarem suas conexões com o

²²Romance escrito pelo afro-americano Alex Haley, sobre a história de Kunta Kintê, lançado em outubro de 1976.

continente africano. Como destaca Nehl (2016), esse esforço se concretizou em seu documentário *African American Lives* (2006), no qual ele investiga as raízes africanas de diversas celebridades afro-americanas, utilizando análises genéticas para ampliar a compreensão da ancestralidade.

Nesse contexto, Gates argumenta que "pela primeira vez desde o século XIX, somos capazes, pelo menos simbolicamente de reverter a Passagem do Meio²³. Nossos ancestrais trouxeram algo com eles que nem mesmo o comércio de escravos poderia tirar: seus próprios filamentos distintos de DNA".

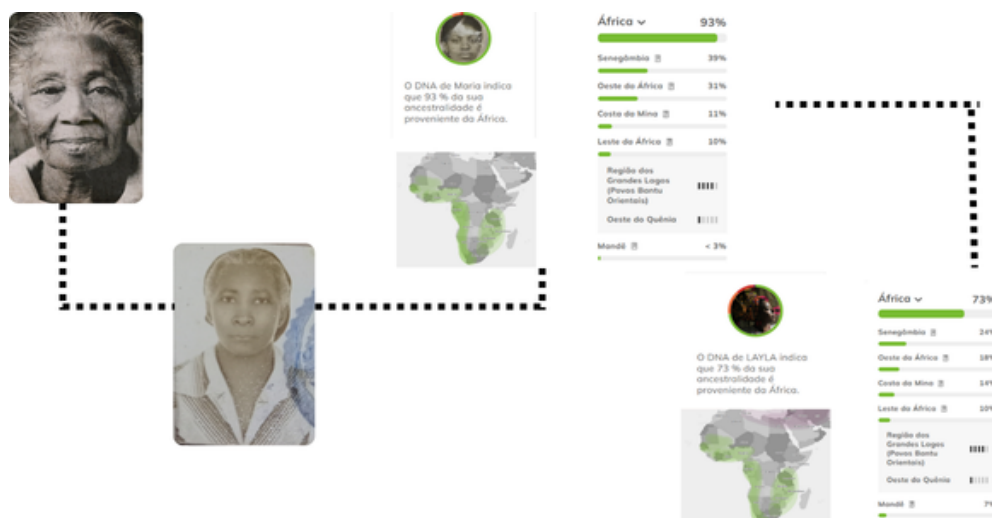
Em 2016, foi quando tive meu primeiro contato com informações sobre teste de ancestralidade, assistindo ao documentário *Brasil DNA África*.²⁴ Esse interesse permaneceu e, em 2024, fui presenteada, junto com minha mãe, com um desses testes. Os resultados (Figura 66) revelaram uma forte predominância africana em nossa ancestralidade: 73% para mim e 93% para minha mãe, com origens concentradas principalmente na região da Senegâmbia²⁵, na atual África Ocidental, tendo distribuição genética no Oeste e Leste Africano, Costa da Mina, e na etnia Mandê.

²³ Termo utilizado para trazer referência sobre o Tráfico Escravista de africanos para as Américas.

²⁴Na tentativa de saber mais sobre as etnias ancestrais do povo brasileiro, o documentário narra o processo de resgate da origem de cinco cidadãos comuns, que se submetem a um teste de DNA e encontram suas origens na África. Após as descobertas, eles embarcam numa jornada de autoconhecimento, ao visitar os cinco países africanos de onde seus antepassados foram trazidos como escravos para o Brasil. <https://globofilmes.globo.com/filmografia/documentario/filme/brasil-dna-africa.ghtml>

²⁵ De acordo com Benedito Carlos Costa Barbosa, em *Infortúnios na travessia do Atlântico: naufrágios, doenças e mortes nas viagens da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*: "A Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão regularizou o comércio negreiro entre as costas africana e amazônica, especialmente com rotas em direção aos portos da Senegâmbia. Durante seu monopólio, cerca de 25.000 escravizados foram trazidos aos portos do Pará e do Maranhão, oriundos de diversas áreas da costa africana, sobretudo da Senegâmbia, da Costa Atlântica e da África Centro-Ocidental, para trabalharem em diferentes ofícios na colonização da Amazônia."

Figura 66 - Teste de Ancestralidade



Fonte: Acervo Pessoal

Diante dos dados apresentados, a pesquisa de LaKisha David (2023), em *“Supporting the use of genetic genealogy in restoring family narratives following the transatlantic slave trade”*, analisa em diferentes estudos o uso de testes genéticos de linhagem como ferramenta para investigar ancestralidade, genealogia, parentesco, repensar histórias e noções de cidadania. Ela observa que esses testes podem proporcionar uma sensação de completude para pessoas negras, e ressalta que traumas coletivos, como a Passagem do Meio e o Holocausto, fragmentam nossas histórias. Por exemplo, descendentes de sobreviventes do Holocausto reconstruíram suas histórias por meio de práticas como turismo patrimonial e relatos orais, um processo semelhante ao que motiva sujeitos negros a buscar testes genealógicos, afirma o autor.

Contudo, David adverte que a construção de árvores genealógicas genéticas pode ser uma abordagem excessivamente simplificada, descontextualizando experiências complexas. Ele defende que a análise genética, por si só, oferece apenas uma perspectiva parcial e deve ser complementada por histórias orais, trabalho arquivístico e etnográfico para uma compreensão mais abrangente – uma proposta que se alinha à investigação deste corpo-arquivo de linhagem de trançadeiras.

Apesar dos dados que obtive no teste — ancestralidade global, busca por parentes e linhagem materna, o que desperta para muitos um chamado espiritual para uma “reconexão à Mãe África” —, o paradigma da travessia de Bidima e a fabulação crítica de Hartmann ensinaram-me que as investigações do arquivo não necessitam de um retorno direto a uma vila ancestral (Hartmann, 2021, p.13), mas, pelo contrário, essa

é uma narrativa perigosa para organização do arquivo familiar. Não se trata simplesmente de resgatar penteados trançados que indicam parentesco e status social ou de celebrar um passado nobre no continente, descobrindo histórias de famílias reais e reinos antigos (Hartmann, 2021 p.350), como muitos imaginam — e como eu mesma, em algum momento da minha trajetória, cheguei a acreditar.

Em vez de reafirmarem métodos e fontes tradicionais fragmentadas e enviesadas, esses arquivos abrem caminhos para abordagens críticas que desafiam “verdades únicas” e propõem leituras mais plurais e situadas. A travessia, enquanto paradigma, ensinou-me a reconhecer os diálogos possíveis entre o exercício fabulatório e os documentos, resultando na construção de uma cartografia própria — um mapa de histórias trançadas que busca reconstituir a existência de entes, relações e percursos na escala dos atos e das práticas humanas. Trata-se de uma cartografia com autonomia ontológica e tecnológica capaz de traduzir saberes inscritos no corpo, na memória e na experiência (Almeida, 2012).

3. TERRITÓRIOS NEGROS TRANÇANDO O DISTRITO FEDERAL

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

Luedji Luna

Figura 67 - Mapa das regiões administrativas do Distrito Federal



Fonte: Por Furious97 - Obra do próprio, CC0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=154556406>. Disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mapa_das_Regi%C3%B5es_Administrativas_do_Distrito_Federal_%28Brasil%29_%282%29.png. Acesso em: 02 nov. 2024.

A Figura 67 apresenta o mapa oficial das trinta e cinco regiões administrativas (RA) do Distrito Federal, refletindo a expansão urbana da cidade ao longo dos anos. Esse mapa, entretanto, oferece apenas uma visão superficial da realidade socioespacial do DF, ignorando as desigualdades profundas e as dinâmicas complexas que estruturam a capital.

Conforme afirma Guilherme Lemos (2022), com base nos dados da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), Brasília é a cidade mais

segregada do mundo, superando cidades conhecidas por sua segregação racial, como algumas da África do Sul e dos Estados Unidos da América. Essa segregação, segundo Lemos, não foi um efeito colateral, mas sim o resultado de decisões deliberadas no planejamento urbano da cidade, que buscaram separar as classes sociais e, conseqüentemente, marginalizar determinados grupos.

No contexto de Brasília, mapas e outras representações espaciais refletem mais do que divisões geográficas; eles simbolizam narrativas hegemônicas que perpetuam exclusões. Como aponta Gouveia (2021), mapas não são apenas convenções visuais, mas expressam territorialidades e identidades. Entretanto, as narrativas dominantes sobre Brasília reforçam a ideia de um centro moderno e inclusivo, simbolizado pelo Plano Piloto, enquanto marginalizam as periferias. Chimamanda Ngozi Adichie, em sua crítica à "história única", destaca como narrativas hegemônicas apagam outras perspectivas e vozes, o que é evidente na visão limitada de Brasília, como a concretização de um ideal luso-tropical moderno (Lemos, 2022), ignorando a diversidade e a complexidade presentes em suas margens que estão para além de pontos no mapa.

Nesse sentido, os versos de Luedji Luna na epígrafe deste capítulo nos convocam a reconhecer a presença negra como parte constituinte da cidade e acrescento que — não apenas nas periferias, mas também nas tramas invisíveis das superquadras, nas curvas das tesourinhas, nos códigos das siglas e na organização milimétrica dos eixos monumentais. São corpos negros que transitam, trabalham, resistem e imprimem significados nesses espaços, ainda que frequentemente apagados.

Nesse sentido, a parte que se segue apresenta a análise dos dados a partir dos territórios das trançistas negras do Distrito Federal e Entorno, com o objetivo de provocar reflexões sobre a relação sociocultural das trançistas com a cidade. Propondo que a discussão sobre a prática de trançar e ofício dessas sujeitas não será eficiente se não houver leitura da influência no e do território que não conseqüentemente são territórios negros. Por isso, o primeiro passo da pesquisa foi a construção de um

Pré-Mapeamento Colaborativo Digital²⁶ a partir da experiência preliminar realizada nos anos de 2021 e 2022.

Na sequência, explico a estratégia metodológica escolhida e apresento os resultados da análise desses dados.

3.1. Para Além do Avião: Mapeando as Trancistas Negras no quadradinho

O Mapeamento Colaborativo Digital (Souto; Menezes; Fernandes, 2021)²⁷ realizado nesta pesquisa emerge como uma metodologia de resistência epistêmica e de visibilidade para grupos historicamente marginalizados. Ancorado numa abordagem feminista dos dados (D'ignazio; Klein, 2020) e nos debates sobre justiça algorítmica, esse método dialoga diretamente com os trabalhos de Ruha Benjamin, especialmente na obra *Race After Technology*. Nesse livro, conforme apresentado por Tarcízio Silva (2019), Benjamin argumenta que os sistemas algorítmicos, frequentemente percebidos como neutros, tendem a reproduzir e até aprofundar desigualdades raciais, mascarando a discriminação sob uma fachada de objetividade técnica.

Ao mapear práticas culturais negras — como o ofício de trançar — por meio de tecnologias digitais, desafia-se o que Benjamin denomina de “violência algorítmica”. Essa violência ocorre quando dados e algoritmos operam sem considerar as histórias, contextos e subjetividades dos corpos racializados, invisibilizando suas formas de existência. Aqui, ao contrário, afirma-se que a cultura também é um dado, e que o dado pode ser, ele mesmo, um território de resistência. O uso do georreferenciamento, portanto, revela camadas de presença, ocupação e memória no espaço urbano que comumente escapam às cartografias institucionais e hegemônicas.

²⁶Em maio de 2021, iniciei um mapeamento digital de trancistas do DF e nacional pela página do instagram Fios da Ancestralidade, a partir do mapeamento, realizei lives com as trancistas mapeadas, chamadas: Eu trançadeira, reunindo trancistas de diferentes regiões para partilharem um pouco da sua história a partir da relação com o ofício de trançar.

²⁷Segundo Souto, Menezes e Fernandes (2021, p. 16), “os mapeamentos distinguem-se entre participativos ou colaborativos, a depender do nível de interação do participante com o mapa em si. No caso do colaborativo, [...] os dados são enviados pelos participantes via formulário online ou ainda, via plotagem ‘virtual’ dos dados no mapa disposto no navegador de internet (browser), constituindo um exemplo de mapeamento colaborativo.”

A escolha pela plataforma *Ushahidi*²⁸ — tecnologia queniana de código aberto cujo nome significa "testemunha" em *swaáli* — é intencional: ela desloca o centro da produção de dados para as margens, abrindo espaço para que os sujeitos subalternizados possam narrar suas próprias realidades.

Neste contexto, o 1º Mapeamento Colaborativo Digital de Trancistas Negras do Distrito Federal e Entorno (SILVA,2025a) não apenas identificou as localizações dessas mulheres, mas reivindicou o seu papel como testemunhas ativas de um saber tradicional e periférico. As trancistas, ao contribuírem diretamente com seus dados, tornam-se coautoras da cartografia dos seus territórios. O mapeamento passa, assim, a ser um ato político de reinscrição no mundo digital, em que o corpo negro feminino deixa de ser "dado" e se torna um dado que fala.

A plataforma *Ushahidi* permite uma visualização interativa e dinamicamente adaptada à exploração das informações, mediante funcionalidades como *panning* e *zooming*, como discutido por Harrower e Sheesley (2005 *apud* Quintão, 2013). Essas ferramentas facilitam a navegação pelas camadas do mapa e tornam mais acessível a análise da presença territorial das trancistas.

O processo de coleta de dados ocorreu entre abril e julho de 2023, com uma abordagem metodológica mista. Um formulário *online* com 21 perguntas (12 qualitativas e 9 quantitativas) permitiu a triangulação entre dimensões territoriais, culturais e sociodemográficas. As estratégias de divulgação foram variadas:

1. **Banco de dados preliminar:** Em maio de 2021 foi realizado um pré-mapeamento digital de trancistas que ainda não havia sido sistematizado nem georreferenciado, pelo *Google Forms*. Ele fez parte de uma pesquisa exploratória, para obter um levantamento preliminar. O estudo exploratório aprimora as ideias ou descobre intuições de temas ainda pouco explorados, como no caso a prática de trançar no Distrito Federal. Neste mapeamento haviam 33 respostas de trancistas do DF e Entorno, 03 de outros estados (Goiás, Piauí e Rio de Janeiro) e 1 de outro país (Chile), das 33 do DF e Entorno, 23 estão no mapeamento colaborativo digital de 2023.

²⁸ Plataforma de mapeamento colaborativo criada no Quênia em 2008 para documentar crises políticas e violência pós-eleitoral. Sua importância reside na capacidade de coletar, georreferenciar e visualizar dados em tempo real, democratizando a produção de conhecimento a partir de relatos de comunidades marginalizadas.

2. **Grupo de WhatsApp:** Com 45 integrantes, o grupo “Deu a Louca nas Trancistas” mobilizou 5 participantes para o mapeamento.
3. **Método Bola de Neve:** A última pergunta do formulário incentivou as participantes a indicarem outras trancistas, ampliando o alcance da pesquisa.

As participantes foram convidadas por meio dessas redes e todas receberam informações sobre os objetivos do estudo. A participação foi voluntária e consentida, assegurando sigilo e conformidade com princípios éticos na manipulação dos dados.

Como resultado, foi sistematizado um Mapa Interativo²⁹ (Figura 68) que aponta a localização de 123 trancistas em nível nacional, das quais 95 estão na Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE-DF). Na ilustração A vemos o total de trancistas em nível nacional (123), sendo importante pontuar que apesar dessas respostas de outros estados, que foram (27), o objetivo era mapear apenas as trancistas do DF e Entorno, de qualquer forma a extensão das localizações já nos aponta a amplitude dessa prática e o interesse em serem mapeadas. No quadro C, temos a RIDE DF com (95).

Figura 68 – Mapa Interativo



Fonte: Elaboração da autora (2023). Acesso em: <https://trancasnomapa.usahidi.io/map>

²⁹ O mapa ainda não está público, quando tiver estará na bio das redes sociais do projeto e no site.

A metodologia adotada, assim como a organização do Mapa Interativo ³⁰, rompe com paradigmas tecnocráticos e aproxima-se do que Perkins (2008) define como *mapeamento insurgente* — uma cartografia comprometida com a produção de memória, o reconhecimento territorial e a justiça cognitiva. Trata-se de um gesto contra-hegemônico que devolve a nós, trançadeiras e trancistas, o lugar de autoras de si e de seus territórios, em consonância com os princípios do feminismo negro, fundamentado na epistemologia da margem, conforme proposto por bell hooks (2019), articulado à afrocentricidade enquanto matriz filosófica de reancoragem cultural e, sobretudo, ao princípio da autodeterminação dos povos africanos e afro-diaspóricos, central no pensamento de Marimba Ani (1994). Mapear, nesse contexto, é um ato político e epistêmico: o ato de mapear a margem com os próprios olhos e mãos — como o fiz enquanto pesquisadora e trançadeira — é um gesto de *falar de dentro*, de produzir contra-narrativas digitais que desestabilizam o regime dominante de visibilidade e de poder sobre o território.

Neste capítulo, os dados são organizados a partir do eixo quantitativo dessa cartografia, composto por três mapas-síntese, complementados por gráficos que apresentam as demais respostas obtidas no mapeamento, evidenciando a triangulação entre raça, gênero e território. Já o eixo qualitativo, que envolveu a análise de conteúdo temático das respostas abertas, é discutido no capítulo quatro. Essa abordagem integrada funcionou como uma lente que revelou camadas invisíveis da cidade, ressaltando o potencial das tecnologias digitais para pesquisas comprometidas com a visibilidade das experiências negras periféricas, das desigualdades sociais e da disputa por espaços urbanos.

A espacialização dos dados evidencia a ampla difusão da prática de trançar, identificando 77 trancistas negras distribuídas em 17 das 35 Regiões Administrativas do Distrito Federal.

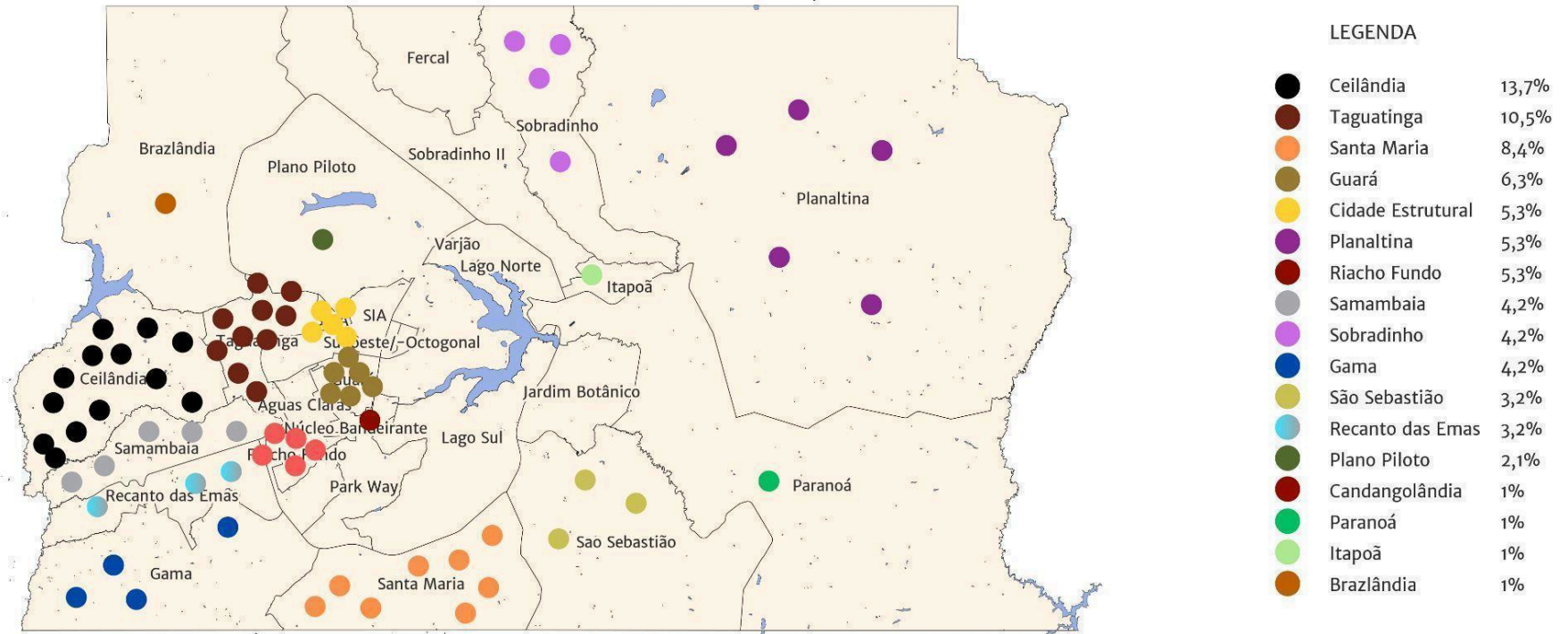
Apresento na Figura 69 o Mapa de Distribuição Socioespacial de Trancistas Negras do Distrito Federal, que ilustra essa presença. As regiões com maior percentual de trancistas são: Ceilândia (13,7%), Taguatinga (10,5%) e Santa Maria (8,4%), seguidas por Guará (6,3%), Cidade Estrutural (5,3%), Planaltina (5,3%), Riacho Fundo

³⁰ Ao propor a espacialização dos dados da pesquisa na plataforma, cada nova inserção contribuirá para o enriquecimento da base comum de dados, que, por sua vez, se transformará num acervo de material de investigação, capaz de sustentar reflexões e debates sobre o tema.

(5,3%), Samambaia (5,3%), Sobradinho (4,2%), Gama (4,2%), São Sebastião (3,2%), Recanto das Emas (3,2%), Plano Piloto (2,1%) e, com 1% de representação, Candangolândia, Paranoá, Itapoã e Brazlândia.

Figura 69 - Mapa da distribuição socioespacial de trancistas negras nas regiões administrativas do Distrito Federal

Mapa da distribuição socioespacial de trancistas negras do Distrito Federal



Este projeto é realizado com recursos do Fundo de Apoio à Cultura do Distrito Federal

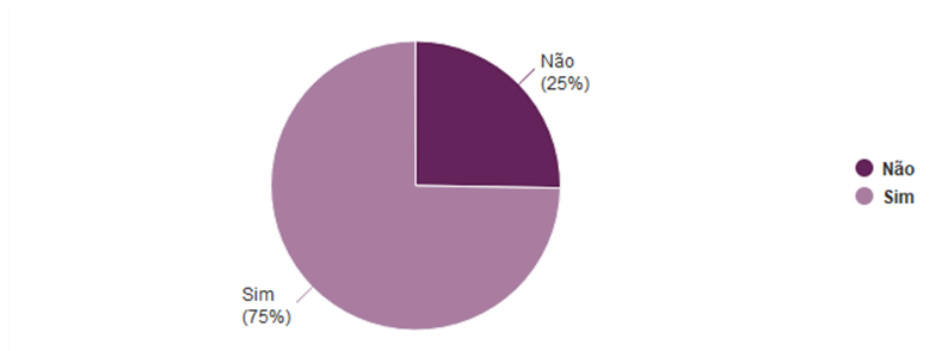


Fonte: Elaboração da autora (2023)

A partir da distribuição espacial apresentada, irei destacar agora aspectos importantes para essa análise considerando as respostas das perguntas do mapeamento digital:

3.1a. “Trançar é a única fonte de renda?”: informalidade/ vulnerabilidade

Gráfico 1 - Trançar é a única fonte de renda?



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023

Os resultados do Gráfico 1 apontam que o ofício de trançar constitui-se como a principal fonte de sustento para 75% das trançistas mapeadas, enquanto 25% contam com outras formas de rendimento. Essa pergunta se encontra na necessidade de reconhecer que a prática de trançar, além de ser uma atividade culturalmente significativa no contexto das periferias do Distrito Federal, representa aspectos econômicos significativos para quem a exerce, para toda uma população e consequentemente para sua região. Ainda assim, a atividade não é amplamente reconhecida como trabalho legítimo, uma vez que se insere no mercado informal — fruto de uma herança cultural transmitida entre gerações de mulheres.

Por conseguinte, esse reconhecimento tardio relaciona-se a um contexto mais amplo de precariedade e informalidade laboral, no qual pessoas negras ingressam precocemente no mercado de trabalho, frequentemente em condições vulneráveis. Esse cenário é ainda mais agravado quando se considera a região de residência, já que viver em territórios periféricos também pode limitar o acesso a oportunidades formais de emprego e formação profissional. É nesse cenário que se concentram, majoritariamente, as trançistas negras.

Os dados do Instituto de Pesquisa e Estatística do Distrito Federal (IPEDF, 2022) reforçam as desigualdades estruturais no mercado de trabalho, mostrando que

25% das pessoas negras ocupam posições informais, em contraste com 20% entre não negros. Este cenário evidencia a vulnerabilidade a que a população negra está exposta, especialmente as mulheres pretas, que, segundo o mesmo estudo, apresentam a menor renda média do Distrito Federal.

Tal realidade é reforçada pelo Mapa das Desigualdades (2022), que identifica as regiões com os menores índices de rendimento: Cidade Estrutural (75%), São Sebastião (74%), Paranoá (71%), Ceilândia – Sol Nascente/Pôr do Sol (68%) e Itapoã (65%). É precisamente nessas áreas que se concentra a maior parte das transistas mapeadas, o que revela como a prática do trançar insere-se num contexto de resistência e sobrevivência econômica. Por outro lado, a região com maior renda média, o Lago Sul (34%), não apresenta nenhuma transista no mapeamento, o que reforça o quanto a localização geográfica está diretamente associada às desigualdades de renda e oportunidades.

O Mapa das Desigualdades do Distrito Federal (2022) também evidencia que as transistas estão concentradas em RAs com maior presença de famílias monoparentais, como Paranoá (25,5%), Gama (18,9%) e Recanto das Emas (18,4%). Em contrapartida, áreas como Park Way (4,1%), SIA (5,7%) e Lago Norte (6,8%) apresentam os menores números, e nelas não há transistas de acordo com o mapeamento.

Os estudos também apontam que nos domicílios chefiados por mulheres, o arranjo familiar predominante é o monoparental feminino, correspondendo a 28,5% do total. Esse índice é ainda mais expressivo entre os domicílios chefiados por mulheres negras, atingindo 30,4% (IPEDF, 2023). Nesse sentido, os dados evidenciam que as desigualdades socioeconômicas são amplificadas pela interseccionalidade de raça, gênero e classe.

O que também tem impacto direto na segurança alimentar. Mulheres negras, em particular, são as mais afetadas pela insegurança alimentar, enfrentando uma realidade marcada pela desigualdade e pela falta de acesso a alimentos adequados. Por exemplo, os dados da IPEDF (2023) revelam que 30,4% das famílias chefiadas por mulheres negras no Distrito Federal vivenciam algum grau de insegurança alimentar, um valor significativamente superior à média geral de 21%. Em contraste, entre os homens não negros observa-se a maior prevalência de segurança alimentar, atingindo 82%, valor superior ao das demais categorias de raça-cor.

Reforçando a análise do IPEDF (2023), os dados do Mapa das Desigualdades (2022) evidenciam as localizações com maiores inseguranças alimentares. Entre as

regiões mais vulneráveis estão Sol Nascente/Pôr-do-Sol e Itapoã. Além disso, áreas como Recanto das Emas, Ceilândia, Paranoá, Riacho Fundo II e Brazlândia apresentam índices elevados (cerca de 30%), sendo também zonas com trancistas mapeadas.

No mesmo sentido, os indicadores de violência contra a mulher reiteram essas disparidades territoriais. No caso dos feminicídios, destacam-se Ceilândia, Samambaia e Santa Maria — todas com presença significativa de trancistas segundo o levantamento. Já os casos de estupro e descumprimento de medidas protetivas da Lei Maria da Penha são particularmente elevados em Ceilândia, Samambaia e Planaltina, confirmando a sobreposição entre vulnerabilidade social e concentração de trancistas. Em contraste, localidades como Jardim Botânico e Lago Sul apresentam os menores índices de violência de gênero, ilustrando, mais uma vez, os efeitos da segregação socioespacial.

Contudo, a desigualdade vai além dos dados de segurança alimentar, violência ou rendimento. As trancistas também se concentram em áreas historicamente negligenciadas no que diz respeito ao investimento cultural. Enquanto os espaços culturais estão majoritariamente centralizados em zonas como Sudoeste, Águas Claras e Plano Piloto, regiões como Sol Nascente/Pôr-do-Sol, Fercal, Itapoã, Estrutural e Varjão enfrentam uma quase total ausência de infraestrutura cultural. Soma-se a isso a precariedade do transporte público aos fins de semana e o custo elevado das tarifas, o que limita ainda mais o acesso dessas comunidades às atividades culturais. Este cenário restringe significativamente as possibilidades de difusão e valorização da produção cultural das trancistas, impedindo que seus saberes e práticas circulem para além dos seus próprios territórios.

Diante do conjunto de dados apresentados, torna-se evidente a relação entre os problemas sociais e a geografia das desigualdades. A organização das cidades não apenas reflete essas desigualdades, mas também as reforça, criando espaços destinados aos "indesejáveis" e ampliando os efeitos da exclusão. Como afirma Joice Berth (2023, p.11), "as cidades são espelhos das desigualdades", e embora não sejam as únicas culpadas, potencializam e alimentam a degradação do espaço social, retroalimentando ciclos de violência, invisibilidade e negação de direitos.

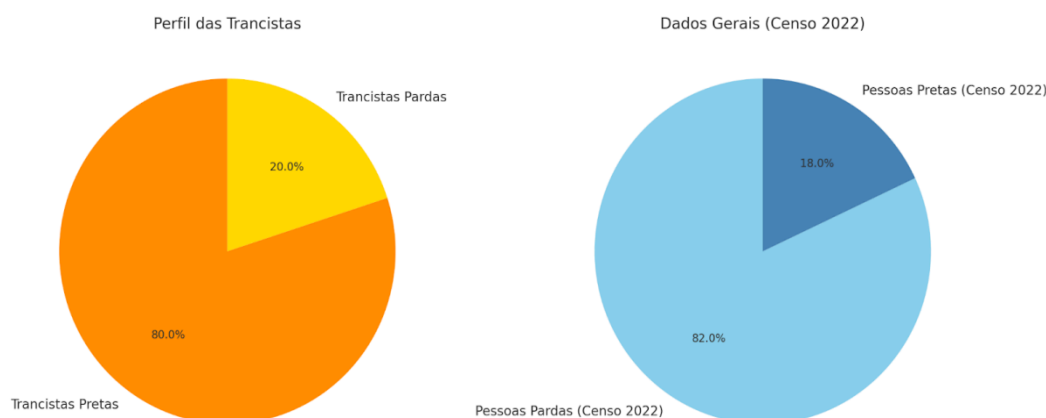
A leitura crítica do espaço urbano permite compreender como as marcas históricas de opressão modelam o presente e continuam a afetar de forma desproporcional determinados corpos. "Eu, como uma mulher negra e pobre, não me permito perder qualquer oportunidade de lembrar que a pobreza tem cor e gênero

(Berth, 2023, p.18)”, reforça a autora. Neste contexto, a dimensão racial ganha ainda mais relevância, como apresento no próximo tópico.

3.1b. “Você se identifica como preta ou parda?”:

O perfil demográfico das trancistas (Gráfico 2) mapeadas indica que 80% se autodeclararam pretas e 20% pardas. Este dado contrasta significativamente com os números gerais do Censo Demográfico de 2022, que apontam que a população negra do Distrito Federal é composta por 10,71% de pessoas pretas e 48,66% de pardas (IBGE, 2022; Stanga, 2023). A predominância de trancistas pretas no mapeamento evidencia um processo de autoafirmação e valorização da identidade negra, alinhado ao fortalecimento do movimento negro no Brasil.

Gráfico 2: Comparação da Autodeclaração de Cor de Trancistas Negras Mapeadas com Dados do IBGE no DF



Fonte: Elaboração da autora.

A reportagem de Isabela Stanga, publicada no *Correio Braziliense* (2023), aponta que a população de autodeclarados pretos e pardos no Distrito Federal cresceu desde 2010, de acordo com dados preliminares do Censo 2022, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Em contrapartida, a população autodeclarada branca ou amarela diminuiu, refletindo uma tendência observada também no cenário nacional. Conforme análise de Thais Carrança na *BBC* (dezembro de 2023), essa mudança nos dados censitários é atribuída, em parte, à atualização metodológica do censo, bem como

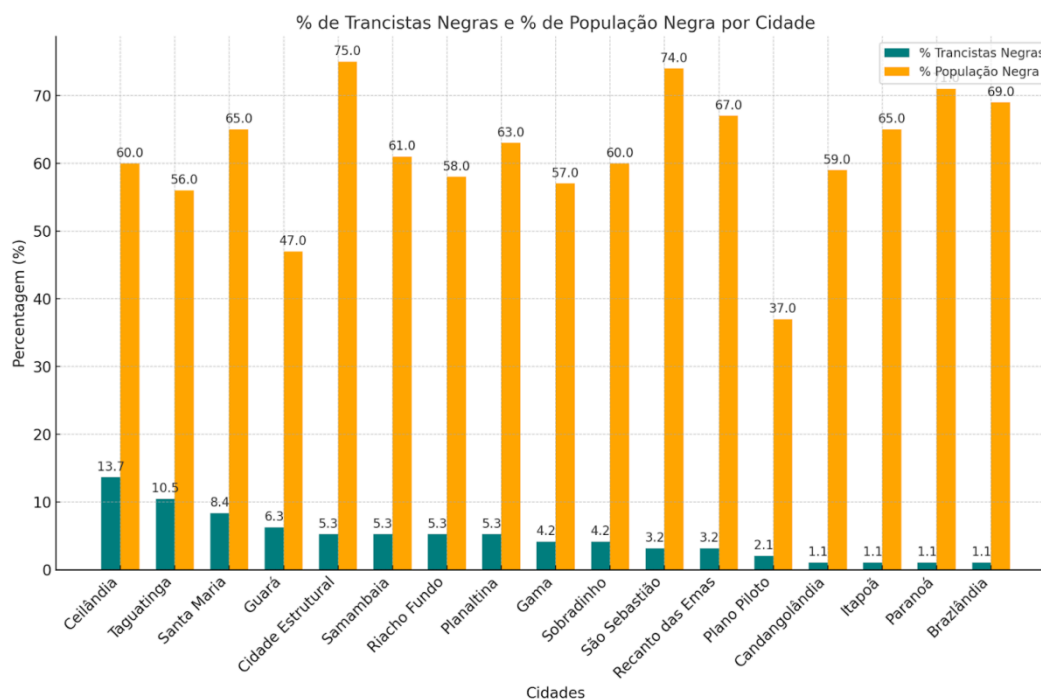
ao movimento crescente de valorização da identidade negra, que se fortaleceu nos últimos anos.

Especialistas indicam que o termo "preto" tem sido ressignificado nas últimas décadas. Antes considerado pejorativo por parte da sociedade brasileira, o termo passou a ser adotado e valorizado, em sintonia com o fortalecimento do movimento de afirmação da negritude. Este processo de revalorização identitária é visível nos dados referentes às trançistas mapeadas, que refletem o crescimento da autoidentificação negra no Distrito Federal.

Segundo o Mapa das Desigualdades (2022), o Distrito Federal é um território majoritariamente negro, com 57,4% da população autodeclarada preta ou parda. Essa predominância ganha contornos ainda mais específicos na análise de Lemos (2022), que, com base nos dados do Censo de 2010 do (IBGE), evidencia uma marcante divisão racial no território. Essa separação é confirmada por dados do IPEDF (2022), que caracterizam o DF como um espaço negro e feminino, com mulheres negras compondo 28,72% da população total feminina, estando, em sua maioria, inseridas nas classes sociais D e E.

Nesse contexto, embora os dados mais recentes apontem para um aumento das autodeclarações de pessoas pretas e pardas, é importante destacar que a distribuição territorial dessa população não se expandiu para as RAs de classe média e alta. Segundo Lemos, o centro de Brasília — incluindo áreas como o Plano Piloto, Sudoeste, Águas Claras, Núcleo Bandeirante, Lago Norte e Lago Sul — é habitado predominantemente por pessoas brancas, enquanto a distribuição territorial de trançistas no DF — apresenta uma concentração significativa dessas profissionais em RAs com maior percentual de população negra, como Ceilândia (60%), Taguatinga (56%) e Santa Maria (65%), seguidos de regiões como Cidade Estrutural (75%), São Sebastião (74%) e Paranoá (71%). Essa correlação entre território, raça e prática profissional sugere que a demanda por tranças afro é mais expressiva em áreas com maior presença da comunidade negra. Esse padrão espacial não apenas reforça a ideia de que trançar é uma prática associada à identidade e cultura afro-brasileira, mas também demonstra o papel das trançistas na valorização da estética negra e na reafirmação da identidade racial nos territórios em que atuam.

Gráfico 3- Comparação do Percentual de Trancistas Negras com o Percentual da População Negra por RA.



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, *Tranças no Mapa* (2023)

Embora haja essa expressiva presença de trancistas nesses territórios, sendo eles de relevância cultural e econômica para a cidade em se tratando do ofício, observa-se que a concentração espacial de trancistas negras mapeadas nessas localidades permite identificar que este grupo está em áreas de maior vulnerabilidade social. Conseqüentemente, para este mapa, os dados mais relevantes são aqueles que evidenciam a interseção entre raça, gênero e território (Gráfico 3), revelando a dupla desvantagem enfrentada por trancistas negras no Distrito Federal, sendo importante sobrepor camadas de informação com outros indicadores socioeconômicos para aprofundar a análise.

Por fim, a relação entre o mapa (os pontos) e os dados é explicitada, mostrando como a desigualdade se manifesta no espaço geográfico. Como afirma a diretora de Estudos e Políticas Sociais do IPEDF, Daiane Machado, em entrevista ao *Brasil de Fato*, “a variável de raça e cor não atua sozinha, até porque a população negra é a menos escolarizada, que tem menos acesso a postos de trabalho, que tem maiores proporções no mercado informal de trabalho, e todos esses fatores interagem” (*Brasil de Fato*, 2023). Dessa forma, a análise espacial do mapeamento das trancistas negras

permite identificar de maneira objetiva e integrada os efeitos dessas desigualdades interseccionais, evidenciando a necessidade de políticas públicas eficazes para reduzir as vulnerabilidades que afetam esse grupo social no território.

3.2 Setas e Fluxos: Trancistas e suas Migrações Internas

O Distrito Federal apresenta um cenário peculiar, marcado pela concentração de atividades políticas e administrativas em Brasília e a expansão de áreas periféricas. As dinâmicas de migrações internas entre as RAs do DF estão intimamente ligadas a questões econômicas, sociais e históricas que caracterizam o desenvolvimento urbano e as desigualdades socioespaciais da região.

Se no Mapa de distribuição socioespacial de trancistas aparecem os pontos de localização apresentando como a desigualdade se manifesta no espaço geográfico do Distrito Federal, no Mapa de Migrações Internas de Trancistas (Figura 70) os pontos se movem, tornando-se setas, que apontam fluxos migratórios internos evidenciando a complexidade dos processos de mobilidade na região. Ao contrário da narrativa tradicional que associa a formação da população de Brasília a um único fluxo migratório na década de 1960, desmistificando a visão estática da ocupação do espaço urbano da cidade, o Mapa das Migrações Internas demonstra que a realidade é muito mais dinâmica e diversificada, na trajetória de grupos historicamente subalternizados, como mulheres, negros e empobrecidos, estes desempenhando um papel central para a espacialidade desse território.

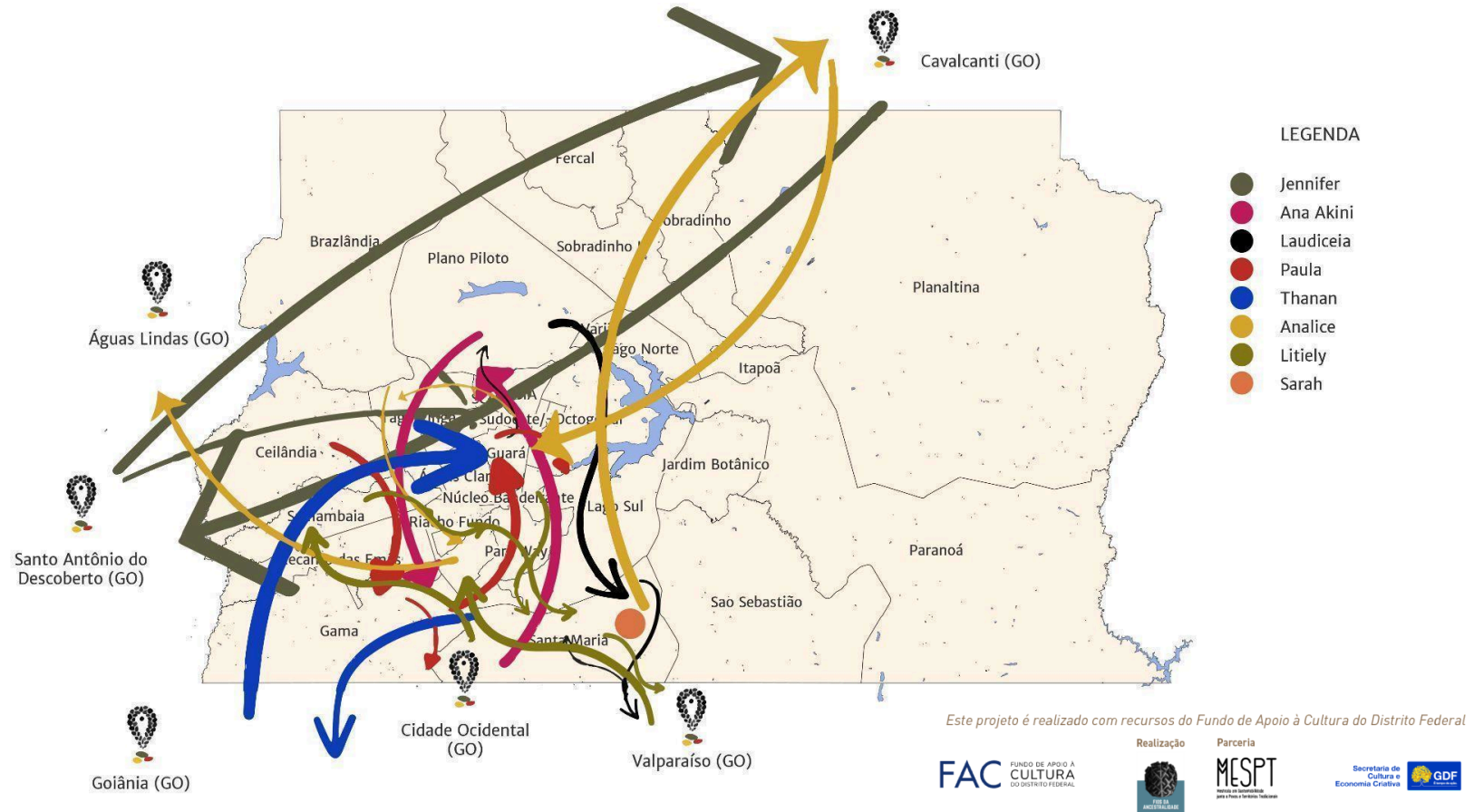
As migrações internas (Gráfico 4) apresentadas nesse mapa representam parte da trajetória de oito trancistas (à direita), entre as 77 mapeadas no Distrito Federal. Nesse contexto, é possível observar que:

- Santa Maria (DF), que aparece em sete trajetórias, é um local estratégico de moradia e trabalho, por estar próximo a cidades do Entorno, como Valparaíso de Goiás e Luziânia.
- Guará (DF) é citado em cinco trajetórias e é valorizado pela proximidade com o centro urbano e pela oferta de oportunidades relativamente acessíveis, se comparado ao Plano Piloto.
- Valparaíso de Goiás (GO) é mencionado em três trajetórias, sendo associado à busca por moradia mais acessível, mesmo com o aumento da distância dos centros de trabalho.

- Cidade Ocidental (GO), Riacho Fundo II (DF) e Cavalcante (GO) aparecem em duas trajetórias cada uma, refletindo a dinâmica periférica e o papel dessas regiões na manutenção de redes comunitárias e econômicas.
- Outras localidades, como Águas Lindas (GO), Taguatinga (DF), Samambaia (DF) e o Plano Piloto (DF), surgem com menor frequência. Este último é associado ao alto custo de vida e à exclusão social.

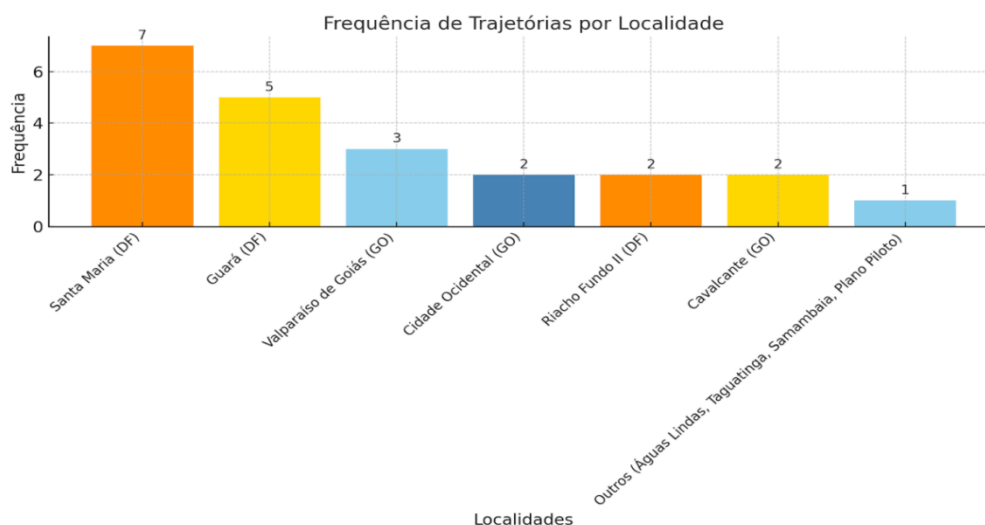
Figura 70 - Mapa das Migrações Internas de Trancistas do DF e Entorno

Mapa das Migrações Internas de Trancistas do Distrito Federal e Entorno



Fonte: Elaboração da autora (2023)

Gráfico 4-Migrações Internas de Trancistas Negras Participantes do Mapa Afetivo



Fonte:Elaboração da autora (2023)

Complementando as informações do mapa, o gráfico 4 destaca que a dinâmica espacial se divide entre as RAs, que estão localizadas em sua maioria próximas aos municípios do estado de Goiás, conhecidos como “Entorno”, e nos próprios municípios do “Entorno”. Segundo Paviani (2015), o termo “Entorno” carrega um tom pejorativo, remetendo à segregação e exclusão que marcam a distribuição socioespacial em Brasília. Ele observa que muitos habitantes dessas regiões nasceram ou residiram no DF, reforçando que o “Entorno” não se configura como uma região propriamente dita na geografia urbana oficial. Contudo, por familiaridade, mantemos o uso do termo “Entorno” aqui para facilitar a compreensão.

Entre esses municípios de Goiás está Cavalcante, que se localiza a 320 km de Brasília, no terceiro estado do país (Goiás) com a maior proporção de moradores quilombolas. O registro oficial foi realizado pelo Censo Demográfico 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cavalcante, situado no nordeste goiano, é a única cidade de Goiás com a maioria da população composta por quilombolas, sendo 57%. Dos 9.589 moradores da cidade, 5.473 autodeclararam-se quilombolas.

Esses dados reforçam que os fluxos do Distrito Federal não se limitam a municípios limítrofes, mas se estendem também aos quilombos presentes nessa região desde antes da construção do meio urbano da cidade. Nesse contexto, a frase de Antônio Bispo "não é o quilombo que está na cidade, mas a cidade que está no quilombo" subverte a ideia de que os quilombos estão nas cidades, evidenciando que as dinâmicas territoriais e culturais das cidades estão diretamente relacionadas ao processo de

construção da identidade cultural de Brasília, sendo o ofício de trançar um exemplo emblemático disso.

Nesse sentido, esses fluxos configuram um padrão em que regiões periféricas e cidades do Entorno predominam como locais de maiores migrações das trançistas negras. Tal dinâmica reforça que elas integram grupos impactados pela gentrificação, especulação imobiliária e planejamento urbano inadequado (Santos, 2008), sendo esses sintomas de desigualdades estruturais presentes no Distrito Federal.

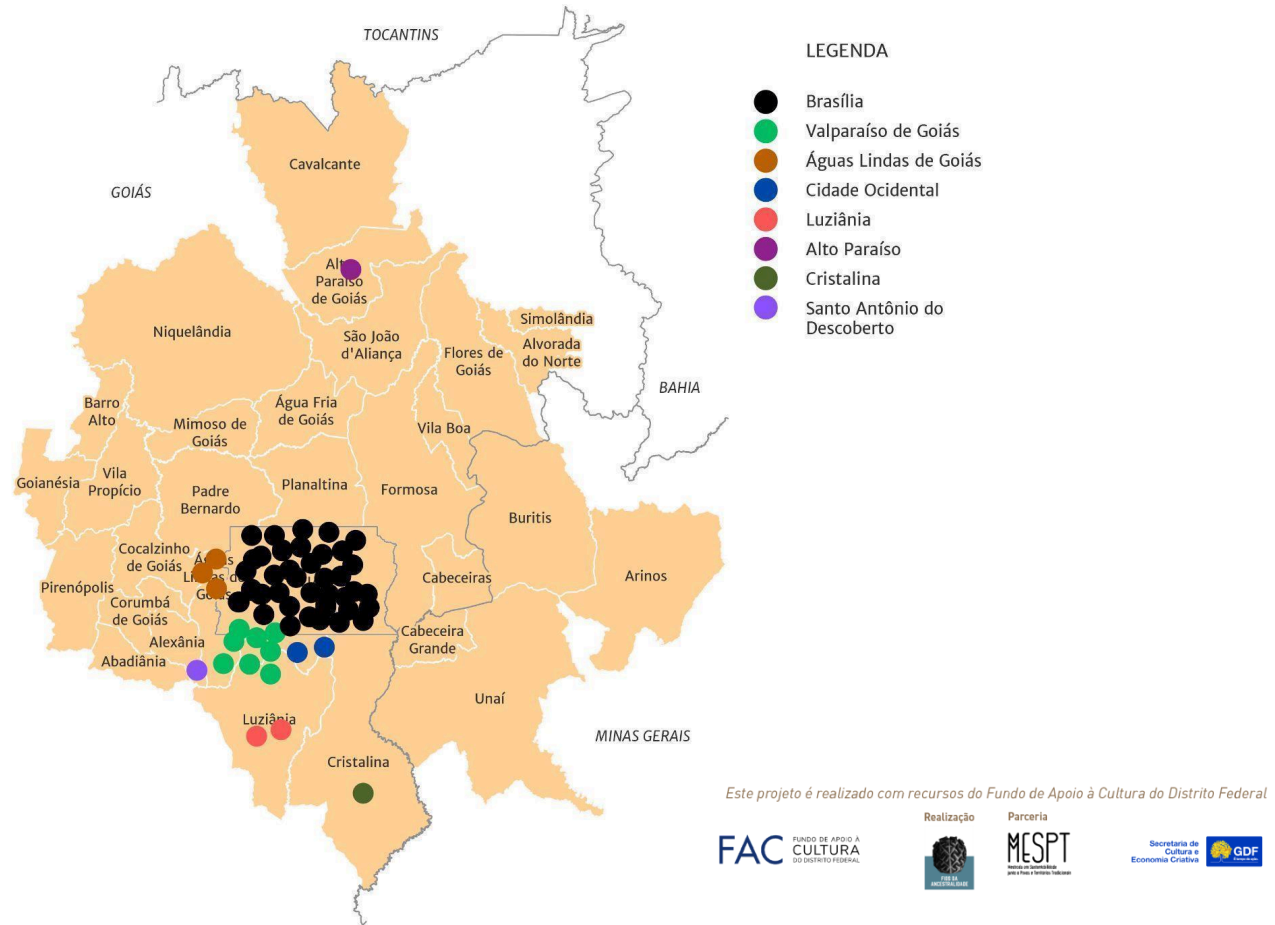
Por conseguinte, as migrações internas dessas mulheres refletem os "dois circuitos" da economia urbana descritos por Milton Santos (2008). Nesse modelo, trabalhadores do circuito inferior, como as trançistas, operam predominantemente em áreas periféricas, adaptando-se às condições locais. De acordo com Santos, a organização urbana brasileira é marcada por uma exclusão espacial sistemática, na qual a infraestrutura e os investimentos são direcionados às áreas mais ricas, obrigando grupos vulneráveis a buscar alternativas à margem das dinâmicas oficiais da cidade. Esse padrão, portanto, evidencia as desigualdades históricas e contemporâneas que estruturam as relações urbanas no país.

Portanto, as migrações internas das trançistas não apenas denunciam as desigualdades estruturais que persistem no Distrito Federal, mas também evidenciam a luta pela construção de um espaço de resistência e afirmação cultural. Essas mulheres não são apenas figuras à margem do tecido urbano; elas são protagonistas de uma narrativa que desafia as estruturas de exclusão, moldando territórios de luta e pertencimento que ampliam a compreensão da identidade socioespacial da região. Assim, sua atuação nos espaços periféricos transcende a simples adaptação às adversidades e transforma-se em uma estratégia de ressignificação territorial, afirmando a riqueza das práticas culturais negras e destacando o papel fundamental dessas trabalhadoras na reinvenção do cenário urbano brasileiro.

3.3. Quadradinho Ampliado

Figura 71 - Mapa de distribuição socioespacial de trançistas negras do DF e Entorno

Quadradinho ampliado: Mapa de distribuição socioespacial de trançistas negras do DF e Entorno



Fonte: Elaboração da autora (2023)

trancista foi inserindo seus pontos de memória e identificação de acordo com as cores indicadas.

Este exercício cartográfico, além de realizar alguma forma de representação de posições geográficas, conferiu voz e agência às próprias trancistas, permitindo que elas se reconhecessem e se afirmassem nos territórios onde constroem suas práticas culturais e sociais. Como destaca Seemann (2013, p.102), "o mapa no papel tem a sua biografia própria pelo fato de ser um objeto material elaborado, desenhado e utilizado em um espaço e um tempo específicos". A partir dessa perspectiva, o croqui assume uma potência simbólica que ultrapassa a função informativa, tornando-se um instrumento de memória coletiva e pertencimento.

Na análise das suas marcações é indicado que 67,26% dos pontos são verdes (presença fixa de trancistas), 25,66% são laranjas (trabalho itinerante ou temporário) e 7,08% são azuis (ausência de trancistas). A partir dessa análise, é possível perceber uma distribuição socioespacial extremamente abrangente, com destaque para localidades que não aparecem no mapa digital, como Jardim Ingá, Novo Gama, Planaltina de Goiás, Cavalcante, Formosa e, especialmente, o Quilombo Kalunga. Este último, com sua relação estreita com o Distrito Federal, destaca-se por contribuir significativamente para as discussões sobre o ofício de trançar, conectando as práticas culturais quilombolas às dinâmicas periféricas urbanas, ambas em territórios negros, cada um com sua especificidade.

Entretanto, a presença de trancistas no Croqui permanece nas mesmas regiões do Mapa Digital, reafirmando as desigualdades estruturais enfrentadas por esse grupo, evidenciando a necessidade de políticas públicas que promovam inclusão e valorização. Essas barreiras refletem os limites impostos por uma sociedade que frequentemente marginaliza práticas culturais negras, restringindo-as a espaços periféricos e economicamente vulneráveis.

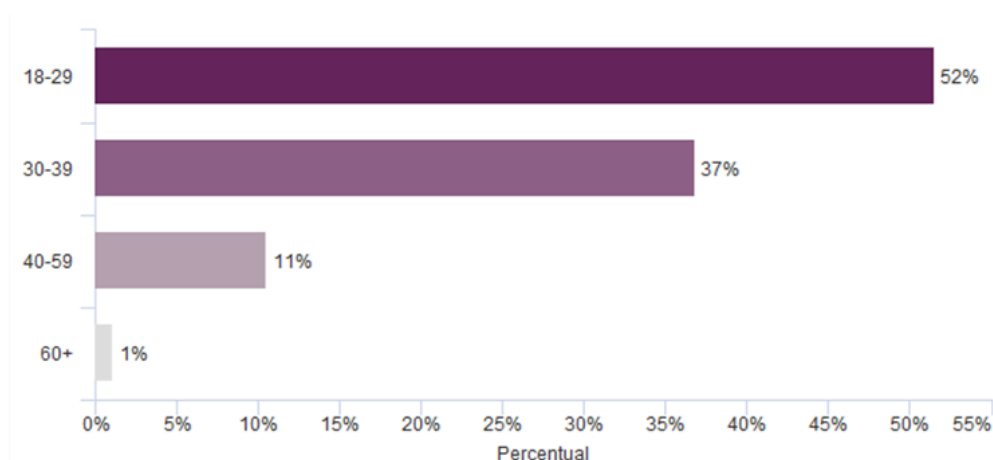
A análise de Katherine McKittrick (2014) complementa essa visão ao enfatizar que as mulheres negras, por meio de suas práticas, constroem significados únicos nos espaços que ocupam, resistindo ao apagamento histórico e criando novas territorialidades. Essas espacialidades, como ela argumenta, não são apenas físicas, mas também expressões simbólicas e políticas que desafiam estruturas espaciais racistas e reafirmam a presença negra em territórios historicamente excludentes. Para McKittrick, "o terreno da própria luta política" manifesta-se nos espaços ocupados, nos quais as

lutas por visibilidade, autonomia e reconhecimento ganham forma. Assim, essas “geografias negras” como a autora intitula, desafiam normas espaciais dominantes que frequentemente marginalizam essas experiências.

É fundamental destacar que essas geografias negras transcendem as experiências de marginalidade ou invisibilidade. McKittrick adverte que reduzi-las a essas condições seria minimizar as formas complexas pelas quais os sujeitos negros moldam, interagem e transformam os espaços em que vivem. Nesse sentido, a presença de trançistas negras nas cidades do Entorno e em outras partes do Distrito Federal exemplifica a ampliação da identidade cultural da cidade. O ofício de trançar, enquanto prática de afirmação cultural, reforça a identidade de Brasília e amplia seus significados de forma a superar limites geográficos, econômicos e sociais.

A esse respeito, os gráficos a seguir aprofundam a leitura sobre as espacialidades das trançistas e ajudam a compor o retrato demográfico e sociocultural dessas presenças (Gráfico 5). A predominância de jovens entre 18 e 29 anos (52%) evidencia não apenas o protagonismo da juventude na continuidade e reinvenção do ofício, mas também aponta para estratégias de enfrentamento à precarização do trabalho e à exclusão do mercado formal. Ao mesmo tempo, a presença de mulheres mais velhas — 11% entre 40 e 59 anos de idade e 1% acima de 60 — reforça a dimensão intergeracional do ofício. Ainda que em menor número, essas trançistas representam um elo importante com os saberes tradicionais, operando como guardiãs da memória e da continuidade. A coexistência entre gerações indica não só a transmissão de técnicas, mas também a construção de redes de apoio e resistência nas margens urbanas.

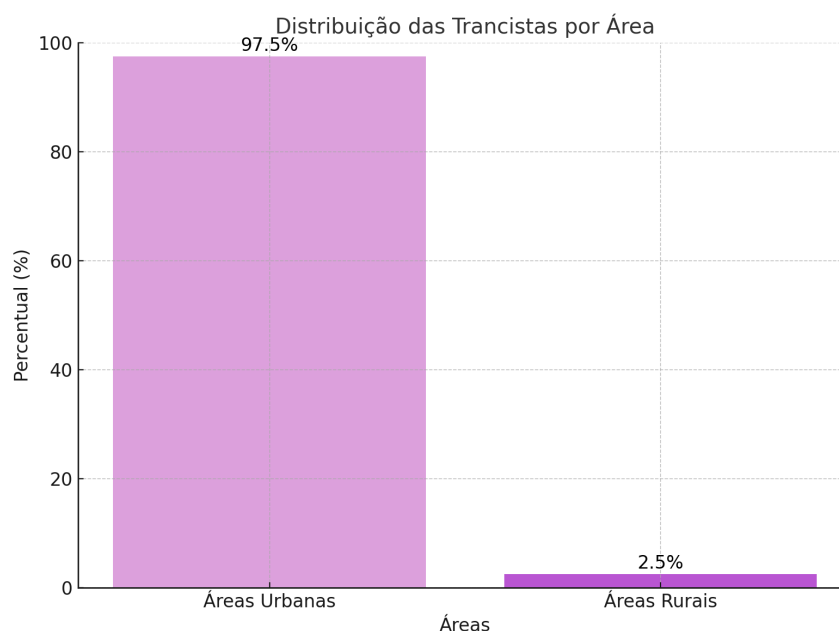
Gráfico 5 - Faixa etária das trançistas mapeadas



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa (2023)

Diante disso, e considerando as dinâmicas territoriais que conformam essa prática, o “Quadrado Ampliado” abrange sete dos doze municípios da Área Metropolitana de Brasília (AMB) e da Periferia Metropolitana de Brasília (PMB), que integram a RIDE. Nesse contexto, observa-se que 8,4% das trancistas estão em Valparaíso de Goiás; 3,2%, em Águas Lindas de Goiás; 2,1%, na Cidade Ocidental; 2,1%, em Luziânia; 1,1%, em Santo Antônio do Descoberto; 1,1%, em Cristalina e 1,1%, em Alto Paraíso. Todas as cidades mapeadas têm fluxos e relações com o DF, que vão muito além de uma proximidade geográfica, o que evidencia uma compreensão compartilhada e mais ampla da identidade da cidade, que se não cabe em um avião, imagine em um quadrado.

Gráfico 6 - Distribuição das trancistas por área



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa (2023)

Esse contexto (Gráfico 6) demonstra que 97,5% das trancistas estão concentradas em áreas urbanas, enquanto apenas 2,5% se encontram em áreas rurais. Essa concentração em zonas urbanas reflete o impacto do adensamento populacional e do acesso a mercados e serviços, mas também pode sub-representar a relevância do ofício em territórios rurais, como nos quilombos próximos à capital, incluindo Quilombo Mesquita, Quilombo Kalunga e Quilombo Moinho. Ainda que a presença rural seja minoritária, ela reforça a amplitude territorial e cultural da prática na região,

evidenciando o papel desses territórios na preservação e transmissão das tradições culturais.

Ademais, as relações socioeconômicas entre o Distrito Federal e os municípios vizinhos evidenciam uma interdependência significativa. De acordo com a reportagem de Souza (2023) no *Correio Braziliense*, os dados da Pesquisa Metropolitana por Amostra de Domicílio (PMAD) de 2021, divulgada pelo IPEDF, indicam que aproximadamente 128 mil trabalhadores da Periferia Metropolitana de Brasília (PMB) possuem vínculo empregatício no Distrito Federal. Além disso, cerca de 100 mil cidadãos residentes em municípios goianos deslocam-se regularmente à capital em busca de atendimento nas unidades de saúde públicas. Essas dinâmicas reforçam que o espaço urbano é um locus de intercâmbio que molda a vivência das populações locais, majoritariamente negras, conforme evidenciado na composição racial da PMB: 74,42% pardos, 14,35% brancos, 8,62% pretos, 2,17% amarelos e 0,44% indígenas (CODEPLAN, 2021).

Esse fluxo de pessoas, predominantemente negras e mulheres, também reflete as desigualdades históricas da região. Regiões administrativas como Ceilândia, Gama e Santa Maria, que apresentam maior densidade populacional e forte continuidade urbana com o Entorno, ilustram como as dinâmicas socioeconômicas e raciais do ofício estão interligadas às condições estruturais da segregação espacial, como já apresentado no Mapa 01. Segundo Schvarsberg, professor titular de urbanismo e planejamento urbano da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília em entrevista ao *Correio Braziliense* (Souza, 2023), a expansão das periferias e a conurbação no Eixo Sul (que conecta o sul do DF a cidades como Valparaíso-GO) têm potencial para formar um novo centro metropolitano.

Com isso, o mapeamento evidencia como o crescimento das periferias também amplia a identidade local, promovendo um movimento de apropriação cultural e territorial. Espaços como Ceilândia, reconhecida por abrigar a maior concentração de trancistas negras, ilustram que essas regiões não são apenas reflexos da identidade da capital, mas contribuições essenciais para sua formação. Essa relação reafirma a influência das periferias nas manifestações culturais e sociais do Distrito Federal, conferindo-lhes centralidade no processo de construção identitária da região.

A população do Entorno precisa ser reconhecida como uma parte fundamental da identidade de Brasília, com as suas contribuições culturais e históricas, como a presença de trancistas e de outros grupos sociais que ainda não aparecem no mapa e que também representam a identidade do território.

As espacialidades das trancistas evidenciam uma geografia própria e autoafirmativa que conecta o Distrito Federal ao Entorno de maneira única. Por meio de suas atividades culturais e econômicas, elas reafirmam sua presença como agentes fundamentais em espaços que frequentemente as excluem. Ainda assim, essa exclusão também gera oportunidades para promover um diálogo cultural mais amplo, fortalecendo as identidades regionais e desafiando narrativas hegemônicas sobre Brasília. Nesse processo, a diversidade e a complexidade social da capital revelam-se como elementos essenciais para redefinir sua identidade, rompendo com a "história única" frequentemente imposta sobre ela.

4. “UM CORPO/MAPA”: MAPA AFETIVO DE TRANCISTAS NEGRAS DO DISTRITO FEDERAL

*corpo
mapa de um país longínquo que busca outras
fronteiras*

Beatriz Nascimento. *Eu sou atlântica.*

A epígrafe deste capítulo foi uma janela para acessar a metodologia proposta aqui, que se baseou antes de tudo em conjunto de documentos: dossiês, diretrizes dos inventários nacionais e guias básicos de educação patrimonial, recorrendo especialmente à minha experiência como pedagoga, arte educadora e educadora popular para a aplicação e desenvolvimento dessa abordagem. O objetivo foi buscar orientação para o uso de mapas na identificação de bens culturais, mas fui buscar mapas que se movessem.

Então, partindo da leitura dos manuais desses instrumentos, adotei como referência a combinação de ferramentas discursivas e narrativas que permitissem representações socioespaciais, culturais e afetivas, que acabaram correspondendo a aspectos vinculados à identidade e ao território. Nesse sentido, enxergo as dimensões simbólicas propostas por Beatriz do Nascimento (Ratts, 2006), que também são assentadas no corpo, como essa possibilidade de movimento do mapa. Isso por meio do termo corpo-mapa, que atravessa a metodologia aplicada para desenvolver o que descrevo aqui como Mapa Afetivo de Trancistas Negras do Distrito Federal e Entorno, o que não deixou de ser também uma proposta epistemológica para elaboração de “pesquisa de campo, técnicas básicas de levantamento documental, sistematização, interpretação de dados e difusão de informações” (Florêncio *et al.*, 2016, p. 6) sobre bens culturais adaptada para o grupo social que foram as trançadeiras e trancistas negras.

Para pensar sobre isso, utilizei duas abordagens tradicionais para inventariar, registrar e documentar bens culturais: a cartografia social, que já estava sendo base para o desenvolvimento geral de todo o processo e agora introduzo os mapas afetivos.

De acordo com Oliveira, Lobão e Chao (2022), ao dialogarem com Lima e Costa (2012), grande parte da importância do mapeamento na Cartografia Social não reside apenas no produto final — o mapa em si —, mas na subjetividade que ele transmite

sobre o objeto representado. Isso ocorre porque o mapa expressa o “contexto relacional”, refletindo o cotidiano de quem o produz. Dessa forma, os autores destacam que essa abordagem tem relevância tanto no âmbito social, como uma forma de resistência política, quanto no educacional, servindo como um recurso pedagógico (Lobão; Oliveira; Oliveira Junior, 2022). Nesse sentido, não espere neste capítulo uma imagem específica de mapa.

Os mapas afetivos são representações emocionais e subjetivas dos lugares, enfatizam memórias, sensações e experiências pessoais associadas a locais específicos. Assim, um espaço pode ser destacado por emoções como alegria, nostalgia, raiva, medo ou tristeza, sem a necessidade de corresponder exatamente à sua localização física.

Essa abordagem permite registrar as marcas emocionais que o espaço imprime nos corpos, explorando a relação afetiva das pessoas com os territórios e como os significados desses lugares variam de indivíduo para indivíduo. Nesse sentido, o afeto dinamiza o mapa, retirando sua representação estática para torná-lo um meio de acesso a esse “país longínquo” onde, como nos ensina Beatriz Nascimento, reinventamos fronteiras e reivindicamos o direito de narrar nosso próprio corpo-mapa.

É importante ressaltar que quando cito esses elementos da obra de Beatriz Nascimento, não os desenvolvo aqui enquanto conceitos complexos, eles estão presentes na própria metodologia e sobretudo na experiência vivida de forma coletiva nos mapas discutidos.

4.1. Por um mapa que se mova: Corpos construtores de Mapas Afetivos

A presença das trancistas nessa fase da pesquisa não foi apenas colaborativa — foi constitutiva. São elas coautoras desses mapas corporificados em constante movimento. Mapas que não se fixam em representações cartográficas convencionais, estes desenham encontros e memórias partilhadas. Cada gesto, cada fio trançado, compõe um mapeamento que se dá no corpo e pela experiência, revelando percursos de pertencimento, resistência e criação coletiva. São mapas que se movem porque são vivos, e vivos porque são corpos que traçam e são traçados pelo território. O coletivo de trancistas e trançadeiras escolhido é formado por mulheres entre 23 a 68 anos, cuja diversidade geracional se fortaleceu nessa caminhada para chegarmos no resultado

almejado. São elas minhas interlocutoras neste capítulo, e são elas que apresento a seguir.

Ana Lúcia de Lima (Akini)

Figura 73 – Ana Lúcia de Lima (Akini)



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Ana Lúcia (Figura 73), mais conhecida como Ana Akini, é a trancista viva mais antiga de Brasília, ressaltando isso porque identificamos que Dona Lurdes, que morava no Guará, era mais velha que Ana. Ana é baiana de acarajé e uma mulher de candomblé. Sua trajetória é marcada por uma frase que define a intimidade e a tradição do ofício: *Era eu sentar no meio das pernas dela, e ela trançar meu cabelo*. A frase remete à sua infância, quando era trançada por sua avó, Rosalina dos Santos Lopes, de quem herdou o ofício. Essa relação afetiva e formativa com a avó foi essencial, e Ana Akini começou a aprender a arte de trançar ao trançar os cabelos de sua irmã.

De origem baiana e mineira, Ana estabeleceu-se em Brasília nos anos 1980, integrou a equipe de trancistas dos mais antigos espaços de beleza afro da cidade, como o Daha Leoa, atual Salão Afro Nzinga. Esses locais, frequentados por militantes históricos da cidade, tornaram Ana uma trancista de referência importante para a construção política do território afro-brasiliense. Em Brasília, também foi *trançada* por um breve período com Dalva, uma das trancistas mais antigas da Ceilândia. Aos 15

anos, aprendeu a trançar o próprio cabelo e rapidamente tornou-se a trançadeira das amigas que a visitavam nos finais de semana.

Por algum tempo, Ana trabalhou como empregada doméstica, mas foi no ofício de trançar que encontrou uma melhor oportunidade de geração de renda e de disseminação da cultura negra na cidade. Trabalhou algum tempo na Cidade Ocidental e abriu seu Salão Afro na Asa Norte, onde trabalhou por 30 anos. Atualmente, Ana atende em sua casa, continuando a ser uma referência no cenário de tranças na capital.

Laudicéia Nascimento

Figura 74 - Laudicéia Nascimento



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Laudicéia Nascimento ou Lao (Figura 74), como a chamo, resume sua trajetória de guardiã de um saber tradicional com uma frase marcante: *Eu ensino a leitura da técnica. A leitura da trança*. Com mais de 40 anos de experiência, Lao não apenas trança, mas transmite um conhecimento profundo que vai além das técnicas — ela ensina a interpretar as nuances de uma história pouco contada, algo que poucos dominam.

Sua família é originária do Rio de Janeiro, e seus pais migraram para Brasília nos anos 60, durante a fase inicial de construção da cidade, quando seu pai, então policial militar, foi convocado para trabalhar na cidade. A família se estabeleceu no Guará I, onde viveu infância e adolescência. Desde a infância, Lao era trançada por sua mãe, Catarina de Sousa, que também trançava outras crianças da vizinhança, passando adiante a tradição.

Na adolescência, Lao começou a trançar o próprio cabelo, mas foi com Dona Lurdes que aperfeiçoou suas primeiras técnicas de rasta. Mais tarde, trabalhou no Salão Afro de Ana Akini, no Plano Piloto, onde aprimorou ainda mais seu conhecimento. Em meados dos anos 1990, Lao decidiu abrir seu próprio espaço em casa, em Santa Maria, que se tornou o Salão Apselar. A partir desse momento, trançar se consolidou como sua profissão, e ela passou a transmitir o saber para suas filhas e outras mulheres da comunidade. Até hoje, o salão é um ponto de referência em Santa Maria.

Jennifer da Cruz Fernandes

Figura 75 - Jennifer da Cruz Fernandes



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Atualmente Jennifer da Cruz Fernandes (Figura 75) mora no Guará, Distrito Federal, onde reside desde 2018 e é proprietária do Ateliê Jeninha Rasta, seu salão de trançados afro.

Jennifer possui raízes familiares em Minas Gerais e Goiás, mas nasceu no estado do Mato Grosso. Em 1992, sua família mudou-se para Santo Antônio do Descoberto, cidade onde ela passou sua infância e adolescência. Devido a dificuldades financeiras, a família voltou para Santo Antônio após uma tentativa de prosperar em outra cidade. Em 1998, Jennifer e três de seus irmãos mudaram-se para Cavalcante para viver com o pai, após a separação dos pais, permanecendo lá até 2002.

A transmissão do saber de trançar veio inicialmente por Maria das Dores Sant'Ana, conhecida como Dora, amiga de sua mãe. Dora trançava o cabelo de Jennifer e de suas irmãs para que fossem à escola com os cabelos arrumados, utilizando estilos como trança raiz e tranças soltas. Na adolescência, aos 13 anos de idade, Jennifer

começou a se trançar. Sua trajetória foi também marcada por influências de familiares. Aos 16 anos de idade, Jennifer trabalhou remotamente com sua tia Denise, uma trancista antiga da cidade, embora nunca tenha sido trançada por ela. Com a tia, aprendeu algumas técnicas iniciais.

Aos 17 anos, Jennifer começou a trabalhar com a tia Nair no salão Nair Afros, onde ficou até os 20 anos, consolidando sua habilidade, quando se iniciou no salão Beleza Afro com Iara, onde permaneceu até os 28 anos, ganhando mais experiência e consolidando-se na profissão antes de abrir seu próprio salão.

Analice Marques

Figura 76 – Analice Marques



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Analice Francisco Marques (Figura 76) nasceu no quilombo Vão do Moleque, localizado no município de Cavalcante, Goiás. Proveniente de uma comunidade Kalunga, Analice tem uma forte ligação com suas raízes, tendo aprendido o ofício de trançar na tradição familiar. Sua avó, sua tia e, sobretudo, sua mãe, Faustina Marques, foram as primeiras a trançar seu cabelo, transmitindo a ela esse saber ancestral.

Na adolescência, Analice começou a trançar os próprios cabelos. Alguns anos depois, mudou-se para Santa Maria, no Distrito Federal, onde aprimorou as técnicas trançando o cabelo de seus primos. Nessa fase, Analice intercalava a prática com sua colega Jennifer, com quem teve sua primeira experiência profissional no salão Beleza Afro, localizado no Conic, onde trabalhou de 2010 a 2019.

Em 2020, em sociedade com Jennifer, Analice abriu o Ateliê Jeninha Rasta no Guará, dando mais um passo em sua trajetória. Posteriormente, decidiu abrir seu próprio espaço em Taguatinga, o Kalunga Trancista, que carrega no nome a herança de sua comunidade quilombola e simboliza sua dedicação ao ofício, refletindo sua identidade cultural e seu compromisso com a tradição.

O cotidiano profissional de Analice inclui atendimentos em diversas cidades e regiões do DF, como Santa Maria, onde trançava para amigos e primos entre 2003 e 2007, além de serviços a domicílio em São Sebastião, Mangueiral, Sobradinho, Recanto das Emas, Guará e Riacho Fundo II, onde reside há mais de uma década. Em cada território, ela leva consigo a herança Kalunga, valorizando e preservando um saber que transcende geraes e fortalece a identidade cultural afro-brasileira.

Thanan Bicalho

Figura 77 – Thanan Bicalho



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Thanan Bicalho (Figura 77), nascida em Brasília, é a terceira geração de trancistas de sua família. Aprendeu o ofício ao observar e ajudar sua mãe, Laodicéia Nascimento, desde pequena. Ela também trançou meu cabelo, lembro-me dela e da irmã tecendo o rasta, enquanto a Lao aplicava na raiz, no salão Apselar, localizado em Santa Maria. Em meados de 2001, Thanan já fazia parte da equipe de trancistas do salão, pois cresceu com um salão de beleza em sua casa, tornando o ambiente de beleza parte do seu cotidiano familiar. Com a experiência adquirida ao longo dos anos, Thanan inaugurou seu próprio espaço no Guará em 2015, onde trabalha como trancista, lidera

uma equipe própria e transmite seu ofício geracional para uma nova geração de detentoras.

Paula Olívio

Figura 78 – Paula Olívio



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Paula Olívio (Figura 78), trancista natural do Distrito Federal, carrega em sua trajetória a influência de múltiplas culturas e experiências vividas em diferentes espaços. Desde a infância, sua mãe, Maria de Fátima Olívio, cuidava de seus cabelos, trançando-os inicialmente e, mais tarde, relaxando os fios. Na adolescência, Paula começou a explorar o universo das tranças e, aos 19 anos, iniciou sua jornada com as tranças rastas, frequentando locais como o Conic e salões como o Beleza Afro, onde também trabalhou por alguns anos.

Aos 21 anos, Paula conheceu as trancistas Dilma e Inaê, que atuavam no Guará I, e foi com Dilma que aprimorou suas técnicas de trança, consolidando-se na profissão após a saída de Dilma de Brasília. Ao longo de sua vida, Paula residiu em várias cidades do Distrito Federal, incluindo Guará e Candangolândia, e passou a infância e adolescência no Entorno, na Cidade Ocidental. Com raízes familiares em Florianópolis e Salvador, atualmente Paula é proprietária do Studio África, localizado em um espaço em sua própria casa.

Sarah Yolandina Generoso França

Figura 79 – Sarah Yolandina Generoso França



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Nascida em Brasília e com raízes em Minas Gerais e Pirenópolis, Sarah Yolandina Generoso França (Figura 79) teve seu primeiro contato com as tranças ainda jovem, em Santa Maria, influenciada por sua mãe, Valdemira Generoso. Valdemira aprendeu a trançar com Francis, amiga da família e cunhada de Laudicéia — ambas discípulas da própria Laudicéia, reconhecida como uma das grandes referências do trançado na região. Foi dentro desse círculo de aprendizagens femininas e comunitárias que Sarah foi iniciada no universo do trançar.

Desde a infância, Valdemira trançava o cabelo de Sarah a cada 15 dias, especialmente para as apresentações do Coral da Igreja, do qual ela participava. Nessas ocasiões, criava nagôs estilizadas, formando a letra “S” de *Sarah* e, em alguns momentos, incorporando o próprio nome do Coral, transformando cada apresentação em um gesto de afirmação estética, espiritual e cultural.

Com o tempo, Valdemira — que inicialmente fazia tranças de duas pernas, finas como cordinhas — dominou a técnica do rasta, o que fez com que Sarah passasse a exibir tranças mais elaboradas, fortalecendo seu vínculo afetivo e identitário com o trançado afro.

Aos 13 anos, inspirada pelas tranças que recebia e pela convivência com mulheres habilidosas no ofício, Sarah começou a trançar os próprios cabelos.

Gradualmente aprimorou suas habilidades e se profissionalizou no trabalho, passando a atuar ao lado de Laudicéia, com quem trabalha há cinco anos.

Sarah ressaltava a importância de Laudicéia como referência no ofício. Mesmo tendo ingressado profissionalmente após responder a um anúncio publicado por ela, Sarah já a reconhecia como uma trançista admirada e respeitada na cidade.

Litiely Brandão

Figura 80 – Litiely Brandão



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa (2023)

Nascida em Brasília (Figura 80) e com raízes familiares em Minas Gerais e Pernambuco, teve seu primeiro contato com as tranças com sua avó, Selvira, que inicialmente trançava seu cabelo. Mais tarde, sua mãe passou a relaxar seus fios. Em meados de 2006, uma amiga africana de sua avó, cujo nome Litiely não recorda, também trançou seu cabelo durante uma visita ao Núcleo Bandeirante, no estilo Trança Nagô.

Litiely participou ainda de uma oficina de tranças realizada no Instituto Federal em Samambaia em 2017, quando, junto ao amigo Breno, decidiu adotar o “BC” (*Big Chop*), assumindo seu cabelo natural e dedicando-se à arte das tranças mais tarde, atualmente é proprietária do Salão Maluca do Black em Santa Maria.

4.2. Oficinas de Mapas Afetivos

A metodologia adotada nas Oficinas de Mapas Afetivos fundamenta-se nos princípios da Educação Popular de Paulo Freire, especialmente na lógica da

investigação temática, que orienta a identificação do universo temático dos sujeitos a partir de sua realidade concreta (FREIRE, 1980; 1999 *apud* SILVA, 2007). A definição dos eixos temáticos — familiar, cotidiano, político e patrimonial — teve como objetivo apreender os chamados temas geradores, compreendidos como expressões das contradições vividas pelas participantes em seu contexto social.

Nesse sentido, a investigação não se volta aos sujeitos de forma abstrata, mas ao seu pensamento-linguagem em relação à realidade vivida, ou seja, à maneira como interpretam e significam o mundo no qual estão inseridas. Como afirma Freire, o foco desse processo reside na compreensão da visão de mundo dos sujeitos e dos temas geradores que dela emergem, enquanto elementos centrais da prática educativa crítica (FREIRE, 1988 *apud* SILVA, 2007).

Os temas geradores identificados nas oficinas constituem núcleos de contradições que concentram as situações-limite experienciadas pelas trançistas, refletindo os limites explicativos que possuem sobre sua própria realidade e, ao mesmo tempo, as possibilidades de superação desses condicionantes (SILVA, 2007). A partir dessa base, as oficinas promoveram um processo dialógico de codificação e descodificação, no qual as experiências cotidianas foram transformadas em objetos de reflexão crítica, permitindo às participantes reconhecerem-se como sujeitas históricas e agentes de transformação social (FREIRE, 1980 *apud* SILVA, 2007).

Esse movimento resultou na produção coletiva de mapas afetivos, entendidos como releituras simbólicas da realidade, nas quais se articulam memória, território e experiência. Mais do que um produto final, o processo pedagógico enfatizou a valorização dos saberes das trançistas e a construção coletiva do conhecimento, reafirmando o compromisso com uma educação crítica em que o percurso formativo se sobrepõe ao resultado material.

Sob essa perspectiva, o saber produzido nas oficinas insere-se no tecido cultural mais amplo, comprometendo-se com o desvelamento dos nexos do real e com a compreensão crítica da experiência social (SEVERINO, 1995 *apud* SILVA, 2007). Os mapas elaborados constituem, assim, representações simbólicas e políticas que dialogam e se sobrepõem à cartografia oficial, incorporando novas camadas de significado a partir das memórias, vivências e do saber-fazer das participantes (SILVA,

2007). A escolha das cores — vermelho, amarelo, verde e preto — para cada mapa reforça essa pluralidade de olhares e expressa um processo de conscientização que articula percepção do mundo e ação transformadora.

Essa abordagem transformou a oficina numa ação educativa de Educação Patrimonial, que buscou não apenas identificar, mas também criar um espaço de sensibilização, formação, trocas de experiências, valorização e reflexão sobre o patrimônio cultural. Cada etapa foi realizada ao longo de quatro meses, de maio a agosto de 2023, em diferentes localidades do Distrito Federal. A escolha dos espaços teve como objetivo estimular as participantes a explorar outros equipamentos culturais do Distrito Federal, fortalecendo os vínculos territoriais e estabelecendo parcerias locais. Os encontros, com duração de 4 a 5 horas, aconteciam quinzenalmente às segundas-feiras, em datas previamente acordadas pelo grupo.

Figura 81 – Etapas do percurso das oficinas de mapa afetivo



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

a) Análise dos dados abertos

Essa parte da pesquisa incorporou a análise de dados abertos, extraídos da coleta de informações realizada no Mapeamento Colaborativo Digital, conforme apresentado no capítulo anterior. Essa análise foi realizada por meio do software *Atlas.ti*³¹ (SILVA 2025a) para organizar e interpretar as respostas das trancistas.

A análise de conteúdo foi estruturada seguindo o método de análise de conteúdo temático proposto por Bardin (2004). Essa abordagem permitiu explorar os significados e sentidos das respostas das trancistas, indo além da simples frequência de palavras, para captar os núcleos de significados das narrativas. Neste sentido, foram estabelecidas três categorias principais para a análise: familiar, político e patrimonial, cada uma correspondendo a uma unidade de registro para os códigos. Essa categorização foi baseada na proposta metodológica da oficina, que organizou suas etapas nas quatro dimensões do mapeamento afetivo já explicados acima. Assim, a análise qualitativa do Mapa Digital manteve correspondência direta com os Mapas Afetivos construídos, permitindo uma interpretação mais aprofundada dos relatos das participantes.

O software *Atlas.ti* foi utilizado para facilitar o armazenamento e o gerenciamento dos dados, permitindo uma análise detalhada das 95 respostas agrupadas nas categorias estabelecidas. Esse processo resultou em códigos temáticos, que, alinhados ao suporte aos objetivos da pesquisa, proporcionaram uma compreensão aprofundada das dimensões socioculturais e patrimoniais do ofício de trançar cabelos.

O processo interpretativo também foi baseado na abordagem qualitativa discutida por Cardoso, Oliveira e Ghelli (2021), os quais, ao dialogarem com Gomes (2007), destacam que essa perspectiva ultrapassa a simples contagem de opiniões, ao explorar as representações sociais e subjetivas das participantes em relação ao tema. Nesse sentido, os autores ressaltam que a análise qualitativa “não precisa abranger a totalidade das falas e expressões dos interlocutores porque, em geral, a dimensão social das opiniões e representações de um grupo que tem as mesmas características costuma

³¹ “O software *Atlas.ti* é uma importante ferramenta para pesquisadores de diversas áreas, pois possui uma gama de recursos que permite seu uso em inúmeras áreas do conhecimento, além de possuir uma interface que propicia a análise de diversos tipos de dados para garantir o cumprimento de toda sorte de objetivos. Contudo, como foi bem salientado, o software otimiza o trabalho mas não faz a análise sozinho. Todas as correlações e análises são conduzidas pelo analista a partir de seu referencial teórico e de sua compreensão dos dados”. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ciedu/a/yBwC9L74v4vD3s4PwVXggsk/#:~:text=nas%20an%C3%A1lises%20posteriores,-O%20software%20Atlas,de%20toda%20sorte%20de%20objetivos>.

ter muitos pontos em comum, ao mesmo tempo que apresentam singularidades próprias” (Cardoso; Oliveira; Ghelli, 2021, p. 79). Essa perspectiva permite que a análise valorize tanto os aspectos comuns quanto as particularidades das trancistas, evidenciando o caráter coletivo e individual de suas narrativas.

Essa perspectiva reforçou a importância da investigação territorial baseada na participação social, aliada à cartografia social e aos mapas afetivos, como estratégia para promover o reconhecimento e a valorização de bens culturais. A integração dos dados do Mapeamento Colaborativo Digital com as narrativas coletadas na Oficina de Mapa Afetivo proporcionou uma compreensão abrangente e multidimensional do tema.

Dando continuidade ao que foi apresentado no capítulo anterior, esta etapa da pesquisa complementa e aprofunda a construção dos indicadores socioculturais e do perfil das trancistas da cidade. A análise gerou gráficos que não apenas ampliam a descrição qualitativa, mas também tensionam leituras simplificadas do ofício, ao visibilizar padrões socioculturais que atravessam as dimensões do trabalho, da memória, da identidade e do pertencimento. Os resultados da Oficina de Mapa Afetivo, integrados à análise temática, enriquecem a compreensão sobre o ofício, ao mobilizar as experiências e territorialidades afetivas das participantes.

A construção do perfil, portanto, não se configura como uma tipificação fixa, mas como um processo relacional, situado e politicamente implicado. A organização da análise a partir das etapas das oficinas — e sua tradução em mapas — evidencia a potência metodológica da cartografia social como instrumento de leitura crítica e de intervenção simbólica nos territórios concretos e subjetivos ocupados pelas trancistas. Assim, os desdobramentos apresentados nos mapas a seguir devem ser compreendidos como parte de um processo contínuo de produção de conhecimento situado, forjado na escuta, na participação e na valorização das práticas culturais cotidianas.

b) Comunicação e Sensibilização

O grupo no WhatsApp mostrou-se uma ferramenta eficaz para comunicação e integração entre a equipe de pesquisa e as trancistas envolvidas na oficina. Além disso, a realização de visitas aos Salões Afros antes de iniciar as atividades foi fundamental para fortalecer a confiança e sensibilizar o grupo quanto à importância da pesquisa. Ao estarmos presentes nos locais de trabalho das trancistas, conseguimos realizar as etapas da oficina diretamente nesses espaços, respeitando sua relevância cultural e formativa. Os Salões Afros, mais do que estabelecimentos comerciais, são Pontos de Cultura que

compõem o cenário artístico da cidade, carregando um valor simbólico inestimável como espaços de troca e aprendizagem. Esse enfoque reforça a conexão entre o ambiente de trabalho das trançistas e o desenvolvimento do mapa afetivo.

Durante a oficina, foram realizados registros fotográficos e filmagens que são a documentação audiovisual do processo de identificação/inventário participativo, garantindo um registro rico das etapas da pesquisa.

Para a execução das etapas, além de mim, que atuei como pesquisadora, coordenadora e facilitadora, contamos com uma equipe técnica composta por quatro profissionais: Mylena Tiodósio (assistente de pesquisa), Beatriz Andrade (fotógrafa e filmmaker), Máximo Mansur (produtor executivo e consultor) e Helena Rosa (auxiliar de comunicação), além de Victoria Galeno (auxiliar de fotografia e filmagem). Cada membro desempenhou um papel fundamental na condução e no registro da oficina.

4.3. Percursos de Mapas Afetivos

Inicialmente, os percursos de mapas afetivos foram programados para ocorrer em um total de sete encontros. No entanto, ao longo do desenvolvimento das atividades, houve um desdobramento natural que ampliou esse número para nove encontros. Essa ampliação ocorreu devido à inclusão da *Vivência sobre os Baobás de Brasília*, que foi integrada ao percurso do mapa familiar, e da *Oficina Ampliada Online: Malungas – Patrimônio Cultural Imaterial Afro-brasileiro*, vinculada ao mapa patrimonial, que será abordado no próximo capítulo. Sendo assim, o mapa familiar se organiza em três sessões, permitindo um aprofundamento maior nas dinâmicas propostas.

Essas oficinas adicionais surgiram como resposta ao interesse e à participação ativa das/os envolvidas/os, permitindo uma expansão significativa do conteúdo trabalhado. O aprofundamento temático e a integração com outros elementos culturais fortaleceram o processo de construção coletiva, enriquecendo a experiência e contribuindo para o fortalecimento dos vínculos afetivos e identitários propostos nos mapas.

4.3.1. Mapa Familiar - Sessão 1

Participantes: Analice Marques, Ana Lúcia de Lima (Akini), Laudicéia Nascimento, Litiely Brandão, Jennifer da Cruz Fernandes, Sarah Yolandina Generoso França, Paula Olívio

Data e Local: 22 de maio de 2023, Santa Maria

Figura 82 – Chamada da 1ª etapa da Oficina (Mapa Familiar)



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

Início

Com objetivo de identificar as transmissões geracionais, comunitárias e territoriais do ofício, no mapa da Figura 82 foram utilizadas as dimensões afetivas, as memórias familiares e as tradições para revelar as histórias sobre a prática de trançar.

A oficina começou às 9h30 com a acolhida das participantes, recebidas com um café da manhã coletivo, com a contribuição de uma das trancistas, que trouxe café, criando um ambiente de acolhimento e socialização entre nós. Seguido de uma apresentação (Figura 83) do Espaço Cultural Moinho de Vento, localizado na Santa Maria, que há 12 anos é um espaço de ocupação cultural gerido pelo Coletivo Família Hip Hop, pela liderança de Alex Martins.

Figura 83 - Conjunto de figuras do Espaço Moinho de Vento em Santa Maria - DF



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023).

Posteriormente, procedeu-se à introdução da equipe organizadora e ao detalhamento da programação da oficina. Para a realização da oficina, o espaço foi organizado com uma Mandala (Figura 84) contendo livros sobre tranças afro, dossiês do patrimônio cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, e materiais necessários para as atividades práticas, como canetas, post-its, adesivos, lápis, rolos de linha de bordado e cartões coloridos. Esses elementos compuseram o cenário para o início das práticas coletivas.

Na sequência de suas apresentações, apresentei o Projeto "Tranças no Mapa" abordando seus objetivos, metodologias e resultados esperados. Expliquei as metodologias centrais dessa fase da pesquisa, como Mapa Afetivo e a Cartografia Social, explicando que essas são ferramentas que irão permitir explorar como o território é apropriado e ressignificado pela prática de trançar, contrariando as representações hegemônicas dos mapas tradicionais da cidade. Observou-se que esses conceitos eram novos para o grupo, indicando a necessidade de revisitar essas definições nos próximos mapas da oficina.

Execução do exercício

As participantes foram divididas em pequenos grupos e convidadas a mapear as suas trajetórias de aprendizado relacionadas à prática de trançar cabelos. Elas começaram identificando quem trançava os seus cabelos quando eram crianças, antes de se tornarem trançistas. Durante a atividade, cada participante registrou locais e contextos onde essas experiências ocorreram, utilizando pontos coloridos para marcar cada uma dessas orientações no mapa (Figura 85)

Figura 85 - Atividades dos Grupos 01 e 02



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

Para criar a linha do tempo e dar suporte à visualização do percurso de cada participante, foram disponibilizados materiais como papel branco, canetinhas, linhas de diversas cores e post-its coloridos. Estes recursos possibilitaram uma expressão visual diversificada, em que a linha do tempo não foi concebida apenas como uma linha reta, mas como algo que podia ter curvas, voltas e até assumir formas criativas e variadas, refletindo as experiências pessoais únicas de cada participante.

A atividade acabou por ser extensa e, devido ao tempo limitado, não houve oportunidade de finalizar a apresentação e socializar as produções entre o grupo. A discussão sobre as composições individuais foi deixada para a próxima etapa.

4.3.2. Mapa Familiar- Sessão 2

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Laudicéia Nascimento, Jennifer da Cruz Fernandes, Eulálio Apurinã

Data: 03 de junho de 2023, Plano Piloto

Figura 86 – Chamada da 2ª etapa da Oficina (Encontro Baobás e Trancistas no DF)



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2024)

Início

A condução desta etapa ficou a cargo do professor André Lúcio Bento ³² (Figura 86) que conheci algumas semanas antes, durante a Semana da África no Instituto Federal de Brasília (IFB), onde fui convidada a apresentar o projeto "Tranças no Mapa". Nessa ocasião, André também apresentou seu trabalho sobre a catalogação dos baobás de Brasília, que tem o intuito de solicitar o tombamento dos mesmos, demonstrando interesse pela minha pesquisa que também visa a oficialização patrimonial do ofício. A partir desse encontro, ele nos convidou para uma vivência para conhecer de perto os baobás próximos à Embrapa.

Figura 87 - Na sombra do Baobá, W5 Norte - DF



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2024)

Essa atividade não estava prevista no planejamento dos mapas, no entanto considerei importante inseri-la para que tivéssemos outras percepções sobre a cidade a partir dos baobás, sendo assim, introduzi no grupo a ideia de continuidade do Mapa Familiar, destacando como essa vivência iria aprofundar os diálogos sobre transmissões geracionais, tendo os baobás como ponto de partida (Figura 87).

³²Dr. em Linguística. Especialista em Cultura Afro-brasileira. Registra os baobás africanos existentes em Brasília. Disón[ível em: https://www.baobabrasil.com/?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAaZjedMZO9WykTUiTSLwqz2qBHPvUJO45TBFvr5kmWdw91pF4cgC3xHpoNc_aem_kvByEIJF-YVL7dce3R9SMA

Execução da atividade

Para muitos, incluindo as trancistas, foi uma surpresa descobrir a existência dessas árvores em Brasília, proporcionando uma reconexão com raízes culturais e históricas. O professor André compartilhou informações detalhadas sobre o simbolismo e a importância dos baobás, que são considerados "árvores da palavra" na cultura africana, servindo como espaço central para a transmissão de saberes por meio da oralidade.

Durante a apresentação, André explicou que as sementes dos baobás chegaram ao Brasil ainda nos navios negreiros, na forma de sementes disseminadas pela diáspora e, hoje, marcam a capital do país em muitos de seus espaços públicos, privados e sagrados. Isso levou a trancista Ana Lúcia de Lima (Akini) a sugerir que as sementes poderiam ter sido escondidas nas tranças durante a travessia, refletindo sobre o papel das tranças como um depósito de memórias e resistências culturais. Essa hipótese dialoga com registros históricos de sementes escondidas durante a escravidão no Suriname, alimentando o imaginário do grupo.

A vivência sob o baobá revelou múltiplas conexões entre o cabelo, as raízes e a ancestralidade, criando um "tecido narrativo" que ligou passado e presente. André também destacou que, tanto no continente africano quanto no Brasil, o baobá é considerado um orixá em algumas culturas e que sua resistência e funcionalidade fazem dele um símbolo poderoso. Ao final da apresentação, sentamo-nos à sombra do baobá, como faziam os nossos antepassados, e cada participante teve a oportunidade de compartilhar suas emoções e percepções.

4.3.3. Mapa Familiar – Sessão 3

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Paula Olívio, Analice Marques, Riana da Silva Sobral, Thanan Bicalho, Litiely Brandão, Laudicéia Nascimento, Jennifer da Cruz Fernandes, Eulálio Apurinã

Data: 19 de junho de 2023, Candangolândia

Figura 88 – Chamada da 3ª etapa da Oficina (Mapa Familiar)



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2024).

Início

O encontro começou às 8h40, na casa da trançista Paula Olívio, no espaço do seu Salão Afro. A escolha do local foi significativa, reforçando a relação entre a prática do trançar e o espaço doméstico que ainda estávamos registrando no Mapa Familiar (Figura 88). Novas integrantes se juntaram ao grupo, como Thanan Bicalho, filha de Laudicéia Nascimento, e Riana da Silva Sobral, que trabalha com Analice Marques. A inclusão dessas novas participantes evidenciou como a rede de trançistas expande-se naturalmente, conectando gerações e ampliando a força coletiva do grupo. Nesse dia elas informaram que gostariam de trazer mais trançistas para a oficina, no entanto informei que a limitação de participantes estava vinculada ao próprio método da pesquisa, em que não seria possível dialogar com mais, pois as outras já estavam registradas de alguma forma no Mapa Colaborativo Digital.

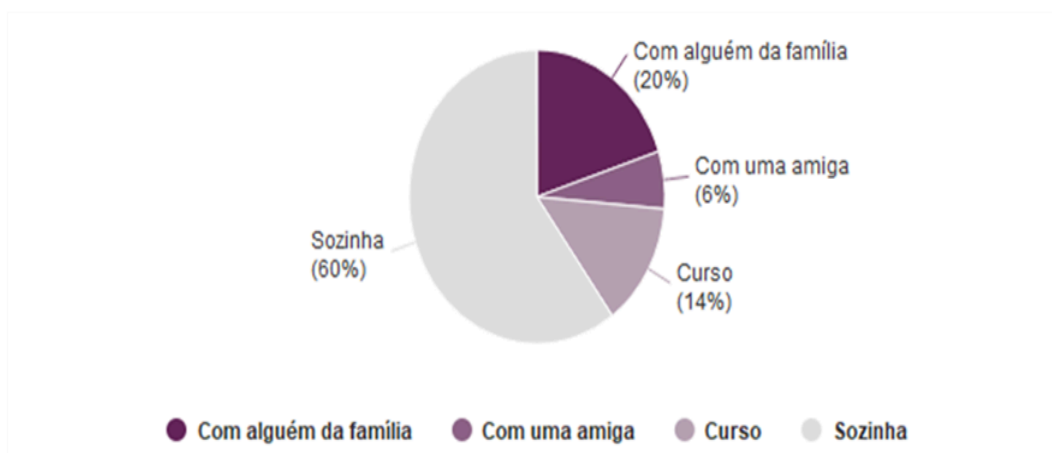
Durante o encontro, expliquei a metodologia novamente, detalhando as etapas da oficina. As novas participantes foram introduzidas na pesquisa mediante a apresentação dos exercícios já realizados, o que ajudou a criar um senso de continuidade no que

estava sendo discutido. A leitura dos registros da oficina anterior serviu como um exercício de memória, pois na primeira etapa não conseguimos finalizar a discussão, e na etapa seguinte tivemos a vivência externa com os baobás, em que não cabia levar os registros escritos, então duas etapas tornaram-se três.

Execução da atividade

Para dar início à descrição da execução da atividade, apresento o resultado de uma das perguntas levantadas durante o Mapeamento Colaborativo Digital diretamente relacionada às discussões desenvolvidas no âmbito do Mapa Familiar. Como ponto de partida para a análise, destacam-se os dados relativos à *transmissão do ofício de trançar*, um dos eixos centrais do estudo. O gráfico a seguir apresenta as respostas à pergunta: “Com quem você aprendeu a trançar?”

Gráfico 7 - Transmissão do conhecimento: Com quem aprendeu a trançar?



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa (2023).

O Gráfico 7 aponta que 6% das trançistas aprendeu com uma amiga, 14% fazendo curso, 20% com alguém da família, seguido de 60% que afirmam ter aprendido sozinhas. A partir desses resultados, retomando os registros do Grupo 01 e 02 da primeira etapa do mapeamento em Santa Maria, realizei novamente as seguintes perguntas:

a) Quem me trançava na infância:

O primeiro ponto de convergência que emergiu foi o fato de todas terem sido trançadas na infância por mulheres — mães, avós, amigas da família ou outras mulheres da comunidade, em seus respectivos estados e contextos familiares, muitas delas no Distrito Federal e Entorno. Essa observação dialoga com os capítulos anteriores, em que destaquei que o cuidado com o cabelo das meninas negras frequentemente envolve verdadeiros rituais conduzidos por figuras femininas mais velhas e mais próximas, como mães, tias e irmãs.

Figura 89 – Organizando o Mapa Familiar



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023).

Nesse sentido, a prática já estava presente em nossa família, a aprendizagem se deu no cotidiano, não aprendemos sozinhas. Durante muito tempo, eu mesma fiz essa afirmação que havia aprendido a trançar sozinha, sem considerar a importância dos saberes transmitidos em nossos lares, até compreender a presença da prática nos modos de vida da minha família, entendendo que o processo de aprendizagem se dá na sociabilização entre mulheres negras, que vão ocorrer em nosso cotidiano, assim como em datas festivas: aniversários, natais e afins, não havendo separadamente um espaço de “ensino/aprendizagem” para tal.

Apesar disso, muitas das trancistas têm dificuldade de perceber suas mães ou avós como trançadeiras que lhe transmitiram a prática, associando a aprendizagem apenas com aquelas que lhe deram alguma oficina/curso, esquecendo-se de que já eram trançadas em casa na infância e adolescência. Afinal, a cultura das tranças não nasce em um ambiente de ancestralidade por acaso, ela está enraizada nas práticas familiares que normalmente não são percebidas por serem saberes manuais, realizados em sua maioria por mulheres; nosso olhar é “treinado” dentro de uma cultura eurocêntrica para não valorizar práticas com essas características.

A resposta do “aprendi sozinha” foi recorrente entre as trancistas participantes da oficina durante toda a execução da atividade. Nesse sentido, destaquei que, embora as mães, avós e tias das participantes não tenham feito do trançado afro uma fonte de renda, elas desempenharam o papel de trançadeiras — aquelas que, de alguma forma, passaram adiante o ofício. Esse legado foi transformado por nós trancistas, que convertemos o trançado em uma atividade de sustento familiar, tal como outros ofícios transmitidos pelas gerações anteriores, incluindo bisavós e avós.

Com isso, fica evidente que o aprendizado do trançado se deu dentro de uma rede familiar e comunitária, e não de forma isolada. Todas as pessoas que participaram do Mapa Familiar aprenderam a trançar com alguma mulher adulta da família ou da comunidade, o que reforça a ideia de que o trançado é um saber, com transmissão familiar. Nesse sentido, quando 60% de trancistas respondem que aprendeu sozinha, é possível que ela tenha aprendido da mesma forma que nós, em casa, sem reconhecer.

Inspirada pela vivência entre os baobás — que simbolizam os troncos antigos como guardiões de memória e conhecimento — desenhei no papel branco raízes, troncos e galhos para ilustrar os pontos comuns da transmissão familiar para compreender as origens. As folhas e os frutos foram colocados ao lado dos nomes das participantes, simbolizando o crescimento e a conexão entre elas. A partir daí, comecei a questionar o grupo sobre o que identificavam como traços comuns, bem como as diferenças e contrastes presentes nas suas histórias, aprofundando as perguntas (Figura 90).

Figura 90 – Explicando as informações do Mapa Familiar



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

b) Em que contexto foram trançadas na infância:

O ato de trançar estava associado à ida à escola e ao cuidado corporal cotidiano. As expressões que permeiam essa fase da discussão da oficina foram “arrumar” e “prender” o cabelo. Enquanto algumas apontam a dimensão afetiva da prática nesse período, outras também trouxeram a dor que acompanhava o desembaraçar e o aperto de alguns tipos de tranças.

Diante desse contexto, eu e Helena Rosa, assistente de comunicação do projeto, pontuamos que essas expressões também têm um caráter prático em relação aos cabelos crespos e ao uso das tranças, tendo um caráter de proteção contra o clima, manutenção da higiene e organização dos cabelos por períodos mais longos. No entanto, algumas trancistas sugeriram que essas palavras também carregam uma conotação imposta pela sociedade sobre o que seria a "boa aparência", moldada pelo racismo, em que crianças negras precisavam estar de cabelos constantemente “arrumados” e consequentemente presos.

De acordo com Gomes (2006), para algumas famílias negras, o cuidado com os cabelos, que envolve o ofício de trança, busca desafiar os estereótipos negativos associados ao cabelo crespo, enquanto para outras, é apenas uma forma natural de cuidado do corpo. Mesmo reconhecendo que o cuidado capilar é uma técnica presente em diversas culturas, para a população negra — especialmente a negra brasileira —,

esse processo é permeado por conflitos, confrontando expectativas sociais e racismo. Nesse sentido, "arrumar" e "prender" são realidades dicotômicas desse ofício.

c) Adolescência:

Durante a adolescência, todas responderam que começaram a trançar seus próprios cabelos e os de irmãs ou amigas próximas. Isso revela um padrão de transição: da criança negra, constantemente trançada por mães, tias e avós, para a adolescente que conquista autonomia ao trançar a si mesma e outras pessoas. Ainda que não se identificassem como "trancistas" nesse período, essa mudança demarca um evidente rito de passagem, presente em todas as histórias compartilhadas, inclusive na minha.

Apesar de ter pontuado a questão do rito de passagem durante os registros, percebi que as trancistas tiveram dificuldade de compreender o que eu estava propondo a partir dessa reflexão, pois normalmente tendemos a associar ritos de passagem a comunidades tradicionais, em que a marcação do tempo e do espaço parece mais visível e delimitada por terem ritos específicos comparando-se a contextos urbanos. No entanto, esquecemos que somos oriundas desses contextos tradicionais, e mantemos tais rituais, ainda que adaptados às novas realidades urbanas, como ocorre no Distrito Federal.

Dessa forma, tornar-se trancista está profundamente ligado a aprendizagens orgânicas e práticas comunitárias que têm início em nossos lares e prolongam-se na convivência das periferias urbanas. Trançar os próprios cabelos, nesse sentido, representa mais do que uma habilidade prática em uma fase da vida.

Figura 92 - Chamada da 4ª etapa da Oficina de Mapa Afetivo (Mapa Cotidiano)



Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

Início

Com o objetivo de identificar o ofício de trançar enquanto modo de vida, este eixo do mapeamento refletiu sobre como cada participante tornou-se uma *profissional trançista*. Foram exploradas as características que compõem esse ofício no cotidiano: o uso de materiais, as mudanças temporais nos estilos de trança, os espaços de trabalho e a forma de como o trançar integra-se às rotinas e relações sociais. A abordagem centrou-se, assim, na representação dos espaços de vivência das trançistas e na descrição detalhada do trabalho como uma prática diária e significativa.

A oficina do Mapa Cotidiano (Figura 92) ocorreu na Universidade de Brasília (UnB), no campus do Plano Piloto, e teve início às 8h30 com um momento de acolhimento e café da manhã. Contou com a participação de duas trançistas, Analice Marques e Ana Lúcia de Lima (Akini). Apesar de o número reduzido de participantes ter limitado a dinâmica coletiva inicialmente prevista, a atividade foi conduzida com profundidade e muitos elementos relevantes emergiram. Como os mesmos exercícios

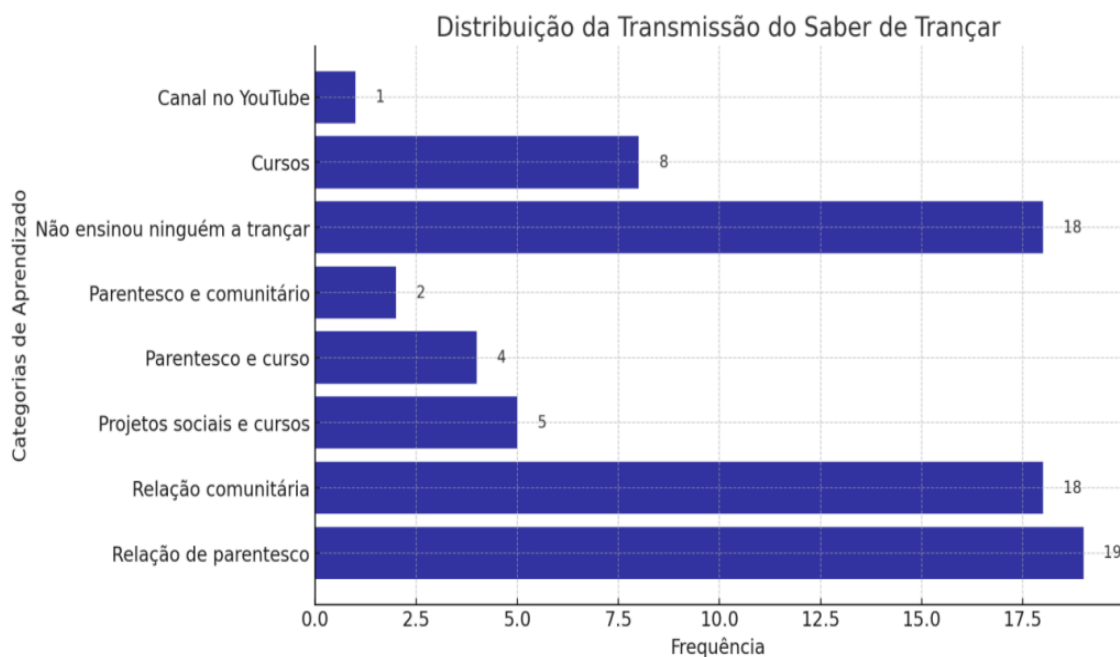
precisaram ser repetidos no eixo seguinte, destacam-se aqui os aspectos que não se repetem nos demais mapas, para evitar redundância e garantir foco nos objetivos específicos deste eixo.

Para iniciar as reflexões, foram exibidos trechos de entrevistas com os intelectuais Beatriz Nascimento e Milton Santos, que discutem temas como territorialidade, memória e cidadania. As discussões despertadas pelos vídeos reforçaram a relação entre o ato de trançar e as dimensões como corporeidade, sociabilidade e pertencimento territorial. Ana Akini, por exemplo, enfatizou que trançar é, sobretudo, um momento de troca e sociabilidade, ressaltando a importância social e simbólica do ofício.

A partir do vídeo de Beatriz Nascimento, destacou-se a urgência de contar histórias a partir de uma perspectiva negra, reconhecendo que tanto a história do Brasil quanto a de Brasília têm sido contadas majoritariamente por “mãos brancas”. Ana refletiu sobre o fato de muitos livros sobre penteados afro serem escritos por autores brancos e, por isso, não traduzirem a vivência real do trançar. Nesse sentido, sublinhou a importância de cada pessoa contar sua própria história para que se compreenda a história coletiva do ofício.

Nesse horizonte, a análise de conteúdo deste mapa concentra-se nos aspectos que atravessam à transmissão do saber após a profissionalização, ao tempo de experiência no ofício e às motivações que impulsionaram sua inserção na atividade. Esses elementos permitem compreender como o conhecimento é mantido, transformado ou interrompido ao longo das gerações. O gráfico a seguir apresenta os dados levantados a partir da pergunta: Você já ensinou alguém a trançar?

Gráfico 8 - Você já ensinou alguém a trançar?



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

O Gráfico 8 apresenta a distribuição da transmissão do saber entre diferentes formas de aprendizado. Os dados indicam que a maior parte das trancistas aprendeu a trançar em contextos familiares e comunitários, com destaque para a "Relação de Parentesco" (19 ocorrências) e a "Relação Comunitária" (18 ocorrências).

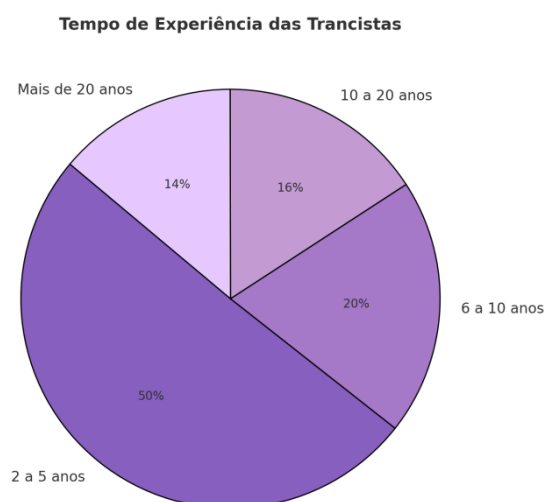
Outras fontes de aprendizado incluem projetos sociais e cursos (5 ocorrências), bem como a combinação de aprendizado por parentesco e curso (4 ocorrências). Além disso, algumas pessoas relataram que não ensinaram ninguém a trançar (18 ocorrências), o que pode indicar uma interrupção na transmissão desse saber em determinados contextos.

Por outro lado, plataformas digitais como canais no YouTube tiveram pouca representatividade (1 ocorrência), sugerindo que o aprendizado desse ofício ainda ocorre predominantemente por meio da oralidade e da convivência direta, apesar do crescimento da popularização digital.

Esse gráfico reforça a importância da transmissão comunitária do saber evidenciando que, apesar da influência de novas formas de aprendizado, o ensino desse ofício continua sendo enraizado nas relações familiares e sociais nas periferias do Distrito Federal e Entorno, consistindo num conhecimento ancestral. Essa realidade evidencia a potência da cultura negra local, frequentemente invisibilizada por um

imaginário nacional que reserva a legitimidade da negritude a capitais como Salvador e Rio de Janeiro. Nessas capitais, embora se reconheça uma forte presença afro-brasileira, o ofício das tranças tem sido cada vez mais apropriado sob a lógica do modismo, impulsionado por discursos midiáticos que despolitizam e esvaziam seu sentido histórico e cultural. Enquanto isso, a história negra do Distrito Federal é sistematicamente negada ou apagada, como se não houvesse aqui território, memória e ancestralidade. Essa negação reforça a ideia de que a autenticidade do fazer negro só pode existir em lugares consagrados pela narrativa hegemônica, quando, na verdade, é em territórios como Brasília — forjados por migrações, resistências e reinvenções — que se preserva e reinventa o ofício de trançar em sua dimensão mais profunda e política.

Gráfico 9 – Tempo de Experiência das Trancistas



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

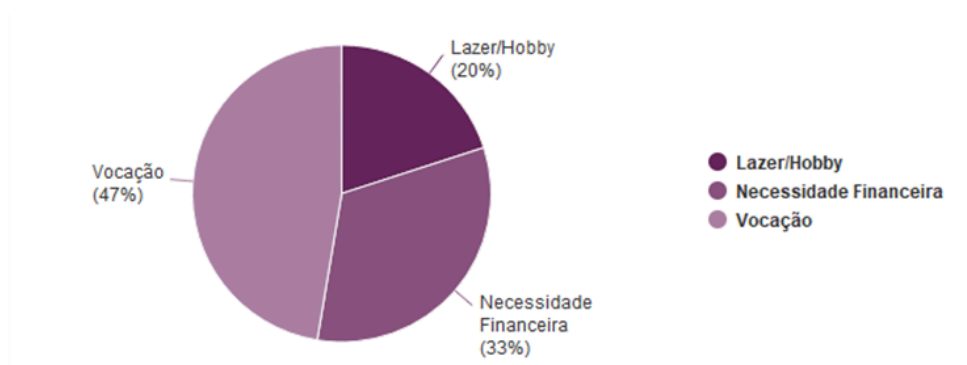
Nesse sentido, o Gráfico 9 apresenta elementos que aprofundam a leitura sobre a consolidação do ofício na cidade, revelando que a maioria das profissionais (51%) tem entre 2 e 5 anos de atuação, enquanto 20% acumulam 6 a 10 anos de experiência. Já 16% atuam há 10 a 20 anos, e 14% possuem mais de 20 anos de prática.

Essa distribuição reflete uma diversidade de trajetórias dentro da comunidade de trancistas, em que aprendizes, detentoras e mestras coexistem. O elevado percentual de profissionais com pouca experiência explica, em parte, o alto número de trancistas que ainda não ensinaram ninguém a trançar (conforme indicado no gráfico 8). Muitas ainda

estão nos primeiros anos de atuação e não se sentem preparadas para transmitir esse conhecimento a outras pessoas.

Além disso, a predominância de profissionais com até 5 anos de experiência pode indicar um crescimento recente do interesse e da valorização das tranças como ofício, possivelmente impulsionado por fatores culturais, econômicos e até mesmo pelo acesso a novos meios de aprendizado, como cursos e plataformas digitais. Contudo, a continuidade dessa transmissão depende da manutenção de espaços comunitários e familiares onde esse saber possa ser compartilhado.

Gráfico 10 - Motivações para ingressar na profissão



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

O Gráfico 10 aponta que, embora a necessidade financeira seja um fator relevante na escolha da profissão de trançista (33%), a maioria das entrevistadas (47%) afirma ter escolhido o ofício por vocação. Além disso, 20% das participantes indicaram que começaram a trançar como forma de lazer ou *hobby*. Esse dado, à primeira vista secundário, revela uma dimensão importante da prática: o trançar como espaço de prazer, criatividade e liberdade expressiva — anterior à pressão econômica e muitas vezes desvinculado de obrigações profissionais formais.

Essa presença do trançar enquanto atividade lúdica ou recreativa reforça o entendimento do ofício como uma prática viva, cultivada desde a infância ou adolescência em contextos familiares e comunitários, e que se transforma em profissão por caminhos afetivos e depois financeiros. Essa motivação também pode ser lida como resistência à lógica produtivista que impõe que toda prática negra seja justificada por necessidade. Nesse sentido, o dado desafia a ideia de que o trabalho da trançista nasce exclusivamente da escassez ou da falta de alternativas.

A predominância da vocação sobre a necessidade econômica — somada à valorização do lazer como porta de entrada para o ofício — dialoga com a crítica de Nêgo Bispo (2023) à mercantilização da arte e da cultura, em que ele denuncia a redução dos saberes ancestrais a meras mercadorias. No caso das trancistas, o ofício representa não apenas um meio de subsistência, mas também uma forma de preservar, celebrar e reinventar conhecimentos tradicionais a partir de experiências subjetivas e coletivas. Assim, os dados reforçam que, apesar das pressões do mercado e da crescente comercialização do trabalho das trancistas, as práticas tradicionais de trançar resistem.

Execução do exercício

Diante dos resultados acima, e por meio da atividade “Desenhar o Ofício”, em que foram utilizadas referências das fichas da categoria “saberes” dos inventários participativos do IPHAN, aprofundamos as reflexões sobre o cotidiano da trancista.

Figura 93 - Atividade "Desenhar o Ofício"



Fonte: Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Ana Akini e Analice Marques, trancistas que, assim como eu, fazem parte de comunidades tradicionais, têm uma percepção que dialoga muito com os resultados dos gráficos no que concerne à manutenção do ofício em nosso cotidiano. Ana, baiana de acarajé e candomblecista, enfatiza que não ensina qualquer pessoa a trançar, pois vê esse saber como um conhecimento sagrado. Já Analice, quilombola, reconhece a

responsabilidade inerente ao ofício, compreendendo a prática como uma vocação iniciada na juventude, em um contexto em que o trançar está profundamente ligado às dinâmicas comunitárias, mesmo em ambientes urbanos.

Compartilhei minha própria experiência, destacando que, ao ensinar alguém a trançar, começo pelo processo de "destrançar para aprender a trançar", como aprendi no Salão Afro Nzinga. Essa abordagem promove um entendimento mais profundo do ofício, conectando técnica e memória afetiva.

As respostas de Ana e Analice evocaram debates sobre o Mapa Familiar, remetendo à infância e às brincadeiras e aos afetos envolvidos no ato de ser trançada e de ensinar a trançar. Essa conexão com a memória reforça as análises apresentadas no Gráfico 7, que indicam que a relação de parentesco e comunidade é predominante na transmissão desse saber, superando meios formais como cursos e plataformas digitais.

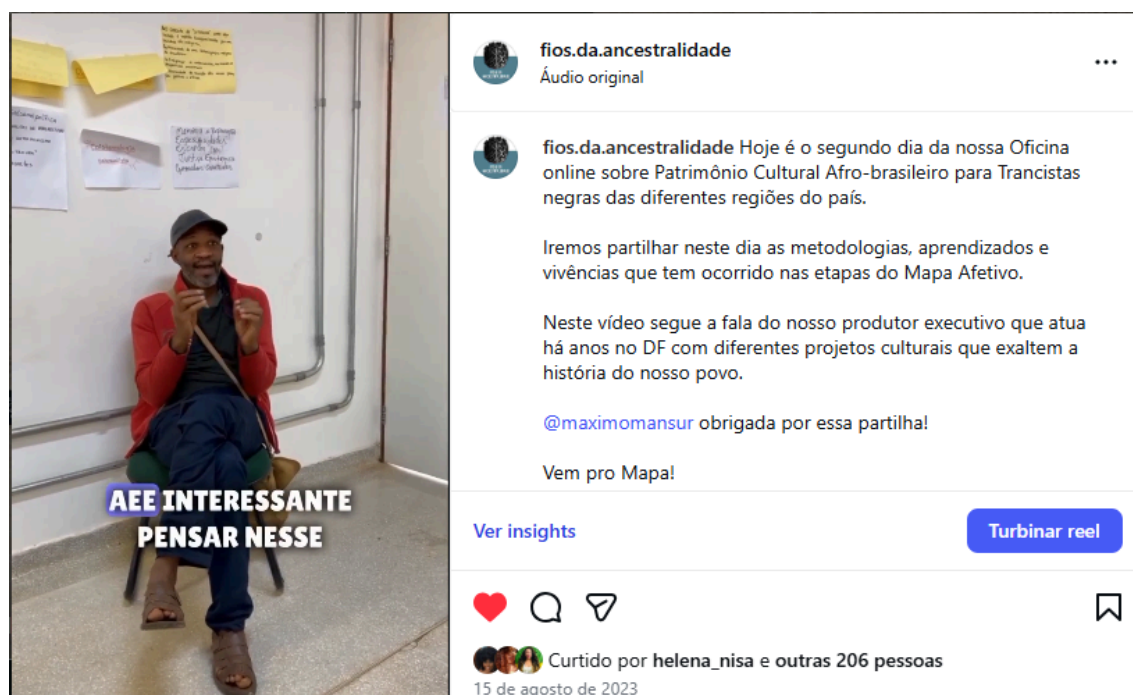
Durante o debate, relembremos as primeiras trancistas do Distrito Federal, que começaram a atuar nos anos 1980, junto com Ana. Discutimos algumas mudanças nas técnicas, nos materiais, contrastando o passado com o presente. Taguatinga, por exemplo, foi mencionado como um polo importante para a compra de insumos antes do advento do comércio *online*, que transformou esse aspecto da prática.

Por fim, dialogamos sobre o papel social das trancistas. Perguntei ao grupo: *para que serve esse ofício em nossa comunidade?* Analice respondeu que a trancista serve para “trazer beleza”. Diante dessa resposta, questionei: *Mas o que é levar beleza para uma população historicamente vista como feia? Para mulheres que não são vistas como belas? Afinal, o que é beleza e para que ela serve nas diferentes sociedades?*

Houve um momento de silêncio. Todas refletiram, mas ninguém respondeu.

Logo depois, Máximo Mansur (Figura 94), produtor cultural da equipe, sintetizou essa reflexão durante a oficina, trazendo a seguinte indagação, registrada no vídeo disponível no link a seguir:

Figura 94 - Máximo Mansur, diálogos no Mapa Cotidiano



Fonte: Fios da Ancestralidade - <https://www.instagram.com/reel/Cv-B4-sNdzM/>

A trancista traz esse vínculo entre a ancestralidade e a realidade através da trança (...), ela é esse elemento ativo?

Mais uma vez, o grupo permaneceu em silêncio, pensativo. Esse momento de pausa, sem respostas imediatas, evidenciou algo essencial: a importância social da trançadeira e da trancista na comunidade.

4.3.5. Mapa Cotidiano

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Analice Marques, Paula Olívio, Thanan Bicalho, Laodicéia Nascimento, Riana da Silva Sobral, Jennifer da Cruz Fernandes, Sarah Yolandina Generoso França, Cristiane Portela (MESPT)

Data: 24 de julho de 2023, Taguatinga

Figura 95- Chamada da 5ª etapa da Oficina (Mapa Cotidiano)



Fonte: Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Início

Esta etapa foi realizada em Taguatinga (Figura 95) no Mercado Sul — um espaço de ocupação cultural onde são discutidas reivindicações em torno do direito à cidade e à moradia, da preservação de espaços públicos para criação artística e ofícios criativos. A ocupação busca garantir a sustentabilidade das 30 famílias que ali vivem, além de preservar a arquitetura e o modo de vida das pessoas que residem e trabalham no local.

Nosso encontro começou com uma acolhida e apresentação das participantes (Figura 96) que compartilharam palavras como “ancestralidade” e “raízes” para definir o projeto, destacando o valor da identidade e dos laços culturais fortalecidos por todo o processo.

Figura 96- Acolhida, Mapa Cotidiano no Mercado Sul



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Execução da Atividade

Dando continuidade ao Eixo 01 do Mapa Cotidiano, com base no que discutimos anteriormente, a atividade foi dividida em duas partes. Na primeira, as trançistas foram divididas em dois grupos, com materiais como canetas, post-it e papel branco. Tudo isso para realizar registros em uma Ficha de Categorias do Saberes - inspirada no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), composta por Lugares; Objetos; Celebrações; Formas de Expressão e Saberes.

Cada ficha possibilita aos grupos envolvidos identificarem diversos aspectos e elementos referentes aos bens culturais do território, ampliando o conhecimento local e as possibilidades de interação entre os grupos sociais. (Florêncio, Biondo, 2014, p. 56).

Nesse sentido, adaptei a Ficha de Saberes, que serviu como roteiro (Apêndice B) para organizar aspectos do mapa cotidiano a ser inventariado. A escolha por essa categoria se deu pela característica que se adequa ao ofício de trançar, sendo um saber.

Segundo Florêncio e Biondo (2014), a produção de um bem ou a prestação de um serviço envolve um conjunto específico de conhecimentos e técnicas que podem se tornar referências culturais para determinado grupo. Isso inclui, por exemplo, uma

receita culinária tradicional ou uma técnica particular para tocar ou fabricar um instrumento musical. Esses saberes podem ter uma finalidade prática, ritualística ou até mesmo combinar ambas as dimensões, como ocorre em certos métodos de produção e transmissão do conhecimento.

A partir das vivências e trocas entre os grupos, surgiram discussões importantes sobre as transformações nas técnicas de trançar e nas exigências do público atendido. As trancistas relataram como têm sido levadas a incorporar elementos mercadológicos que não faziam parte das suas realidades há alguns anos atrás. Durante o debate, surgiram frases como essas:

“Trançamos em grupo.”
 “É como uma terapia.”
 “Nosso trabalho é para quem se identifica.”
 “Nós trançamos por resistência.”

Uma das preocupações centrais destacadas foi o encarecimento dos salões afros e a conseqüente perda do “aquilombamento” — conceito que remete à função dos salões como espaços comunitários, de acolhimento e fortalecimento coletivo. O aumento de preços e a pressão estética comprometem a essência desses espaços como redes de apoio. Diante disso, as trancistas propuseram a criação de uma rede solidária entre mulheres, especialmente mães, com o intuito de facilitar a entrada no ofício e garantir sua continuidade de forma sustentável. Como apontou Paula Olívio:

O objetivo é oferecer um espaço acolhedor, que facilite a entrada no ofício e contribua para a sustentabilidade da prática.

A Figura 97 ilustra um processo pedagógico coletivo e horizontal, no qual a disposição de fios e post-its coloridos formou-se, o que podemos enxergar como uma teia de partilhas, representando a construção do conhecimento em rede, sem hierarquias, em que cada frase e palavra inserida no mapa refletia experiências múltiplas que, ao mesmo tempo em que valoriza as análises individuais de cada uma, integra-se a uma memória coletiva.

Junto a isso, as trancistas refletiram criticamente sobre a transição do trançar dos cabelos de um espaço doméstico e aquilombado — centrado no cuidado, na partilha e na ancestralidade — para um espaço cada vez mais comercializado, especialmente nas últimas décadas. A trancista Jennifer Fernandes exemplificou essa mudança ao lembrar, no Mapa Familiar, quando era trançada por Dona Dora, destacando como o trançar fazia parte de um cotidiano afetivo e comunitário.

Hoje, no entanto, ela observa que o salão afro — espaço que, segundo suas palavras, “depois do terreiro, é um lugar de aquilombamento” — tem se tornado cada vez menos acessível para as mulheres negras empobrecidas. *Uma mãe com quatro filhas negras pode ser impedida de frequentar esses espaços*, afirma, apontando a elitização crescente do serviço, impulsionada pelos altos custos dos materiais e pela pressão para se alinhar a padrões estéticos globalizados. Nesse contexto, práticas como o uso excessivo de pomadas e espumas, somadas à exigência por tranças “limpas” (sem frizz), tornaram-se uma narrativa dominante nas redes sociais e no mercado da beleza. Tais exigências não apenas elevam o custo do serviço, como também contribuem para a descaracterização de saberes tradicionais.

Thanan, também trancista, corrobora com essa perspectiva ao afirmar que, apesar da pressão comercial, há seis anos não aumenta o valor da sua mão de obra. Sua decisão é ética e política: manter os preços acessíveis à comunidade é uma forma de garantir continuidade no vínculo com sua clientela. *Quem fazia trança comigo há dez anos ainda pode fazer*, afirma ela, reforçando a importância de preservar o acesso e a tradição, em vez de aderir a valores exorbitantes que distanciam a prática de sua base comunitária.

Um ponto que gerou bastante debate foi a popularização da chamada “trança *Mandrake*³³”, suscitando reflexões sobre apropriação cultural e apagamento de nomenclaturas ancestrais. No entanto, Jennifer Fernandes trouxe um contraponto sobre o nome *Mandrake*, que, de acordo com a mesma, é oriundo de periferias, e que o termo “braids”, que utilizamos, pode descaracterizar muito mais as autoneomações afro-brasileiras do que este termo.

Houve, assim, uma defesa da valorização de nomes como “nagô”, “cordinha”, “toçido”, que são usados outros estados, em detrimento dos nomes americanizados como *box braids* e *boho braids*, que não expressam a mesma profundidade cultural e histórica que temos em território brasileiro.

³³ Cf. Sousa, Aline de Lima; Silva, Iolete Ribeiro da; Neves, André Luiz Machado das. *Experimentações de gênero e sexualidade através dos avatares no jogo de mundo virtual IMVU*. 2025. No estudo, os autores apontam que estilos como “Maloka” e “Mandrake” são inspirados em tendências do funk brasileiro e ganham valor conforme os itens utilizados. “Mandrake” é um termo particularmente popular entre jovens da geração Z nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. O uso da expressão em contextos como “trança Mandrake” gerou controvérsia nas redes sociais em 2021, sendo criticado por contribuir para o apagamento da origem africana do penteado tradicionalmente conhecido como trança nagô.

Figura 97- Produção Pedagógica dos grupos no Mapa Cotidiano



Fonte: Acervo Tranças no Mapa, 2023.

O Quadro 1 sistematiza os registros dos grupos 01 e 02 sobre o cotidiano, permitindo mapear mudanças, identificar padrões, tendências e particularidades. A análise abrange o perfil das clientes, especialmente em termos raciais, bem como os materiais e técnicas mais utilizados, oferecendo uma compreensão detalhada dos recursos empregados e das práticas comuns.

Quadro 1- Mapa Cotidiano

Perguntas	Grupo 01	Grupo 02
Regiões de atuação	Guará, Conic, Valparaíso, Estrutural, Taguatinga, Santa Maria, Recanto das Emas, Quilombo Cavalcante (GO)	Taguatinga, Ceilândia, Guará, Gama, Santa Maria, Asa Norte e Sul, Lago Sul e Norte, Sobradinho, P Sul (Ceilândia)
Ensino e materiais	Por figuras, na prática. Cabelo sintético, acessórios	Observação e prática. Presilha, cliques, piranha, pentes, pomada.
Clientela	Maioria negra, várias regiões do DF	Maioria negra.
Período de maior demanda	Dezembro, festividades	Dezembro, datas comemorativas
Resultados dos seus serviços Finalidade do serviço	Empoderamento e embelezamento Resistência, autoestima, praticidade, identidade	Autoestima, visibilidade, identidade
Mudanças ao longo do tempo	Redes sociais, espessura e finalização das tranças, visibilidade e reconhecimento	Aperfeiçoamento de técnicas, aumento de profissionais
Motivos das mudanças	Capitalismo, moda, visibilidade	Pressão mercadológica nos anos 2000
Impacto das mudanças	Positivo: mais clientes. Negativo: alergias e exigências de modismos	Positivo: reconhecimento cultural. Negativo: foco apenas no financeiro e modismo
Processo de trabalho	Aperfeiçoamento de técnicas, aumento de profissionais	Blowout, divisão, pente... Mudanças ao longo do tempo
Trabalho em equipe	Com outras pessoas, mesmas funções	Trabalham juntas, parcerias, divisão de tarefas

Fonte: Elaboração da autora, 2023.

As respostas dos grupos evidenciam que o trançado é uma prática cultural enraizada na identidade negra da cidade, promovendo autoestima, resistência e pertencimento à comunidade, sendo a clientela majoritariamente negra, crescendo a demanda em dezembro devido às festividades. O aprendizado ocorre de forma prática e oral, utilizando materiais como cabelo sintético, pentes e acessórios. O ofício se modificou com a influência das redes sociais e do mercado, trazendo maior visibilidade e reconhecimento, mas também desafios, como alergias a produtos sintéticos e a exigência de seguir tendências americanizadas. O impacto do capitalismo e da moda gerou tanto oportunidades, como mais clientes, quanto preocupações, como o esvaziamento sobre a cultura. Apesar das mudanças, o trabalho mantém um caráter coletivo, sendo transmitido e aprimorado por meio de parcerias e trocas entre profissionais.

Automapeamento: croqui em papel de distribuição socioespacial de trancistas no DF e Entorno

Figura 98 - Automapeamento de Trancistas



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023.

A segunda parte da atividade foi conduzida pela historiadora e orientadora desta pesquisa, Cristiane Portela, com o objetivo de ampliar a localização das trancistas no

DF e Entorno, a partir das indicações das participantes. Os resultados desse mapa (Figura 98) foram discutidos no capítulo 03. É importante pontuar que esse exercício ampliou a compreensão da distribuição geográfica e cultural da prática no território, complementando as informações do Mapa Colaborativo Digital e dos exercícios anteriores. As trançistas observaram que as regiões com maior concentração são Ceilândia e Taguatinga, o que corrobora a afirmação de Jennifer: *toda quebrada tem uma trançista*.

A partir dos debates realizados no grupo e de uma análise crítica sobre nosso cotidiano enquanto trançistas, é importante considerar as dimensões que permeiam o ofício no que se refere ao local de realização da prática. O senso comum, assim como o Estado, associa nosso trabalho apenas ao estabelecimento comercial, o Salão Afro. No entanto, a maioria de nós ainda está trabalhando a domicílio, na casa dos clientes, ou na varanda, sala e quintais de nossas próprias casas nas periferias da cidade. O que reforça a dimensão doméstica e de modos de vida que são características dessa prática.

Resultado

O mapeamento cotidiano revelou que o ofício de trançista é profundamente ligado aos modos de vida das profissionais, destacando as trajetórias que as levaram a se tornarem trançistas. Foram identificadas características essenciais do ofício, como o uso de materiais específicos, as mudanças temporais nos estilos de trança e a diversidade de espaços de trabalho, que incluem residências e salões. Além disso, remapeamos os territórios da cidade já percorridos por essas profissionais, enfatizando a conexão entre os espaços urbanos e suas vivências. A abordagem adotada priorizou a representação dos espaços de vivência das trançistas, bem como a descrição detalhada do ofício, utilizando ferramentas como ficha do inventário participativo, cartografia social e os mapas afetivos. Essas metodologias permitiram documentar o trançar como uma prática cotidiana e culturalmente significativa para a cidade.

4.5.6. Mapa Político

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Analice Marques, Laudicéia Nascimento, Riana da Silva Sobral, Jennifer da Cruz Fernandes, Sarah Yolandina Generoso França e Litiely Brandão

Data: 31 de julho de 2023, Gama (DF)

Figura 99 - Chamada da 6ª etapa da Oficina (Mapa Político)

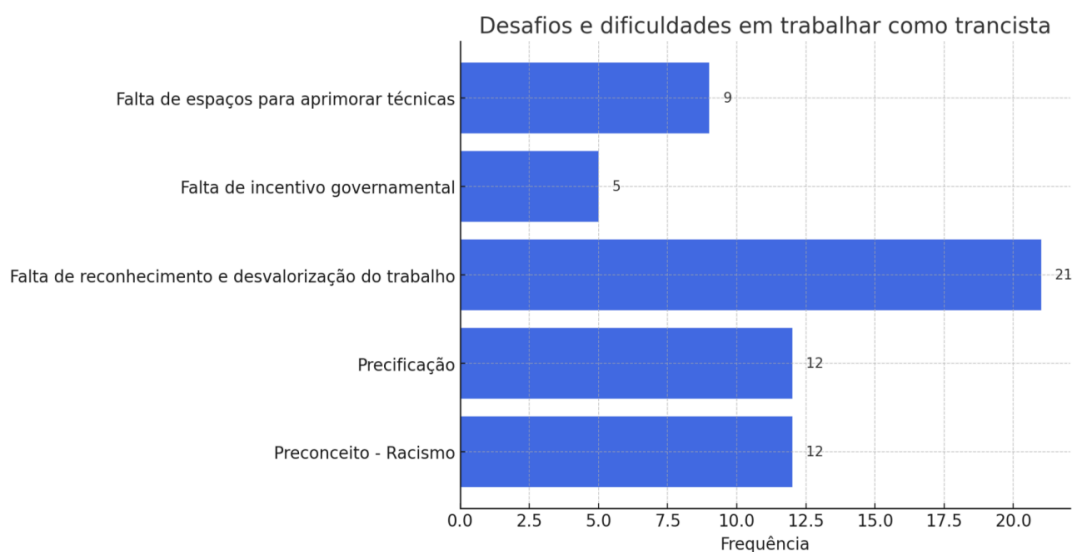


Fonte: Acervo Tranças no Mapa (2023)

Início

Com foco nas questões sociais, esse mapa (Figura 99) realiza uma leitura interseccional de raça e gênero, evidenciando quais seriam os problemas e desafios enfrentados pelas trançistas, dessa forma, apresento primeiro duas questões centrais para compreender os desafios enfrentados por trançistas negras no Distrito Federal e Entorno, respondidos a partir da análise de conteúdo:

Gráfico 11 - Quais os maiores desafios e dificuldades em trabalhar como trancista?



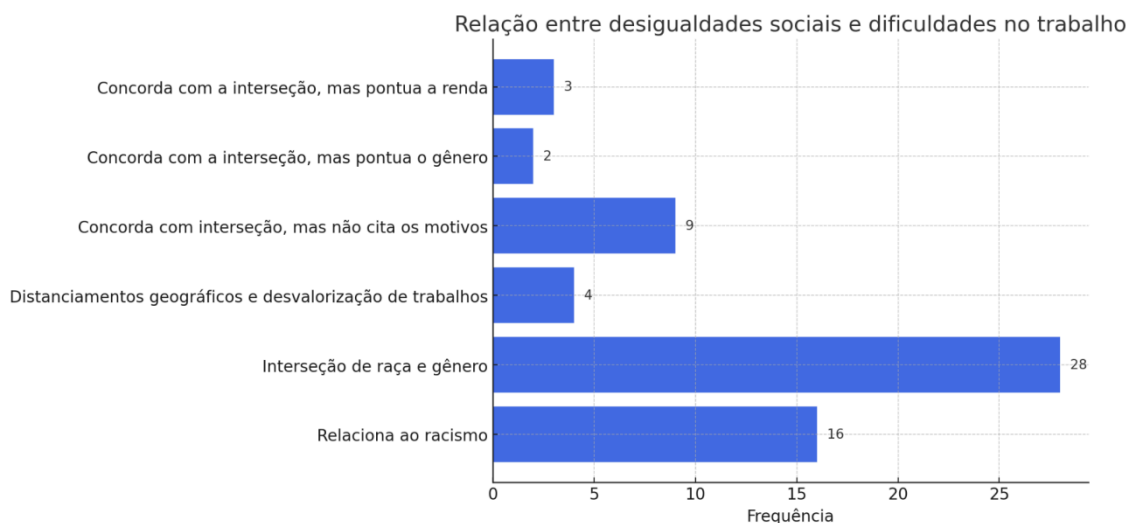
Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

De acordo com o Gráfico 11, os principais desafios enfrentados por trancistas incluem a falta de reconhecimento e a desvalorização do trabalho, com a maior frequência de menções (21). Isso demonstra que a profissão ainda não recebe o devido reconhecimento, tanto social quanto econômico.

Outro fator relevante é a precificação do trabalho (12), o que sugere dificuldades em cobrar um valor justo pelo serviço, possivelmente devido à desvalorização cultural. Além disso, o preconceito e o racismo (12) são obstáculos significativos, indicando que muitas trancistas enfrentam discriminação no exercício da profissão.

A falta de incentivo governamental (5) e de espaços para aprimorar técnicas (9) também foi mencionada, o que evidencia a necessidade de políticas públicas e infraestrutura para apoiar essas profissionais.

Gráfico 12 - Você acredita que as desigualdades sociais de gênero e raça têm alguma relação nas dificuldades de trabalhar como tranquista?



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

O Gráfico 12 mostra que a interseção entre raça e gênero (28) é um fator determinante no que diz respeito às dificuldades enfrentadas pelas trancionistas. Esse dado reforça que mulheres negras, que predominam nesse ofício, enfrentam desafios não apenas econômicos, mas também estruturais e sociais. Além disso, a relação com o racismo (16) destaca que a profissão sofre um impacto direto das desigualdades raciais, influenciando a valorização e o respeito ao trabalho dessas profissionais.

Outro ponto relevante é que algumas respostas concordam com a interseção de desigualdades, mas não citam motivos específicos (9), sugerindo que, embora reconheçam o problema, muitas pessoas podem não identificar os fatores que contribuem para ele.

Por fim, a desvalorização geográfica dos trabalhos (4) indica que a localização também impacta as oportunidades e o reconhecimento das trancionistas, reforçando a necessidade de medidas que ampliem a visibilidade e acessibilidade dos serviços.

Execução

Considerando a análise dos gráficos, iniciamos essa etapa na casa da Ana Akini, no Gama (DF). O encontro começou por volta das 9h, quando expliquei o objetivo do mapa político. Logo de início, enfatizei quem são as mulheres que trançam. *A história*

da trança só existe porque existe uma trancista, afirmei, ressaltando nossa centralidade nesta pesquisa.

Propus uma problematização em torno do “Dia Estadual da Pessoa Trancista”, celebrado nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador, Uberlândia e São Paulo. Embora a criação desse dia seja um importante avanço para o reconhecimento desse ofício, há uma questão de visibilidade que merece atenção, que são os recortes de gênero e raça fundamentais, que o movimento negro e o movimento de mulheres vêm defendendo há anos. O termo “Pessoa Trancista” acaba por diluir o reconhecimento explícito de que são mulheres negras as detentoras desse ofício. Nesse sentido, o nome adequado seria “Dia da Trancista Negra”. Essa mudança tornaria evidente o reconhecimento das contribuições específicas dessas mulheres e reafirmaria a relevância de suas histórias e lutas como profissionais detentoras, especialmente no combate à marginalização e invisibilidade que ainda enfrentam por serem mulheres e negras.

Após a introdução, foram apresentados dois vídeos que trouxeram reflexões sobre a negação de direitos às mulheres negras no contexto político e social brasileiro. O primeiro vídeo, com Jurema Werneck, abordou as conquistas e os desafios enfrentados pelas mulheres negras no Brasil. Werneck, enfatiza a busca por respeito e acesso aos direitos humanos, além de uma representação mais justa e inclusiva na mídia. Ela discute temas como políticas públicas, o impacto do patriarcado violento que coloca o Brasil entre os países com maiores índices de feminicídio e os efeitos do golpe político sobre os direitos sociais.

O segundo vídeo, com Sueli Carneiro, explora as falhas das políticas públicas em proteger e atender as mulheres negras. A filósofa discorre sobre as experiências dessas mulheres, contextualizando suas reflexões com fatos históricos que evidenciam as dificuldades enfrentadas por esse grupo no Brasil. A partir disso, discutimos os principais desafios enfrentados, os quais demonstro no Quadro 2, tal como elencados pelas trancistas:

Quadro 2 - Desafios Enfrentados por Trancistas Negras

Categoria	Desafios Específicos
Mercado de Trabalho	<ul style="list-style-type: none"> ● Dificuldade de Manutenção de Salões Próprios: Falta de recursos e apoio; ● Racismo em “Salões Convencionais”: rejeição de tranças afro; ● Exigências de Aparência e Padrões de Beleza: pressão por visual "liso" e formal no espaço de trabalho; ● Adaptação a Valores Embranquecidos: necessidade de incorporar elementos "embranquecidos" para aceitação.
Discriminação Geográfica	<ul style="list-style-type: none"> ● Preferência por Salões em Regiões Centrais: clientes preferem salões em áreas centrais da cidade, impactando a clientela de trancistas periféricas.
Preconceito e Cansaço Emocional	<ul style="list-style-type: none"> ● Comentários Ofensivos de Clientes e Familiares: desconhecimento sobre cuidados com o cabelo crespo e tranças, reproduzindo comentários racistas; ● Cansaço Emocional e Estigmatização: desgaste emocional por trabalhar em espaços racistas.
Assédio e Violência	<ul style="list-style-type: none"> ● Objetificação do Corpo da Mulher Negra: assédio e objetificação, violência ignorada ou minimizada.
Sobrecarga e Multifuncionalidade	<ul style="list-style-type: none"> ● Acúmulo de Funções: trancistas assumem diversas funções (recepção, contabilidade, limpeza).
Qualidade e Segurança dos Materiais	<ul style="list-style-type: none"> ● Uso de Materiais Sintéticos: questionamentos sobre segurança e sustentabilidade; ● Ausência de Controle de Qualidade: falta de controle nos materiais do mercado.
Reconhecimento do ofício no conjunto de Saberes Tradicionais	<ul style="list-style-type: none"> ● Falta de espaços para oficinas e formações continuadas: não há espaços de formação para trançadeiras e trancistas na perspectiva do patrimônio cultural.

Nesse dia não aprofundamos os desafios elencados, pois fizemos isso no eixo seguinte, mas chamo a atenção para o fato de que os itens elencados vão ao encontro da análise dos gráficos, no início do texto.

4.3.7. Mapa Político

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Analice Marques, Laodicéia Nascimento, Jennifer da Cruz Fernandes, Litiely Brandão, Andrea Mesquita de Menezes, Sarah Yolandina Generoso França, Eulálio Apurinã (MESPT)

Data: 07 de agosto de 2023, Candangolândia

Figura 100 - Chamada da 7ª etapa da Oficina (Mapa Político)

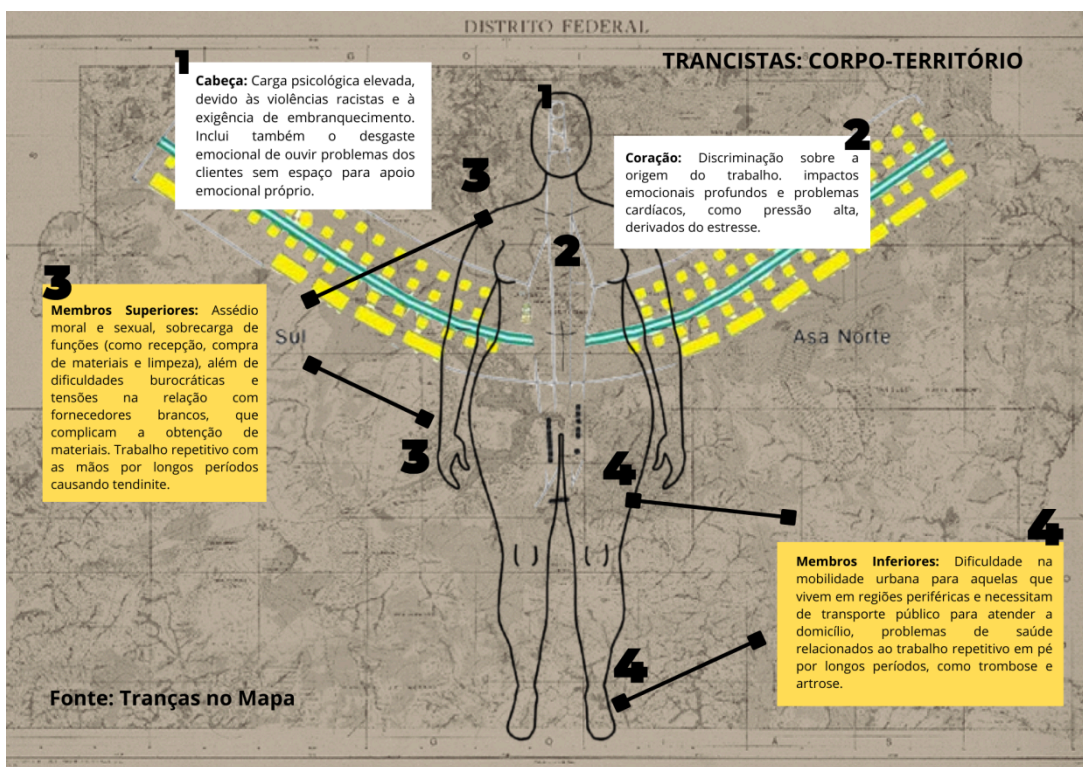


Fonte: Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Início

Começamos a elaborar esse mapa (Figura 100) às 9 horas, no Salão Afro de Paula Olívio, na Candangolândia, com a presença de Eulálio Apurinã (MESPT) e Andrea Mesquita de Menezes, cabeleireira do Rio de Janeiro, amiga de Laodicéia, cujas contribuições enriqueceram o debate. Para fundamentar a discussão, retomamos o

Figura 102 - Corpo-território: um mapa de impactos



Fonte: Elaboração da autora, 2023.

Para facilitar a leitura, apresenta-se a seguir a descrição da figura:

Cabeça: Carga psicológica elevada, devido às violências racistas e à exigência de embranquecimento. Inclui também o desgaste emocional de ouvir problemas dos clientes sem espaço para apoio emocional próprio.

Coração: Discriminação sobre a origem do trabalho, impactos emocionais profundos e problemas cardíacos, como pressão alta, derivados do estresse.

Membros Superiores: Assédio moral e sexual, sobrecarga de funções (como recepção, compra de materiais e limpeza), além de dificuldades burocráticas e tensões na relação com fornecedores brancos, que complicam a obtenção de materiais.

Membros Inferiores: Dificuldade de locomoção, especialmente para aquelas que vivem em regiões periféricas, e problemas de saúde relacionados ao trabalho repetitivo e em pé por longos períodos, como trombose e artrose.

Considerando os conceitos debatidos e o exercício proposto, as trancistas também trouxeram mais elementos que complementam esse corpo:

Valorização da periferia e identidade local: Discutiram como fortalecer a periferia, gerando emprego e renda, mantendo-se nos próprios territórios. Reforçaram a importância de valorizar a cultura e a prática do trançado como bens essenciais à comunidade local, enfrentando o preconceito que associa a periferia a espaços menos seguros e menos dignos.

Dificuldades para iniciar e expandir no mercado: As trancistas relataram que, ao contrário de mulheres brancas, elas enfrentam obstáculos para abrir seus salões e conquistar clientela. Ressaltaram que salões afro geralmente localizam-se nas periferias, evidenciando a disparidade de oportunidades em regiões centrais e nobres do DF, como Lago Norte.

Mobilidade e territorialidade: Relataram desafios em expandir o negócio para regiões centrais, onde o público-alvo (geralmente pessoas negras) não está presente em grande número, sendo mais difícil abrir espaço nessas localidades.

Racismo e desafios em espaços de trabalho convencionais: Discutiram sobre o preconceito em salões convencionais, onde trancistas são invisibilizadas e o cabelo afro é recontextualizado, visto como uma estética fora de padrão. Clientes e chefes desvalorizam o trabalho da mulher negra, reforçando estigmas e limitando seu crescimento profissional.

Impactos na saúde e sobrecarga de trabalho: As trancistas relataram problemas de saúde como dores e lesões (varizes, tendinites) resultantes do trabalho intenso e da ausência de pausas. A pressão de se manter disponível para clientes em finais de semana e à noite bem como a ausência de descanso adequado afetam a saúde física e emocional.

Educação financeira e carga de trabalho: A falta de acesso a conhecimento financeiro contribui para uma gestão financeira precária, resultando em sobrecarga. Muitas trancistas gostariam de estudar, aprimorar suas habilidades ou explorar outros interesses, mas encontram barreiras devido à carga horária pesada.

Depois dos diálogos, a mãe da trancista Paula Olívio, Maria de Fátima Olívio fez um almoço, outro momento importante para todos e que também contribuiu para interação entre as trancistas e equipe do projeto.

Resultados

Foram identificados diversos desafios sociais enfrentados pelas trançistas, especialmente no que se refere à falta de reconhecimento do ofício e a sua desvalorização, que estão profundamente ligadas às estruturas históricas de opressão de raça, gênero e território já apresentadas no capítulo 3 e reforçadas nos resultados desse mapa. Segundo matéria de Bianca Feifel publicada no *Brasil de Fato* (2023), as mulheres negras são as mais prejudicadas no mercado de trabalho do Distrito Federal. Elas recebem os menores salários e representam 36,8% da força de trabalho informal, enquanto os homens negros correspondem a 33,7%. No total, 70,5% do trabalho informal no Distrito Federal é realizado por pessoas negras, e o ofício de trançar faz parte desse setor precarizado.

Esse cenário evidencia como as trançistas negras enfrentam sobrecarga de desigualdades interseccionais, relacionadas a gênero, raça e classe. Além disso, os gráficos analisados demonstram que as dificuldades enfrentadas por essas profissionais vão além da valorização econômica do trabalho. Há um forte componente estrutural que reforça as desigualdades e, portanto, torna-se urgente a implementação de ações para promover reconhecimento patrimonial, regulamentação trabalhista e combate à discriminação de gênero e raça.

Os dados também indicam a necessidade de políticas públicas inclusivas e uma revisão estrutural da forma como trabalhadores da cultura, como as trançistas, são reconhecidos e remunerados, especialmente no contexto das mulheres negras. No entanto, apesar dos desafios, as trançistas demonstram uma forte consciência política e crítica sobre a realidade que vivenciam. Elas compreendem que seu trabalho não é apenas atravessado por questões de classe, gênero e raça, mas também configura-se como um espaço de resistência cultural e afirmação identitária.

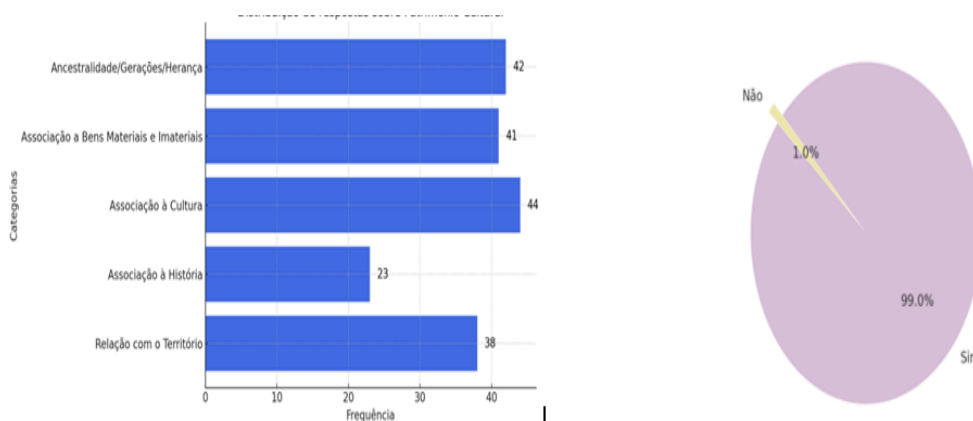
Dessa forma, o ofício de trançar vai além de uma atividade econômica: ele representa um patrimônio cultural coletivo, que se mantém vivo mesmo diante das desigualdades e da falta de reconhecimento. A luta pela valorização desse trabalho é, portanto, também uma luta pela preservação da tradição das tranças como símbolo de identidade, pertencimento e resistência.

5. HISTORICIZANDO O OFÍCIO DE TRANÇAR NO RECONHECIMENTO DAS NARRATIVAS DAS TRANCISTAS: MODOS DE SABER E MODOS DE FAZER

5.1. Mapa Patrimonial

Esse mapa tem como propósito ampliar o conhecimento e fomentar uma leitura crítica sobre as políticas de patrimônio cultural no Brasil, com ênfase nas expressões afro-brasileiras e na sua representação (ou ausência) no cenário cultural do Distrito Federal e de outros estados. As perguntas finais — “Você sabe o que é patrimônio cultural?” e “Você considera importante o conhecimento sobre a História e a Cultura Afro-brasileira e Africana?” — orientam a análise das percepções e dos níveis de entendimento do público, cujos resultados, apresentados em gráficos, contribuem para refletir sobre as lacunas e potências das atuais práticas de preservação, reconhecimento e valorização da diversidade cultural no país.

Gráfico 13 – Conjunto de gráficos do Mapa Patrimonial



Fonte: Mapa Colaborativo Digital, Tranças no Mapa, 2023.

Os gráficos acima revelam uma compreensão ampla e diversa sobre o patrimônio. As respostas foram organizadas em cinco categorias principais: ancestralidade e herança, associação a bens materiais e imateriais, associação à cultura, associação à história e relação com o território. A categoria mais mencionada foi "Associação à Cultura" (44), evidenciando que as trancistas reconhecem que patrimônio cultural é algo que faz parte essencial da identidade coletiva e das expressões culturais de um povo. A "Ancestralidade/Gerações/Herança" (42) também teve grande destaque,

indicando que as trancistas compreendem o patrimônio cultural como algo que atravessa o tempo, sendo passado de geração em geração.

O reconhecimento da ancestralidade como parte fundamental do patrimônio cultural reforça a importância da memória coletiva e da valorização dos conhecimentos tradicionais. A "Associação a Bens Materiais e Imateriais" (41) mostra que as trancistas identificam o patrimônio cultural tanto nos aspectos tangíveis, como objetos e espaços físicos, quanto nos aspectos imateriais, como práticas, rituais e saberes. Esse entendimento é essencial para ampliar a percepção de que o trabalho das trancistas é um bem cultural vivo, que precisa ser protegido e reconhecido. Já a "Relação com o Território" (38), que foi o que mais me chamou atenção, destaca a conexão entre o patrimônio cultural e os espaços onde ele se manifesta.

Por fim, a "Associação à História" (23) teve um número menor de menções, mas ainda assim reforça a ideia de que o patrimônio cultural está profundamente vinculado à historicidade dos fatos, das pessoas, em que a temporalidade é um fio condutor importante para sua manutenção, como já apontado nos percursos dos mapas anteriores.

O segundo gráfico demonstra que 99% das trancistas consideram importante obter conhecimento sobre História e Cultura Africana e Afro-brasileira em sua profissão, enquanto apenas 1% respondeu negativamente. Essa estatística dialoga com uma das demandas destacadas na Tabela 01 do Mapa Político sobre a “falta de formação continuada, espaços formativos que contemplem aprendizados sobre preservação e valorização do ofício como conhecimento tradicional afro-brasileiro”.

Realizei essas perguntas porque, enquanto trancista e educadora popular que vem politizando a comunidade sobre saberes identitários e estético-corpóreos — saberes que se popularizaram nos últimos 15 anos, impulsionados por ações como a Marcha do Orgulho Crespo e o Encrespa Geral (Figura 103), eventos que contribuem para a visibilidade dos conhecimentos construídos por mulheres negras (Nilma Gomes, 2017, p. 76) —, percebo que ainda há desafios a serem superados. A proliferação de conteúdos em redes sociais, como *Instagram*, *YouTube* e *TikTok*, que abordam temas como a "origem e história das tranças afros" reflete um interesse crescente, mas frequentemente esvaziado da perspectiva patrimonial.

Figura 103 - Registro da minha participação no Evento Encrespa Geral DF, 2015



Fonte: Desconhecida

Observa-se, assim, um esvaziamento do debate, com termos como "ancestralidade" sendo reduzidos a meras tendências ou modas, desvinculados de seu verdadeiro significado enquanto cultura popular e tradicional. A criação de conceitos como "trancismo" pode se alinhar a discursos clientelistas, favorecendo uma lógica capitalista que precariza o trabalho das trancistas e marginaliza os saberes tradicionais produzidos por mulheres negras. Esse cenário distancia as trancistas dos debates sobre povos e comunidades tradicionais e das políticas patrimoniais, fortalecendo um sistema econômico que explora as condições precárias de trabalho e os modos de vida da população negra.

Muitos dos conteúdos sobre tranças produzidos por influenciadores digitais e trancistas carecem de compreensão crítica e aprofundada, pois, frequentemente, ignoram os sujeitos que produzem o saber, bem como os modos de saber e fazer afro-brasileiros, atrelando-se apenas a uma narrativa americanizada que desvaloriza as formas de produção de conhecimento quilombolas e especificamente do Sul Global.

Afinal, não existe história das tranças sem a trançadeira e a trancista, tendo a territorialidade como base de análise. É fundamental, portanto, que o diálogo sobre as tranças esteja articulado com os conceitos de patrimônio cultural e com a educação

popular crítica freiriana, constituindo o que conhecemos como educação patrimonial, dando destaque ao ofício das mulheres, e não apenas ao “produto trança”.

No entanto, observa-se que muitas trançistas também não reconheciam que o seu trabalho estava diretamente vinculado a essa dimensão de patrimônio cultural. Por isso, a formação política das trançistas torna-se essencial: é ela que possibilita a valorização consciente de seus saberes e práticas, fortalecendo a identidade e a memória afro-brasileira.

Esse contexto revela a necessidade urgente de uma educação patrimonial direcionada especificamente para trançistas e outros grupos culturais marginalizados. A ausência de ações formativas limita o reconhecimento do ofício das trançistas como patrimônio cultural, enfraquecendo a conexão com seus territórios como espaços educativos que narram histórias próprias.

Por essa razão, esta pesquisa incorporou elementos formativos, incluindo a: i) Oficina de Mapa Afetivo já descrita acima e que continua neste capítulo e uma ii) Oficina *online* ampliada para trançistas de outros estados, alcançando até mesmo uma trançista chilena, conforme descrito a seguir.

a) **Oficina ampliada *online*: Malungas – Patrimônio Cultural Imaterial Afro-brasileiro e seus resultados**

Figura 104 - Chamada da Oficina “Malungas” para Trançistas de todas as regiões do país



Nos dias 14 e 15 de agosto de 2023, foi realizada uma oficina *online* ampliada (Figura 104) pelo Google Meet, reunindo 120 trançistas negras de todas as regiões do país (Figura 105). Para a realização dessa oficina, foram selecionadas trançistas inscritas por formulário *online* disponível na página do Instagram @fios.da.ancestralidade. Como critério de participação, priorizamos moradoras de periferias com mais de 18 anos de idade e com experiência no ofício por mais de três anos. Criamos um grupo no Whatsapp para o envio de informações e diálogo com as participantes, além do compartilhamento de materiais orientadores e *links* para os dias da oficina, que foram distribuídos em dois dias, por duas horas no período da noite.

Figura 105- Divulgação com a porcentagem de trançistas inscritas por região do país



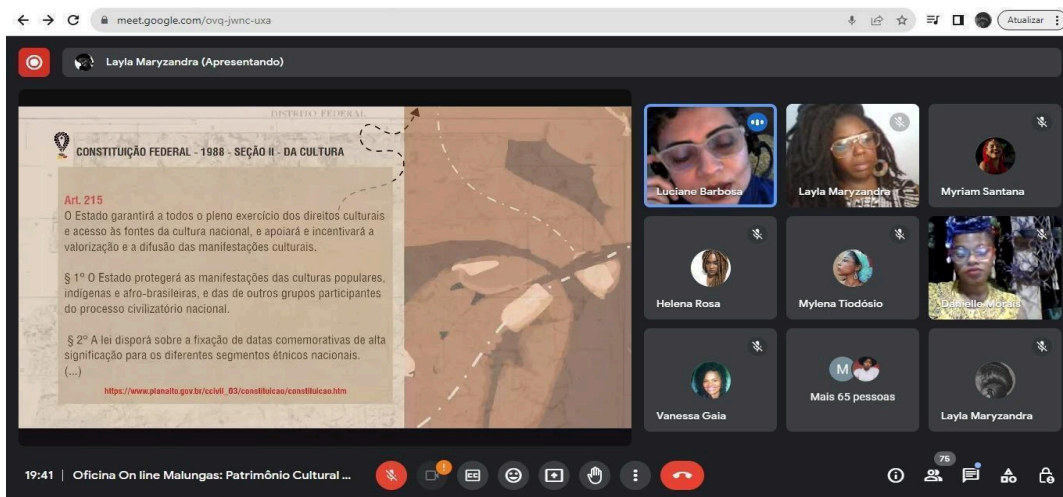
Fonte: Elaboração da autora, 2023

No primeiro dia da oficina, Luciane de Souza³⁴ apresentou um panorama (Figura 106) sobre a preservação de bens culturais no Brasil, destacando a importância da relação entre patrimônio cultural e identidade nacional. Em sua explanação, abordou a expansão do conceito de patrimônio para incluir elementos imateriais, como práticas,

³⁴ Palestrante contratada pelo projeto para discorrer sobre o tema “Patrimônio Cultural Afro-brasileiro”.

celebrações e saberes tradicionais, e enfatizou a relevância do saber das trançistas como uma forma de expressão e de modo de criar, fazer e viver.

Figura 106: Luciane de Souza apresentando os artigos da Constituição brasileira acerca de Patrimônio Cultural



Fonte: Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Ela explicou o que são bens imateriais – celebrações, formas de expressão, lugares e saberes – e mencionou que a proteção desses bens, viabilizada por políticas públicas, ocorre principalmente por meio do inventário e do registro. Luciane também detalhou o Decreto nº 3.551/2000, que define o patrimônio imaterial e regulamenta os processos de inventário e registro necessários para sua proteção. Durante a palestra, destacou a prática das tranças como uma expressão cultural afro-brasileira profundamente conectada às raízes comunitárias e familiares, como já identificado no Mapa Familiar.

Ao citar o item IV do Decreto nº 3.551/2000, Luciane explicou que os "saberes" são definidos como *os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades, saberes tradicionais que reúnam técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade*. Segundo ela, essa definição é crucial para compreender o ofício das trançistas.

Luciane ressaltou:

Esse termo do decreto traz uma frase que impacta no ofício, nas técnicas, no saber e nas práticas de fazer a trança. Fazer trança é ter um conhecimento e modos de fazer enraizado no cotidiano das comunidades. Muitas pessoas que trançam começaram porque era um modo de fazer enraizado na comunidade, que, na maioria das vezes, era a própria família. É um saber tradicional, transmitido de geração

em geração, por mulheres, que reúne técnicas, ofícios e matérias-primas. E este grupo é identificado como um grupo social? Sim, são mulheres negras.

Também organizei um material pedagógico com Luciane que pudesse auxiliar as trancistas durante a oficina (Figura 107).

Figura 107 - Capa do material pedagógico orientador entregue às trancistas participantes da Oficina Online



Fonte: Elaborado pela autora

Outro tema abordado por Luciane foi o processo necessário para que um bem imaterial seja reconhecido como patrimônio. Ela explicou que o *patrimônio imaterial só se estabelece por meio da salvaguarda, que se organiza em determinados eixos e processos. O primeiro eixo é o conhecer e identificar, etapa que acontece por meio do Inventário Nacional das Referências Culturais (INRC), além de envolver a participação social, seja por meio do Inventário Participativo ou da Educação Patrimonial (ou Educação para o Patrimônio Cultural).*

Luciane explicou conceitos fundamentais do patrimônio cultural, incluindo bem cultural, referência cultural, detentor e memória. Ela destacou as trancistas como *detentoras de um conhecimento preservado ao longo do tempo e fundamental para a sustentabilidade financeira e cultural das suas famílias.* Sobre a memória, Luciane enfatizou seu papel na constituição da identidade e da existência humana, definindo-a como coletiva e individual, um direito e um marco histórico da nossa existência.

A palestrante também apresentou exemplos de bens culturais afro-brasileiros reconhecidos oficialmente, como o Ofício das Baianas de Acarajé e o dos Mestres de Capoeira, sublinhando o legado africano na construção do Brasil.

Ela apontou, porém, problemas no reconhecimento de outros patrimônios, como o Ofício das Paneleiras em Goiabeiras no Espírito Santo, a Tradição das Doceiras de Pelotas e a Produção Tradicional e Práticas Socioculturais associadas à Cajuína no Piauí. De acordo com ela, esses são casos em que o Estado falhou em não incluir os próprios sujeitos dessas práticas – geralmente da comunidade negra – no processo de reconhecimento e no documento oficial do inventário, o que resultou em invisibilidade para essas comunidades.

Depois da palestra, abrimos um tempo para perguntas das participantes, seguido de respostas, ora realizadas por Luciane, ora por mim, que também estava como mediadora. No Quadro 3, organizei as principais intervenções das transcritas a partir do que a palestrante apontou e de nossas respostas:

Quadro 3 - Debates durante Oficina ampliada *online*

Tema	Participantes	Principais Pontos
Apropriação Cultural	Sheila André Roberto (SP), Camila Lelis (MG)	<ul style="list-style-type: none"> - Discussão sobre o uso das tranças Mandrake e a invisibilização da raiz africana e afro-brasileira. - Importância de proteger os saberes ancestrais e a identidade negra. - Necessidade de estratégias para evitar a apropriação cultural por parte de não negros.
Acesso a Recursos e Políticas Públicas	Maria das Neves (GO), Gabriela Azevedo (RJ), Débora Alves Pereira (MG), Alessandra Santos (BA)	<ul style="list-style-type: none"> - Dificuldades em acessar crédito e direitos trabalhistas. - Necessidade de valorização da profissão de trancista.
Fortalecimento de jovens trancistas negras	Lilian Kelly Araujo (PR), Camila Lelis (MG)	<ul style="list-style-type: none"> - Dificuldades em realizar projetos e acessar editais. - Importância do apoio para fortalecer jovens negras.
Organização e Empoderamento	Luciane Ramos (RJ), Layla Maryzandra (DF)	<ul style="list-style-type: none"> - Proposta de organização das trancistas em cada região para realizar um inventário de saberes. - Importância do plano de salvaguarda para proteger a cultura negra e evitar a apropriação cultural. - Necessidade de um pilar central cultural nas ações para evitar a transformação em mero produto de mercado.

Fonte: Elaboração da autora, 2023.

b) Modos de Saber e Fazer: Narrativas e Etnografias

No segundo dia da oficina, o espaço foi dedicado à partilha, à troca e à escuta entre as trancistas, constituindo uma coletividade orgânica e genuína. A dinâmica teve início com o compartilhamento das narrativas das sete trancistas que participaram do percurso da Oficina de Mapa Afetivo, realizada no Distrito Federal.

Denomino esse momento de “Modos de Saber”, por expressar as experiências, trajetórias e conhecimentos construídos pelas trancistas do Distrito Federal e Entorno ao longo de suas vidas. As narrativas evidenciam como o saber relacionado ao ofício de trançar foi transmitido, ressignificado e aprofundado por meio da oralidade, das vivências familiares e comunitárias e, no contexto da oficina, pela mediação da educação popular e da educação patrimonial. Esse processo possibilitou que as trancistas se reconhecessem como sujeitas de suas próprias narrativas e como detentoras e guardiãs de um patrimônio cultural imaterial.

As trajetórias individuais partilhadas entrelaçaram-se em uma rede coletiva de saberes, configurando um espaço de troca que fortaleceu os vínculos entre as participantes e revelou a densidade cultural e afetiva presente na história de cada trancista vinculada ao ofício. A oralidade e a ancestralidade emergiram como elementos estruturantes dessas narrativas, demonstrando que o saber-fazer das tranças foi sendo tecido ao longo do tempo em contextos familiares, comunitários, religiosos e territoriais, sobretudo nas periferias urbanas e em espaços historicamente marcados pela presença negra.

As narrativas também evidenciam que esses saberes não se constituem como práticas estáticas, mas como conhecimentos tradicionais vivos, continuamente reelaborados em diálogo com as experiências contemporâneas das trancistas, seus contextos de atuação e suas estratégias de resistência cultural. Nesse sentido, os Modos de Saber permitem compreender o ofício de trançar como prática social, relacional e identitária, profundamente vinculada à memória, ao corpo e ao território.

A partir deste ponto, opta-se por apresentar as falas das trancistas em blocos narrativo-etnográficos integrados, nos quais os Modos de Saber e os Modos de Fazer não aparecem dissociados, mas articulados como dimensões complementares de um mesmo patrimônio vivo. Cada bloco é composto por:

- a) a narrativa oral da trancista, compartilhada no contexto da Oficina da online;
- b) o registro etnográfico de um modo de fazer específico do ofício de trançar, documentado por meio de fotografias e descrições técnicas;
- c) a contextualização simbólica, material e cultural da prática.

Essa escolha metodológica reconhece que, no ofício de trançar, o saber não precede o fazer, nem o fazer se reduz à técnica: ambos se constroem simultaneamente no corpo, na memória e na experiência das trancistas. Tal abordagem dialoga com os princípios adotados nos inventários de bens culturais imateriais, ao compreender o patrimônio como processo, prática social e forma de inscrição da memória coletiva no presente.

Modos de Saber Ana Akini

Figura 108 - Relato da Ana Akini na Oficina *Online*



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

A primeira a compartilhar foi Ana Akini (Figura 108), que destacou a centralidade das questões de apropriação cultural e a importância do recorte de gênero e raça no reconhecimento dos bens culturais de matriz afro-brasileira. Em sua fala, Ana ressaltou que o ofício de baiana de acarajé é indissociável de elementos como as vestes tradicionais e o tabuleiro, que, para além de aspectos estéticos, constituem marcadores identitários e simbólicos desse patrimônio cultural.

Nesse sentido, criticou práticas contemporâneas que desvirtuam esses valores, exemplificando com um *food truck* em Brasília que comercializa “acarajé gourmet” sem a presença de mulheres negras e sem o uso das indumentárias tradicionais. Para Ana, tais práticas descaracterizam e desvalorizam a culinária afro-baiana, além de inviabilizarem o reconhecimento das verdadeiras detentoras desse saber ancestral.

Durante o exercício do mapa afetivo, Ana Akini também pôde reconhecer de forma mais consciente a influência de sua avó em sua formação como trancista. Embora acreditasse ter aprendido o ofício de maneira autônoma, passou a compreender que a transmissão do saber teve início ainda na infância, no convívio cotidiano com a avó. Ao rememorar esses momentos, destacou o afeto presente no gesto do trançar:

“Era eu sentar entre as pernas e ela trançar meu cabelo. Enquanto ela me trançava, eu desmanchava o cabelo da minha irmã para ser trançado também.”

Essas memórias revelam que o ato de trançar extrapolava a dimensão técnica, constituindo-se como uma expressão de cuidado, afeto e pertencimento. O contexto familiar, marcado pelo trabalho da avó como empregada doméstica e pela ausência da mãe, fez do trançar um espaço de acolhimento e de transmissão intergeracional de saberes.

A importância de Ana Akini estende-se também para além de sua trajetória familiar. Diversas trancistas que participaram do projeto de pesquisa aprenderam com ela, direta ou indiretamente, aprimorando suas habilidades e fortalecendo redes de solidariedade e aprendizado. Entre elas, destaca-se Laodicéia, pioneira na abertura de um salão afro em Santa Maria, que transmitiu o ofício para Thanan, hoje também trancista. Como Ana sintetiza em sua fala, estabelecendo uma analogia com os espaços tradicionais de organização coletiva:

“Como no quilombo, ou numa casa de axé, o salão afro também não deixa de ser uma grande família.”

Modos de Fazer: Registro Documental e Etnográfico do Ofício

Título do penteado: Coque de trança com palha da costa e búzios

Local: Casa de Ana Akini, Gama (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

Descrição: Durante a documentação fotográfica (Figura 109), Ana, a trancista Griô, nossa *Yaya* de Brasília, estava trançando uma das suas filhas em sua própria casa. O processo de confecção da trança foi conduzido com grande atenção aos detalhes do

penteados. O cabelo foi inicialmente dividido em duas partes: na parte frontal, formou-se uma tiara a partir de tranças organizadas até o topo da cabeça; na parte traseira, foram confeccionadas tranças soltas, ambas enriquecidas com a aplicação de palha da costa³⁵ — material natural que reforça a conexão com as tradições culturais afro-brasileiras.

Ana finalizou o penteado com a inserção de búzios³⁶ nas pontas de algumas tranças, adicionando um toque decorativo e simbólico que remete à espiritualidade e à ancestralidade africana. As tranças foram feitas em mechas cuidadosamente separadas, partindo de baixo para cima e encontraram-se no topo da cabeça, formando um “rabo” estilizado. A integração da palha da costa durante o trançado revelou um trabalho artesanal de grande precisão, sensibilidade e profundo respeito pelas práticas ancestrais. O acabamento harmonioso, com a disposição cuidadosa dos búzios e a amarração das tranças no topo da cabeça, resultou num visual que une tradição e contemporaneidade, reafirmando a identidade cultural por meio do estilo e das técnicas aplicadas. O cabelo, entendido como uma extensão do corpo, torna-se também um suporte material para a expressão do código identitário — um meio de inscrever na aparência os valores, as histórias e os vínculos ancestrais.

Os elementos materiais inseridos por Ana, como a palha da costa e os búzios, assim como seus gestos artesanais no ato de trançar, convidam-nos a compreender que a tradição não é algo fixo ou passadista, mas um campo vivo de significados em constante diálogo com o presente. Cada movimento e escolha estética reafirmam a potência criadora das práticas ancestrais, conectando passado, presente e futuro mediante a materialidade do corpo e a força da memória cultural. Como afirma Hampâté Bâ (2010, p.185), "seus próprios gestos são considerados uma linguagem. De fato, os gestos de cada ofício reproduzem, no simbolismo que lhe é próprio, o mistério da criação primeira."

³⁵ **Palha da Costa:** A palha da costa (derivada da fibra do dendezeiro) é um elemento ritual fundamental nas religiões de matriz africana, como o Candomblé. Para além do seu uso como vestimenta de iniciados em processos de resguardo e iniciação, a palha da costa cumpre uma função simbólica e espiritual crucial: ela delimita o espaço sagrado, marcando a separação entre o mundo profano e o território consagrado às divindades e ancestrais. Trata-se de um limiar espiritual, um elemento que protege, consagra e resguarda, funcionando como barreira contra forças negativas e como veículo de ligação com o plano ancestral.

³⁶ **Búzios na Cultura Afro-Brasileira:** Os búzios são conchas marinhas que, na tradição afro-brasileira, têm forte carga simbólica ligada à espiritualidade e à ancestralidade. Utilizados em práticas religiosas como o Candomblé e a Umbanda, os búzios representam prosperidade, proteção e comunicação com o sagrado. Nos penteados afro, a inserção de búzios é um gesto que reafirma a ligação espiritual e identitária dos indivíduos às suas raízes africanas.

Materiais: pente, óleo mineral, tesoura, lastex preto, palha da costa e búzios.

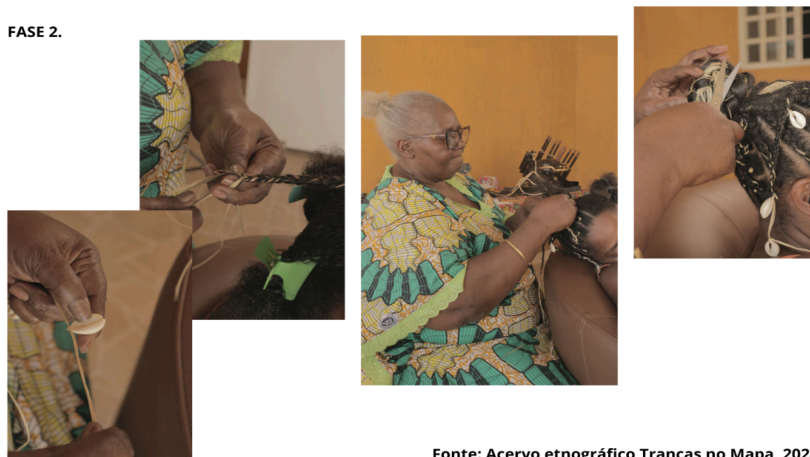
Figura 109 - Conjunto de registro etnográfico Ana Akini



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024



FASE 2.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2024

Ana não apenas compartilhou técnicas de trançado, mas também nos ensinou como, antigamente, as palhas da costa eram tingidas artesanalmente para enriquecer as tranças. A sequência de fotografias revela esse processo: com o uso de pó de café, urucum e cúrcuma, misturados em água fervente, Ana recria práticas ancestrais de tingimento. As panelas no fogão exibem as diferentes fases da fervura e a transformação das cores, enquanto a cuidadosa manipulação das fibras tingidas demonstra o domínio técnico e a sensibilidade envolvida nesse saber manual. As imagens capturam não

apenas um processo artesanal, mas um ato de resistência e valorização cultural. A escolha por elementos naturais e acessíveis, como os temperos e pigmentos vegetais, reflete uma sabedoria ecológica e comunitária própria das práticas afro-brasileiras. Ao manipular a palha com destreza, Ana conecta o fazer manual ao processo educativo, reafirmando que o conhecimento das trancistas é um modo de preservar, transmitir e fortalecer identidades por meio da educação popular e patrimonial.

Modos de Saber Laodicéia Nascimento

Figura 110 - Relato da Laodicéia na Oficina *Online*



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Laodicéia (Figura 110) abordou a importância da trança como meio de comunicação cultural, destacando seu papel significativo na transmissão de mensagens e na preservação da identidade cultural, com a expectativa de que continue sendo utilizada nesse contexto, *a trança foi um meio de comunicação para levar adiante a nossa cultura*. Em sua fala, Laodicéia também sublinhou o impacto de conhecer a história dos Baobás durante o processo das etapas dos mapas, o que gerou reflexões profundas sobre seu papel como trancista. Ela considerou a oficina de mapa afetivo como um “divisor de águas”.

Modos de Fazer: Registro Documental e Etnográfico do Ofício

Título: Trança Rabo de Cavalo com cabelo sintético e miçangas

Local: Salão Afro, Santa Maria (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

Descrição: O processo de criação do penteado (Figura 111) começou com a separação meticulosa do cabelo em várias mechas, que foram trabalhadas em tranças iniciando de baixo para cima. Essas tranças, cuidadosamente organizadas, convergiram no topo da cabeça, onde se formou um “rabo” estruturado. A trancista Laodicéia incorporou fibra de cabelo sintético durante o trançado, o que aumenta o volume e a extensão das tranças, destacando mais elementos da técnica artesanal, assim como o domínio do ofício.

Na finalização do penteado, Laodicéia aplicou miçangas decorativas nas pontas das tranças, adicionando movimento e um elemento estético que combina ornamentação e funcionalidade. O balanço das miçangas conferiu dinamismo ao trançado, intensificando sua expressividade visual.

Para assegurar a durabilidade do penteado, Laodicéia realizou a queima individual de cada ponta das tranças: segurava a trança sobre a chama de um isqueiro até que derretesse levemente, selando-a com a pressão dos dedos. Este procedimento de selagem, que utiliza o calor para transformar e proteger o material, impede o desfiamento das fibras e reforça a resistência do penteado. Em práticas complementares, após a queima, as pontas podem ser mergulhadas em água quente criando um acabamento mais liso e polido, ou seladas com o auxílio de ferramentas térmicas, como chapinhas em baixa temperatura, essa sendo uma técnica mais recente.

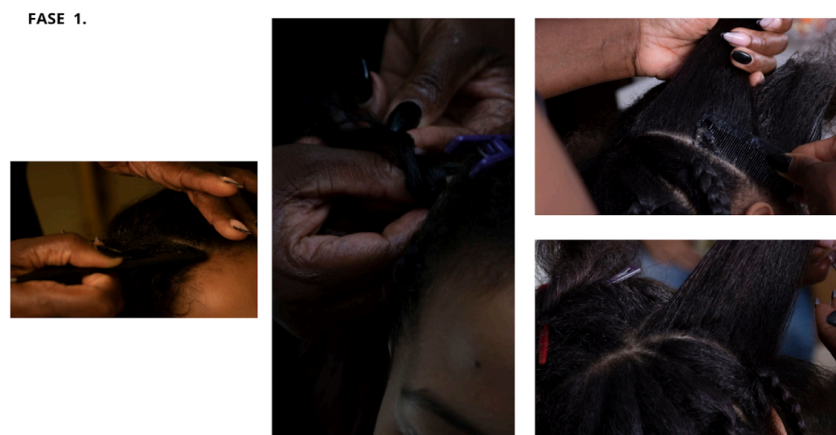
A técnica de selar as pontas das tranças através do fogo é uma prática antiga que permanece viva nos métodos brasileiros, carregando uma profunda simbologia de transformação da matéria. Durante o processo, Laodicéia demonstrou como o fogo é utilizado para modificar e dar forma às fibras sintéticas. No livro *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America* (Byrd & Tharps, 2001), as autoras relatam que, nas sociedades africanas tradicionais, apenas os griots e os ferreiros eram autorizados a trabalhar com cabelos, por serem reconhecidos como aqueles que dominavam o poder de transformar materiais inanimados em expressões vivas. Como explica Mbodj, “qualquer pessoa que esteja trabalhando para criar vida com material

morto, como derreter ferro e transformá-lo em algo novo, esses são os indivíduos que têm o direito exclusivo de trabalhar no cabelo das pessoas”.

Assim, a técnica de queimar revela-se não apenas funcional, mas também uma prática ancestral de transformação e cuidado, reatualizada pelas mãos de trancistas contemporâneas como Laodicéia Nascimento.

Materiais: pente, pomada, cabelo sintético, látex preto, isqueiro, miçangas amarelas, tesoura.

Figura 111 - Conjunto de registro etnográfico Laodicéia Nascimento



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 2.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3.



FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2024

Modos de Saber Jennifer da Cruz

Figura 112 - Relato da Jennifer da Cruz Fernandes na Oficina Online



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Jeninha (Figura 112) refletiu sobre o seu percurso como trancista, comentando que, embora venha de uma família com tradição na arte das tranças – sendo ela a quarta geração de trancistas –, acreditava ter aprendido a técnica de forma autodidata. No entanto, ao explorar seu "mapa familiar", em que todos aprendem com alguém, foi levada a reconsiderar essa percepção. Essa reflexão fez Jeninha reconhecer a influência familiar em sua formação, mesmo sem uma orientação direta. Como ela mesma expressou: *Apesar de vir de uma família de trancistas, porque da minha família eu já sou a quarta geração de trancistas, eu achava que tinha aprendido sozinha, porque ninguém nunca parou pra me ensinar.*

Modos de Fazer: Registro Documental e Etnográfico do Ofício

Título: Tiara de Trança

Local: Salão Afro, Guará (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

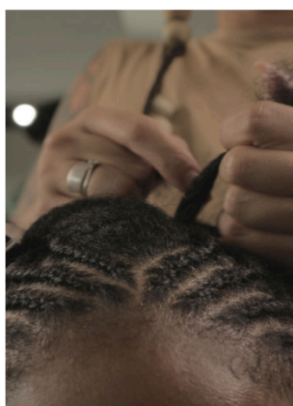
Descrição: O penteado (Figura 113) foi elaborado a partir de uma divisão estratégica do cabelo, em que a parte posterior foi deixada solta, enquanto a parte frontal foi trabalhada com tranças finas, cuidadosamente alinhadas para formar um "aro" ao redor da cabeça,

semelhante a uma tiara. As tranças na frente, organizadas de maneira simétrica, destacam o domínio técnico da trancista, combinando precisão na execução com a criação de um padrão visual harmônico. A escolha de manter a parte de trás solta confere ao penteado um equilíbrio entre a simplicidade natural e a sofisticação das tranças frontais, resultando em uma estética que é ao mesmo tempo funcional e culturalmente significativa. Este estilo reflete não apenas habilidade artesanal, mas também a intenção de criar uma composição que valorize a individualidade e a beleza da pessoa trançada, enquanto dialoga com práticas tradicionais de embelezamento afrodescendente.

Materiais utilizados: Pente, lastex, pomada.

Figura 113: Conjunto etnográfico Jeniffer

FASE 1.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 2.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE. 3



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2024

Modos de Saber Analice Marques

Figura 114 - Relato da Analice na Oficina Online



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Analice destacou a importância do papel das trançistas no mercado, expressando o orgulho por sua longa trajetória na profissão. Enfatizou a contribuição das trançistas para a economia, geração de renda e emprego, além de abordar a falta de proteção e visibilidade no âmbito político e nas políticas públicas. *Eu acho que a Layla não tem a dimensão do quanto foi importante para mim*, sua frase sugere o impacto emocional e inspirador do que vivemos na construção desse mapa, reforçando a importância de uma rede de apoio entre nós trançistas e a valorização mútua na construção do reconhecimento coletivo do que estamos construindo.

Modos de Fazer: registro documental e etnográfico do ofício

Título: Trança Kalunga

Local: Salão Afro, Taguatinga (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

Descrição: O penteado consiste em tranças nagô elaboradas com precisão e cuidado, dispostas rentes ao couro cabeludo. As tranças seguem linhas simétricas e organizadas, partindo do centro da cabeça e direcionando-se até a base do crânio, criando um padrão geométrico que destaca a habilidade técnica e o planejamento artístico da trançista. Cada trança é finalizada com pequenos nós ou coques, conferindo um acabamento estruturado e funcional, que protege o cabelo natural e mantém sua organização ao longo do tempo. A trança apresentada tem origem em práticas culturais da comunidade Kalunga e carrega significados profundamente enraizados na ancestralidade e na memória coletiva da diáspora africana. A ideia de recriar esse penteado surgiu durante o eixo "Mapa Patrimonial" da oficina de Mapa Afetivo, quando Analice reconheceu, em uma fotografia da trança *Koroba*³⁷ de J.D. Ojeikere³⁸, uma semelhança com as tranças realizadas em sua comunidade. Segundo Analice, o penteado tinha uma função especial

³⁷ Koroba é um penteado iorubá tradicional, com formato que remete a um balde, usado para transportar líquidos. Sua semelhança com La Totuma — penteado de San Basilio de Palenque, na Colômbia — revela como estilos africanos foram ressignificados nas diásporas. Ambos simbolizam recipientes de água e memória, sendo La Totuma vista como um “recipiente para lágrimas”, evocando a dor e resistência da ancestralidade africana. Twisted: The Tangled History of Black Hair Culture, Emma Dabiri, 2020.

³⁸ Johnson Donatus Aihumekeokhai Ojeikere (1930–2014) foi um fotógrafo nigeriano renomado por documentar os penteados tradicionais de seu país. Ao longo de mais de três décadas, ele registrou meticulosamente a diversidade e a complexidade das práticas culturais nigerianas, criando um acervo de mais de mil fotografias que celebram a identidade e a estética africanas.

antigamente em eventos como casamento, pois o véu da noiva era adaptado à base da trança, composta por pequenos nós ou coques nas extremidades.

Figura 115- Conjunto Etnográfico Analice

FASE 1.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 2.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: Acervo Etnográfico Tranças no Mapa, fotografia Beatriz Andrade, 2024

Figura 116 - Relato da Paula na Oficina de *Online*

Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Paula (Figura 116) apresentou-se e destacou a importância da união entre as trançistas, desmistificando a ideia de que não há colaboração entre elas, explicando que, na verdade, elas compartilham momentos de alegria, risadas e troca de histórias, criando laços e fortalecendo a identidade do grupo.

Apesar dos desafios, ela enfatizou que existe um aprendizado coletivo e fortalecimento por meio da troca de experiências. Ressaltou ainda a necessidade de reconhecimento e de compreensão das políticas públicas que afetam o grupo. Paula frisou que o "Tranças no Mapa" é uma ferramenta crucial para evidenciar o direito ao reconhecimento e visibilidade, afirmando: *O Tranças no Mapa veio nos mostrar que a gente tem o direito de ser reconhecida, que a gente pode ser reconhecida.*

Modos de Fazer: Registro Documental e Etnográfico do Ofício

Título: Rasta com pontas onduladas³⁹

Local: Salão, Candangolândia (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

Descrição: O penteado (Figura 117) realizado pela trançista Paula é uma readaptação do estilo conhecido como “rasta”, diferenciando-se principalmente pelo uso de cabelo sintético ondulado, que facilita o acabamento. Tradicionalmente, o "rasta" envolvia a ondulação do cabelo com água quente, o que não é necessário com o material utilizado por Paula. O processo de aplicação leva de 3 a 4 horas, começando pela divisão do cabelo em duas partes, de orelha a orelha. Em seguida, divide-se em quatro partes, da testa até a nuca. A organização é feita em camadas: de 6 a 7 fileiras na parte frontal e de 8 a 9 fileiras na parte traseira. A adição do cabelo sintético confere cor, volume e movimento às tranças, enriquecendo o visual com um efeito dinâmico.

Figura 117 - Conjunto Etnográfico Paula

FASE 1.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

³⁹No último ano, esse penteado tem sido chamado de French Curls Braids/Tranças francesas /boho curl. Defendo a importância da autonomia da nomeação como um posicionamento político, evitando termos americanizados para descrever as tranças afro-brasileiras, continuo chamando de rasta pois a aplicação da técnica é a mesma. Essa escolha está alinhada com o conceito de "amerfricanidade" de Lélia Gonzalez e a crítica de Marimba Ani à hegemonia cultural euro-americana. Ambas destacam a necessidade de resgatar e valorizar as expressões culturais afrodescendentes em sua autenticidade, rompendo com a imposição de narrativas externas. Assim, ao nomear as tranças a partir das nossas raízes, reafirmamos a identidade afro-brasileira e resistimos à colonização linguística e cultural.

FASE 2.



FASE 3.



FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: Acervo Etnográfico Tranças no Mapa, fotografia Beatriz Andrade, 2024

Figura 118 - Relato da Sarah Oficina Online



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Sarah (Figura 118) compartilhou que a imersão nos mapas proporcionou uma compreensão mais profunda sobre a história e a importância cultural do ofício de trançar, além do aspecto estético. Ela destacou a necessidade de registrar esses momentos e aprendizados, utilizando seu celular para gravar as experiências, reconhecendo a importância dos registros para preservar a memória. Ao participar da oficina, Sarah expressou o impacto de entender suas raízes e o significado das tranças: “Foi um prazer, uma honra, entender o seu lugar no mundo, de onde você vem, as suas raízes, o que te trouxe até aqui. [...] Eu achava que era só por estética.”

Modos de Fazer: Registro Documental e Etnográfico do Ofício

Título: Rasta com pontas onduladas

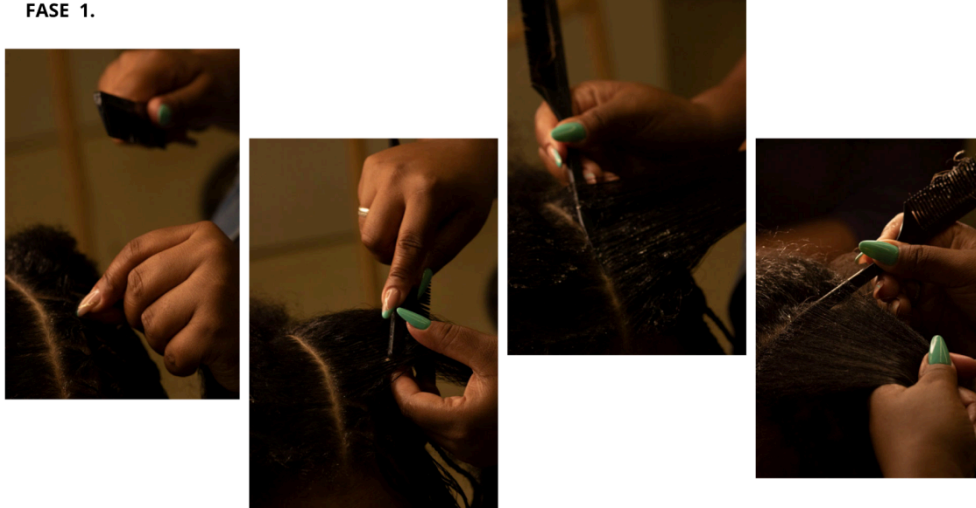
Local: Salão Apselar, Santa Maria (DF)

Contexto do registro: Documentação etnográfica realizada entre março e junho de 2024

Descrição: mesma descrição do rasta (Figura 119)

Figura 119 - Conjunto Etnográfico Sarah

FASE 1.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 2.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

FASE 3.



Fonte: Acervo etnográfico Tranças no Mapa, 2024

Fonte: Acervo Etnográfico Tranças no Mapa, fotografia Beatriz Andrade, 2024

Modos de Saber Litiely Brandão

Figura 120 - Relato da Litiely Brandão na Oficina Online



Fonte: Fios da Ancestralidade, 2023

Seguido de uma apresentação pessoal, Litiely (Figura 120) afirma que *uma das coisas que mais me pegaram no mapa foi o nosso último encontro, sobre um mapa político, no qual a gente conversou muito sobre as violências que a gente passa dentro do estúdio ou dentro do processo de atendimento ao cliente, no qual eu não tinha conhecimento*. A proprietária do Salão Maluca do Black reconhece os conhecimentos adquiridos durante os encontros e relata como isso a ajudou a transformar diferentes situações no seu trabalho. Ela enfatizou a importância do conhecimento coletivo e das tradições passadas, destacando que suas habilidades de trançar não são isoladas, mas sim um legado de ensinamentos de gerações anteriores. Essa conscientização está promovendo mudanças positivas tanto para ela quanto para sua equipe.

Não conseguimos realizar registros etnográficos da Litiely devido sua agenda de trabalho no período.

Ao final das apresentações e das partilhas das trançistas do Distrito Federal, outras participantes de diferentes estados expressaram o quanto se identificaram com os relatos compartilhados. Esse momento de troca e reconhecimento mútuo gerou uma

forte emoção para a maioria do grupo, fortalecendo o sentido de unidade e a valorização coletiva entre as trançistas. Nesse sentido, convido a quem está lendo a ouvir um dos relatos vindo de Salvador, Bahia: <https://www.instagram.com/reel/C1c7-n8Pcya/>.

Resultado

As trançistas perceberam-se em uma identidade coletiva que transcende a individualidade e fortalece o grupo enquanto detentor de um saber-fazer. Durante a oficina *online*, os relatos enfatizaram que o ato de trançar é uma técnica estética, com elo com a ancestralidade africana e afro-brasileira, tornando-as sujeitas coletivas. As participantes compartilharam histórias, desejos e experiências que, de acordo com elas, nunca haviam tido a oportunidade de partilhar. A oficina ressaltou que, enquanto sujeitos coletivos, as trançistas constroem uma rede de apoio e aprendizado mútuo, em que o conhecimento não pertence a uma única pessoa, mas é fruto de uma construção comunitária. Muitas relataram que aprenderam a trançar com outras mulheres negras, seja em suas famílias, comunidades quilombolas ou periferias. Esse processo de transmissão reflete não apenas a continuidade de uma prática cultural, mas também a resistência diante das tentativas históricas de marginalização. Ao reconhecerem a importância do coletivo, as trançistas reafirmam o trançar como um ato político e cultural, que desafia estereótipos e valoriza a identidade dos seus territórios em diferentes regiões do país.

5.2. Mapa Patrimonial

Participantes: Ana Lúcia de Lima (Akini), Analice Marques, Laodicéia Nascimento, Jennifer da Cruz Fernandes, Sarah Yolandina Generoso França, Thanan Bicalho, Desireé Tozzi, Andrea Mesquita de Menezes

Data: 21 de agosto de 2023, Plano Piloto (DF)

Figura 121: Chamada do Mapa Patrimonial



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CwLrPU0PBa1/>

Início

Essa foi à última etapa da Oficina de Mapa Afetivo (Figura 121), conclusão da fase da identificação do saber/ofício, assim como da formação com as trançistas. O encontro iniciou-se às 9h no Centro de Desenvolvimento Sustentável, na Universidade de Brasília. Após o café da manhã, realizei uma acolhida com a partilha da Oficina ampliada *online*. Algumas falas foram especialmente marcantes, refletindo o impacto e o alcance do encontro tanto na equipe da pesquisa como nas trançistas do Distrito Federal. Laodicéia Nascimento (Figura 122) destacou que *essa luta é nacional* reforçando o alcance coletivo do projeto. Máximo Mansur, produtor executivo da equipe acrescentou que: *o projeto carrega uma história e memória, consolidando-se nas lembranças de quem participa, conectando essas memórias a outras pessoas.*

Figura 122 - Laodicéia Nascimento e Thanan Bicalho (sua filha) na Oficina de Mapa Patrimonial



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023.

Helena Rosa, assistente de comunicação da equipe (Figura 123), comentou que ver tantas trançistas unidas, com uma narrativa comum, remeteu-lhe à unidade do povo africano mencionada por Cheik Anta Diop e ao conceito de Sankofa, que valoriza o resgate de saberes ancestrais. Ela vê o trançar como patrimônio que honra essas memórias. Analice Marques (Figura 123) compartilhou que todas estão conectadas aos ancestrais por meio do trançar, afirmando que o projeto lhe fez aceitar sua missão de continuar essa prática. Esses depoimentos reafirmaram a importância da participação social enquanto unidade para se pensar de forma efetiva a salvaguarda de bens imateriais da comunidade.

Figura 123 - Helena Rosa, da equipe técnica do projeto e a detentora Analice



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023. Vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/reel/C3q7tu1s8/>

Por fim, Mylena Tiodósio, assistente de pesquisa da equipe (Figura 124), apontou a importância de compreender-se o território nesta pesquisa, ressaltando que, durante a oficina nacional, ficou ainda mais evidente que não é possível entender a história das tranças sem considerar a história das trancistas a partir de seu território. Ela destacou que esse aspecto foi evidenciado em todas as etapas do projeto e que, para ela, tornou-se ainda mais palpável com a presença de trancistas de outras regiões, em diálogo com o que foi construído no Distrito Federal. A fala de Mylena, assim como as contribuições de outros profissionais da equipe técnica envolvidos no projeto, reforça que esse foi um processo formativo não apenas para as trancistas, mas que também impactou a própria equipe. Tornou-se evidente para todos que, ao falar de tranças, é

inevitável não falar de território. Afinal, esta pesquisa, antes de tudo, tem *chão*, endossa Mylena.

Figura 124 - Mylena Tiodósio, da equipe técnica do projeto



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023. Vídeo disponível em: <https://www.instagram.com/reel/C0PyfkfvVd3/>

Após essa partilha, apresentei ao grupo o material visual da minha qualificação, um documento consolidando todas as informações dos mapas, com memória coletiva das discussões, objetivos de cada etapa. Nesse momento elas trouxeram mais aprendizados e participações significativos.

Em seguida, para dar seguimento aos diálogos, convidei Desirée Tozzi (Figura 125) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que nos orientou sobre os próximos passos e a documentação necessária para solicitar o registro do ofício de trançar como bem cultural. Em sua fala, Desirée destacou a importância de reconhecer e valorizar esse ofício, que é parte essencial da nossa cultura.

Figura 125 - Desirré Tozzi (IPHAN)



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023. Vídeo disponível em:

<https://www.instagram.com/reel/C7OpyDnOINy/>

A diretora também nos parabenizou por incluir as trancistas como um grupo social ativo nesse processo, ressaltando que essa abordagem fortalece os pedidos de registros de bens culturais, em que o envolvimento da comunidade não só enriquece o registro, mas também promove a preservação e a valorização das tradições locais.

Para facilitar a compreensão e a análise das informações discutidas com Desire sobre registros de bens culturais imateriais e do que foi produzido na pesquisa, organizei os principais pontos de discussão no (Quadro 4) em três eixos fundamentais apontados por ela e que estão em consonância com eixo do Mapa Patrimonial: continuidade histórica, territorialidade e comunidade.

Quadro 4- Mapa Patrimonial

Conceito	Identificação do saber e ofício (Distrito Federal e Entorno)	Observações para o pedido de registro
Continuidade Histórica	<ul style="list-style-type: none"> ● Transmissão de saberes geracionais e comunitários no lar ● Infância e adolescência ● Festas familiares e comunitárias, escola, cotidiano 	<ul style="list-style-type: none"> ● Necessidade de 75 anos de continuidade em um território ● Tempo de aprendizado ● Períodos em que o bem cultural é realizado
Territorialidade	<ul style="list-style-type: none"> ● Mapeamento Colaborativo Digital do DF e Entorno ● Práticas e Saberes realizados pelos modos de vida quilombolas (Mesquita e Kalunga) ● Migrações das famílias negras na construção de Brasília e permanência das gerações nas comunidades urbanas ● Mapeamento dos locais de origem familiar das trancistas 	<ul style="list-style-type: none"> ● Bem de caráter difuso no território ● Possibilidade de registro como patrimônio imaterial local e nacional (distrital e federal)
Comunidade	<ul style="list-style-type: none"> ● Mapeamento Colaborativo Digital do DF e Entorno ● Oficina de Mapa Afetivo ● Oficina <i>online</i> nacional 	<ul style="list-style-type: none"> ● Identificação das trancistas e de seus locais de atuação ● Delimitação do público atendido para as políticas do patrimônio ● Definição das mestras, detentoras e aprendizes

Fonte: Elaboração da autora, 2023.

O quadro aponta que o eixo do mapa familiar identifica a continuidade histórica por meio das histórias de vida, como as trancistas deram continuidade à tradição de trançar cabelos por meio da transmissão geracional e comunitária, destacando o contexto em que essa prática foi e é preservada, especialmente na fase escolar, no cotidiano dos lares e no salão afro.

Para legitimar a preservação cultural, é necessário comprovar pelo menos setenta e cinco anos de continuidade em um território específico, estando em pelo menos três gerações. No caso das trancistas, a continuidade da prática de trançar é evidenciada por meio do mapeamento colaborativo digital, que se aprofunda no mapa afetivo, revelando a trajetória das famílias negras migrantes para Brasília e a permanência de suas gerações nas comunidades urbanas da cidade. Apesar de Brasília ter 64 anos, o ofício de trançar está presente em muitos territórios do Distrito Federal existentes anteriormente à Brasília, como Planaltina, que têm 165 anos, sendo também influenciado especialmente pelos quilombos aos arredores da cidade, que têm mais que o triplo do tempo exigido pela lei. De qualquer forma, foi possível identificar ao menos três gerações no mapa familiar.

O caráter difuso dessa manifestação cultural não impede que ela seja registrada como patrimônio imaterial em níveis distrital e, posteriormente, federal. Oficinas, como as do Mapa Afetivo e do Patrimônio Afro-brasileiro, realizadas presencialmente e *online*, foram fundamentais para identificar a amplitude do ofício. No entanto, são necessárias mais pesquisas desse tipo em outras regiões do país para mapear e sensibilizar as detentoras desse saber-fazer. Conforme aponta Tozzi, para a efetivação da política patrimonial, é essencial delimitar o público-alvo, destacando o papel das mestras, detentoras e aprendizes. O ofício de trançar, sendo um bem cultural difuso, apresenta desafios na elaboração de ações de salvaguarda, tornando primordial a identificação das trancistas de cada território e a construção de um perfil sociocultural detalhado, tal como realizamos.

Portanto, é necessário produzir mais dados socioculturais efetivos sobre as trancistas negras. Ferramentas como a cartografia social, que tem princípios da educação popular crítico freiriana, aliadas a outros métodos de pesquisa, têm se mostrado eficazes na identificação de bens culturais e de suas detentoras, contribuindo significativamente para a preservação e a valorização de diferentes manifestações culturais.

Execução da atividade

O Mapa Patrimonial representou a etapa conclusiva do processo de mapeamento afetivo, sendo construído a partir dos aprendizados acumulados nas etapas anteriores — Mapa Familiar, Mapa do Cotidiano e Mapa Político. A fase final teve como foco principal a reflexão e a sistematização das experiências vividas, com vistas à elaboração de um plano de ação voltado para a valorização do patrimônio cultural das trançistas do Distrito Federal e para nossa intervenção consciente na realidade a partir de então.

Inspirado no diálogo com Tozzi e ancorado nos princípios da Educação Popular, o grupo foi convidado a desenhar, simbolicamente, “um caminho para se chegar ao Estado”, utilizando um grande papel branco afixado na parede como base (Figura 126). A atividade propôs que as participantes, com base nos conhecimentos compartilhados ao longo das oficinas, organizassem coletivamente ideias e estratégias de atuação. Assim, foi possível construir um planejamento que não apenas reforçasse a identidade cultural do grupo, mas também orientasse nossos próximos passos rumo à transformação social.

Figura 126 - Layla desenhando os próximos passos



Fonte: fotografia de Beatriz Andrade. Acervo Tranças no Mapa, 2023.

- **Registro Oficial:**

- o Data comemorativa: Sugere-se que o Dia da Trancista Negra seja instituído em homenagem a Ana Lúcia de Lima (Akini), pioneira do trançar no DF.
- o Audiência pública: Organização de uma audiência pública para discutir o reconhecimento do ofício e apresentar as demandas do grupo.

- **Reconhecimento e Valorização:**

- o Premiação: Criação de premiações para homenagear mestras e detentoras do saber.
- o Reconhecimento como grupo social: Busca por reconhecimento como grupo social, tanto pelo poder público quanto pela comunidade em geral.
- o Processos educativos: Desenvolvimento de ações educativas para conscientizar a comunidade sobre o papel social e cultural das trancistas.
- o Reconhecimento como agentes culturais: Fortalecimento do reconhecimento das trancistas como agentes culturais e detentoras de um conhecimento ancestral.

- **Políticas Públicas:**

- o Ações nacionais e federais: Definição de estratégias para a inclusão das trançadeiras e trancistas em ações e programas nacionais e federais que fortaleçam nossos códigos identitários.

Diante disso, o Mapa Patrimonial representou mais do que uma cartografia simbólica, consolidou-se como um espaço pedagógico de teorização coletiva em que os saberes populares foram reconhecidos como instrumentos legítimos de análise e ação. Alinhado à pedagogia freiriana, assim como à cartografia social, esse momento favoreceu a superação de visões de mundo ingênuas e impulsionou uma leitura crítica da realidade. As participantes tornaram-se sujeitas coletivas e protagonistas na defesa e promoção do seu patrimônio imaterial.

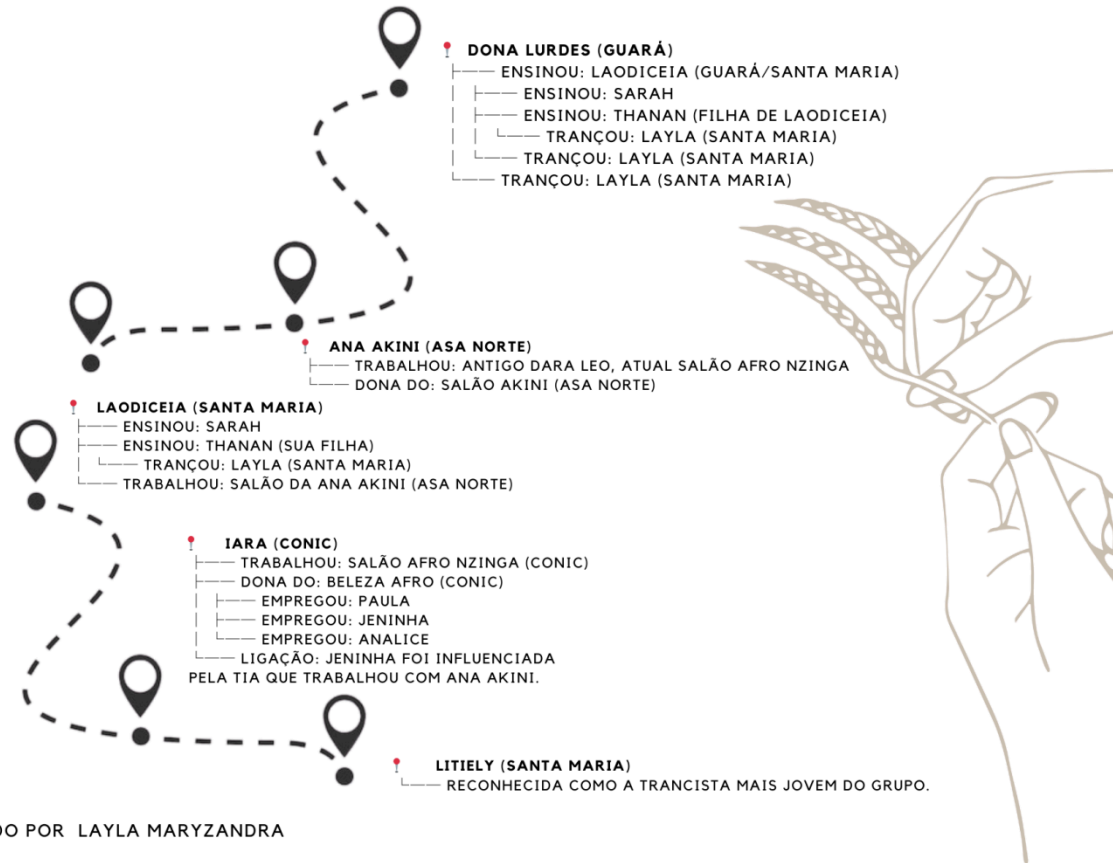
O conceito de sujeitas coletivas, conforme propõe Ailton Krenak (2018), refere-se à construção de identidades partilhadas, fundadas em experiências comuns e saberes transmitidos coletivamente:

É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (KRENAK, 2018).

Foi nesse contexto que surgiu a "Árvore das Trancistas" (Figura 127) — um marco visual e simbólico construído com base nas narrativas partilhadas durante o processo.

Figura 127- Linhagem de Trançadeiras Distrito Federal e Entorno

● LINHAGEM DE TRANÇADEIRAS DO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO



FONTE: ELABORADO POR LAYLA MARYZANDRA

Fonte: Elaboração da autora (2023)

Ao organizar as histórias de vida das cocriadoras dos mapas, foi possível perceber, de forma orgânica, a existência de uma rede de vínculos comunitários e territoriais que atravessa gerações e espaços no Distrito Federal. O processo de escuta e construção coletiva revelou uma tessitura invisível, mas profundamente enraizada entre as participantes. A busca pela minha própria Linhagem Familiar de Trançadeiras, que inicialmente motivou parte desta investigação, resultou numa descoberta inesperadamente espontânea: com exceção de Litiety, a integrante mais jovem do grupo, todas as trancistas envolvidas compartilham conexões anteriores, diretas ou indiretas, com pessoas e territórios comuns.

Um exemplo emblemático é o de Dona Lurdes, que me trançava na infância e que, por sua vez, foi responsável por ensinar o ofício a Laodicéia — que mais tarde se tornaria minha trancista na adolescência.

Essa descoberta foi ainda mais potente por ter emergido na capital do país, uma cidade marcada pela fragmentação urbana e pela invisibilização de histórias negras locais. Em contraste com a lógica planejada de Brasília, a "Árvore das Trancistas" revelou um outro tipo de urbanização — não aquele delimitado por vias e setores, mas sim por afetos, saberes, práticas e ancestralidade. Esse mapa afetivo visualizou uma cidade viva, construída a partir da circulação de mulheres negras trançando caminhos que unem periferias, quilombos, comunidades urbanas e memórias compartilhadas, apesar da desigualdade imposta a nós.

A identificação dessa linhagem contribuiu para reforçar a presença das trancistas como fazedoras de cultura, sujeitas com notório saber, sendo agentes de transformação no Distrito Federal. Com base no mapeamento colaborativo digital, foram organizados os primeiros indicadores sociais e o perfil sociocultural das trancistas da cidade, o que permitiu compreender a circulação de saberes e os modos de vida que moldam a relação entre campo e cidade, escalas de organização social e novas formas de habitar o território.

A partir dessa compreensão, as trancistas passaram a se posicionar de forma ativa no debate sobre o reconhecimento do ofício de trançar como patrimônio cultural. Esse engajamento resultou na apropriação dos trâmites formais de salvaguarda e regulamentação profissional que estejam alinhadas a políticas de reparação afirmativas que garantam o ofício como modos de vida e não apenas na perspectiva de

empreendedorismo culminando na criação de espaços de diálogo com o Estado — como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e o Ministério da Cultura (MINC) (APÊNDICE C).

O diálogo estabelecido ao longo do processo revelou ainda a intersecção entre políticas de regulamentação trabalhista e economia criativa e solidária. Tais articulações apontam para caminhos de reparação histórica ao garantir o direito à memória às detentoras de saberes tradicionais. Nesse cenário, o Mapa Patrimonial firmou-se como ferramenta de mobilização social também em escala nacional, promovendo o reconhecimento e a difusão do ofício de trançar. Entre os avanços, destacam-se a criação da Associação Nacional de Trancistas Negras (ASHANTI), em junho de 2024, e a participação no Festival Latinidades, em julho do mesmo ano, com o tema como centro do debate em mesa que contou com a presença do presidente do IPHAN, Leandro Grass (Figura 128).

Figura 128 - Mesa de Debate no Festival Latinidades com presença do Presidente do IPHAN



Fonte: Desconhecido

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, os caminhos trilhados nesta pesquisa evidenciam que ela se tornou um referencial valioso tanto para a identificação de bens culturais como para o fortalecimento de sujeitos coletivos na construção de narrativas alternativas da história. Para além da escuta convencional e dos registros etnográficos, a investigação fundamentou-se em diretrizes alicerçadas na autonomia comunitária e na criação de novos imaginários textuais e visuais, ampliando o entendimento de como documentar e reconhecer um saber/ofício de forma transformadora. Essa abordagem materializou-se na prática de trançar cabelos afros, um saber tradicional enraizado em territórios negros, cujas origens foram rastreadas em manuscritos raros — como o registro de casamento dos meus bisavós e o inventário da fazenda de 1859 — revelando conexões profundas entre trajetórias familiares e processos históricos mais amplos na diáspora africana, especialmente na América Latina, onde a trança mantém uma capilaridade cultural.

Essas descobertas só foram possíveis porque a pesquisa se ancorou em arquivos familiares negros, desencadeando autoetnografias e autobiografias fragmentadas que contribuíram para epistemologias mais plurais. Inspirada pela fabulação crítica de Saidiya Hartman e pela sabedoria política de Nêgo Bispo, esta dissertação reafirma que *nossas trajetórias nos movem e nossa ancestralidade nos guia*. A história das mulheres da minha família — da bisavó até mim — representou um coletivo cujas migrações e resistências são fundamentais para entender a formação do Brasil. Assim como Brand (2022) revela que a diáspora é um arquivo em movimento, esses registros íntimos e documentos institucionais tornaram-se cartografias afetivas e efetivas em que o não dito insiste em falar, antecipando, no campo da prática, os princípios de reconhecimento e valorização de arquivos comunitários que passam a ser fomentados pelas recentes diretrizes do Arquivo Nacional.

Essa noção de cartografia, intencionalmente ampliada, dialoga com um entendimento multidisciplinar: ainda que a definição de mapa varie entre áreas do conhecimento, há um fio condutor que reconhece o mapear como ato de representação e, sobretudo, de criação de entendimento sobre um fenômeno. Essa imagem do mapa como processo — e não como reprodução estática — aproxima-se da noção que, conforme análise de Heloisa Neves (2008 *apud* Deleuze; Guattari, 2002), compreende o mapa não como mera reprodução estática, mas como processo de experimentação e

criação, sempre em movimento e aberto a novas conexões. Esse entendimento me permite deslocar o foco da conhecida — ainda que importante — narrativa histórica das “tranças como mapas de fuga” para uma proposição teórica mais ampla: a de que a prática de trançar é, em si, um ato cartográfico permanente. Ela mapeia corpos, territórios identitários e redes de solidariedade no presente.

A partir dessa lente ampliada, espacializar as desigualdades e corporificar dados digitais significou contornar linhas, pontes e setas que, uma vez movidas, revelaram abordagens mais eficazes para os desafios urbanos de Brasília. O território, aqui, foi compreendido como base da pesquisa — visível na cartografia sociocultural das trancistas do DF e Entorno, que desenharam, nas brechas metodológicas, soluções de um urbanismo social com a população, e não apenas para ela. Embora as epistemologias amefricanas ainda não sejam plenamente validadas nos discursos técnicos da arquitetura e do urbanismo, esta pesquisa demonstra que é justamente a partir desses saberes que emergem novas formas de habitar, planejar e narrar a cidade.

Essa jornada foi complexa não apenas pelas exigências acadêmicas, mas por se desenrolar em um cenário político muitas vezes alheio — ou mesmo contrário — à autonomia coletiva. A experiência mostrou que retrocessos em políticas públicas não se limitam a governos conservadores; eles persistem quando falta escuta e compromisso real com as bases. Ainda assim, a pesquisa inseriu o ofício de trançar em pautas nacionais, popularizando debates sobre sua inserção nos saberes tradicionais e ampliando sua visibilidade em políticas culturais, educacionais e trabalhistas.

A participação social revelou-se, então, não como mera metodologia, mas como princípio político. As trancistas, ao mapearem seus territórios e ocuparem o espaço público, não apenas resistiram ao apagamento histórico, mas reconfiguraram seus papéis sociais. Mas, como se formam esses sujeitos coletivos? Foi necessário recorrer à educação popular, aquilo que também me deu chão militante e epistêmico para entender o processo de conscientização — categoria essencial para que indivíduos se constituam como sujeitos históricos capazes de transformar realidades.

Como nos ensina Nêgo Bispo, esta é uma história de “começo, meio e começo” — tão contínua quanto tranças nagôs que seguem sendo tecidas, unindo passado, presente e futuro em uma espiral de reinvenções. Nas dobras entre memória íntima e insurgência urbana, a pesquisa encerra-se como semente para novas cartografias do possível, redefinindo outras produções para o sul Global.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Cristiane. **A memória não é o passado, não é um arquivo morto; é um arquivo vivo, que permite que as instituições e os sujeitos atuem de forma consciente e projetiva, defende pesquisadora.** COC/Fiocruz, 27 jul. 2023. Disponível em: <https://coc.fiocruz.br/todas-as-noticias/a-memoria-nao-e-o-pastado-nao-e-um-arquivo-morto-e-um-arquivo-vivo-que-permite-que-as-instituicoes-e-os-sujeitos-atuem-de-forma-consciente-e-projetiva-defende-pesquisadora/>. Acesso em: 9 abr. 2024

ALMEIDA, Maria da Conceição Pinheiro de. **Das fazendas ao Quilombo: o processo de territorialização quilombola na Baixada Ocidental Maranhense (1970–2020).** 2024. 180 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/>. Acesso em: 1 maio 2024.

ALMEIDA, Maria da Conceição Pinheiro de; SILVA, Rosalia de Jesus Castro da. **OS “NOVOS QUILOMBOS”:** um estudo histórico sobre o processo de identidade das comunidades remanescentes de quilombos da Baixada e do litoral norte do Estado do Maranhão. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, v. 25, p. 2019-01, 2009.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Outros mapas.** In: Conferência de encerramento no Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social Fundação Joaquim Nabuco, 2012.

ANDRADE, M. C. **A terra e o homem no Nordeste.** 4. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, [1963] 1980.

ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica afrocentrada ao pensamento e comportamento cultural europeu.** Trenton, NJ: Africa World Press, 1994. Disponível em: <https://archive.org/details/yuruguafricancen0000anim>. Acesso em: 07 maio 2025.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos: geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais.** Brasília: Mapas & Consultoria, 2009.

ASSUMPCÃO, Ana Laura et al. **Patrimônios e imaginários.** São Carlos: Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo, 2024. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1391>. Acesso em: 4 fev. 2025.

BARBOSA, Lucas Vinícius Nascimento. **O Maranhão do século XVIII: um estudo das forças produtivas algodoceiras no Maranhão setecentista.** Codó: Universidade Federal do Maranhão, 2022. Monografia (Graduação) – UFMA, 2022.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2004.

BELO, Lorena Alves Lima; PEREIRA, Márcio Rodrigo da Silva. **Quilombos urbanos em territorialização: um estudo sobre o bairro da Liberdade, primeiro quilombo urbano do Maranhão**. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 2023, Belém. Anais... Belém: ANPUR, 2023. Disponível em: <https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/05/st06-50.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2024.

BERTH, Joice. **Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2023. 288 p.

BEZERRA, Daniele Borges. **Patrimônio afetivo e fotografia: relicários da memória de idosos do Asylo de Mendigos de Pelotas**. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado) – UFPEL, Pelotas, 2013. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/5386>. Acesso em: 1 maio 2024.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, 2002/2, n. 36, p. 7-17.

BRAND, Dionne. **Um mapa para a porta do não retorno: notas sobre pertencimento**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

BRASIL DNA África. Direção: Carlos Alberto Jr. Brasil, 2016. Documentário. Prod.: Cine Group / Globo Filmes / GloboNews. Duração aproximada: 70 min.

BRASIL DE FATO. **Casas chefiadas por mulheres negras no DF têm insegurança alimentar três vezes maior**. Valmir Araújo, 23 jul. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/07/23/casas-chefiadas-por-mulheres-negras-no-df-tem-inseguranca-alimentar-tres-vezes-maior/>. Acesso em: 9 abr. 2025.

BRASIL DE FATO. **Mulheres negras enfrentam camadas de desigualdades no DF e Entorno**. 26 jul. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/07/26/mulheres-negras-enfrentam-camadas-de-de-sigualdades-no-df-e-entorno-mostra-boletim-do-ipedf/>. Acesso em: 9 abr. 2025.

BYRD, Ayana D.; THARPS, Lori L. **Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America**. New York: St. Martin Griffin Press, 2002.

BÂ, Amadou Hampâté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167–185.

CARDOSO, Márcia Regina Gonçalves; DE OLIVEIRA, Guilherme Saramago; GHELLI, Kelma Gomes Mendonça. **Análise de conteúdo: uma metodologia de pesquisa qualitativa**. Cadernos da FUCAMP, v. 20, n. 43, 2021.

CARDOSO NETO, Francisco Soares. **De Margem a Margem: Memórias de Lavadeiras e as Normas da Modernização (1960/1970)**. In: ENCONTRO

REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2017, Fortaleza. Anais [...]. Fortaleza: [s.n.], 2017. Disponível em: https://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493811387_ARQUIV_O_ArtigoCompleto.pdf. Acesso em: 3 abr. 2024.

CARRANÇA, Thais. **População preta cresce 42% e outras 4 novidades sobre perfil étnico-racial dos brasileiros no Censo 2022**. BBC News Brasil, São Paulo, 22 dez. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4nyekzdd16o>. Acesso em: 14 abr. 2025.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce. **A invenção do cotidiano: 2. Morar e cozinhar**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

CLEMENTE, Aline Ferraz. **Traça Afro: A Cultura do Cabelo Subalterno**. USP, São Paulo, 2010.

COMPANHIA DE PLANEJAMENTO DO DISTRITO FEDERAL (CODEPLAN). **Pesquisa Metropolitana por Amostra de Domicílios (PMAD 2019/2020): resultados para a Periferia Metropolitana de Brasília (PMB)**. Brasília: Codeplan, 2021.

COMPANHIA DE PLANEJAMENTO DO DISTRITO FEDERAL (CODEPLAN). **Santa Maria: Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios – PDAD 2013**. Brasília: CODEPLAN, 2013. Disponível em: https://www.ipe.df.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/Santa_Maria_2013.pdf. Acesso em: 4 maio 2024.

COQUEIRO, Carla Romana Melo. **Mulheres de ofício: o cotidiano de mulheres pobres pelas ruas da cidade de São Luís do Maranhão nas décadas de 1880–90**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6024>. Acesso em: 1 maio 2024.

CORREIA FILHO, Francisco Lages et al. **Projeto Cadastro de Fontes de Abastecimento por Água Subterrânea, estado do Maranhão: relatório diagnóstico do município de Pedro do Rosário**. Teresina: CPRM - Serviço Geológico do Brasil, 2011. Disponível em: https://rigeo.sgb.gov.br/bitstream/doc/15559/1/rel-pedro_rosario.pdf. Acesso em: 2 abr. 2025.

CRENSHAW, Kimberle. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, n. 1, p. 139-167, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 21 ago. 2024.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Bairros negros, a forma urbana das populações negras no Brasil**. Revista Crítica e Sociedade, v. 10, n. 1, 2020a.

DAMERY, Claire. **Espace public, patrimoine et milieu affectif: exemples du Marais d'Orx et du Domaine d'Abbadia**. 2008. 501 f. Thèse (Doctorat) – Université de Pau et des Pays de l'Adour, France, 2008. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-00399611/file/pontefinale5.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2024.

DAVID, LaKisha T. **Supporting the use of genetic genealogy in restoring family narratives following the transatlantic slave trade**. American Anthropologist, v. 126, n. 1, p. [coloque a página se disponível], 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/aman.13939>. Acesso em: 20 nov. 2024.

D'IGNAZIO, Catherine; KLEIN, Lauren F. **Data Feminism**. Cambridge: The MIT Press, 2020

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 49–54.

EDUCAÇÃO Patrimonial: inventários participativos: manual de aplicação / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto, Sônia Regina Rampim Florêncio et al. Brasília-DF, 2016. 13 p.

ESCRETE; OBATALÁ, Tadeu de. **Malungos – Companheiros de Viagem**. São Luís: JBG Produções, 1993. LP.

EZEQUIEL, Pedro. **Por que é tão difícil traçar a genealogia de pessoas negras no Brasil?** Agência Pública, 20 nov. 2024. Disponível em: <https://apublica.org/2024/11/por-que-e-tao-dificil-tracar-a-genealogia-de-pessoas>. Acesso em: 26 nov. 2024.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EdUfba, 2008.

FARIA, Ana Paula. **Reflexões sobre cartografia social: comunidades tradicionais na luta por direitos e valorização**. Fórum nacional nepeg, x, brasil, ed, v. 10, p. 261-269, 2020

FELLET, João. **A história do quilombo que ajudou a erguer Brasília – e teme perder terras para condomínios de luxo**. BBC News Brasil, São Paulo, jul. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44570778>. Acesso em: 6 nov. 2025.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Editora Contracorrente, 2021.

FERREIRA, Samara Dias. **O ensino de filosofia no Quilombo de Damásio, Guimarães MA: uma educação voltada para a construção da identidade**. 2014. Monografia (Licenciatura/Bacharelado em Filosofia) – Universidade do Maranhão, São Luís, 2014.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro**. 2008. Disponível em: <https://gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso em: 1 abr. 2025 .

FIABANI, Ademar. **Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)**. 2008. 320 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em: <https://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2177>. Acesso em: 1 abr. 2025.

FIGUEIREDO, Angela. **Global African Hair: representação e recepção da exposição fotográfica sobre o cabelo crespo**. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. Anais [...]. Natal: Associação Brasileira de Antropologia, 2014. Disponível em: https://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402022020_ARQUIVO_ARTIGOG. Acesso em: 1 maio 2024.

FLORÊNCIO, Sônia R. R.; BIONDO, Fernanda Gabriela. Inventários participativos como instrumentos de educação patrimonial e participação social. In: AMARAL, Lilian; ROCHA, Cleomar (Orgs.). **Patrimônios Possíveis: Arte, Rede e Narrativas da Memória em Contexto Iberoamericanos**. Goiânia: UFG, 2014. p.50-58. E-book. Disponível em: https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/patrimonios-possiveis/05_sonia_rampim.html. Acesso em: 3 out. 2024.

GAULEJAC, Vincent de. **A Neurose de Classe: trajetória social e conflitos de classe**. São Paulo: Via Lettera, 2014.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petropolis: Vozes, 1997

GOMES, Agenor. **Maria Firmina dos Reis: e o cotidiano da escravidão no Brasil**. Editora AML, Academia Maranhense de Letras, 2022.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

_____. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. São Paulo: Vozes, 2017.

_____. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?** Revista Brasileira de Educação, n. 21, p. 99–109, set./dez. 2002.

GOMES, Nalini Mendes. **Mulheres-professoras: um estudo sobre vivências docentes na comunidade quilombola do Damásio.** 2020. 89 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2020.231

GOUVEIA, Matheus. **Ativismos cartográficos em Abya Yala: O resgate dos mundos que nos foram negados.** Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021. 176 p.

HARLEY, John Brian. **Mapas, saber e poder.** Confins [Online], v. 5, 2009. Disponível em: <http://confins.revues.org/5724>. Acesso em: 22 ago. 2024.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 357 p.

_____. Saidiya. **Vênus em dois atos.** Revista ECO-Pós, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Acesso em: 7 nov. 2024.

HOOKS, bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais.** São Paulo: Editora Elefante, 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022: População residente por cor ou raça e sexo, segundo as Grandes Regiões e Unidades da Federação.** Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2094>. Acesso em: abr. 2025.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (INESC). **Mapa das Desigualdades do Distrito Federal** – 5a edição. Brasília: INESC, 2022. Disponível em: <https://inesc.org.br/mapa-das-desigualdades-do-df-2022/>. Acesso em: 11 abr. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Parecer técnico do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade de 2024.** Mensagem recebida por Layla Maryzandra Costa Silva em 06 de nov. 2024.

IPEDF – INSTITUTO DE PESQUISA E ESTATÍSTICA DO DISTRITO FEDERAL. **Raça/Cor: o perfil étnico-racial da população do Distrito Federal.** Sumário Executivo. Brasília: IPEDF, 2022.

IPEDF – INSTITUTO DE PESQUISA E ESTATÍSTICA DO DISTRITO FEDERAL. **Retratos Sociais DF 2021 – Mulheres: desigualdades de gênero no Distrito Federal.** Estudo. Brasília: IPEDF, 2023.

IPEDF – INSTITUTO DE PESQUISA E ESTATÍSTICA DO DISTRITO FEDERAL. **Segurança alimentar no Distrito Federal: um panorama sociodemográfico.** Estudo. Brasília: IPEDF, 2023.

JACINTHO, Joel. **Há 16 anos, morreu Escrete, o poeta que cantou a sereia do Maranhão.** 2023. Disponível em: escrete-o-poeta-que-cantou-a-sereia-do-maranhao/. Acesso em: 16 out. 2024.

KELLEY, Elleza. **Roofscapes: narrative geographies of fugitive praxis.** ACME: An International Journal for Critical Geographies, v. 22, n. 5, p. 1366–1387, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.14288/acme.v22i5.2258>. Acesso em: 1 maio 2024.

KIMURA, Lilian; LEMES, Renan Barbosa; NUNES, Kelly. **Ancestralidade: genética, herança e identidade.** *Genética na Escola*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 41-52, 2022. Disponível em: <https://geneticanaescola.com.br/revista/article/view/421/376>. Acesso em: 05 de maio 2024.

KRENAK, Ailton. **A potência do sujeito coletivo.** Entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva. HubEP, 2018. Disponível em: <https://hubep.org.br/ver-uniperiferias/>. Acesso em: 17 abr. 2025.

LEMOS, Guilherme Oliveira. **No dilacerar do concreto: as histórias dos apartheids entre as satélites de Brasília e as townships de Joanesburgo (1955–1971).** 2022. 264 f., il. Tese (Doutorado em História) — Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Brasília, 2022. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/44716>. Acesso em: 6 maio 2025..

LOBÃO, Jocimara Souza Britto; OLIVEIRA, Ana Isabel Leite; OLIVEIRA JUNIOR, Israel (orgs.). **Cartografia social: (re)descobrimos saberes** [recurso eletrônico]. Feira de Santana: UEFS Editora, 2022. 500 p.

LODY, Raul. **Cabelos de axé: identidade e resistência.** Rio de Janeiro: Senac, 2015. 143 p.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana.** Selo Negro Edições, 2011.

MARQUES, Eliane. **Falamos do Brasil a partir de um lugar que não é o do conforto ou do privilégio.** Entrevista concedida ao *Brasil de Fato*, 28 dez. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/12/28/falamos-do-brasil-a-partir-de-um-lugar-que-nao-e-o-do-conforto-ou-do-privilegio/>. Acesso em: 3 abr. 2025.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória**. Letras, n. 26, p. 63-81, 2003.

MCKITTRICK, Katherine. **Demonic Grounds: Black Women And The Cartographies Of Struggle**. 1a ed. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 2006.

MORRISON, Toni. **A fonte da autoestima: ensaios, discursos e reflexões**. Companhia das Letras, 2020.

MOTTA, Aline. **A água é uma máquina do tempo**. eLyra: Revista da Rede Internacional Lyracompoeitics, n. 18, p. 333-337, 2021.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Perspectiva SA, 2020.

MTSHALI, Yethu. **Artist captures the topography of hair**. Design Indaba, 2015. Disponível em: <https://www.designindaba.com/articles/creative-work/artist-captures-topography-hair>. Acesso em: 6 fev. 2025.

NEHL, Markus. **Rethinking the African diaspora: Saidiya Hartman's Lose your mother (2007)**. In: *Transnational black dialogues: re-imagining slavery in the twenty-first century*. Bielefeld: transcript Verlag, 2016. p. 79-108. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1wxt1v.7>. Acesso em: 16 out. 2024.

NEVES, Heloisa. **O mapa [ou] um estudo sobre representações complexas**. Re [dobra], Goiânia, v. 1, n. 5, p. 1-15, 2008. Disponível em: <http://corpocidade.dan.ufba.br/arquivos/mapa.pdf>. Acesso em: 20 de ago. 2025

NOGUEIRA, Azânia Mahin Romão. **A construção e apagamento de territórios negros**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 12, n. 34, p. 157-181, 2020.

NOGUEIRA, Azânia Mahin Romão. **Territórios Negros em Florianópolis**. 2018. Dissertação (Mestrado) - UFSC/Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Programa de Pós-Graduação em Geografia, Florianópolis: UFSC/CFH, 2018.

OLIVEIRA, Maysa Mayara Costa de. **Pensando fronteiras e territorialidades em dois bairros de São Luís (MA)**. Amazônica: Revista de Antropologia, v. 13, n. 2, p. 498-522, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewFile/9980/7720>. Acesso em: 4 maio 2024.

PASSOLD, Sirlene Barbosa Corrêa. **Desapocadas: concepções de beleza e conhecimentos tradicionais de mulheres quilombolas do Puris-MG**. 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PASSOS DA CRIANÇA. **A cultura da infância e sua importância**. [S. l.], 2023. Disponível em: <https://passosdacrianca.org.br/oficinas-culturais/a-cultura-da-infancia-e-sua-importancia/>. Acesso em: 4 maio 2024.

PAVIANI, Aldo. **Brasília, a geografia da capital e da metrópole**. Revista 185.03 Distrito Federal, ano 16, dez. 2015. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/16.185/5854>. Acesso em: 4 maio 2024.

PENNA, William Pereira. **Atolôji: Escrivências das construções de identidades negras: por um fazer aterrado em psicologia**. 2024. 159 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2024. Disponível em: https://slab.uff.br/wp-content/uploads/sites/101/2024/08/2024_t_William_Pereira_Penna-Atolôji.pdf. Acesso em: 7 abr. 2025.

PEREIRA, Amilcar Araujo; LIMA, Thayara C. Silva de. **Performance e estética nas lutas do movimento negro brasileiro para reeducar a sociedade**. Revista Brasileira de Estudos da Presença, v. 9, n. 4, p. e91021, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbep/a/KVxs4GMXNYmSLKsnFZxcgvF/>. Acesso em: 7 abr. 2024.

PEREIRA, Gabriela Leandro; PEREIRA, Mariana Leandro. **Herança + O Fabuloso Inventário das Obras do Meu Avô: a cidade como legado da arte de construir**. Revista Farol, [S. l.], v. 18, n. 27, p. 37-43, 2023. DOI: 10.47456/rf.v18i27.40097. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/farol/article/view/40097>. Acesso em: 9 abr. 2024.

PEREIRA, Tereza Cristina Lobato. **Saberes locais e fomento comunitário: uma estratégia de articulação entre arranjos produtivos e turismo de experiência na comunidade de Damásio em Guimarães – MA**. 2023. 160 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/4584>. Acesso em: 1 maio 2024.

PERKINS, Chris. **Cultures of map use**. *The Cartographic Journal*, v. 45, n. 2, p. 150-158, 2008. DOI: 10.1179/174327708X305076.

PIMENTA, Sâmia Campos. **“Criadas de servir”: um estudo sobre trabalho doméstico em São Luís – MA (1890–1910)**. 2018. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2018. Disponível em: <https://repositorio.uema.br/handle/123456789/3381>. Acesso em: 1 maio 2024.

PINHEIRO, Gerson. **Quilombos urbanos na ilha do Maranhão**. São Luís: Secretaria de Estado Extraordinária de Igualdade Racial. Disponível

em: <https://igualdaderacial.ma.gov.br/noticias/artigo-quilombos-urbanos-na-ilha-do->
Acesso em: 5 abr. 2025.

PRADO JUNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PROGRAMA DGM GLOBAL. Guia de direitos dos povos do cerrado. Organização: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA/NM). Montes Claros, MG: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas - CAA/NM, 2022.

QUINTÃO, Fernanda. **Design de informação em plataformas colaborativas online baseadas na imagem cartográfica digital**. 2013. 200 f. Dissertação (Mestrado em Design e Expressão Gráfica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Design e Expressão Gráfica, Florianópolis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/122977>. Acesso em: 7 maio 2025.

RAMOS, Luz; CAPOVILLA, Júlia. **A imagem familiar: memória, tempo e fotografia**. Verso e Reverso, v. 29, n. 72, 2015.

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairros negros: Uma lacuna nos estudos urbanísticos - Um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia)**. Tese (Doutorado), Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Salvador, 2013.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RIBEIRO, Daniel Melo. **Contramapeamento indígena: aproximações entre a cartografia crítica e o decolonialismo**. Logos: Comunicação e Universidade, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/logos/article/view/53054>. Acesso em: 1 set. 2025.

ROSA, Allan da. **Pedagogia, autonomia e mocambagem**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

SACK, Robert D. **O significado de territorialidade**. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela (Org.). Territorialidades Humanas e Redes Sociais. Florianópolis: Insular, 2011. p. 63-89.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SANTOS, Luane Bento dos. **Trancista não é cabeleireira!: identidade de trabalho, raça e gênero em salões de beleza afro no Rio de Janeiro**. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro,

2022. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/60705>. Acesso em: 1 maio 2025.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: EdUSP, 1996.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. In: O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. 2008. p. 433-433.

SANTOS, Thayse Roberta Lima dos. **O ofício das lavadeiras de Codó-MA (1950–1980)**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura em Ciências Humanas – História) – Universidade Federal do Maranhão, Codó, 2019. Disponível em: [em:https://rosario.ufma.br/jspui/browse?type=author&value=SANTOS%2C+Thayse+R](https://rosario.ufma.br/jspui/browse?type=author&value=SANTOS%2C+Thayse+R). Acesso em: 1 maio 2024.

SANTOS, Waldemar. **Perfil de Ana Jansen**. São Luís: SIOGE, 1978.

SCOPINHO, Rosemeire Aparecida; VALENCIO, Norma Felicidade Lopes da Silva; LOURENÇO, Edson Silva. **Memória, cotidiano e trabalho: notas sobre modos de vida e subjetividades na Serra do Açor, Portugal**. Novos Cadernos NAEA, Belém, v. 18, n. 2, p. 135-148, jun./set. 2015. ISSN 1516-6481. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/2074>. Acesso em: 3 abr. 2024.

SEEMANN, Jörn. **Carto-crônicas: uma viagem pelo mundo da cartografia**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013. 138 p.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. 52. ed. São Paulo: Cortez, 2021.

SHARPE, Christina. **Algumas notas do dia a dia**. São Paulo: Fósforo, 2023.

SILVA, Débora Cristina dos Santos; BRAGA, Ana Socorro Ramos. **Boi de Leonardo: um olhar sobre o ritual de morte do bumba meu boi, com destaque para a madrinha e o mourão**. Recanto das Letras, s. d. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-educacao/8144486>. Acesso em: 2 abr. 2024.

SILVA, Antonio Fernando Gouvêa da. **A busca do tema gerador na práxis da educação popular**. Organizadora: Ana Inês Souza. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

SILVA, Joel Pantoja da; GONTIJO, Fabiano de Souza. **Patrimônios do "fundo" na encantaria amazônica: "entre cosmologias, memórias e identidades marajoaras**. Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. DOI:

10.29327/216341.4.1-6. Disponível em:
<https://periodicos.ufac.br/index.php/mui/article/view/731>. Acesso em: 2 abr. 2024.

SILVA, Layla Maryzandra Costa. **Tecendo e trançando os fios de uma pedagogia ancestral: repensando a Caixa de Pandora e abrindo o Baú de Anansi**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História e Cultura Afro-brasileira e Africana) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

_____. Layla Maryzandra Costa. *Entre os fios da ancestralidade*: In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 32., 2023, São Luís. **Anais do 32º Simpósio Nacional de História: Democracia e Direitos Humanos: desafios para uma história profissional**. São Luís: ANPUH, 2023. *Livro digital*. ISBN 978-65-995718-7-9. p. 1–15. 2023a. Disponível em: <https://www.snh2023.anpuh.org/anais/trabalhos/lista#L>. Acesso em: 10 abr. 2025.

_____. Layla Maryzandra Costa. **Threads of Ancestry: Maps of Braided Stories in Brazil**. UK Oral History Journal, [S.l.], p. 38–40, 1 out. 2023b. Disponível em: https://www.academia.edu/126922924/Threads_of_Ancestry_Maps_of_Braided_Stories_in_Brazil. Acesso em: 4 mar. 2025.

_____. Layla Maryzandra Costa. **Trançando territórios e saberes tradicionais**. Salvador e Suas Cores, n. 6, 2024a. Disponível em: <https://revbaianaenferm.ufba.br/index.php/ssc/article/view/63804>. Acesso em: 4 mar. 2025.

_____. Layla Maryzandra Costa. **Trançando práticas e saberes ancestrais**. In: **Patrimônios imaginários**. São Paulo: Portal de Livros Abertos da USP, 2024b. p. 145. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1391>. Acesso em: 4 mar. 2025.

_____. Layla Maryzandra Costa. **Entre os fios da ancestralidade: uma experiência de histórias trançadas**. In: ULHOA, Clarissa Adjuto; NOGUEIRA, Leo Carrer (orgs.). *Ensino e pesquisa em história e cultura afro-brasileira e africana: perspectivas a partir de Goiás e do Distrito Federal [livro eletrônico]*. 1. ed. Jataí, GO: Editora Intuito, 2024c. ISBN 978-65-981154-5-6. Disponível em: https://www.editoraintuito.com/_files/ugd/154755_1fbfd4fba7f44c5f9b42fa7b1e68023e.pdf. Acesso em: 4 fev. 2025.

_____. Layla Maryzandra Costa. *Tranças no mapa: uma experiência cultural de mapeamento colaborativo nos territórios digitais do Distrito Federal*. In: **ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT**, 21., 2025, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2025. v. 2. ISSN 2318-4035. 2025a. Disponível em:

<https://cult.ufba.br/enecult/wp-content/uploads/2025/09/ANAIS-21ENECULT-2025.pdf>

Acesso em: 11 nov. 2025.

SILVA, Maiara Juliana Gonçalves. **Uma epistemologia toda nossa**. In: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira; BANDEIRA, Andrea (Orgs.). *Das Margens: lugares de rebeldias, saberes e afetos*. Salvador: EdUFBA, 2022. p. 145-154.

SILVA, Tarcízio. **Raça Depois da Tecnologia: ferramentas abolicionistas contra os novos racismos**. Tarcízio Silva [blog], 22 set. 2019. Disponível em: <https://tarciziosilva.com.br/blog/raça-depois-da-tecnologia-ferramentas-abolicionistas-contra-os-novos-racismos/>. Acesso em: 07 maio 2025.

SOUSA, Aline de Lima; SILVA, Iolete Ribeiro da; NEVES, André Luiz Machado das. **Experimentações de gênero e sexualidade através dos avatares no jogo de mundo virtual IMVU**. *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais, [S. l.]*, v. 22, n. 1, p. 262–285, 2025. DOI: 10.35355/revistafenix.v22i1.1456. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/1456>. Acesso em: 2 jan. 2025.

SOUSA, Fernanda Silva e. Pós-facio. In: HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 351.

SOUSA, Fernanda Silva e. **Sem nomes e sem histórias, mas amados: a escrita da história da escravidão em Perder a mãe, de Saidiya Hartman**. *História da Historiografia, Ouro Preto*, v. 16, n. 41, p. 1-31, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hh/a/XTRp9KTqwDrQVcQM3sRBs9k/>. Acesso em: 3 abr. 2025.

SOARES, Marta Genú; CHINGORE, Tiago Tendai. **Os saberes locais como contributo para a emancipação na educação do campo**. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPED, 41., 2023, Belém. *Anais [...]*. Belém: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, 2023. Disponível em: https://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_23_48/14296_-painel_tematico-_4_1a_reuniao_nacional_da_anped_2023.pdf. Acesso em: 1 maio 2024.

SOUTO, Raquel Dezidério; MENEZES, Paulo Márcio Leal de; COUTO, Manoel do; FERNANDES, Raquel Dezidério (org.). **Mapeamento participativo e cartografia social: aspectos conceituais e trajetórias de pesquisa**. Livro eletrônico. Rio de Janeiro: Raquel Dezidério Souto, 2021. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/19350/3/MapeamentoParticipativo.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2024.

SOUZA, Arthur de. **DF e Entorno: ligação entre regiões vai além da proximidade geográfica**. *Correio Braziliense, Brasília*, 22 set. 2023. Disponível em:

<https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2023/09/5127361-df-e-entorno-ligacao-entre-regioes-vai-alem-da-proximidade-geografica.html>. Acesso em: 15 abr. 2024.

SOUZA, G. K. S. S. **Bloco Afro Akomabu: espaço de fortalecimento da identidade e autoestima entre crianças e adolescentes negros**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 3, n. 7, p. 157–169, 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/370>. Acesso em: 7 abr. 2024.

STANGA, Isabela. **Censo 2022: cresce número de autodeclarados pretos e pardos no DF**. Correio Braziliense, 18 dez. 2023. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/cidades-df/2023/12/6774215-censo-2022-cresce-numero-de-autodeclarados-pretos-e-pardos-no-df.html>. Acesso em: abr. 2025.

SWAAIJ, Louise van; KLARE, Jean. **Atlas da experiência humana: cartografia do mundo interior**. São Paulo: Publifolha, 2004.

TEMPESTA, Azizi Manuel et al. **Sociedade da transparência**. Revista Filosófica São Boa Ventura, v. 13, n. 1, p. 27-38, 2019. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/view/84>. Acesso em: 9 nov. 2024.

TURNBULL, David. **Maps are territories: science is an atlas: a portfolio of exhibits Geelong**, Victoria: Deakin University, 1989.

VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira; BANDEIRA, Andrea (Orgs.). **Das Margens: lugares de rebeldias, saberes e afetos**. Salvador: EdUFBA, 2022. p. 145-154.

WALKER, Alice. **Cabelo oprimido é um teto para o cérebro**. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/patrimonio-cultural/literario-cientifico/literatura/3062-cabelo-oprimido-e-um-teto-para-o-cerebro>. Acesso em: 9 nov. 2024.

APÊNDICES

APÊNDICE – A

Ushahidi

1º Mapeamen...
Contact email address: ...

Add new post +

Map view
Data view
Activity
Collections
Help & Support

Share EN

1º Mapeamento Sociocultural de Trancistas Negras do Distrito Federal e Entorno

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido *

Convidamos você a participar do Mapeamento Participativo do Projeto de Pesquisa Tranças no Mapa, modos de saber e fazer de Trancistas negras do DF e Entorno, organizado pelos Fios da Ancestralidade sob a responsabilidade da Mestranda Layla Maryzandra, sob a orientação da Professora Doutora Cristiane Portela. O projeto tem a intenção de construir a primeira Cartografia das trancistas negras do Distrito Federal e Entorno a fim de proteger e preservar a História e a Cultura Negra no DF, por meio de oficinas formativas sobre Mapeamento Afetivo e Patrimônio cultural, problematizando a necessidade de políticas afirmativas para o fortalecimento da prática de trançar cabelos, enquanto ofício, assim como os direitos de mulheres negras trancistas. Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes e no processo da pesquisa e lhe asseguramos que seu nome NÃO será mantido o mais rigoroso sigilo pela omissão total de quaisquer informações que ocorrerem-lá, caso você não queira. Se você aceitar participar, estará contribuindo para preservar e difundir saberes, modos de criar e fazer relevantes para a memória, a história e identidade cultural negra do Distrito Federal e Entorno, por meio de Tecnologia Social, incorporando novas perspectivas na cena cultural e digital da cidade, assim como em estudos, pesquisas, ações e políticas públicas sobre patrimônio afrobrasileiro. Você pode se recusar a responder (ou participar de qualquer parte da pesquisa), caso sinta algum desconforto relacionado aos procedimentos adotados durante a pesquisa, é possível que seja convidado para outras etapas da pesquisa, mas caso não queira participar isso não traga problemas para a pesquisa, pode procurar uma pesquisadora responsável para que possa ajudá-la. Os resultados da pesquisa são parte da Dissertação do Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT) da UnB, assim como do Projeto de Formação e Cultura Tranças no Mapa financiado pela Secretaria de Cultura do DF, entre em contato com Layla Maryzandra, por meio do e-mail: [laylamcs@gmail.com] ([http://laylamcs@gmail.com/]) ou [trancasnomapa@gmail.com]([mailto:trancasnomapa@gmail.com]) e pelo número 61 981327631

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Share EN

Li o termo e aceito

AUTODECLARAÇÃO ÉTNICO-RACIAL *

AUTODECLARAÇÃO ÉTNICO-RACIAL. Confrmando os dados acima informados nesta inscrição, eu me autodeclaro mulher (cis ou trans) negra para a fins de atender às requisições do Mapeamento Participativo de Mulheres Negras Trancistas do Distrito Federal e Entorno, organizado pelos Fios da Ancestralidade, em nome da pesquisadora Layla Maryzandra, fazendo parte da sua pesquisa de campo de mestrado pelo Programa em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT) da UnB, realizado com recursos do Fundo de Apoio à Cultura do Distrito Federal, dados que constam na presente Autodeclaração e no formulário são verídicos, fidedignos e condizentes com a realidade, consciente de que, constatada irregularidade ou fraude de qualquer natureza, minhas respostas não serão criadas na pesquisa e se já feito.

Sim

1. Nome Completo *

seu nome não será mencionado nos dados da pesquisa

2. Mestrando

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Cancel Submit

Share EN

3. Cidade/Bairro. Ex: Taguatinga - DF *

4. Localização. *

Fica em uma zona urbana.

Fica em uma zona rural.

5. Localidade *

Informe o nome da sua cidade novamente, aperte ENTER, e escolha o endereço mais próximo na lista que vai aparecer.

ecanga São Félix
Rafaelândia Piauí Ara

Search for addresses, place names, or coordinates...

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Cancel Submit

Share EN

6. Cor *

Identificação étnica racial.

Preta

Parda

7. Idade *

18-29

30-39

40-59

60+

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Cancel Submit

Ushahidi

1º Mapeamento...

Contact email address:

Este Mapeamento Participativo está sendo organizado pelo Fios da Ancestralidade - que é um coletivo de formação cidadão e

Add new post +

Map view

Data view

Activity

Collections

Help & Support

Log in

Add New Post

Share EN

9. Atua como trançista há quanto tempo? *

2-5

6-10

10-20

20+

10. Como você aprendeu a trançar? *

Com alguém da família

Com uma amiga

Sozinha

Curso

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Ushahidi

1º Mapeamento...

Contact email address:

Este Mapeamento Participativo está sendo organizado pelo Fios da Ancestralidade - que é um coletivo de formação cidadão e

Add new post +

Map view

Data view

Activity

Collections

Help & Support

Log in

Add New Post

Share EN

11. Porque começou a trançar? *

Vocação

Necessidade Financeira

Lazer/Hobby

12. Trançar é sua principal renda? *

Sim

Não

13. Você já ensinou alguém a trançar, se sim quem? *

14. Quais os maiores desafios e dificuldades para o trabalho de trançar? Explique. *

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Ushahidi

1º Mapeamento...

Contact email address:

Este Mapeamento Participativo está sendo organizado pelo Fios da Ancestralidade - que é um coletivo de formação cidadão e

Add new post +

Map view

Data view

Activity

Collections

Help & Support

Log in

Add New Post

Share EN

15. Você acredita que as desigualdades sociais de gênero e raça tem alguma relação nas dificuldades de trabalhar como trançista? Explique. *

16. Você reconhece a sua prática de trançar como algo de origem africana? *

Sim

Não

17. Você sabe o que é Patrimônio Cultural? Caso a resposta seja sim ou não, explique por favor. *

Resposta:

18. Você considera importante obter conhecimento sobre História e Cultura Africana e Afro-brasileiro enquanto uma trançista? *

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

Ushahidi

Mapeamento...

Contact email address:

Este Mapeamento Participativo está sendo organizado pelo Fios da Ancestralidade, que é um projeto de formação cívica e

Add new post +

Map view

Data view

Activity

Collections

Help & Support

Log in

Add New Post

Share EN

18. Você considera importante obter conhecimento sobre História e Cultura Africana e Afro-brasileiro enquanto uma transgênero? *

Sim

Não

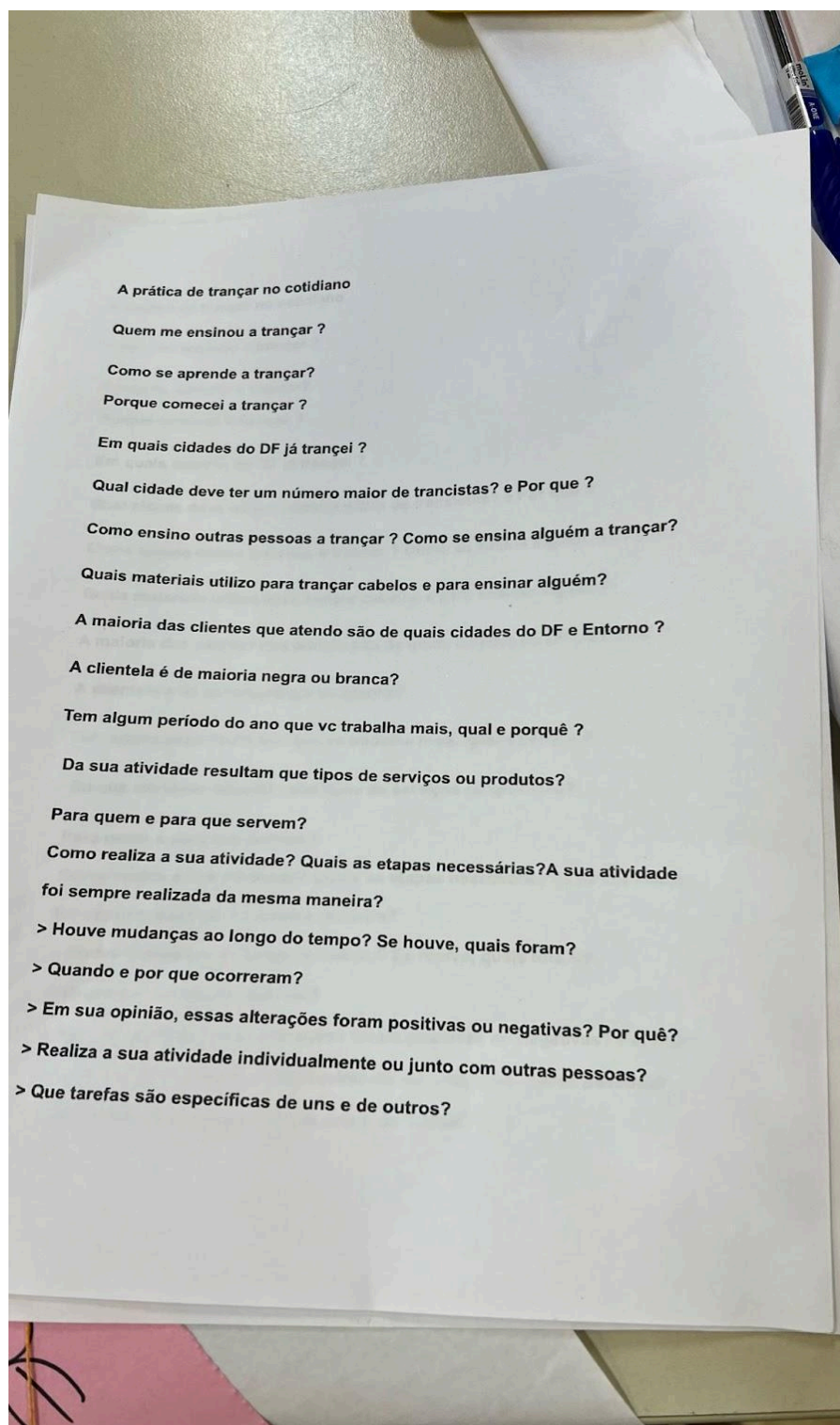
19. Rede Social do seu Trabalho enquanto Transgênero *sua rede social não será mencionada e nem utilizada nos dados da pesquisa. *

20. Rede Social Pessoal *sua rede social não será mencionada e nem utilizada nos dados da pesquisa. *

21. Você conhece outras transgêneros que moram no DF ou no Entorno? Se sim informe a rede social dela. *

Cancelar Submit

Ativar o Windows
Acesse Configurações para ativar o Windows.

APÊNDICE – B

APÊNDICE – C

Relatório de Articulação Política Sobre a Pauta do Reconhecimento do Ofício, Saberes e Prática de Trançar

O relatório documenta os esforços de articulação política e social para o reconhecimento do ofício de trançar, destacando sua relevância cultural, social e econômica, e aborda os desafios institucionais enfrentados pelas trancistas negras no Distrito Federal e no Brasil. Os resultados são organizados a partir das atividades realizadas, refletindo as interseções entre políticas culturais, econômicas e sociais.

1. Reconhecimento do Ofício no CNAE e CBO

- A inclusão das trancistas no Cadastro Nacional de Atividades Econômicas (CNAE) e na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) foi pauta central de reuniões com o IPHAN e MTE. Essas reuniões destacaram que as trancistas, embora autônomas, tendem a estruturar negócios próprios, como salões, em vez de trabalhar em estabelecimentos formais, reforçando a importância de categorizá-las como uma atividade própria e não uma subcategoria de cabeleireiros étnicos.
- Em agosto de 2024, a pesquisadora Layla Maryzandra foi convidada pelo MTE para compor a banca de especialistas, juntamente com a trancista Laodicéia Nascimento, na análise para a inclusão do ofício de trancista na Família Ocupacional 5161. Essa família abrange profissionais de cuidado e beleza, como cabeleireiros e maquiadores, mas foi identificado que ela não contempla as especificidades das práticas tradicionais e culturais do ofício de trançar. Essa participação reforçou a necessidade de uma categoria que reflita a identidade e o caráter comunitário do trabalho das trancistas.
- A participação no grupo técnico possibilitou tensionar descrições anteriormente produzidas pelo Estado, marcadas por uma abordagem genérica da ocupação, que desconsiderava a centralidade da questão racial e invisibilizava o trançar como prática tradicional historicamente produzida e transmitida no interior das comunidades negras. Como resultado desse processo, conseguimos a inclusão dos termos — “a formação da trancista vem principalmente das

práticas tradicionais e — trançam cabelos aplicando técnicas afros”, introduzindo, ainda que de forma inicial, o reconhecimento institucional de que o ofício se estrutura a partir de saberes racializados, comunitários e transmitidos intergeracionalmente, o que não era visivelmente uma preocupação política e técnica do MTE.

2. Articulação com Políticas Culturais e Patrimônio Imaterial

- Oficinas, debates e reuniões, como a oficina *Patrimônio Imaterial* (14 e 15/07/2023) e o debate *Trancistas - Patrimônio Cultural, Economia Criativa e Trabalho* (25/07/2024), reuniram trancistas de diferentes regiões para sensibilização e mobilização em torno da patrimonialização do ofício. Nessas ocasiões, foram apresentados resultados parciais de pesquisas, fortalecendo o debate sobre o reconhecimento das práticas e saberes das trancistas como patrimônio cultural imaterial.
- O diálogo com o IPHAN revelou que os trâmites para a patrimonialização não precisam estar vinculados à classificação no CNAE ou CBO, permitindo uma abordagem mais eficiente e especializada para cada processo.

3. Conflitos Legislativos e Políticos

A Proposta de Lei nº 1.747/2024, de autoria de Dandara Tozantin, e o PL nº 2.831/2024, de Rogéria Santos, buscam reconhecer e regulamentar a profissão de trancista no âmbito da CLT, mas geraram controvérsias por tratarem um ofício tradicional majoritariamente sob uma lógica laboral e burocrática. Essa abordagem desconsidera, em parte, o caráter ancestral, comunitário e cultural do trançar, que pode ser compreendido como patrimônio cultural imaterial nos termos do art. 216 da Constituição Federal, motivo pelo qual a proposta poderia também ter sido analisada pela Comissão de Cultura da Câmara. Até a presente data, os projetos tramitam em caráter conclusivo na Câmara dos Deputados, já tendo passado pela Comissão de Trabalho e aguardando apreciação final pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania, sem deliberação definitiva ou encaminhamento ao Senado. Nesse contexto, a Associação Nacional de Trancistas solicitou em 2024 a retirada das propostas, argumentando que elas não contemplam as especificidades da categoria

nem resultam de um processo amplo de escuta das próprias trancistas; até o momento, não houve resposta oficial ao pedido.

4. Desafios Institucionais e Segmentação do Debate

- Durante a reunião de 22/03/2024 com o MTE e o IPHAN, ficou evidente a falta de alinhamento entre os órgãos. A ausência de apresentação do plano de trabalho para reconhecimento patrimonial e o abandono da reunião pela chefe de assessoria expuseram descompassos institucionais. O assessor designado demonstrou desconhecimento da pauta, comprometendo o avanço das discussões.
- O festival *Latinidades* (25/05/2024) se mostrou uma oportunidade para popularizar o debate sobre trançar como prática cultural e tradicional, considerando os territórios negros como espaços de resistência e identidade.

5. Demandas Regionais e Ampliação do Debate Nacional

- Reuniões em estados como São Paulo (16/07/2024) ampliaram a articulação nacional, conectando iniciativas locais à narrativa do patrimônio imaterial. A inclusão de datas comemorativas, como o *Junho Trancista*, e a representação de trancistas no calendário cultural das cidades de Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro foram destacadas como conquistas importantes para o reconhecimento cultural.

6. Encaminhamentos Futuramente Propostos

- Organizar a documentação para formalizar a patrimonialização junto ao IPHAN, tomando como exemplo processos de reconhecimento de outros saberes tradicionais, como o das benzedeadas.
- Retomar os diálogos com o MTE, focando em definir a descrição do ofício na CBO de forma alinhada às práticas das comunidades tradicionais e urbanas.
- Promover debates para evitar a fragmentação entre categorias econômicas e culturais, garantindo que o reconhecimento patrimonial e o formal sejam complementares.

