


TRANÇAS AFRO E TERRITORIALIDADES ESTÉTICAS: CORPO E CULTURA

AFRO BRAIDS AND AESTHETIC TERRITORIALITIES: BODY AND CULTURE


TRENZAS AFRO Y TERRITORIALIDADES ESTÉTICAS: CUERPO Y CULTURA

Fernando de Matos e Silva¹

 0009-0001-0131-3506


fernando.garramx@gmail.com

Silvana Afonso Costa²

 0009-0003-7563-2301

p.sil.geo@gmail.com

José Mauro Palhares³

 0000-0001-9311-1049

jmpalhares@gmail.com

1 Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0131-3506>. E-mail: fernando.garramx@gmail.com.

2 Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7563-2301>. E-mail: p.sil.geo@gmail.com.

3 Doutor em Geografia. Professor da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9311-1049>. E-mail: jmpalhares@gmail.com.

Artigo recebido em abril de 2026 e aceito para publicação em junho de 2026.

RESUMO: Este artigo analisa as tranças afro como práticas culturais que articulam corpo, estética e territorialidade, considerando sua inserção nas dinâmicas urbanas contemporâneas. Partindo de uma perspectiva afro-diaspórica, discute-se o corpo como espaço de disputas simbólicas e políticas, no qual a estética assume papel central na produção de identidades e regimes de visibilidade. As tranças são abordadas não apenas como expressão estética, mas como práticas que carregam memória, resistência e reinvenção cultural. A pesquisa evidencia que essas práticas produzem territorialidades ao marcar presença nos espaços urbanos, tensionando padrões hegemônicos e revelando desigualdades na aceitação social. Ao mesmo tempo, sua circulação em contextos midiáticos e de consumo aponta para processos ambivalentes de valorização e apropriação. Conclui-se que as tranças operam de forma dinâmica e relacional, contribuindo para a construção de novas formas de existência, pertencimento e reconhecimento no espaço urbano contemporâneo, e por isso, vai além de um ato estético, sendo sobretudo, um ato político.

Palavras-chave: Tranças afro. Territorialidade. Corpo. Estética. Identidade. Espaço urbano.

ABSTRACT: This article analyzes Afro braids as cultural practices that articulate body, aesthetics, and territoriality within contemporary urban dynamics. From an Afro-diasporic perspective, the body is discussed as a space of symbolic and political disputes, in which aesthetics plays a central role in the production of identities and regimes of visibility. Braids are approached not only as an aesthetic expression but as practices that carry memory, resistance, and cultural reinvention. The study shows that these practices produce territorialities by marking presence in urban spaces, challenging hegemonic standards and revealing inequalities in social acceptance. At the same time, their circulation in media and consumption contexts points to ambivalent processes of valorization and appropriation. It is concluded that braids operate dynamically and relationally, contributing to the construction of new forms of existence, belonging, and recognition in contemporary urban space, thus going beyond an aesthetic act to become, above all, a political act.

Keywords: Afro braids. Territoriality. Body. Aesthetics. Identity. Urban space.

RESUMEN: Este artículo analiza las trenzas afro como prácticas culturales que articulan cuerpo, estética y territorialidad, considerando su inserción en las dinámicas urbanas contemporâneas. Desde una perspectiva afrodiaspórica, se discute el cuerpo como un espacio de disputas simbólicas y políticas, en el cual la estética desempeña un papel central en la producción de identidades y regímenes de visibilidad. Las trenzas se abordan no solo como una expresión estética, sino como prácticas que contienen memoria, resistencia y reinvencción cultural. La investigación evidencia que estas prácticas producen territorialidades al marcar presencia en los espacios urbanos, tensionando patrones hegemónicos y revelando desigualdades en la aceptación social. Al mismo tiempo, su circulación en contextos mediáticos y de consumo apunta a procesos ambivalentes de valorización y apropiación. Se concluye que las trenzas operan de manera dinámica y relacional, contribuyendo a la construcción de nuevas formas de existencia, pertenencia y reconocimiento en el espacio urbano contemporáneo, y, por ello, van más allá de un acto estético, siendo sobre todo un acto político.

Palabras clave: Trenzas afro. Territorialidad. Cuerpo. Estética. Identidad. Espacio urbano.

INTRODUÇÃO

É inevitável começar pelo corpo, mas não como evidência imediata. Não como algo dado. O corpo, aqui, aparece quase como um campo em disputa, um lugar onde certas marcas insistem em permanecer, enquanto outras são continuamente apagadas... ou tentam ser. E isso já desloca um pouco o problema: não se trata apenas de estética, embora à primeira vista possa parecer.

As tranças afro entram nesse cenário de modo curioso. Não exatamente como objeto, ou não só. Elas são gesto, técnica, memória incorporada. Um fazer que atravessa gerações sem necessariamente se fixar em um único significado. Em alguns momentos, parecem afirmar identidade; em outros, operam como resistência silenciosa. Ou talvez nem tão silenciosa assim. Gomes (2019) traz que os salões afro se tornaram verdadeiros projetos sociais, visto que a estética corporal negra é inseparável do plano político e econômico de afirmação étnica, e ter isso em mente, é providencial para seguirmos na discussão.

Há um risco em tratar essas práticas como símbolos estáveis. Stuart Hall, por exemplo, insiste que identidade não é algo fixo, mas um processo, sempre em construção, sempre deslocado (Hall, 2006). Isso muda um pouco a forma de olhar para as tranças: menos como representação de uma essência e mais como enunciação, algo que acontece no tempo, no corpo, no espaço. Tanto que King (2015, p.8) define a que o cabelo:

pode dar informações sobre as origens, pertencimentos a grupos sociais e hábitos de uma pessoa, aproximando ou afastando indivíduos enquanto elementos de identidade corporal. Eles possuem uma grande capacidade de expressão simbólica, vinculados a um contexto sociocultural (King, 2015, p. 8).

Talvez o problema não esteja apenas na tentativa de fixar significados, mas nas próprias condições que definem quais significados podem ser reconhecidos como legítimos. Nesse sentido, a discussão pode ser aproximada do que Sueli Carneiro (2005) denomina epistemicídio,

um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p. 97).

Isso não opera apenas no plano abstrato. Ele se materializa em formas de visibilidade, em critérios do que pode ou não aparecer como válido. Nesse sentido, a discussão pode ser ampliada a partir da noção de amefricanidade proposta por Gonzalez (1988, p. 76), que “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada”. Isso envolve compreender as experiências culturais negras nas Américas não como ruptura, mas como processos históricos de continuidade e recriação. A partir dessa perspectiva, práticas como as tranças deixam de ser apenas expressões isoladas e passam a ser entendidas como parte de uma formação cultural situada, marcada por deslocamentos, permanências e reconfigurações. E é justamente nesse ponto que o espaço começa a deixar de ser apenas cenário.

E o espaço... ele começa a aparecer aqui de maneira ainda meio difusa. Porque essas práticas não acontecem no vazio. Elas se dão em territórios concretos, mas também simbólicos. A rua, o salão, a casa, cada um desses lugares reorganiza o sentido do que está sendo feito. Ou talvez intensifique certas camadas que já estavam ali. O ponto é que nesse espaço, passamos a trazer significado, pois é ali onde vamos projetar nossa personalidade e nos ligarmos por limites emocionais (Helph, 2020).

Não é só sobre cabelo. Isso parece óbvio, mas talvez precise ser dito, e repetido, de outro modo. Há uma dimensão política que atravessa essas práticas, mesmo quando elas não se anunciam explicitamente como tal. Achille Mbembe fala sobre a inscrição do poder nos corpos, sobre como o corpo negro historicamente foi alvo de regimes de controle e normatização (Mbembe, 2018). Pensar as tranças nesse contexto desloca a discussão: elas deixam de ser apenas estética e passam a operar como intervenção. Por isso é sempre importante resgatar que não enxergamos somente como fator estético em sua totalidade, mas como algo que vai pra além disso. Sobre resistência.

Mas também não é apenas resistência. Ou... talvez seja, mas não de forma única. Há prazer, há escolha, há invenção. Reduzir tudo a um gesto político consciente pode simplificar demais algo que é mais vivido. Este artigo parte justamente dessa tensão. Nesse sentido, o objetivo do presente artigo é analisar como as tranças afro operam como território estético e cultural no contexto urbano contemporâneo, considerando suas relações com o corpo, a identidade, a memória e as formas de ocupação simbólica dos espaços.

A proposta é analisar as tranças afro como práticas culturais que articulam corpo, estética e territorialidade, considerando as dinâmicas contemporâneas que atravessam espaços urbanos. Não se trata de buscar uma origem pura ou um significado fixo, mas de acompanhar como esses elementos se reorganizam em diferentes contextos, produzindo sentidos que nem sempre se estabilizam.

Autores e autoras da diáspora africana, dos estudos culturais e das discussões sobre espaço urbano serão mobilizados não para fechar a questão, mas para tensioná-la. Talvez, no fundo, a pergunta não seja exatamente “o que significam as tranças afro?”, mas “o que elas fazem?”. E onde. E com quem. Ou ainda, o que passa a ser possível a partir delas.

METODOLOGIA

A pesquisa se insere no campo das abordagens qualitativas, orientando-se pela necessidade de compreender práticas culturais a partir de seus significados, suas tensões e suas formas de inscrição no espaço social. Como aponta Minayo (2014), a investigação qualitativa permite analisar fenômenos que envolvem dimensões simbólicas, históricas e culturais, o que se mostra adequado ao estudo das tranças afro enquanto prática que articula corpo, estética e territorialidade.

Do ponto de vista dos procedimentos, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, desenvolvida a partir da análise de obras e produções científicas já consolidadas (Gil, 2019). Entretanto, essa base não é mobilizada apenas de forma descritiva, mas como parte de um movimento interpretativo, no qual diferentes autores são colocados em relação para a construção do problema investigado.

Nesse processo, o trabalho se aproxima de uma perspectiva fenomenológica, não como aplicação rigorosa de um método específico, mas como orientação de leitura. Isso se manifesta na atenção dada à experiência, ao corpo e ao espaço vivido, compreendidos não como elementos isolados, mas como dimensões interligadas da existência social. Conforme Relph (2020), a compreensão do espaço passa

pela experiência subjetiva e pelos significados que os sujeitos atribuem aos lugares que habitam. Essa chave de leitura permite analisar as tranças não apenas como forma estética, mas como prática situada, que se constrói na relação entre corpo e espaço.

Ao mesmo tempo, a pesquisa dialoga com a perspectiva geográfica da territorialidade, especialmente a partir das contribuições de Milton Santos (2006), para quem o território não se limita à dimensão física, mas incorpora usos, práticas e significados sociais. Nesse sentido, as tranças são compreendidas como práticas que não apenas acontecem no espaço urbano, mas que participam ativamente de sua produção simbólica, contribuindo para a construção de territorialidades estéticas.

Assim, a metodologia adotada pode ser compreendida como uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo, com orientação interpretativa, ancorada em uma leitura fenomenológica do espaço vivido e em uma abordagem geográfica da territorialidade. Essa articulação permite analisar as tranças afro como práticas culturais complexas, que se constituem na relação entre corpo, estética e espaço urbano contemporâneo.

Nesse movimento interpretativo, importa ressaltar que os autores mobilizados ao longo do trabalho não operam a partir de um mesmo horizonte teórico, nem compartilham necessariamente as mesmas bases metodológicas. Há, antes, uma aproximação construída a partir das tensões entre essas perspectivas. Enquanto autores como Stuart Hall (2006) e Paul Gilroy (2001) contribuem para pensar a identidade em sua dimensão processual, marcada por deslocamentos e mediações culturais, outros, como Milton Santos (2006) e Edward Relph (2020), deslocam o olhar para a experiência espacial e para a produção do território como prática vivida.

Já as contribuições de Lélia Gonzalez (1988), Sueli Carneiro (2005) e Ochy Curiel (2007) tensionam esse campo ao introduzirem uma leitura situada, marcada pelas dinâmicas de raça, gênero e colonialidade, questionando os próprios critérios de legitimidade do conhecimento. Não se trata, portanto, de buscar uma síntese entre essas abordagens, mas de colocá-las em relação, permitindo que suas diferenças produzam um campo analítico mais complexo. É justamente nesse entrecruzamento que se torna possível compreender as tranças afro não como objeto estável, mas como prática que emerge da articulação entre corpo, identidade, saber e território.

CORPO, ESTÉTICA E IDENTIDADE NA PERSPECTIVA AFRO-DIASPÓRICA

O corpo, talvez seja preciso começar de novo por ele, mas de outro modo. Não como ponto de partida estável, nem como suporte neutro onde a cultura simplesmente se inscreve. Isso parece insuficiente. O corpo, na experiência afro-diaspórica, carrega algo que escapa a essa ideia de superfície. Ele é memória, mas não apenas no sentido simbólico... há uma materialidade nessa memória, uma insistência que atravessa gestos, posturas, modos de se apresentar, e até aquilo que, à primeira vista, poderia parecer apenas escolha estética. Mas chamar de “escolha” também simplifica.

Há uma tensão aqui. Entre agência e estrutura, talvez. Entre aquilo que se decide e aquilo que já está, de alguma forma, decidido antes mesmo da decisão aparecer como possibilidade. Frantz Fanon, ao refletir sobre o corpo negro em contextos coloniais, sugere que esse corpo não entra no mundo como presença neutra, ele é imediatamente capturado por uma rede de significações que o antecede (Fanon, 2008). E isso pesa. Pesa no modo como se é visto, mas também no modo como se passa a se ver. Ou seja, o corpo não é apenas percebido, ele é produzido nessa relação.

E então a estética deixa de ser um campo superficial. Ela se adensa. Pensar estética, aqui, não é falar de beleza no sentido clássico, nem de padrões universais, que, aliás, nunca foram universais. Tanto que Fanon (2008, p. 160) ainda traz: “Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”.

Talvez seja mais produtivo entender a estética como um regime de visibilidade, um conjunto de códigos que define o que pode ser visto, como pode ser visto, e o que deve ser rejeitado. Jacques Rancière fala de uma “partilha do sensível”, uma organização do perceptível que distribui lugares, vozes, presenças (Rancière, 2005). Se isso faz sentido, e parece fazer, então a estética não está separada da política. Ela é uma das suas formas.

No caso da diáspora africana, essa partilha foi historicamente marcada por exclusões muito específicas. Por isso se faz primordial lembrar que “A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (Rancière, 2005, p. 16-17).

Certos traços, certos corpos, certos cabelos foram sistematicamente associados ao desvio, ao excesso, ao que deveria ser corrigido. Não é exatamente novidade dizer isso, mas talvez seja importante insistir: esses critérios não desapareceram. Eles se reorganizaram.

E é aqui que o cabelo, que depois vai reaparecer de forma mais direta nas tranças, começa a ganhar densidade analítica. O cabelo crespo, por exemplo, não é apenas uma característica biológica. Ele se torna signo. Um signo carregado de historicidade. Nilma Lino Gomes observa que, no contexto brasileiro, o cabelo negro frequentemente opera como um dos principais marcadores de identidade racial, sendo alvo tanto de estigmatização quanto de ressignificação (Gomes, 2006). Há, portanto, um campo de disputa concentrado ali, no fio, na textura, no volume.

Essa disputa não se limita à aparência em si. Ela atravessa também a legitimidade dos próprios referenciais que estão sendo mobilizados. Nesse sentido, pode ser compreendida à luz do que Carneiro (2005) denomina epistemicídio, no qual determinadas formas de saber e expressão são sistematicamente desqualificadas. E isso não permanece apenas no plano simbólico: ele se projeta nas formas como esses corpos circulam, são percebidos e, sobretudo, nos espaços em que podem ou não ser reconhecidos.

Mas essa disputa não acontece apenas no nível do discurso. Ela atravessa práticas cotidianas. Alisar, trançar, raspar, deixar natural, cada uma dessas ações pode ser lida de múltiplas formas, dependendo do contexto, do momento, das condições sociais envolvidas. E talvez seja justamente isso que dificulta qualquer leitura única.

Às vezes, o mesmo gesto significa coisas diferentes. Ou melhor, ele não “significa”, ele faz. Produz efeitos. Reorganiza percepções. Stuart Hall, novamente, ajuda a deslocar o olhar quando propõe que a identidade deve ser pensada como algo em constante processo de formação, nunca concluído, sempre em relação (Hall, 2006). Isso impede que se trate a identidade afro-diaspórica como algo homogêneo ou essencial. Há deslocamentos, contradições, negociações. Há momentos de afirmação mais explícita, outros de ambiguidade... e isso não necessariamente enfraquece a identidade. Talvez seja justamente o que a constitui. Ainda assim, há algo que persiste.

Uma espécie de continuidade, não linear, não pura, mas que atravessa diferentes contextos da diáspora. Paul Gilroy, ao falar do Atlântico Negro, sugere que a experiência afro-diaspórica não pode

ser compreendida a partir de fronteiras nacionais rígidas, mas sim como uma rede de trocas culturais, de circulações, de reinvenções constantes (Gilroy, 2001). Isso desloca a discussão do “onde” para o “como”. Como certas práticas se mantêm, se transformam, se reconfiguram.

E o corpo continua sendo central nesse processo. Porque é nele que essas circulações se materializam. Não como cópias de um original perdido, essa ideia de origem pura parece cada vez menos sustentável, mas como recriações situadas. O corpo diaspórico, nesse sentido, não é apenas herdeiro de uma tradição; ele é produtor de novas formas de existência.

Mas talvez seja preciso interromper um pouco essa linha de pensamento. Porque há um risco de romantização aqui. De transformar o corpo negro em espaço de resistência constante, quase heroica. E isso pode apagar outras dimensões, o cansaço, a violência cotidiana, as imposições que não se escolhe enfrentar, mas que simplesmente estão lá.

Achille Mbembe aponta, de outra maneira, para essa ambivalência ao discutir como o corpo negro foi historicamente reduzido a objeto de exploração e controle, mas também como ele escapa, reinventa, desloca essas tentativas de captura (Mbembe, 2018). Não há uma síntese confortável. Há tensão. E talvez seja nessa tensão que a estética afro-diaspórica se constitui.

Não como resposta definitiva, mas como campo de possibilidades. Às vezes contraditórias. Às vezes difíceis de nomear. Em certos momentos, mais alinhadas com discursos de afirmação identitária; em outros, mais dispersas, mais cotidianas, menos declaradamente políticas, embora isso não as torne menos significativas.

O corpo, então, não resolve o problema. Ele o expõe. Ele torna visível aquilo que, em outros níveis, poderia permanecer mais difuso: as hierarquias, os desejos, os incômodos, as negociações silenciosas. A estética, por sua vez, não aparece como camada superficial que recobre esse corpo, mas como parte constitutiva dele, como modo de existência. E talvez seja aqui que o capítulo comece a se fechar... ou não exatamente.

Porque ainda fica algo em aberto: até que ponto essas práticas estéticas, que serão aprofundadas a seguir, especialmente no caso das tranças afro, conseguem deslocar efetivamente os regimes de visibilidade que as atravessam? Ou será que, em certos contextos, acabam sendo reabsorvidas por esses mesmos regimes?

Não há resposta pronta.

Mas a pergunta permanece, meio suspensa.

TRANÇAS AFRO COMO PRÁTICA CULTURAL E FORMA DE EXPRESSÃO TERRITORIAL

Talvez agora seja inevitável aproximar mais o olhar. Sair um pouco das formulações mais amplas, corpo, estética, identidade, e entrar naquilo que, de certo modo, concretiza tudo isso: a prática. O fazer. As mãos que dividem o cabelo, que puxam, entrelaçam, apertam, soltam... e repetem. As tranças não começam como imagem. Antes disso, elas são processo.

E esse processo é longo. Às vezes demorado de um jeito quase ritualístico. Horas sentada, o corpo imóvel enquanto a cabeça é trabalhada. Há dor, às vezes. Há conversa. Há silêncio também. O tempo ali parece outro. Talvez seja nesse tempo que algo se transmite que não está totalmente nas palavras. Mas isso ainda está meio difuso.

Porque falar das tranças como prática cultural exige recuar um pouco, ou atravessar, melhor dizendo, para além do presente imediato. Há registros históricos que apontam para o uso de tranças em diversas sociedades africanas, não apenas como estética, mas como linguagem social: indicando pertencimento étnico, idade, estado civil, posição social (Byrd; Tharps, 2014). Mas dizer isso assim, de forma direta, quase dá a impressão de que havia um sistema fixo, estável... e talvez não fosse tão simples. Ainda assim, havia sentido.

Mas talvez esse sentido não deva ser compreendido apenas como símbolo visível. Ele também pode ser pensado como linguagem, na medida em que práticas culturais produzem e organizam formas de conhecimento. Nesse ponto, a reflexão de Gonzalez (1988, p. 78) se torna especialmente relevante ao afirmar que “toda linguagem é epistêmica”. Isso permite deslocar a leitura das tranças para além da estética, entendendo-as como formas de saber que atravessam experiências históricas específicas. E talvez seja justamente por isso que esse sentido não desaparece com a diáspora, mas se transforma, se desloca e se reinscreve em novos contextos.

Ele se fragmenta, se desloca, se reinventa em condições completamente diferentes, muitas vezes sob violência extrema. Durante o período da escravidão, por exemplo, práticas relacionadas ao cabelo foram, em muitos contextos, reprimidas ou desestruturadas. O ponto é que até para além dessa ótica, Gomes (2003) destaca que:

O cabelo é um dos elementos mais visíveis e destacados do corpo. Em todo e qualquer grupo étnico ele é tratado e manipulado, todavia a sua simbologia difere de cultura para cultura. Esse caráter universal e particular do cabelo atesta a sua importância como símbolo identitário (Gomes, 2003, p. 174).

E mesmo assim, de alguma forma, persistiram. Persistir, aqui, não significa permanecer igual. Significa adaptar-se. Às vezes quase imperceptivelmente. Nesse movimento, as tranças podem ser compreendidas como práticas que tensionam processos históricos de deslegitimação de saberes. Ao reinscrever referências culturais no corpo, elas operam também como enfrentamento ao que Carneiro (2005) denomina epistemicídio. E talvez seja justamente por isso que sua presença nunca é neutra: ela reorganiza percepções, produz reconhecimento e passa a interferir diretamente nos espaços em que esses corpos se inscrevem.

Nesse sentido, essas práticas podem ser compreendidas como parte de um processo histórico mais amplo, no qual saberes e expressões culturais negras não apenas resistem, mas se reconfiguram continuamente nas Américas. Gonzalez (1988, p. 76) aponta que “a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural”, o que permite entender essas permanências não como simples continuidade, mas como reinvenção. E talvez seja justamente nesse movimento que se explicam também as tensões que aparecem mais adiante, quando determinadas práticas passam a ser negadas, ajustadas ou substituídas por outras consideradas mais aceitáveis.

E com o passar dos anos, ainda assim, mulheres preferiam alisar o cabelo com a perspectiva de que o “bonito” seria percebido apenas se fosse algo similar ao que era tido como uma característica da branquitude. Tanto que Hooks (2005) afirma que:

O alisamento era claramente um processo no qual as mulheres negras estavam mudando a sua aparência para imitar a aparência dos brancos. Essa necessidade de ter a aparência mais parecida possível à dos brancos, de ter um visual inócuo, está relacionada com um desejo de triunfar no mundo branco (Hooks, 2005, p. 2).

As tranças, nesse contexto, passam a operar em camadas. Em alguns momentos, como forma de cuidado, algo cotidiano, necessário. Em outros, como estratégia de preservação de referências culturais. No início do século XV, em diversas sociedades da África Ocidental, o cabelo desempenhava um papel comunicativo, sendo utilizado como meio de transmissão de mensagens, identidades e códigos sociais. Além da África, outros povos se encaixam nessa lógica:

incluindo os wolof, mende, mandingo e iorubá - eram as pessoas que enchiam os navios negreiros que navegavam para o “Novo Mundo”. Dentro dessas culturas, o cabelo era parte integrante de um complexo sistema de linguagem, (...) usados para indicar o estado civil, a idade, a religião, a identidade étnica, a riqueza e a posição de uma pessoa dentro da comunidade (Byrd; Tharps, 2014, p. 2).

Em outras culturas, a trança reforça uma ideia mais intrínseca de uma vivência, indo para além de fatores estéticos, mas não os tratando como menos importantes. O ponto é que, enquanto para o contexto afro-brasileiro, a trança surge como condutora de um fio espacial que vai formar uma territorialidade, em culturas como da etnia Himba:

tem na posição e quantidade das tranças um marcador da idade. Os meninos usam uma trança pra frente, quando jovens, usam uma trança para trás, e depois do casamento podem utilizar panos cobrindo o cabelo, esse pano só é retirado em algum funeral. Já as mulheres, antes da puberdade usam duas tranças. Eles também usam uma pasta chamada otize, em todo corpo e também no cabelo, criando longas e grossas mechas que se assemelham aos penteados rastafari, ou locs (Silva, 2003, p. 70).

Nisso, percebe-se como a trança comunica muito mais do que beleza estética. Nessa etnia, consiste em mostrar a vida de uma pessoa, através da trança. Aqui já não entramos no aspecto voltado à reafirmação de uma identidade, mas sim da identidade em sua totalidade, já que os Himbas têm isso como parte de sua cultura, muito enraizada.

E é aqui que o espaço começa a entrar de forma mais evidente. Não apenas como cenário, mas como componente ativo. As tranças acontecem em lugares específicos. Salões de beleza, varandas, quintais, calçadas, quartos improvisados, cada um desses espaços produz uma atmosfera diferente. O salão, por exemplo, pode ser um espaço de circulação, de troca, de construção coletiva de referências estéticas. Um território, talvez. Não no sentido formal, geográfico, mas como espaço vivido, apropriado, marcado por práticas e relações.

Milton Santos fala do território como algo que ultrapassa a dimensão física, incorporando usos, significados, práticas sociais (Santos, 2006). Pensar as tranças a partir disso desloca novamente a análise: elas não são apenas feitas em um território, elas ajudam a produzi-lo. E produzem também uma certa visibilidade.

Ou melhor, reconfiguram a visibilidade. Porque o que está em jogo não é simplesmente “ser visto”, mas como se é visto. As tranças, quando ocupam o espaço urbano, na rua, na escola, no trabalho,

tensionam padrões estéticos que historicamente foram naturalizados como neutros. E isso pode gerar reconhecimento, mas também estranhamento. Às vezes admiração. Às vezes incômodo. Depende.

Talvez seja importante, neste ponto, interromper um pouco a abstração e olhar mais diretamente para as formas. Para aquilo que aparece. Porque as tranças são, também, imagem. E essa dimensão visual não é secundária. Pelo contrário.

As chamadas box braids, por exemplo, criam uma espécie de volume organizado, linhas que caem em direções relativamente previsíveis, mas que se movimentam com o corpo. Já as tranças nagô, ou cornrows, aderem ao couro cabeludo, desenhando padrões que podem ser simples ou extremamente elaborados. Há também combinações, variações, inserções de cores, acessórios, fios sintéticos. Cada escolha altera não apenas a aparência, mas a relação com o espaço.

Figura 1. Box braids



Fonte: Acervo dos autores.

Porque certas tranças chamam mais atenção. Outras passam mais discretamente. Algumas são associadas a determinados grupos, estilos e movimentos culturais. Outras escapam dessas classificações mais rígidas. E isso não é fixo, muda com o tempo, com o contexto, com quem usa. Ou seja, a estética aqui não é estática. Ela se move. E, ao se mover, produz territorialidades.

Sodré (2002) reforça isso ao trazer que:

território do corpo, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente - esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade (Sodré, 2002, p. 39).

A essa perspectiva soma-se a noção de “cuerpo-território”, elaborada por Ochy Curiel (2007), que trata o corpo da mulher racializada como um território político, no qual se entrelaçam dimensões históricas, afetivas e identitárias.

Talvez seja preciso insistir um pouco nessa ideia. Territorialidade, nesse caso, não significa posse formal de um espaço, mas uma forma de ocupação simbólica. Um modo de inscrever presença. Quando corpos com tranças circulam pela cidade, eles não apenas transitam, eles marcam. Criam referências visuais que podem ser reconhecidas por outros, que podem gerar identificação, pertencimento. Ou até conflito.

Há espaços onde essas estéticas são mais aceitas, mais valorizadas. Outros onde ainda são vistas como inadequadas, “fora do lugar”. Isso revela que o território urbano não é homogêneo. Ele é atravessado por normas, algumas explícitas, outras nem tanto. E o corpo trançado entra nesse jogo.

Às vezes como afirmação. Às vezes como negociação. Principalmente se entrarmos no aspecto identitário, onde, ao mesmo tempo em que procuro onde se busca trazer valores culturais com práticas que reforçam a valorização estética do sujeito, busca-se também equilibrar demandas da sociedade, resgatando o que Hall (2011, p. 52) aborda sobre identidade, dizendo que “não é um núcleo fixo, mas uma produção em constante mudança”.

É curioso perceber como, em certos contextos contemporâneos, as tranças passam também a circular em circuitos de moda, de consumo e de mídia. Celebidades, influenciadores, campanhas publicitárias, tudo isso contribui para ampliar a visibilidade dessas práticas. Mas essa ampliação não é neutra. Ela pode gerar reconhecimento, mas também processos de esvaziamento de sentido, de apropriação. Ou talvez não seja tão simples assim.

Porque, ao mesmo tempo, essa circulação pode abrir novas possibilidades de existência para essas estéticas. Pode deslocar padrões. Pode produzir novas formas de territorialidade. O problema talvez não esteja na circulação em si, mas nas condições em que ela ocorre.

Quem pode usar tranças sem sofrer sanções sociais? Em quais espaços isso é permitido, valorizado ou penalizado? Essas perguntas continuam atravessando a prática, mesmo quando ela parece amplamente difundida. E ainda há o nível mais íntimo.

A relação de quem usa tranças com o próprio corpo. Com o espelho. Com a sensação de se reconhecer, ou não. Isso não aparece sempre de forma explícita, mas está ali. A partir da perspectiva decolonial, o corpo pode ser compreendido como um espaço de produção de sujeitos e de disputas de poder, no qual práticas estéticas, como o uso de tranças, assumem um caráter político ao reconfigurar formas de existência historicamente subalternizadas (Rangel; Francisco; Santos, 2022).

Porque as tranças, enquanto prática cultural, parecem resistir a definições muito rígidas. Elas são, ao mesmo tempo, herança e invenção. Cotidiano e afirmação. Estética e política, de forma declarada. Elas fazem coisas diferentes em contextos diferentes. E talvez seja justamente essa capacidade de deslocamento, de operar em múltiplos níveis ao mesmo tempo, que as torna tão centrais para pensar as relações entre corpo, cultura e território.

Se as tranças produzem territorialidades, como essas territorialidades se sustentam no tempo? Elas se consolidam, se dissipam, se transformam em outra coisa? Ou coexistem, de forma fragmentada, em diferentes pontos da cidade? Talvez isso comece a aparecer com mais clareza quando o olhar se deslocar para as dinâmicas urbanas mais amplas. Mas isso já é outro movimento.

TERRITORIALIDADES ESTÉTICAS E DINÂMICAS URBANAS CONTEMPORÂNEAS

Talvez agora o movimento não seja exatamente avançar, mas deslocar um pouco o foco. Não sair das tranças, nem do corpo, mas observar como tudo isso se distribui na cidade. Ou melhor, como a cidade responde. Porque ela responde, mesmo quando parece indiferente.

O urbano, nesse caso, não é apenas cenário. Isso já foi insinuado antes, mas aqui começa a ficar menos insinuado. Há uma espécie de negociação contínua acontecendo, quase imperceptível às vezes, entre corpos que carregam certas estéticas e espaços que nem sempre estão prontos a recebê-las.

Essa leitura diferenciada dos corpos não se restringe ao plano simbólico, mas se projeta de maneira concreta nas dinâmicas do mercado de trabalho. Uma reportagem do Alma Preta evidencia que candidatas negras com cabelo natural ou com tranças ainda são frequentemente percebidas como menos profissionais em processos seletivos, quando comparadas àquelas que utilizam o cabelo alisado, o que revela a persistência de padrões estéticos racializados na definição do que é considerado adequado ou aceitável em determinados espaços (Alma Preta, 2022).

No entanto, essa mesma estética que é alvo de desvalorização em certos contextos também se afirma como prática econômica e forma de ocupação territorial em outros. O projeto nacional “Tranças no Mapa” identificou uma presença significativa de trançistas em centros urbanos, especialmente em territórios majoritariamente negros, evidenciando que essas práticas não apenas circulam, mas estruturam redes de trabalho, renda e pertencimento (Alma Preta, 2026).

Essa ambivalência entre rejeição e valorização, evidencia que as tranças não possuem um significado fixo, sendo constantemente reconfiguradas conforme os contextos sociais em que se inserem. Mais do que uma contradição pontual, esse movimento revela como diferentes espaços urbanos operam a partir de lógicas distintas de reconhecimento, nas quais uma mesma prática pode ser incorporada, tensionada ou rejeitada, dependendo das relações sociais que estruturam esses contextos.

David Harvey fala da cidade como produto de relações sociais em constante transformação, atravessadas por disputas de poder, acesso e visibilidade (Harvey, 2012). Isso parece um pouco distante à primeira vista, mas quando se olha para práticas cotidianas, essa ideia começa a ganhar uma materialidade inesperada. Porque nem todo espaço urbano reage da mesma forma.

Há lugares onde as tranças passam quase despercebidas. Ou melhor, são incorporadas, absorvidas, transformadas em algo que não causa ruído. Em outros, elas ainda produzem tensão. Olhares que se demoram mais do que o necessário. Comentários, às vezes sutis, às vezes não. Pequenas interrupções no fluxo do cotidiano.

E talvez seja justamente essa irregularidade que define essas territorialidades estéticas. Elas não se estabelecem como blocos contínuos, mas como pontos, de maior ou menor densidade, de maior ou menor aceitação. Um salão afro em um bairro periférico, por exemplo, pode funcionar como um núcleo de afirmação estética e cultural. Já um ambiente corporativo no centro da cidade pode operar sob outras regras, muitas vezes não explicitadas, mas fortemente sentidas.

Milton Santos (2006) já sugeria que o espaço urbano é composto por diferentes “camadas de racionalidade”, coexistindo de forma desigual. Talvez seja possível pensar as tranças dentro dessas camadas: em alguns circuitos, elas circulam com facilidade; em outros, encontram resistência. E essa resistência nem sempre se apresenta como proibição direta. Às vezes ela aparece como desconforto, como expectativa silenciosa de adequação. E aqui o corpo volta. Ele sempre volta.

Porque é nele que essas tensões se inscrevem. Não de forma abstrata, mas concreta. No modo como alguém escolhe usar tranças em determinados contextos. Na decisão de mantê-las ou retirá-las antes de uma entrevista de emprego. No cálculo, muitas vezes não verbalizado, do que é possível sustentar naquele espaço.

Talvez seja aqui que a ideia de territorialidade precise ser ligeiramente ajustada. Não apenas como ocupação simbólica do espaço, mas como capacidade de permanecer nele sem ter que se apagar. Ou sem se ajustar demais.

Achille Mbembe (2018), ao discutir os modos contemporâneos de controle sobre os corpos, sugere que o poder não opera apenas pela repressão direta, mas também por formas mais sutis de regulação e de enquadramento. Isso ressoa aqui. Porque o que está em jogo não é apenas a presença das tranças no espaço urbano, mas as condições dessa presença.

Ao mesmo tempo, há um movimento de ampliação da visibilidade dessas estéticas. Redes sociais, campanhas publicitárias, produções culturais... tudo isso tem contribuído para deslocar certos padrões. As tranças aparecem mais. Circulam mais. São, em muitos casos, celebradas. Mas essa celebração não é neutra.

Esse movimento pode ser observado de forma mais concreta no ambiente digital, onde a circulação dessas estéticas ganha intensidade e novas camadas de significado. Uma reportagem das Nações Unidas no Brasil destaca que, apenas entre 2016 e 2017, houve um crescimento de 309% nas buscas pelo termo “cabelo afro” no Google, evidenciando um aumento expressivo do interesse público em torno dessas pautas (ONU BRASIL, 2018).

Assim, ainda que não se trate de uma ocupação territorial no sentido físico, essas dinâmicas digitais podem ser compreendidas como extensões simbólicas das territorialidades estéticas, nas quais práticas como o uso de tranças passam a circular e produzir reconhecimento em escala ampliada. No entanto, essa ampliação da visibilidade não se distribui de forma homogênea, nem elimina as assimetrias que estruturam a leitura social desses corpos. Ao contrário, ela evidencia que os mesmos elementos estéticos podem ser apropriados, valorizados ou rejeitados de maneira distinta, dependendo de quem os utiliza e em quais contextos se inscrevem, o que recoloca a discussão no plano das estruturas sociais que organizam essas diferenças (ONU BRASIL, 2018).

Stuart Hall já alertava que a incorporação de elementos culturais marginalizados pelos circuitos dominantes pode ocorrer de forma ambivalente, ao mesmo tempo em que reconhece, também reconfigura e, por vezes, esvazia certos sentidos (Hall, 2006). Talvez seja isso que esteja acontecendo em alguns contextos urbanos contemporâneos. As tranças entram na lógica da moda. Do consumo. Da tendência. E isso abre possibilidades. Amplia repertórios, desloca referências, cria outras formas de pertencimento. Mas também produz novas tensões. Porque nem todos que usam tranças ocupam o mesmo lugar social. Nem todos são lidos da mesma forma.

O mesmo penteado pode ser valorizado em um corpo e questionado em outro. Isso já foi dito de outras formas, mas talvez precise ser repetido. Não exatamente repetido... reencenado.

Porque a cidade, nesse sentido, não é apenas o lugar onde essas diferenças aparecem. Ela participa ativamente da sua produção. Organiza fluxos, define centralidades, estabelece o que é considerado apropriado ou não em determinados contextos.

Corpos com tranças ocupando espaços onde antes eram raros. Escolas, universidades, ambientes profissionais. Pequenas presenças que, somadas, começam a produzir outra paisagem. Não de forma homogênea, nem linear, mas como um acúmulo de deslocamentos.

Essa presença no ambiente escolar não se dá de forma abstrata, mas pode ser observada em práticas concretas que evidenciam como essas estéticas são vividas e tensionadas desde a educação básica. Uma reportagem do portal Lunetas descreve, por exemplo, o projeto “Meu cabelo é um ato político”, desenvolvido em uma escola de Maracanaú (CE), no qual alunas negras organizaram apresentações de dança, exposições fotográficas e rodas de conversa voltadas ao enfrentamento do racismo capilar (Lunetas, 2020).

Em outro caso, a criação do clube “Naturalmente Cacheadas” surgiu após uma pesquisa interna indicar que cerca de 30% das estudantes negras já haviam sido alvo de piadas relacionadas aos seus cabelos, revelando que essas experiências atravessam o cotidiano escolar de forma significativa (Lunetas, 2020). Esses movimentos funcionam como estratégias de enfrentamento, mas também como espaços de construção identitária, nos quais o cabelo afro deixa de ser tratado apenas como alvo de estigmatização e passa a ser afirmado como referência cultural, estética e política.

Nesse sentido, tais iniciativas dialogam diretamente com a proposta da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), ao promoverem a valorização da cultura afro-brasileira no ambiente escolar, não apenas no plano curricular, mas também nas práticas cotidianas. Mais do que episódios isolados, esses projetos indicam que a presença das tranças e do cabelo afro nas escolas participa de um processo mais amplo de reinscrição de referências negras nos espaços de formação, tornando visível uma memória cultural que não aparece como resíduo do passado, mas como prática viva que continua produzindo pertencimento, reconhecimento e disputa no presente.

Essa paisagem, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma mudança recente ou superficial. Ela pode ser compreendida como expressão de uma presença histórica que se reinscreve continuamente no espaço urbano. Gonzalez (1988, p. 79) sugere que esse processo “nos transforma no que somos hoje: amefricanos”, indicando que essas formas culturais não são residuais, mas constitutivas. E talvez seja justamente por isso que essas territorialidades não se estabilizam facilmente: porque carregam em si um movimento contínuo de transformação, deslocamento e reconfiguração.

Porque essas territorialidades estéticas não se estabilizam facilmente. Elas se formam, se desfazem, se reorganizam. Às vezes se fortalecem em determinados contextos, enquanto enfraquecem em outros. Às vezes coexistem de forma fragmentada, quase invisível, até que, em algum momento, se tornam mais evidentes.

O que parece persistir é uma relação instável entre corpo, estética e espaço, marcada por processos descontínuos e complexos de territorialização. Longe de se configurar como uma estrutura fixa, essa relação se reorganiza continuamente, reaparecendo em diferentes escalas e intensidades, na medida em que os sujeitos transitam por múltiplos territórios. Nesse sentido, mais do que uma fixação espacial, trata-se de uma dinâmica marcada pela fluidez e pelo movimento, na qual práticas estéticas circulam, são reinterpretadas e reterritorializadas (Haesbaert, 2004), o que pode ser aproximado da noção de desterritorialização em Deleuze e Guattari (1995), compreendida como um processo contínuo de deslocamento e reconfiguração dos territórios e dos sentidos que neles se inscrevem. E talvez seja justamente essa instabilidade que torna difícil encerrar o capítulo de forma conclusiva. Porque, no fundo, a questão não é apenas onde as tranças estão na cidade. Mas como elas circulam. Como são vistas. E o que acontece quando elas passam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho evidencia que as tranças afro não podem ser compreendidas como um elemento meramente estético, mas como práticas culturais complexas que articulam corpo, identidade e território em múltiplas escalas. Ao longo do texto, demonstrou-se que o corpo negro, longe de ser um suporte neutro, constitui-se como espaço de inscrição de disputas históricas, simbólicas e políticas, nas quais a estética desempenha papel central na produção de visibilidades e invisibilidades.

Nesse contexto, as tranças emergem como práticas que operam simultaneamente como herança cultural, forma de expressão identitária e mecanismo de reconfiguração espacial. Elas produzem territorialidades ao marcar presença nos espaços urbanos, tensionando normas estéticas hegemônicas e revelando a desigualdade na distribuição do reconhecimento social. Ao mesmo tempo, sua circulação contemporânea em circuitos de consumo e mídia evidencia processos ambivalentes, nos quais coexistem valorização, apropriação e ressignificação.

A partir disso, conclui-se que as territorialidades estéticas associadas às tranças são dinâmicas, instáveis e continuamente reconfiguradas, não se fixando em significados únicos. Elas se constituem na circulação, nas relações e nas negociações cotidianas entre sujeitos e espaços. Mais do que localizar onde as tranças estão, torna-se fundamental compreender como elas operam, quais efeitos produzem e de que forma contribuem para ampliar possibilidades de existência e reconhecimento no espaço urbano contemporâneo.

É importante reconhecer que a própria análise não se encerra aqui. Há ainda algumas dimensões que permanecem em aberto e que poderiam ser exploradas em investigações futuras. Entre elas, chama atenção o papel das redes sociais na reconfiguração contemporânea dessas práticas, especialmente quando se observa a forma como as tranças passam a circular também em circuitos de consumo.

Se, por um lado, essas plataformas ampliam a visibilidade e favorecem a construção de referências estéticas e identitárias, por outro, também parecem tensionar certos sentidos que historicamente acompanharam essas práticas. Não se trata exatamente de afirmar que ocorre uma perda de significado, mas talvez de reconhecer que esses significados passam a se reorganizar em outros regimes de circulação.

Nesse movimento, permanece a questão: até que ponto essa ampliação contribui para processos de valorização e reconhecimento, e em que medida também pode produzir formas de esvaziamento ou reapropriação? Essa é uma discussão que ainda parece em aberto, e que pode oferecer caminhos relevantes para compreender as transformações mais recentes nas relações entre corpo, estética e territorialidade no espaço urbano contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ALMA PRETA. **Conheça a história da discriminação do cabelo crespo no Brasil**. 2022. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cultura/conheca-a-historia-da-discriminacao-do-cabelo-crespo-no-brasil/>. Acesso em: 25 de abril de 2026.

ALMA PRETA. **Mapeamento de trancistas negras é lançado nacionalmente**. 2026. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/mapeamento-de-trancistas-negras-e-lancado->

nacionalmente/. Acesso em: 25 de abril de 2026.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BYRD, Ayana D.; THARPS, Lori L. **Hair story: untangling the roots of Black hair in America**. New York: St. Martin's Press, 2014.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CURIEL, Ochy. **Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista**. *Nómadas* (Colômbia), n. 26, p. 92–101, abr. 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: 34, 2001.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2019.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HAESBAERT, Rogério. Des-caminhos e perspectivas do território. *In*: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. (org.). **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HOOKS, Bell. 2005. Lia Maria dos Santos (trad.). Alisando o nosso cabelo. **Revista Gazeta de Cuba** – Union de escritores y artista de Cuba, tradução, 1-8p. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/#axzz3ZBBwtIph>. Acesso em: 18 mar. 2026.

LUNETAS. **Racismo nas escolas: meninas negras enfrentam preconceito e transformam realidade**. 2020. Disponível em: <https://lunetas.com.br/racismo-nas-escolas/>. Acesso em: 25 de abril de 2026.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MOTA, Carla. **Eu podia viver aqui** (uma visita a uma tribo Himba) | Namíbia. *Viajar entre Viagens*, 2015. Disponível em: <https://www.viajarentreviagens.pt/namibia/eu-podia-viver-aqui-himbas/>. Acesso em: 19 mar. 2026.

- ONU BRASIL. **Uso do cabelo afro é ato político, dizem blogueiras e especialistas em beleza.** 2018. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/79699-uso-do-cabelo-afro-%C3%A9-ato-pol%C3%ADtico-dizem-blogueiras-e-especialistas-em-beleza>. Acesso em: 25 abr. 2026.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política.** São Paulo: 34, 2005.
- RANGEL, Néstor Eliécer Moreno; FRANCISCO, Camila Rodrigues; SANTOS, Bruno Vieira dos. Antropologia da dominação, lesbianidade feminista decolonial e a re-direitização da sociedade: uma entrevista com Ochy Curiel. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 64, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8668861>>. Acesso em 19 mar. 2026.
- RELPH, Edward C. As bases fenomenológicas da geografia. **Geografia**, [S. l.], v. 4, n. 7, p. 01–25, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/14763>. Acesso em: 18 mar. 2026.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: EDUSP, 2006.
- SILVA, Layla Maryzandra Costa. Traçando territórios e saberes tradicionais. **Revista Baiana de Enfermagem**, Salvador, 2023.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.