

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS – PÓS-AFRO**

ARTEMISA ODILA CANDE MONTEIRO

**O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA
EM TERESINA:
O CASO DO GRUPO AFRO-CULTURAL COISA DE NÊGO**

Salvador
2008

ARTEMISA ODILA CANDE MONTEIRO

**O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA
EM TERESINA:
O CASO DO GRUPO AFRO-CULTURAL COISA DE NÊGO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação do Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, do Centro de Estudos Afro-Orientais, vinculada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Ângela Figueiredo

Co-orientadora: Dr^a Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Salvador
2008

ARTEMISA ODILA CANDE MONTEIRO

**O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA
EM TERESINA:
O CASO DO GRUPO AFRO-CULTURAL COISA DE NÊGO**

Aprovada em: 10/ 03/ 2008

BANCA EXAMINADORA:

Profª Drª Ângela Figueiredo (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia

Profª Drª Maria do Rosário Gonçalves de Carvalho
Universidade Federal da Bahia

Profª Drª Maria Dione Morais
Universidade Federal do Piauí

AGRADECIMENTOS

Este trabalho constitui para mim mais que um exercício intelectual, foi também um aprendizado na medida em que me forneceu inúmeras experiências de relações humanas e sociais que antes não faziam parte dos princípios que norteavam a minha percepção do mundo. Houve várias etapas que me propiciaram momentos aterrorizantes, desde a reelaboração da proposta para qualificação, até a mudança de título de trabalho que me causou desapontamento. Por outro lado, aprendi que escrever não é algo tão fácil, e compreendi também que ler não significa apenas compreender o texto. Entretanto, o sonho de realizar o curso de mestrado, possui uma dimensão coletiva – tanto familiar quanto de uma nação em processo de desenvolvimento. Essa questão anuncia a situação sócio-educacional do meu país no que tange carência do ensino de curso superior e de pós-graduação. O fato de pertencer ao continente africano levou-me a questionar a representação deste no mundo da vida nos movimentos negros piauienses. Neste caso, as dificuldades em produzir essa pesquisa, refere-se à questão de distanciar das pré-noções e da minha subjetividade, isto é do meu saber cultural questões estas prezadas pelo fazer científico, mas que na verdade não foi possível ser atendido, minhas pré-noções se tornaram presentes durante toda a construção deste trabalho, visto que tanto no que se refere a África, quanto no que refere ao cotidiano dos movimentos negros teresinenses na qual estive acesso devido ao meu ingresso ao Núcleo IFARADÁ em 2002 que se fazia presente em todas as atividades destas entidades.

Entretanto, merece destacar aqui, todas as pessoas de forma direta ou indireta, que contribuíram no meu fortalecimento durante essa peregrinação.

À Deus pelo dom da vida...

Aos Irãs e aos Orixás pela força das energias...

Agradeço sobremaneira a todos que contribuíram de forma incansável para a idealização e realização desse sonho (famílias, amigos, amigas, professores, professoras, servidores e servidoras, etc.). À Universidade Federal do Piauí e a Universidade Federal da Bahia, pelo saber e incentivo. Aos professores, Dione Morais, Júnia Motta Napoleão, Fabiano Gontijo (UFPI), e Jocélio Teles, Florentina Souza, Cláudio Pereira, Nicolau Parés, Carlos Líbano (UFBA), pelo carinho, colaboração, incentivo e sugestões na construção de pesquisa. Meu muito obrigada as duas mulheres - Rosário de Carvalho e Ângela Figueiredo - que deram enorme contribuição para que este trabalho se tornasse realidade. A mãe Lucia pelo acolhimento imprescindível na minha estadia em Salvador, a Raimundo Neves pelo carinho e preocupação, Totinha e D. Juldete pela amizade, Amaury Mendes, Kabengele Munanga,

João Kenedy, Washington Bonfim, Ricardo Ossagô, Detoubab Ndjay, Augusto Cardoso pela colaboração. A Tia Rita, Tio Sebastião Vieira, Mana Odete, Mana Zita ,Nekinha, , Tio Karó, Tia Nenê, Arcângela Berta, Ana Raquel, Karla Geórgia, Valcirana Maia, Cláudio Melo, Áurea Queiroz, Besna Pinto, Adinelson de Sousa filho, Rogério Fonseca, Livia Gonçalves, Núbia, Àtila Vieira, aos meus irmãos e irmãs, enfim, a todos que me reergueram nesta batalha.

Minha eterna gratidão a Liliam, Marlon, Cláudia, Edmar, Paloma e Francis pela ajuda e amizade nos meus primeiros momentos de instalação em Salvador, pela compreensão e carinho. O meu muito obrigada aos meus colegas de turma, aos meus amigos e amigas africanos e brasileiros pelas discussões e contribuições nas leituras.

Ao ÌFARADÁ-UFPI e ao CEAO-PÓSAFRO-UFBA, agradeço imensamente a todos pelo carinho, ajuda e amizade, em especial a Ana Beatriz, Solimar, Jocélio e Carlos Miranda, pelo apoio. Meu muito obrigada, valeu mesmo!

Aos membros do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego, em especial a Sônia Maria Dias Mendes (Sônia Terra), pela receptividade, carinho, e contribuição, direta e indireta. À Associação São Jorge Filho da Goméia, obrigada pela oportunidade. A Ana Wirna, e Rebeca Sobral, pelas transcrições das entrevistas, meu muito obrigado. Meu muito obrigado a Alyxandra Gomes, pelas leituras e revisões do texto.

Ao CNPq que me concedeu a bolsa, sem a qual seria impossível a realização deste trabalho. Valeu!

Aos meus pais, Òscar Monteiro e Libánia Cande, um eterno agradecimento.

DEDICATÓRIA

“Você se fez presente em todos os momentos firmes ou trêmulos, e passo a passo pude sentir sua mão na minha transmitindo-me a segurança necessária para enfrentar meu caminho a seguir... sua presença é qualquer coisa como a luz e a vida e sinto que, em meu gesto, existe o seu gesto e em minha voz, a sua voz.”

Vinicius de Moraes.

À minha avó-mãe, Djenabú Baldé (*in memoriam*).

É difícil colocar em palavras o que, talvez, não caiba em apenas palavras. Durante esse tempo todo, da sua partida inacreditável e ausência real às quais não me acostumo, foi possível enxergar em meus passos os reflexos da sua educação repassada de uma forma simples e consistente, com sabedoria de viver as ambigüidades da vida. Também pude observar a importância da escola de que você tanto me falava. Na ausência dos meus pais, sempre me destes o suporte necessário para que chegasse a este momento especial da minha vida. Meu eterno obrigado a esta mulher a quem devo toda a minha vida, a educação, os valores sociais e uma conduta humana.

Quanta doação renúncia e preocupação... Você, que sempre me acompanhou nas minhas alegrias, vitórias e tristezas, e hoje, na sua ausência, queria te dizer apenas, ah que saudades! E porque você partiu antes da hora? Olha só onde cheguei!

A vitória é dos que lutam, dos que agem, dos que saem do seu porto seguro.

A vitória é dos que se arriscam para alcançar o alto da montanha.

Dedico esta vitória à minha Avô- Mamma (*In memoriam*) - Esta é sua!

“Abô i nha sombra nés mundu...Nha gardicimentu pa bô i garandi”

Africanidade é esse rosto cultural único que a África oferece ao mundo.

Gregory Cowles.

RESUMO

Neste trabalho, discuto o processo de construção da identidade negra em Teresina a partir da estética africana recriada, estabelecendo relações com estratégias do poder no movimento negro na atual conjuntura política que teve início no Governo Wellington Dias, do PT, em 2003. Desta forma descrevo a origem e a trajetória do movimento negro nas décadas de 80 no estado até a consolidação do Coisa de Nego, em 1990, como entidade negra de grande importância, nesse processo. Analiso o modo como o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego surgiu e desenvolveu suas ações de militância e estratégias na reversão da imagem do negro em Teresina, através da idealização das festas da beleza negra até a sua participação no poder estatal. A noção da identidade está intrinsecamente ligada, neste trabalho, com a estética corporal e aos demais sinais diacríticos, que serviram de suportes simbólicos na reconstrução da nova identidade negra ligada a uma África idealizada e mítica. A participação da mulher negra no poder constitui a marca histórica da militância política no estado, através da gestão de Sônia Terra, como Presidente da Fundação Cultural, com *status* de Secretária. Na medida em que são associados como promotores da identidade negra no estado, essa construção identitária é relacionada a outros estados e cidades que serviram como referência nesse processo de auto-afirmação da negritude, a exemplo de Salvador-BA e São Luiz-MA. Neste sentido, o apelo à África como referência política na nova construção identitária, e a inserção dos negros na política, forjaram a maior visibilidade deste grupo no Estado do Piauí.

Palavras-chave: Movimento negro – Africanização -Estética, Política, Cultura, Identidade Negra, Aparências, Poder, Religiosidades.

ABSTRACT

In this thesis, it is discussed the process of building the black identity in Teresina, from an african aesthetic, establishing strategic relationship of power within the black awareness movement in the current political conjuncture, which began in the mandate of the governor Wellington Dias, from the PT party, in 2003. In such a way, I describe the origins and trajectory of the black movement in the eighties in the state until the consolidation of the Coisa de Nego, in 1990, as a black movement entity of great importance. I analyze how the Coisa de Nego showed up and developed its actions as militant and the strategies it has used in the reversion of the image of the black people in Teresina, by means of idealization of the Black Beauty parties until its effective participation in the structure of state power. The notion of identity is intrinsically connected, in this paper, with the body aesthetic and to other diacritical signs which served as symbolic source in the reconstruction of a new black identity connected to an idealized and mythical Africa. The full participation of the black women in the power structure constitutes the historic hallmark of the black political militancy in the state. Especially by means of the work of Sonia Terra, as president of the Fundação Cultural, with *status* of Secretariat. As they are associated as promoters of a new black identity in the state, this collective construction is closely engaged to other states in the federation, which served as reference in the process of self-affirmation related to negritude, such as the example of Salvador in Bahia and São Luis in Maranhão. In this sense, the appeal to Africa as a political reference in the new identity construction and the insertion of the black people in the politics forged a greater visibility of this group in the state of Piauí.

Key-words: Black Movement, Africanization, Aesthetic, Politics, Culture, Black Identity, Appearances, Power and Religiosity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - UM BREVE HISTÓRICO SOBRE A TRAJETÓRIA DOS MOVIMENTOS NEGROS NO PIAUÍ.....	20
1.1 IDENTIDADE NEGRA PIAUIENSE EM CONSTRUÇÃO.....	20
1.2 BREVE HISTÓRICO DO MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL.....	31
1.3 SURGIMENTO DO MOVIMENTO NEGRO NO ESTADO DO PIAUÍ.....	37
1.4 GRUPO AFRO-CULTURAL COISA DE NÊGO E A INSERÇÃO NO PODER PÚBLICO	44
1.5 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NEGRA NO PIAUÍ: “COISA DE NÊGO 15 ANOS DE RESISTÊNCIA E LUTA NO ESTADO”	55
CAPÍTULO 2 - AFRICANIZAÇÃO DAS APARÊNCIAS: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA EM TERESINA A PARTIR DA ESTÉTICA AFRICANA (RE) CRIADA.....	70
2.1 A AFRICANIZAÇÃO DAS APARÊNCIAS NA CONSTRUÇÃO DE NOVA IDENTIDADE NEGRA EM TERESINA	70
2.2. CORPO, CABELO E INDUMENTÁRIAS COMO SÍMBOLOS DA AFRICANIDADES NO COISA DE NÊGO	78
2.2.1 Cabelo como símbolo de identidade.....	82
2.3. DIFERENTES SIGNIFICADOS DO CORPO NO CONTEXTO AFRICANO.....	94
2.4. A IMPORTÂNCIA DA FESTA DA BELEZA NEGRA NA AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NO PIAU.....	105
2.4.1 BELEZA À AFRICANA OU NEGRA: O MARCO DE UM NOVO CÂNONE DE BELEZA.....	105
2.4. 2 FESTA DE BELEZA NEGRA EM TERESINA: PROPOSTA PARA UMA NOVA SOCIEDADE.....	113
CAPÍTULO 3 PRESENÇA NEGRA NO PODER PÚBLICO, NO ESTADO DO PIAUÍ: TRAJETÓRIA DA PRIMEIRA MULHER NEGRA COMO PRESIDENTE DE FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DO PIAUÍ.....	119
3.1 DE SÔNIA MARIA DIAS MENDES A SÔNIA TERRA: UMA TRAJETÓRIA DE VIDA.....	121
3.1.1 A militância política e o apelido artístico (Sônia Terra)	123
3.2 MULHER NEGRA, MILITANTE E SECRETÁRIA DE CULTURA.....	128
3.2.1 Sônia Terra: A afirmação da estética como forma de realçar a pertença identitária.....	132
3.2.2 A visita a Angola: encontro e desencontros com a África.....	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

Colocar a questão da africanidade nas diásporas equivale a colocar a questão das resistências culturais que por sua vez desembocaram em identidade culturais de resistência em todos os países do mundo que foram beneficiados pelo tráfico negreiro. O Brasil é um deles, ou melhor, é o maior dos países beneficiados pelo tráfico transatlântico e também aquele que oferece diversas experiências da africanidade em todas as suas regiões, do norte ao sul, do leste ao oeste.

Gregory Cowles.

Esta dissertação é fruto da minha experiência como estudante viabilizada pelo convênio cultural firmado entre a Guiné-Bissau e o Brasil, desde fevereiro de 2001. O que chamou a minha atenção no Brasil e, em especial, em Teresina, foram as manifestações culturais consideradas africanas, no caso movimento negro do Estado do Piauí, sobretudo, a propagação de uma estética negra assumida como africana pelo Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo. Visto que a estética proposta é bastante diferente da vigente em vários países africanos, como Guiné-Bissau, Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri, dentre outros. A estética negra teresinense, através do trançado de cabelo, roupas coloridas e adereços, visa uma auto-identificação com o ser afro-teresinense¹, desconsiderando, contudo, as diferenças e as variedades étnico-culturais existentes na África.

Em 2002, por estar inserida no Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência da UFPI-IFARADÁ, tive acesso às reuniões, palestras e organizações dos movimentos negros no Estado do Piauí. Fazer parte do núcleo de pesquisa me aproximou, ainda mais, das narrativas construídas sobre a África no universo dos movimentos negros e das representações simbólicas apropriadas pelos mesmos. Além disso, as discussões teóricas sobre a reconstrução da identidade africana nos movimentos negros foram significativas nas minhas participações em simpósios, encontros e seminários, o que colaborou para o aprofundamento e reelaboração dos conceitos a serem utilizados no processo de investigação. Ainda que o meu interesse inicial estivesse associado ao tema corpo e estética, com a realização do trabalho de campo a minha expectativa, em relação ao que defino como “africanização das aparências”, foi superada, em muitos aspectos, à medida em que novas descobertas foram redesenhando ou redefinindo o meu objetivo inicial, a saber: o discurso

¹Incorpo o uso dessa expressão, nesta dissertação, para designar os descendentes dos africanos em meio às ressignificações das diversas práticas culturais.

homogêneo sobre o continente africano que desconsidera as diferenças culturais existentes na África. Analisando especificamente a formação política e o projeto identitário presente no Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, dei-me conta da formação de uma complexa rede social e política existente nos movimentos negros de Teresina. Por este motivo, este trabalho ganhou uma dimensão que eu mesmo não previa, visto que se tornou prioritário o entendimento acerca da lógica de organização dos movimentos negros teresinenses e sua inserção na política estatal.

O objetivo desta dissertação de mestrado é analisar a construção da identidade negra teresinense e suas relações com o poder político local. Interessa-me também entender o processo de representação da África, no que tange ao discurso da afirmação identitária a partir da estética corporal. A pesquisa tentou compreender por que se torna necessária a estetização do corpo a partir de uma imagem positiva da África, e por que o movimento negro em Teresina reivindica uma estética africana para a sua representação política. E de qual África? Será que o uso de panos coloridos, cabelos trançados e acessórios, também considerados afro, criam desconforto à sociedade branca teresinense? Como, e por que a África serve de intermediação entre os integrantes do grupo e a construção da sua realidade social? A partir destas perguntas, analisarei o surgimento do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, principalmente, no que se refere ao discurso da funcionalidade política e identitária das lideranças sobre a África, em conexão com a sua inserção no poder estatal a partir de 2003, no Governo Wellington Dias, do Partido dos Trabalhadores.

Atualmente, os negros e as negras brasileiros/as estão sendo, mediante modalidades distintas, beneficiados, em diversas áreas (educação, emprego, política, etc.) e através do governo federal, pelos programas de políticas de ações afirmativas, cujo objetivo é buscar reduzir a extrema desigualdade sócio-econômica e educacional entre negros/as e brancos/as. Cabe ressaltar que este tipo de política não é recente no Estado brasileiro. Desde a década de 1960 esses programas têm, também, beneficiado os países africanos, na área da educação superior, através da reserva de vagas para estudantes africanos, o que tem persistido até hoje. Neste sentido, no âmbito da política governamental, o ano de 2003 sinalizou uma espécie de “virada” política no Brasil, ou seja, foi neste ano que houve a maior inclusão de negros e negras, nomeados/as para cargos de destaque, entre os quais podemos destacar a nomeação da ministra Matilde Ribeiro para a Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Marina Silva para o Ministério de Meio- Ambiente, Gilberto Gil para o Ministério de Cultura, e do Procurador Geral da República Joaquim Barbosa para o cargo de Ministro do Supremo Tribunal Federal. Fato semelhante também ocorreu no Piauí, onde mais de quinze

integrantes do movimento negro estão preenchendo cargos políticos no governo do estado, em especial os do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo cuja maioria dos integrantes teve, então, a primeira experiência com gestão pública. Isso retrata a relação que os movimentos sociais locais têm com o Partido dos Trabalhadores – PT, no tocante a afinidades e ideais de luta. Nesse sentido, a nomeação de Sônia Terra para o cargo de presidente da Fundação Cultural do Estado provocou reação negativa da parte da elite intelectual e de uma parte da sociedade local.

Em 2003, depois de 30 anos de governos de direita, ou seja, de tendências conservadoras, o PT ganhou a eleição, majoritariamente, no Estado do Piauí. Nesse novo contexto político, dois acontecimentos marcaram o que considero a inserção do negro no poder: a criação da Coordenação Estadual da Pessoa Negra (dirigida pela integrante do Grupo afro-Cultural Coisa de Nêgo Haldaci Regina), vinculada à Secretaria de Assistência Social e Cidadania, e a nomeação de Sônia Terra, também integrante do Grupo Afro - Cultural Coisa de Nêgo, como Secretária da Fundação Cultural do Estado do Piauí – FUNDAC,

Os negros e as negras piauienses, em especial os do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, procuraram construir um elo com o continente africano que fosse visível através do corpo e de uma estética africana idealizada. Ao assim procederem, encontraram formas de afirmação da identidade negra e de busca por inclusão social e política nas quais o corpo e a estética se tornaram instrumentos prioritários. Assim, passou a ser cada vez mais comum o uso disseminado de “amarrações”, denominadas turbantes, de panos coloridos (tecidos escolhidos de acordo com os gostos particulares) e de trancinhas rastafáris. As colorações variadas dos turbantes, notadamente em vermelho, amarelo e preto, coincidentemente representam, na maioria das vezes, as cores das bandeiras de alguns países africanos, ao passo que as trancinhas rastafáris, cujo uso é característico da Jamaica², tendem a se confundir nesse panorama colorido, passando-se, de maneira geral por africanas. Ao longo do desenvolvimento da pesquisa de campo, constatei também que as cores declaradas africanas têm significados nas religiões afro-brasileiras, isto é, são inspiradas pelas cores dos orixás. Por essa razão as expressões religiosas afro se destacam, com grande relevância, na estética e no cotidiano desses sujeitos, através de significados de cores de roupas, panos de costa, fios

²Vale ressaltar que alguns países africanos usam símbolos produzidos na diáspora, tal como o uso de “rasta”, para simbolizar a resistência do povo negro, apropriada pela indústria cultural africana (de países como Senegal, Gâmbia, Nigéria, Guiné-Bissau, etc.), que hoje são considerados centros de referência da produção e reprodução de produtos sintéticos, e, assim, são confundidos pela militância negra como originários da África. Portanto, cabe enfatizar que, no que concerne à estética, sem dúvida a África é a referência para penteados. Mas são cabelos naturais, não artificiais, que suscitaram, ao longo dos anos, a admiração da beleza africana, antes da influência dos rastafáris da Jamaica.

de conta, e os demais acessórios que representam e preservam a cultura negra a partir do elo ressignificado com a "mama África".

Ao fazer a conexão entre uma estética africanizada e a política cultural no contexto referido, buscamos entender o modo e a forma como opera o ideário de africanização na relação entre o movimento negro e as políticas implementadas pela secretaria de cultura do Estado (FUNDAC). Cabe indagar, também, em que medida a importância atribuída à dimensão estética na experiência política negra, desenvolvida pela atual Secretária de Cultura do estado, tem importância efetiva no contexto piauiense.

Torna-se necessário ressaltar a forte relação historicamente construída entre o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo com o PT, na cidade de Teresina, capital do estado. As primeiras e os primeiros fundadoras/es do Grupo já militavam no PT, e se consideravam negros e negras por possuírem ascendentes negros. Neste caso, a experiência de ativismo partidário contribuiu para que estes se organizassem em movimento negro. De acordo com os seus depoimentos, entre as preocupações ou os princípios que pautavam a agenda do partido, à época da sua fundação no estado, por exemplo, estava a questão da inclusão social dos negros brasileiros. Desta forma, as eleições democráticas de 2002 concretizaram o tão almejado sonho do "movimento de esquerda": chegar ao poder. Daí a presença, pela primeira vez no Estado do Piauí, do poder e da cultura negra na gestão pública, um estado em que, antes, não reconheciam a presença dos negros e negras na sua formação.

No que diz respeito às referências ancestrais africanas recriadas no Brasil, em entrevista à Revista Brasileira de Educação, Nilma Gomes reforça a ideia, apontada anteriormente, sobre a falta de conhecimento da história da África. Ela afirma que:

Existe uma enorme e incomensurável ignorância em relação à África, sua história, sua cultura e seus povos. Essa ignorância não é construída no vazio, mas é fruto de racismo, do mito da democracia racial, de uma imagem distorcida e/ou mitificada sobre a África que aprendemos a construir nessa sociedade. Mudar essa visão é desencadear um processo educativo na sociedade brasileira em relação às nossas referências ancestrais africanas, valorizando-as como formadoras da nossa sociedade(GOMES, 2002, p.03).

Nessa direção, Nilma Gomes aponta para uma outra forma de compreensão da escravidão e da ocupação europeia nos países africanos, e também das riquezas culturais existentes no continente. Ela conclui, observando que se sabe pouco sobre uma das matrizes da construção da sociedade brasileira e sobre a diáspora africana. Para a autora, esse conhecimento não pode ficar restrito às referências ancestrais, vendo-as apenas no passado,

pois elas têm que se articular com a África de hoje, seus dilemas, conflitos, etnias, história, etc.

No Brasil, o racismo e os preconceitos que afetam os afro-brasileiros, antes estavam camuflados pelo discurso da “democracia racial”. Isto fez com que o meu interesse incidiu-se em pesquisar a consolidação de movimentos negros no estado do Piauí e compreender melhor a busca incessante pela África como item da pauta política destes segmentos. No período da minha estada em Salvador, durante o curso de mestrado, participei de seminários e palestras sobre a representação da África no Brasil, promovidos por movimentos negros. A partir dessa experiência, cheguei à conclusão de que pertencer ao continente africano significa ser chamado de africano ou africana de forma generalizada, sem atentar para nossas especificidades, como, por exemplo, nacionalidade, pertença étnica, tradições culturais, etc. Significa também estar apta (o) a falar sobre qualquer assunto referente à África. Por outro lado, ser africana em Salvador, diferentemente de Teresina, implica em ser considerada representante “original” da ancestralidade e cultura africanas, um papel não muito fácil de desempenhar, uma vez que requer conhecimento amplo sobre o continente e uma boa capacidade oratória a fim de transmitir as informações.

Outra importante questão diz respeito ao plano religioso, já que, para a maioria dos brasileiros/as com os quais tive contato, todos os africanos e africanas devem saber ou pertencer ao candomblé. Vale salientar que, no contexto africano, não nos auto-designamos africanos, mas nos identificamos através das diferentes nacionalidades (angolano, moçambicano, guineense, cabo-verdiano, senegalês, nigerianos, gambiano, etc.) e pertença étnica (fulas, mandingas, manjacos, papéis, bijagós, balantas, mancanhas etc.). Quanto à religiosidade, na África existem várias práticas tradicionais religiosas, pois, havendo muitas etnias, cada uma tem suas práticas culturais específicas, o que torna difícil eleger uma prática religiosa como sendo a principal. Não há, portanto, religião africana, mas, sim, religiões tradicionais africanas no universo das etnias. Já em Teresina, apesar de toda a generalização mencionada, a minha experiência foi diferente, pois a minha presença como “africana” era identificada, prioritariamente, pela minha aparência, tanto pela cor da minha pele quanto pelas minhas vestimentas.

Em vários momentos, no decorrer da investigação que deu origem a esta dissertação, explicitarei a minha posição contrária à política de identidade que incorpora um discurso de uniformização cultural do continente africano. De modo que ficou flagrante, ao longo do processo de pesquisa, a minha posição, tanto com relação a alguns debates com movimentos negros teresinense quanto com relação à representação da África no Brasil de um

modo geral. Nesse processo, contei com as generosas contribuições das minhas orientadoras, Ângela Figueiredo e Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, que, em diferentes ocasiões, me estimularam a incorporar a minha experiência como africana - guineense ao texto. Em seu ensaio *Identidade cultural e diáspora*, Hall (1990) argumenta que o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica. Isso implica dizer que durante o desenvolvimento desta pesquisa estive consciente quanto o lugar que ocupo ao estudar o tema abordado, isto é, da minha subjetividade. Nessa mesma direção Laplatine:

[...] enfatiza que o pesquisador não é testemunha objetiva observando objetos, mas um sujeito observando outros sujeitos. E alerta para o risco, se essa subjetividade não for considerada, de uma cientificidade desumana ou de humanismo não científico. E ainda reforça, toda e qualquer observação que o pesquisador possa fazer ao analisar um grupo específico será mediada pelo seu referencial cultural, expresso na sua subjetividade. O que lhe agradará, o que lhe causará aversão, o que lhe parecerá justo, que lhe parecerá desumano, enfim, o que se destacará para ele será em função de sua condição de sujeito participante de uma cultura e será intermediado pela sua cultura *nessa condição* (LAPLATINE apud DAOLIO, 2005, pp.27-28).

Nessa condição ,os constantes diálogos e discussões com ativistas dos movimentos negros possibilitaram a visualização tanto da organização desses como representantes no processo político piauiense, como das mudanças significativas que vêm ocorrendo nas relações raciais no Piauí. Tais processos, como observamos anteriormente, ocorreram com maior força em 2003, assinalando o ano de integração de representantes do movimento negro no poder estatal.

A pesquisa de campo foi de orientação predominantemente etnográfica. Nas construções dos dados foram utilizadas a observação direta (HAGUETTE, 1957)³, o diário de campo (FOOTE-WHYTE, 1957) e a realização de entrevistas semi-estruturadas, individuais e grupais (GASKELL, 2003), instrumentos mediante os quais procurei entender “o mundo de vida”⁴ desses sujeitos, das suas formas do contato com a sociedade piauiense em geral no que refere às lutas diárias contra o racismo. E como eles ressignificam os símbolos e signos das africanidades como parte de suas identidades, tornando o corpo veículo intermediário dessa estética. A construção das questões para as entrevistas foi orientada a partir de tópicos-guia, ou seja, dos eixos temáticos, para melhor explorar as categorias que seriam trabalhadas na

³ Tendo em conta o período inicial da construção do objeto e da minha participação ativa nos eventos realizados por movimentos negros.

⁴ Conceito usado pelo interacionismo simbólico para retratar as diversas formas de construção da realidade social (Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, 1985 pp. 35- 68).

estrutura dos capítulos da dissertação. Para a realização das entrevistas, selecionei entrevistados e entrevistadas de diferentes gerações e gêneros, a fim de explorar o espectro de opiniões e diferentes representações sobre o assunto em questão. Nesse sentido, foram escolhidos homens, mulheres e jovens de 18 a 23 anos, entre os quais, as/os fundadoras/res do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo suas visões como ativistas negras/os. Coincidentemente, na maioria das vezes trata-se dos mesmos sujeitos que ocupam, hoje, algum cargo político no governo do estado.

Ao longo da pesquisa, fui a campo por duas vezes, e totalizei 25 entrevistas com integrantes do Grupo, em um universo de 20 a 30 perguntas por entrevistados/as. A primeira etapa de entrevistas ocorreu no período compreendido entre janeiro e fevereiro de 2006, que marca os preparativos do carnaval e os ensaios para o desfile do Grupo. Apesar de ter sido um período muito conturbado, os contratemplos e tumultos não afetaram, negativamente, as entrevistas. O processo ocorreu desta forma: aos jovens, fiz entrevistas coletivas sobre a estética na (re) construção da identidade, auto-estima e beleza negra como formas de superar o preconceito, sem esquecer da ligação desses conceitos com as culturas africanas e as imagens que fazem da mãe - África como referência para essa (re)construção. No decorrer, deparei-me com uma nova categoria nessa representação estética: a religião, ou seja, as vestimentas dos orixás como fontes inspiradoras da estética, além das referências ao Ilê Aiyê de Salvador-BA e Akomabu de São Luís - MA como representantes legítimos da África no Brasil, ambos movimentos negros criados anteriormente ao surgimento do Coisa de Nêgo, em Teresina.

Cabe ressaltar que os primeiros contatos com o campo foram muito difíceis, pois o fato de me considerarem uma “autêntica nativa africana” contribuiu, em grande parte, para os nossos desencontros. Fato atualmente superado em decorrência do meu próprio amadurecimento intelectual, somado às conclusões da pesquisa. À época, 2005 – 2006, muitos militantes questionavam minha “autoridade” em deslegitimar suas construções sobre a África, tal como expresso nas formulações abaixo:

Se você sabe tudo sobre a África, e de que essa África nossa não é verdadeira por que estás aqui? [...] Sabemos que a África é de todos nós, viemos de lá, só porque nascemos noutro lado do mundo... Vocês africanos não podem tirar esse direito da gente!

Essas reações deveram-se ao fato de eles já me conhecerem e saberem do meu estranhamento em relação à representação africana local. Nas minhas participações, em

palestras e seminários, não deixei de explicitar tal posicionamento. No decorrer do tempo, fui ganhando a confiança de todos e estabelecendo uma relação de amizade e de ajudas mútuas, tal como colaborar para os projetos e atividades do grupo, o que fez com que a relação melhorasse. Além disso, aos poucos fui mudando a minha forma de atuação, à medida em que fui entendendo melhor a importância política de representação da África, no sentido de valorizá-la no processo de fortalecimento da identidade negra no Brasil.

O ambiente de realização da entrevista foi escolhido por cada entrevistado/a, sem nenhuma interferência da pesquisadora. Alguns lugares tinham a ver com a disponibilidade dos entrevistados/as, outros com questões meramente práticas. Mais da metade dessas entrevistas foram realizadas na sede, ou, como chamam, “terreiro” do grupo, onde os entrevistados/as teriam ensaio duas horas depois. Algumas entrevistadas ficavam muito emocionadas ao descrever o passado como filhas de mães domésticas, mulheres que enfrentaram o racismo cordial brasileiro. Uma delas disse-me:

[...] a minha grande dor hoje é de não poder realizar o sonho de muitas mulheres: o de ser mãe, a falta de acesso à saúde de qualidade e à informação fez com que no auge da minha juventude tivesse retirado o colo do útero por causa de um cisto,... O quê que a pobreza não faz! [...] (S. T. 46 anos)

Deparei muitos casos, nas histórias da vida dos depoentes, que causaram forte emoção, chegando ao ponto de ter que interromper, momentaneamente, a entrevista.

Na segunda etapa, quando retornei ao campo, no período de setembro a outubro de 2006, estive mais confiante, menos angustiada, isto é, com os pés no chão e com os pontos norteadores da pesquisa a serem explorados. Nesse processo, selecionei os entrevistados/as que constituem os sujeitos-chave, isto é, pessoas identificadas e selecionadas depois da transcrição das entrevistas realizadas na primeira etapa, aquelas que considere que tinham algo mais a dizer e esclarecer. Cabe salientar que durante toda a pesquisa ficou evidente a construção de um discurso mítico em torno da África no movimento negro teresinense, em particular no Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo. A África continua sendo o centro da referência para as práticas desses atores sociais, ela é:

[...] nossa mãe... é através dela que lutamos todos os dias e, nos transmite a força da ancestralidade através da sua herança religiosa (os orixás) os toques de ijexá, e Afoxé, a beleza da estética e das cores do pan-africanismo, e a unidade do povo africano(G.Q. 38 anos).

Por outro lado, a África se tornou central no processo de reconstrução identitária para muitos negros/as no Piauí. “Uma esperança de um dia reencontrar minha linhagem”, como desabafa um dos militantes(S.T, 46 anos).

A disciplina Metodologia e Seminário de Pesquisa ministrada pelo Professor Jocélio Teles, no segundo semestre de 2005, contribuiu muito para o recorte do projeto. Suas críticas, assim como provocações das minhas orientadoras foram imprescindíveis para que eu repensasse pontos do projeto, no sentido de frear a ansiedade excessiva de corrigir e desmistificar a visão uniforme da África que permeia o imaginário social brasileiro. Depois do primeiro semestre, tive a sensação de que as leituras feitas e os novos contatos com autores antes desconhecidos, ajudaram-me a começar a organizar a estrutura do que eu pretendia descrever e analisar, apontando, assim, por qual caminho prosseguir.

A disciplina Identidade Étnica e Escravidão - ministrada pelo Professor Carlos Eugenio Líbano Soares - também no segundo semestre de 2005, consoante ao desafio constituído pela leitura de textos da área de História, fez-me compreender melhor a generalização das africanidades no Brasil. Em especial, no tocante aos equívocos cometidos pelos colonizadores ao atribuírem nomes de portos de embarque aos homens e mulheres escravizados como se estes nomes identificassem suas pertencas étnicas, suscitando, assim, no contexto atual da diáspora brasileira, uma nova configuração da estrutura étnica africana em “nações genéricas”, tais como, Jeje, Mina, Angola, etc. Essas leituras, dentre muitas outras, me ajudaram a entender melhor o processo da homogeneidade africana presente nos discursos dos que seguem e recriam suas práticas culturais.

Quanto à organização, esta dissertação está estruturada em uma introdução, seguida de três capítulos distribuídos da seguinte forma: no primeiro capítulo, descrevo o processo histórico de surgimento dos movimentos negros no estado do Piauí, na década de 1990, especificamente, o Grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo e suas relações com o poder político a partir de 2003, e analiso as tensões com os outros movimentos negros locais na disputa pelo preenchimento de cargos políticos, principalmente, o de Coordenação da Pessoa Negra, e por outro lado, os ataques de conotação racista, que vem sofrendo a secretária da cultura do estado. Além dessas questões, faço uma breve exposição dos mecanismos de fortalecimento da identidade negra e do empoderamento dos negros no Piauí, suas expressões culturais e as contribuições destas na formação e consolidação de um Estado verdadeiramente democrático. Finalmente, analiso a criação da primeira Coordenação da Pessoa Negra, visando à promoção da igualdade racial, como um campo de hegemonia política e simbólica

dentro dos movimentos negros, o que tem acirrado as rivalidades e disputas entre os integrantes dos diferentes movimentos negros.

No segundo capítulo, apresento e discuto o contexto das ressignificações das tradições culturais africanas através da adoção de uma proposta de estética negra. Particularmente, descrevo a importância do corpo e o uso do cabelo e de roupas coloridas como símbolos de africanidade. Neste mesmo capítulo, analiso o discurso homogeneizante sobre a África presente na fala dos/as ativistas do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, e a representação estética dessa africanidade na política cultural do estado. No terceiro capítulo, descrevo a Festa da Beleza Negra, desde a sua primeira edição, em 1986, até a de 2006. Este evento é considerado um dos maiores acontecimentos promovido pelos negros no Estado do Piauí, com a função de reafirmar a identidade negra, e não só como também é vista como a proposta para uma nova configuração da sociedade piauiense.

Ainda neste mesmo capítulo, descrevo de uma forma sucinta a trajetória de Sônia Terra – a primeira mulher negra nomeada para o cargo de Presidente da Fundação Cultural do Estado – e sua relação com o movimento negro e com o ativismo político no Partido dos Trabalhadores. Faço também uma conexão com a trajetória da Deputada Federal Francisca Trindade, do PT, falecida em julho de 2004, sua articulação política com o movimento negro em Teresina e as efetivas contribuições no estado.

CAPÍTULO 1 - UM BREVE HISTÓRICO SOBRE A TRAJETÓRIA DOS MOVIMENTOS NEGROS NO PIAUÍ

1.1 IDENTIDADE NEGRA PIAUIENSE EM CONSTRUÇÃO

Ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a-ser. Ser negro é tornar-se negro. Tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredicto impossível – desejo do outro – de vir-a-ser branco, são as alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social.

Neusa Santos Souza

A questão da identidade e da diferença está, hoje, no cenário da teoria social e da prática política. Novos grupos culturais se tornam visíveis, buscando afirmar suas identidades, ao mesmo tempo em que questionam a posição privilegiada das identidades até então hegemônicas (WOODWARD, 2000). Desta forma, são as marcas simbólicas e culturais que diferenciam socialmente um grupo de outro, seja de um país para outro, ou dentro do mesmo. Nesse sentido, as abordagens sobre a construção da identidade negra no Piauí e a inserção dos negros no poder político estatal, a partir da articulação entre cultura e poder, estarão baseados na diferença e nos sinais diacríticos de um determinado grupo social.

Segundo Hall (2003), todos os termos da identidade dependem do estabelecimento de limites, definindo o que são em relação ao que não são. Desta forma, para o autor as identidades são construídas em meio às relações de poder, fundadas sob a égide da exclusão, isto é, um efeito do poder. Por outro lado, Castells (2003) fala de três tipos de identidade: legitimadora, de resistência e identidade de projeto. A identidade de resistência seria aquela produzida pelos atores sociais que se encontram em condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica dominante. Ao passo que a identidade legitimadora seria fundada pelas instituições dominantes da sociedade, a fim de racionalizar a sua dominação sobre os atores sociais; por fim, a identidade projeto é aquela em que os atores sociais, com base no material cultural à sua disposição, constroem uma nova identidade que redefine sua posição na sociedade e, conseqüentemente, se propõem a transformar o conjunto da estrutura social (CASTELLS *apud* MUNANGA, 2006). Cabe enfatizar que os três modelos de identidade são interligáveis e dinâmicos, na medida em que uma identidade que assume a forma de resistência pode, mais tarde, se transformar em projeto que, por sua vez, pode tornar-se

dominante durante o processo de sua evolução e, em seguida, tornar-se identidade legitimadora, a fim de racionalizar a sua dominação.

Apoiada na noção de identidade projeto (CASTELLS, 2003), analiso a construção da identidade negra no Piauí, já que os movimentos negros locais constroem uma nova identidade, redefinindo suas posições na sociedade e buscando transformar a estrutura do poder político local através da inserção do negro nessa estrutura. Portanto, a conceituação da identidade negra no Piauí envolve o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas. Foi a partir dessa classificação social e simbólica da diferença que os movimentos negros constroem uma nova identidade negra no Piauí baseada na experiência histórica da exclusão social, envolvendo, assim, um grupo social mobilizado, e redefinindo suas posições na sociedade, mediante uma certa ruptura da estrutura social vigente. Em outras palavras, o movimento negro teresinense se mobilizou em torno da cultura africana para a construção dessa nova identidade negra.

Nesta direção, Kathryn Woodward afirma:

O social e o simbólico referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentidos a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vivas” nas relações sociais [...] e, é também por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar (WOODWARD, 2000, p.14-16).

Neste âmbito, a discussão em torno da identidade negra no estado do Piauí teve mais ênfase a partir da presença em maior escala de negros e negras no poder, o que ressaltou a necessidade de auto-afirmação da negritude a partir das políticas direcionadas a esse segmento.

Assim sendo, há que se levar em conta que esse processo de (re) construção da identidade está ancorado em certas peculiaridades do ser negro e negra, desde a sua humanidade negada, passando pela inferiorização cultural sofrida e estigmatização racial, aspectos presentes na vida de negros e negras desde a época escravocrata.

Dessa forma, a referência a uma herança africana constitui importante fator na política de auto-afirmação de pertencimento étnico-racial, como bem o enfatiza Kabengele Munanga a propósito da construção da identidade nos movimentos negros:

No que diz respeito aos Movimentos Negros estes buscam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de um grupo estigmatizado, racializado e excluído, das posições de comando na sociedade, cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membro de um grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada (MUNANGA, 1990, p. 14).

Assim sendo, ao afirmarem suas identidades, os atores estabelecem reivindicações por meio do apelo a antecedentes históricos. Neste caso, esse apelo ao passado histórico é importante na luta dos movimentos negros no Piauí, no tocante à sua afirmação identitária, tendo a África como uma mãe – um elo umbilical na (re) produção de novas identidades quer seja de um passado nostálgico e estático, quer seja de uma concepção padronizada das culturas africanas. Isto é, uma África recriada que, dentro da perspectiva da diáspora, guarda características que apontam para um único modo de ser negro fora do continente.

Cabe lembrar que sob o ponto de vista antropológico, a identidade é uma categoria em construção, pois não existe uma única identidade, mas várias identidades que as pessoas ou grupos sociais podem (re) criar, resgatar, incorporar, através dos múltiplos papéis sociais desempenhados em contextos sociais diferentes. É sob este ponto de vista que Nascimento (2003, p.30) sustenta que a identidade é uma “espécie de encruzilhada existencial“ entre o indivíduo e a sociedade que se constituem mutuamente. Desta forma, a discussão sobre identidade, nesta dissertação, será abordada na perspectiva do processo que envolve o discurso de retorno ao passado histórico com vistas à construção de estratégias de poder. Trata-se, pois, de considerá-la como um instrumento de transformação sócio-racial (identidade projeto) que, desde o Piauí, se articula a outras regiões do país como a Bahia e o Maranhão.

Nesta direção, Pereira (1987) afirma que a identidade do negro é fragmentada em decorrência da ambivalência pertinente à sua origem, à sua “raça”⁵ e à atração que ele sente, por diferentes razões, de transitar entre o mundo dos negros e o mundo dos não- negros. O autor afirma que a construção dessa identidade baseia-se em um processo histórico que utiliza

⁵ Ciente do debate em torno do uso da categoria “raça”, nesta dissertação a categoria está sendo usada baseada na sua dimensão política. Por outro lado, o conceito será usado com base na posição de alguns autores que a definem como um conceito relacional que se constitui historicamente e culturalmente, a partir de relações concretas entre grupos sociais, em cada sociedade. Esse conceito pode ser aplicado à sociedade brasileira já que o imaginário social, ao referir-se aos negros, não dispensa as características fenotípicas como um fator importante para se analisar a pertinência racial e as relações raciais em nossa sociedade. (GOMES, 1995, p. 49-50).

como estratégia principal os estereótipos, um dos processos marcantes na socialização do negro desde tenra idade.

Para muitos pesquisadores e intelectuais, a identidade está profundamente envolvida no processo de representação, localizadas no espaço e no tempo simbólicos, isto é, elas têm aquilo que Edward Said chama de “geografias imaginárias” (SAID *apud* HALL, 1990, p. 71): suas “paisagens” características, seu senso de “lugar”, de “casa/lar”, ou seja, as marcas culturais e simbólicas que tornam os indivíduos diferentes dos outros nas suas particularidades.

Destarte, a construção da identidade negra no Piauí é baseada numa representação da África como suporte de revalorização da imagem do negro com vistas à sua inserção no poder. Desta forma, as contra-narrativas produzidas sobre a existência dos negros no estado e o seu reconhecimento cultural, se encontram amparadas na ascendência africana e na existência de negros escravizados. Entretanto, a articulação produzida pelos movimentos negros no estado para sua afirmação identitária e inserção no poder, foi centrada na valorização da ascendência africana através da cultura negra, o que, hoje, pode ser considerada como um dos fatores principais de sua visibilidade. Por outro lado, constata-se a difícil situação da maioria dos negros no tocante à auto-identificação como tal, visto que persistem dois falsos supostos: o da ausência de negros na historiografia local, que, reforçada pela suposta democracia racial, apenas reconhece algumas práticas culturais negras. Sendo assim, é comum que negros e negras se espelhem nos brancos/as como modelos universais. Com perspicácia, Kabengele Munanga tematizou sobre a questão em uma entrevista à Revista Estudos Avançados, seguinte:

Num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência (MUNANGA, 2004, p.02).

Para compreendermos a complexidade do fortalecimento da identidade negra, no caso piauiense, é necessário remeter, de forma sucinta, à formação e povoação do Estado do Piauí, como meio de referir a identidade negra piauiense, suas marcas simbólicas/culturais e sua expressão musical, a fim de melhor entendermos as apropriações dos toques e estilos de música no Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo e nos blocos afro-piauienses.

A partir dos depoimentos da pesquisa depreende-se a idéia de que a maioria dos piauienses desconhecem suas marcas artísticas e culturais em face do privilégio que conferem às peculiaridades de outros Estados do Brasil. Assim, um dos entrevistados afirma: “no Piauí somos mestiços culturalmente, não temos uma expressão cultural que seja particular nossa, o que se deve à própria história e formação da sociedade piauiense” (A.B,43 anos).

Constata-se da literatura em questão, produzida sobre o estado do Piauí, que este serviu, ao longo de muitos anos segundo Brandão (1995), a partir do século XVII até a década de 1760), de trânsito para culturas e povos diferentes, oriundos tanto do Maranhão quanto do Ceará e de Pernambuco. Desta forma, o Estado do Piauí, aparentemente, carece, hoje, de estilo próprio de música, de manifestações culturais, diferentemente dos estados vizinhos, tais como Bahia, Maranhão e Ceará. Por outro lado, cabe enfatizar que no estado existe uma banda musical composta por artistas e ativistas negros que foram os primeiros idealizadores da organização negra local.

Perguntamos a um dos componentes da banda sobre a especificidade que caracteriza o repertório musical do grupo e/ou banda “as Caras pretas” e sua ligação com a cultura piauiense, ao que ele respondeu:

Veja bem, o Maranhão tem o Boi, o Ceará tem o forró, o Pará tem o carimbó, o Piauí não tem essa identidade musical, o Piauí não tem uma música que você diga assim, essa música é piauiense, ou seja, o Piauí tem uma diversidade, que essa diversidade talvez seja até, o Machado Jr. uma vez me disse uma coisa, mas a diversidade pode ser até o grande lance porque nós somos diversos, nós temos todos os estilos de música, aqui culminam vários estilos de música, mas nós não temos uma música assim, se for dizer que a música piauiense, nós temos vários artistas, mas nós não temos uma música essencialmente piauiense, e onde você ouvir em qualquer lugar do Brasil, ah, isso aí é o Piauí, não temos. (A.B. 43 anos) ⁶

Podemos também citar o exemplo do “bumba- meu boi”⁷ uma manifestação cultural que se diz piauiense, mas que hoje está sendo classificada pela secretária de cultura do estado como prática cultural maranhense. Segundo os entrevistados/as, isso se deve à falta de interesse dos governantes do Piauí no que se refere à cultura negra, e suas manifestações.

⁶ Um dos fundadores do Grupo Afro Cultural Coisa de Nêgo e compositor do grupo. Foram as primeiras pessoas a criar uma banda musical negra no estado do Piauí, e a participar das articulações com Bahia e Maranhão na construção de redes de negritude.

⁷ É uma dança do folclore popular brasileiro, com personagens humanos e animais fantásticos, que gira em torno da morte e ressurreição de um boi.

Uma sociedade que insiste em mostrar-se branca, que não olha para o passado com os cuidados de quem quer o gosto bom da saudade, como se nada houvesse para lembranças ou tudo por esquecer. A nossa história perde-se nos anos como velhos casarões na paisagem de modernas avenidas e prédios.(LIMA, 2005, p. 09).

O não reconhecimento, por parte dos sucessivos governos piauienses das contribuições das matrizes negras e indígenas para a formação da sua identidade é ainda uma questão a ser analisada. Afirma-se que no Piauí não existem índios, porque estes foram dizimados, e muito menos negros pelo fato de o Piauí não haver sido tratado como uma colônia de escravidão devido às características de zona produtora de gado (BRANDÃO, 1995).

Segundo Brandão (1995), o Piauí firmou-se como zona produtora de gado durante a estrutura econômica colonial, constituindo, assim, duas frentes econômicas. Uma tinha como função subsidiar os setores agro-exportador e mineiro, fornecendo carne para consumo, a força matriz dos cavalos e bois para mover os engenhos e assegurar os transportes nas duas regiões; outra se relacionava à necessidade e capacidade de adquirir produtos comerciais junto à metrópole. No entanto, a importância da economia piauiense para o sistema colonial não incidia na contribuição à balança comercial, mas na articulação que mantinha com os demais setores produtivos da colônia. Neste sentido, faz-se necessário abordar o processo histórico da formação do Estado do Piauí, população e povoação.

Convém lembrar que tanto Brandão (1995) quanto Falci (1995) falaram da presença negra no Piauí colonial. Desta forma, constata-se a partir dessas autoras, em particular Brandão, de que a identidade do Estado do Piauí recebeu uma vasta influência dos Estados do Maranhão, Bahia, Pernambuco e Ceará, de comerciantes oriundos de outras capitânicas, buscando, assim, ampliar seu patrimônio e expandir a sua área de domínio. Mas dentre outros, podemos destacar, na povoação piauiense, pessoas livres que procuravam atingir a condição de fazendeiro, enfim, vários sujeitos com seus traços culturais, suas tradições, que mais tarde transmudou-se em colonizador da terra dando origem à sociedade colonial piauiense(Brandão,1995).

É verdade que vieram, também, para o Piauí, indivíduos e famílias que nada possuíam além da liberdade. Todos, indiscriminadamente, penetraram no sertão com o objetivo de formar e ampliar seus patrimônios. Esse conjunto social, composto de brancos colonos distinguia-se dos índios expropriados e negros escravizados. A princípio, os índios escravizados foram utilizados para trabalhar nas fazendas de gado, seguidos de milhares de negros escravos, adquiridos na Bahia e no Maranhão, e alguns diretamente procedentes de

diferentes partes da África, usados nas atividades de criação e tratamento do gado para o mercado (BOAKARI e GOMES, 2005, p. 15).

De fato, a história piauiense foi marcada pelas modalidades de trabalho livre e escravo coexistentes nas fazendas de criação. Considerada uma província mais criatória do que agrícola, a população trabalhadora teria sido mais livre do que escrava, em face do que a abolição da escravatura não teria afetado a província, contrariamente ao ocorrido em outras regiões. O processo de povoamento do Piauí se estabeleceu a partir dessas ocupações e foi ao longo desse processo que a denominada elite intelectual branca e/ou oligárquica do Estado enriqueceu através da produção de gado e do estabelecimento de relações de compra e venda de terras. Assim, o Piauí se transformou em “corredor migratório” porque as pessoas envolvidas nos negócios não tinham interesse, nem razões, para se fixarem, definitivamente, no local, e porque, ademais, os rebanhos eram transumantes.

Segundo Luis Mott, apesar dos documentos oficiais da sociedade escravagista piauiense omitirem a história sobre o negro escravo, há memórias que relatam o passado escravocrata e marcas de quilombos que permeiam as comunidades atuais, dados que apontam para uma nova história acerca da presença dos negros escravizados no estado. Neste sentido, afirma o autor:

A escravidão no Piauí não pode ser analisada apenas pela atividade pastoril, pois também existia a atividade agrícola, porém esta foi invisibilizada pela historiografia. Entretanto, o escravo negro está envolvido num universo mais amplo de relações sociais, dominadores e dominados, pautadas na coerção. A sociedade piauiense encarregava-se de identificar os cativos e reafirmar sua condição, lembrando-lhes quem era seu senhor e controlando-lhes as atividades. Analisar a escravidão apenas pelas características passíveis de observação do sistema pastoril é comungar da tese de Gilberto Freyre (1994) da informalidade e da flexibilidade racial, ou seja, das relações raciais harmoniosas e democráticas. O sistema escravista, seja no nordeste pastoril, representado pelo Piauí ou no sul da cana-de-açúcar e do café, legitima a ordem estabelecida da sociedade e preserva as distâncias sociais em que ela se assentava. (MOTT, 1985, p.58).

A pesar de alguns autores e autoras a exemplo de Brandão (1995), Mott(1985), Falci(1995) e Lima(2005) não partilharam dessa omissão, a historiografia piauiense em geral, omite, pois, a presença escrava na história provincial, ora considerando-a terra de pastores, ora uma grande fonte de economia que servia de reforço ao fornecimento de carne para as regiões próximas (Bahia, Pará etc.), no século XVIII. Para alguns autores, como Mário Maestri:

A historiografia brasileira produziu narrativas idílicas sobre a produção pastoril-latifundiária, sobretudo daquelas regiões que nasceram apoiadas na criação

animal [...] Igualmente, a historiografia piauiense desdobrou-se nas descrições líricas sobre as práticas criatórias que sustentaram a própria ocupação colonial daquela região, ainda que tenha sido obrigada à maior contenção na negação da presença do cativo nas lides campeiras (LIMA, 2005, p.09.).

Como todo construto ideológico, o da ausência da escravidão no sertão pecuarista, da prevalência de “relações sociais livres e gentis possui eficácia, produzindo comportamentos que o confirmam, pois, afinal, ele não é completamente falso. O fim da escravidão, ali, antecedeu ao de outras regiões” (FALCI, 1995, p.17). Um outro “mito”, que não é específico do Piauí, refere-se à convivência, “em paz social e harmonia cultural, do negro com os seus senhores, enquanto colaborava nas atividades econômicas, na ausência, portanto, de confrontos ou conflitos” (FREYRE *apud* BOAKARI & GOMES, 2005, p. 19). Essa tese de uma escravidão humana no Brasil, como é largamente sabido, não passa da tentativa de escamotear a própria natureza de uma prática que transformava outros seres humanos em coisas.

Comprovar a presença de negros escravizados no Piauí é, hoje, de significativa importância, sociocultural e política, para os afro-piauienses, e, particularmente, para organizações de movimentos negros que lutam pelo seu reconhecimento no estado, a partir da implementação de políticas públicas de inclusão social. É também de grande importância para comunidades atualmente reconhecidas como quilombolas, tais como Mimbó, Olhos d’água dos pretos, e outras espalhadas no Estado, “construindo, assim, ilhas de liberdade individual e grupal”, desprovidas de uma cidadania digna e culpadas por suas próprias dificuldades. (BOAKARI e GOMES, 2005)

Nos estudos de Mott (1985), constatamos alguns dados que comprovam a presença massiva de escravos no sertão piauiense:

No ano de 1826, a Província possuía 84.273 habitantes, praticamente um terço dessa população era constituído por escravos, ou seja, 25.012 habitantes. Desses escravos, 76,33% eram negros(FALCI, 1995, *apud* MOTT).

[...]. Em relação à sociedade como um todo, os negros (livres e escravos) representavam 29,67%, o que dava um percentual semelhante ao da população branca livre, que detinha 25,60% da população total, com 21.584 indivíduos. Porém, o maior número de pessoas era formado pelos mestiços chamados pelo Censo de pardos, que representavam 44,77% da população, sendo que os livres, dentro desse total, compunham 37,87% e os cativos, 7,02%. O restante da população era formada pelos negros livres que abarcavam 6,82% do total(FALCI, 1995, p.63 *apud* MOTT).

Curioso, no entanto, é que, no Piauí, atualmente, quando se fala do negro e das questões que lhe afetam, as pessoas costumam apontar para a Bahia e Maranhão como sendo “lugares” de negro e negra, já que ponderável parcela da sociedade piauiense desconhece e/ou ignora a presença dos negros e negras no estado. E tal situação torna cada vez mais complexa a discussão da identidade negra do piauiense e as questões referentes à negritude. A condição de mestiço continua sendo preferência na auto-afirmação identitária para os não-brancos, o que, de acordo com Nilma Gomes, “constitui-se num processo tenso e conflituoso de rejeição/aceitação do ser negro construído social e historicamente e que permeia a vida desse sujeito em todos os seus ciclos de desenvolvimento humano: infância, adolescência, juventude e vida adulta”(GOMES, 2006, p.141). Na terra filha do sol,⁸ os dados estatísticos do IBGE confirmam a negação de negros e indígenas, ambos muito pouco representados nas pesquisas. Essa discussão aponta para o modo como as questões étnico-raciais são estruturadas na sociedade brasileira, reflexo de uma educação eurocêntrica, que dá visibilidade, a partir de uma determinada ótica, a valores culturais e sociais de um determinado grupo, e invisibiliza, conseqüentemente, os de outros grupos. Ser negro em Teresina aparentemente não é muito diferente de sê-lo no Brasil.

A existência de poucos estudos sobre o negro no Piauí também contribui para silenciar sobre esse segmento da população deste estado. O déficit acadêmico concorre para a falta de identificação racial e valorização cultural e, conseqüentemente, para a inferiorização do povo negro e de seus descendentes. Na história oficial piauiense, praticamente não existem relatos sobre rebeliões, revoltas ou fugas de escravos (BOAKARI; GOMES, 2005, p. 15).

Atualmente, no Piauí já foram identificadas mais de 100 comunidades negras rurais. Foram mapeadas, diagnosticadas e reconhecidas, em todo o Estado, 75 comunidades. Algumas pesquisas foram feitas pelo Núcleo sobre Africanidades e Afro descendência da UFPI – IFARADÁ, nos meados de 1999 a 2000, financiadas pelo CNPq, ao passo que outras são resultado do reconhecimento do governo do Estado, na gestão iniciada em 2003, e que teve continuidade na reeleição até o momento, fruto de um convênio entre o Governo Federal/Estadual/EMATER/FAO, iniciado em 2005/2006, e que se encontra em andamento. As comunidades estudadas mostram que negros e negras construíram o Piauí como o fizeram em outras regiões do país. A sua presença atual, especialmente no campo, atesta a sua participação histórica, razão principal para contestar o seu “alijamento oficial” dos processos sociais contemporâneos.

⁸ Nome dado ao Piauí nos versos do hino do estado.

Identificar a existência de comunidades negras rurais no Estado do Piauí, através do mapeamento sócio-cultural, foi uma das conquistas do movimento negro organizado, a fim de comprovar a existência de negro no Estado e sua atual precária situação social. As comunidades negras rurais requerem uma atenção redobrada, uma vez que a presença dos seus antepassados não consta na historiografia oficial.

Para o Movimento Negro o reconhecimento histórico não é apenas uma forma de valorizar a participação negra na construção da democracia no Brasil, mas, sobretudo, tem uma meta fundamental para ser atingida: adubar o árido terreno da cidadania brasileira e mostrar que a luta contra o racismo deve ser incorporada por todos aqueles que buscam um mundo mais plural e eticamente múltiplo e onde as organizações negras inscrevem-se no âmbito dos movimentos sociais que se insurgem como novos atores comprometidos com o desenvolvimento humano de modo coletivo (CARDOSO, 2001, p.214).

Em Teresina, a auto-identificação como negro, e a adesão à práticas culturais negras é uma posição atribuída a um determinado grupo, isto é, a negro “politizado”, de modo que as questões culturais negras não são vistas, pela elite intelectual branca, como valores que estão imbricados na identidade nacional. Os/as negros/as são, assim estigmatizados pelo racismo e desprovidos de oportunidades e direitos. As práticas culturais afro-brasileiras, ainda hoje, são definidas, genericamente, como “macumba”, em um sentido que as trata como inferiorizadas e estereotipadas. A ascensão social do negro, quando ocorre, faz-se de modo velado, dado que fatores como coronelismo e paternalismo⁹ andam de mãos dadas com a ideologia do branqueamento.

Como referências básicas para a reconstrução da identidade negra no Piauí, a Bahia e o Maranhão entram como referências históricas, através da música, dança percussão, estética, religiosidade, etc. É importante salientar que a adoção de ritmos ijexá e afoxé pelo Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, são resultantes da inspiração baiana e também dos toques usados nos terreiros maranhenses, baianos, e por último piauienses, o que teve início

⁹ Coronelismo é o conjunto de ações políticas de latifundiários (chamados de coronéis) em caráter local, regional ou federal, onde se aplica o domínio econômico e social para a manipulação eleitoral em causa própria ou de particulares. Por outro lado, trata-se de um fenômeno social e político típico da República Velha, caracterizado pelo prestígio de um chefe político e por seu poder de mando. Paternalismo, por sua vez é uma modalidade de autoritarismo, na qual uma pessoa exerce o poder sobre outra combinando decisões arbitrárias e inquestionáveis, com elementos sentimentais e concessões graciosas.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Paternalismo/> Coronelismo.

em 1984, a partir de uma viagem que um dos fundadores do grupo, Feliciano Bezerra (Fifi), fez à Bahia, e mediante a qual trouxe para a banda esses ritmos.

Meu irmão na época era estudante da universidade, nessas viagens à Bahia visitou os blocos afros, e os terreiros de candomblé, assim apreendeu alguns toques e músicas afro, mas ele já tinha a experiência de grupo musical vindo da primeira banda nossa que é Quinbanto. Neste âmbito, a ida a Bahia serviu como um incentivo, dar continuidade a um grupo musical incorporando os ritmos afro que nos faltava, desta vez mais aperfeiçoados e com sentidos de espiritualidade afro, por outro lado, essa viagem a Bahia eferveceu nossa auto-estima e nos fez orgulhar mais dos valores culturais negros e se conscientizar melhor sobre a nossa pertença étnico-racial, do orgulho de ser negro e da incorporação de novas discussões sobre a negritude. Assim com as batidas do afoxé e do violão, compomos a música Mãe Nairê que era uma música que nós fomos participar do Festival com toda essa efervescência afro-brasileira, ele compôs essa música pra gente participar do FEMPI de mil novecentos e oitenta e cinco (1985), FEMPI, “Festival Estudantil da Música Popular Brasileira”, festival pela Universidade Federal do Piauí. Nesse festival, as pessoas nos confundiam com baianos por causa da batida, arranjos e dos gingados(A.B, 43anos).

Ainda na direção do intercâmbio cultural entre o Piauí e a Bahia, o entrevistado afirma:

[...] foi bom essa influência porque se criou dentro daquela diversidade mais um foco mais um leque que se abriu e mais uma música que se constrói uma música negra dentro do Piauí e realmente nós fomos os precursores, os primeiros realmente a falar a fazer essa música negra aqui no Piauí com identidade, com autoridade de periferia, com autoridade de pesquisa, e aí isso foi rolando e eu acho que a música negra do Piauí já alcançou até um marco com essas pessoas que fazem essa música negra(A. B. 43 anos).

Sem dúvida, a Bahia constitui-se referência inegável na formulação de uma nova maneira de ser negro no Piauí, no tocante ao projeto político e à reconfiguração da experiência negra. O contato com a Bahia, através de um dos ativistas e artistas negros do Piauí, forjou a nova construção da identidade a partir da África. Desse modo, por meio desta representação, a Bahia, de uma forma específica, serve como “modelo” de organização, reivindicação e política identitária para o movimento negro teresinense, notadamente mediante o imaginário que cristalizou a imagem da Bahia como Roma Negra brasileira. Por outro lado, Dantas (2003) assinala que cidades como Salvador, Bahia e Rio de Janeiro, devido às suas manifestações culturais e ao peso simbólico que elas deram à identidade nacional, criaram uma auto-imagem positiva da brasilidade, o que resultou numa reificação de sua importância social, histórica e cultural.

Assim, o Ilê Aiyê, na Bahia, e Akomabu, no Maranhão, são as fontes principais de motivação da história dos negros e das negras contada através dos versos de autoria de Assis Bezerra e Sônia Terra, do último álbum deste compositor, intitulado BANZO:

Ilê Aiyê Bahia
Akomabu Maranhão
Coisa de nêgo na praça essa multidão
No palco ou na escola/Contando minha história
Louvando os orixás
Toca atabaque bate bongô
No batuque bate tambor/Eu saúdo meus ancestrais
No palco ou na escola
Eu também sou quilombola
No sol desse lugar/Balança maracá e caxixi
Consciente é o negro daqui
Quilombando no Piauí.

1.2 BREVE HISTÓRICO DO MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL

Segundo Cohn (1997), o movimento negro brasileiro moderno emerge no final da década de 1970, num contexto de organização de movimentos sociais e de “redemocratização” da sociedade Brasileira. Nessa mesma década podemos observar o surgimento das matrizes que deram origem aos movimentos sociais contemporâneos. De acordo com Sader (1988), por outro lado, essas três matrizes que procuravam reatar as suas relações com os segmentos populares e que abriram espaços para novas elaborações, são: a Igreja Católica, que, pela perda da influência junto ao povo, cria as comunidades eclesiais; os grupos de esquerda – desarticulados pela derrota política, e a repressão do regime militar implantado em 1964 – dos quais surge uma busca de “novas formas de integração com os trabalhadores” da estrutura sindical, um novo sindicalismo.

No bojo dos movimentos sociais, surge o Movimento Negro, entendido, aqui, como “o conjunto de iniciativas de resistência e de produção cultural e de ação política explícita de combate ao racismo, que se manifesta em diferentes instâncias de atuação, com diferentes linguagens, por via de uma multiplicidade de organizações espalhadas pelo país” (CARDOSO, 2002, p. 213).

As evidências parecem demonstrar que o contexto de organização do movimento negro no Brasil teve como uma das suas motivações básicas as distintas situações regionais discriminatórias, manifestadas sob variadas formas de racismo. Nesse contexto mais geral, constata-se que a realidade piauiense não é muito diferente das demais, e, assim sendo, a

organização do movimento negro piauiense terá, também, como uma de suas bandeiras, o combate à discriminação. Retomemos, brevemente, o contexto piauiense e o surgimento das primeiras organizações negras no estado, sob essa mesma bandeira de denunciar o racismo e centrar-se na inclusão social dos negros.

No que refere à trajetória do movimento negro no nível nacional,

O movimento negro brasileiro tem se transformado desde seu surgimento, sendo possível detectar três principais momentos da sua trajetória: a década de 30, o período que vai desde o meado da década de 40 até o final dos anos 50, e da segunda metade da década de 70 até os dias de hoje (MAUÉS *apud* CARDOSO, 2002).

Na década de 1930 temos, como marcos, duas entidades pioneiras, que serviram de motivação e referências para os movimentos negros na atualidade. A primeira, a Frente Negra Brasileira, criada em 16 de setembro de 1931, em São Paulo, foi inicialmente dirigida por um grande conselho composto de 20 membros. Segundo seus integrantes, o movimento, no início, era incompreendido, falava-se que eles estavam fazendo racismo às avessas. Com o passar do tempo, os membros da Frente Negra foram adquirindo a confiança da comunidade negra e de parcela da sociedade paulista. A entidade desenvolveu-se rapidamente, criando núcleos em vários Estados do Brasil. Tornou-se uma das mais importantes entidades afro-descendentes na primeira metade do século XX e logrou ser reconhecido como um movimento social que apoiou, significativamente, as lutas pela ascensão social do negro na sociedade brasileira.

A Frente Negra Brasileira congregou a comunidade negra na luta por sua efetiva integração na sociedade de classe, chegando a integrar 60 mil associados [...]. Criou uma contra-ideologia racial reafirmando as contribuições da comunidade negra na construção do Brasil e cobrando seus direitos ao trabalho às oportunidades que eram negadas na prática, o discurso racista que lhes negava o direito de presença na vida política, social, econômica e cultural, a comunidade negra a enfrentar o mais duro processo racista que se tem notícia: o do racismo efetivado na prática, mas negado pelas leis e pela teoria mistificadora da democracia racial. (CARDOSO, 2002, p. 32)

É fundamental ressaltar a destacada importância da Frente Negra Brasileira no tocante à articulação política, ao nível nacional, e a sua transformação em partido político. A segunda é o chamado Teatro Experimental do Negro (TEN), criado em 1944, no Rio de Janeiro, pelo artista e professor Abdias do Nascimento. Àquela época, um dos principais itens da sua pauta era a representação estética do negro e o progresso da cultura afro-brasileira.

Com o passar do tempo, assumiu outras funções culturais e políticas. Propulsor da imagem positiva do negro, o TEN também teve outras vertentes de atuação, conforme afirma Nascimento: “O TEN não é, apesar de seu nome, apenas uma entidade com objetivos artísticos [...] inspirou-se na necessidade de uma organização social para pessoas de cor, tendo em mente a elevação de seu nível cultural e seus valores individuais”(NASCIMENTO *apud* HANCHARD, 2001, p.129). Por outro lado, para além de dar mais visibilidade ao negro artístico, o Teatro Experimental do Negro (TEN) também contribuiu, por sua vez, para a criação de duas organizações de mulheres negras: o Conselho Nacional das Mulheres Negras, fundado em maio de 1950, por Maria Lourdes Nascimento; e a Associação das Empregadas Domésticas, criada no mesmo ano e liderada por Arlinda Serafim e Elza de Souza, ambas empregadas domésticas. Na concepção dos seus seguidores:

O TEN foi concebido fundamentalmente como instrumento de redenção e resgate dos valores negro-africanos, os quais existem oprimidos ou/e relegados a um plano inferior no contexto da chamada cultura afro-brasileira, onde a ênfase está nos elementos de origem branco-européia. Nosso teatro seria um laboratório de experimentação cultural e artística, cujo trabalho, ação e produção explicitavam e claramente enfrentavam a supremacia cultural elitista-arianizante das classes dominantes. (NASCIMENTO, 2002, p.78)

Segundo o autor e fundador Abdias de Nascimento, o TEN foi uma organização complexa, uma vez que o processo de libertação do negro retomou o seu caminho, recuperou suas forças e seu ritmo, no tocante à reversão do papel do negro na sociedade brasileira. Desta forma, a rota dos propósitos revolucionários do Teatro Experimental do Negro é a de introduzir o herói negro com seu formidável potencial trágico e lírico nos palcos brasileiros e na literatura dramática do país. Nessa mesma direção, foram transformadas várias empregadas domésticas – típicas mulheres negras – em atrizes, e muitos trabalhadores e negros modestos, alguns analfabetos, em atores dramáticos de alta qualidade. A atuação do intérprete negro colocou em xeque aquela imagem tradicional e estereotipada do negro, isto é, o personagem caricatural ou servo domesticado. Assim, afirma Abdias Nascimento:

[...] A literatura dramática assim como a estética do espetáculo, fundadas sobre valores e ótica da cultura afro-brasileira, emergiram como necessidade e resultado lógico do exame, da reflexão, da crítica e da realização do TEN o qual organizou e patrocinou cursos, conferências nacionais, concursos e congressos, ampliando dessa forma as oportunidades para o afro-brasileiro analisar, discutir e trocar informações e experiências. Também procedeu a uma revisão crítica da tendência prevalecente nos chamados estudos sobre negro e sua cultura, denunciando como esteticista/divisionista e totalmente

inúteis a ênfase puramente descritiva, assim como de certas pesquisas conduzidas por carreiristas brancos que usavam negros como objetos de suas pseudocientíficas lucubrações(NASCIMENTO,2002, p. 80-81)

Neste sentido, o TEN contribuiu, de modo significativo, para a redemocratização da sociedade brasileira, possibilitando a inserção de alguns negros militantes na política, a exemplo da destacada atuação parlamentar de Abdias de Nascimento como um dos primeiros negros a compor o Senado da República¹⁰ pelo Estado do Rio de Janeiro, e antes como deputado federal, destacando-se na luta contra o racismo no Congresso Nacional.

Desta forma, ao proporcionar a visibilidade do negro e a sua capacidade cultural, o TEN forjava o processo de criação de uma elite intelectual negra na sociedade brasileira, baseada na ascensão social dos negros. Neste sentido, a valorização da cultura africana, através da tradição oral, foi definida como prioritária nas interpretações do TEN a fim de suprir as necessidades das pessoas analfabetas.

Com o evento do golpe de 1964, a maioria das atividades políticas foram suspensas, inclusive a dos movimentos negros, surgindo um novo panorama das organizações negras, na década de 1970. Desta forma, o que diferencia estas organizações daquelas das décadas de 1930 e 40, é a natureza da sua formação no tocante às suas origens: as primeiras entidades tiveram como principais idealizadores sujeitos oriundos do meio acadêmico, ao passo que os movimentos negros da década de 1970 tiveram como idealizadores atores sociais provenientes de lideranças comunitárias, religiosas, e principalmente de subúrbios etc., porém desprovidos de representação política no aparelho estatal. A base de sua referência era pautada no apelo aos antecedentes históricos remetidos à África idealizada, representada a partir do discurso estético de valorização da naturalidade do negro. Desta forma, a década de 1970 marca uma nova era de surgimento dos movimentos negros, entretanto, assumindo novos contornos políticos de organização e ideologia ancoradas nas questões de raça e classe, diferentemente das primeiras organizações, que pautavam seu discurso na questão da ascensão social do negro, isto é, postulavam a existência de uma elite negra. Isso faz lembrar uma das formulações de Michel Hanchard, ao afirmar que

[...] a maior influência entre os ativistas afro-brasileiros, foram as manifestações simbólicas da insurreição não branca. Houve nessa época, uma espécie de movimento da negritude, com manifestações supra-ideológicas em vários segmentos do movimento negro (HANCHARD, 2001, p.133).

¹⁰ Em 1997, com a morte de Darcy Ribeiro, Abdias do Nascimento assume a cadeira de Senador da República pelo Estado do Rio de Janeiro.

Desta forma, a ascendência africana foi incorporada ao discurso do pertencimento racial, estabelecendo uma maior conscientização entre os negros e as negras de diferentes níveis de instrução sob o discurso de que a “raça” constitui um dos maiores obstáculos à condição socioeconômica do negro brasileiro. Nestas circunstâncias, a década de 1970 pode ser considerada marco de manifestação cultural negra, tendo como seus principais ícones o *Black Soul* e a negritude. A propósito, Peter Fry observa:

A proliferação de bailes afro-soul em São Paulo e no Rio é um exemplo de situações em que os brasileiros negros criaram novos símbolos de etnia, de acordo com sua experiência social. Embora algumas pessoas acreditem que esses fenômenos são exemplos de ‘dependência cultural’, ou da capacidade das multinacionais de vender os produtos que bem entenderem, não tenho dúvida de que, apesar de tudo, eles representam um movimento de grande importância no processo da identidade no Brasil” (FRY *apud* HANCHARD, 2001, p. 134).

Portanto, ao lhes serem negados direitos à cidadania, os negros e as negras se organizaram, no Brasil, e assistiu-se a uma efervescência política na redefinição das políticas de cidadania e de construção da identidade cultural do povo negro, na década de 1970. Essa efervescência serviu de estímulo para muitas outras organizações populares à época, como lembra Marcos Antonio Cardoso,

O impacto dos movimentos sociais na década de 70 levou a uma revalorização de práticas sociais presentes no cotidiano popular. Eles foram vistos, então, pelas suas linguagens, pelos lugares de onde se manifestavam, pelos valores que professavam, como indicadores da emergência de novas identidades coletivas. Com isso, os movimentos sociais modificaram o cenário político da sociedade brasileira ao trazer para o debate público uma “nova configuração de classe”, um novo tipo de representação das condições de classe- marcado por uma atitude de profunda desconfiança em toda a institucionalização e a valorização da autonomia de cada movimento e de sujeitos coletivos que buscavam o controle das suas condições de vida contra as instituições de poder estabelecidas”(CARDOSO,2001,p. 08).

Neste mesmo período, surgiram outras novas organizações negras no Brasil, a exemplo do Ilê Aiyê, em 1974, e o Movimento Negro Unificado - MNU, antes denominado Movimento Unificado contra a Discriminação Racial – MUCDR, criado em 1978, na cidade de São Paulo, centrado no debate e na mobilização nacional em torno da luta contra o racismo.

O MNU passou a organizar-se em diversos bairros e centros urbanos, realizando movimentos nas ruas para enfrentar a ditadura militar. Seu programa básico de ação orientava-se para a desmistificação da democracia racial brasileira mediante a organização política afro-descendente, buscando

transformá-la em movimento de massas, por meio da constituição de alianças com grupos voltados para a luta contra racismo, a participação em partidos políticos e sindicatos, a luta pela inclusão da História da África e do negro no Brasil, nos currículos escolares, e o apoio à luta internacional contra o racismo, o exemplo das campanhas de solidariedade internacional pelo fim do Apartheid na África do Sul, e fundamentalmente, o trabalho de mobilização e de conscientização da população negra e da sociedade brasileira pelo fim do racismo e da discriminação racial (MOVIMENTO..., 1978)

Segundo Martins (2006), a fundação do MNU foi marcada por manifestação pública em São Paulo, que protestava contra a violência policial direcionada aos negros. Cerca de 2.000 pessoas postaram-se à frente do Teatro Municipal, surgindo, a partir daí, núcleos do MNU em vários Estados do Brasil, tendo como objetivo desenvolver instrumentos de luta contra a opressão policial, o desemprego e a marginalização da comunidade negra.

Já o Ilê Aiyê foi fundado em Salvador, em 1974, como forma de reação à exclusão racial, no carnaval. Segundo seus idealizadores, o Ilê não se reduz apenas a um bloco carnavalesco, mas se caracteriza como uma entidade de militância negra, contando com ações de valorização da cultura negra e de combate ao racismo. O objetivo da entidade é preservar, valorizar e expandir a cultura afro-brasileira. Para isso, desde que foi fundado, vem homenageando países, nações e culturas africanas e as revoltas negras brasileiras que contribuíram, fortemente, para o processo de fortalecimento da identidade étnica e da auto-estima do negro e da negra brasileiro(a), tornando populares os temas da história africana e vinculando-os com a história do negro e da negra no Brasil, construindo um mesmo passado, uma linha histórica da negritude.

Nessa perspectiva, os descendentes de africanos desenvolveram variadas formas de lutas e estratégias coletivas de sobrevivência, de resistência, de combate ao racismo, à discriminação racial, ao preconceito, às desigualdades sociais e de enfrentamento cotidiano à violência física e simbólica, contra o seu corpo e a sua cultura.

O Movimento negro contemporâneo foi buscar na literatura e na oralidade histórica sobre os quilombos, uma representação vigorosa para o reconhecimento da identidade negra brasileira, para a sua auto-afirmação étnica e cultural, desconstruindo os conceitos e pré-conceitos, que via de regra, visavam desqualificar os homens e as mulheres negras, sistematicamente apresentadas como um povo dócil, cordial e subserviente. (CARDOSO, 2001, p.63).

Entretanto, foi a partir das reconstruções históricas que surgiram novas demandas de organizações negras. Assim, no Piauí algumas organizações negras firmaram suas experiências como movimentos negros na década de 1980. Portanto, foi nessa mesma década, em 1988, que houve a comemoração do centenário da abolição no Brasil, também considerada por Hanchard (2001) como um dos importantes acontecimentos para os movimentos negros brasileiros, já que para o autor foi “a primeira vez em que as múltiplas formas de desigualdade racial contra os negros tornaram-se um tema preponderante no debate nacional”.

1.3 SURGIMENTO DO MOVIMENTO NEGRO NO ESTADO DO PIAUÍ

Contemporaneamente, no Piauí, os movimentos negros são oriundos de sindicatos, associações de bairro, grupos da juventude da Igreja católica, organizações partidárias, etc., e liderados por afro-descendentes que sentiram a necessidade de apresentar suas próprias reivindicações, em um nível mais politizado e mais organizado, a fim de enfrentar o racismo social e institucional, numa sociedade que se afirma democrática racialmente. A filiação partidária de membros da militância negra antecedeu à criação das entidades negras. No Piauí, por considerável lapso de tempo, inexistiu debate sobre a questão racial negra, consequência do escamoteamento da real situação do negro na sociedade piauiense, o que teria dificultado e/ou impedido a formação de movimentos identitários negros. O denominado Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego teve como seus mentores, pessoas oriundas da militância do Partido dos Trabalhadores, e principalmente, da Associação da Juventude Operária Católica (JOC).

Como afirma um dos entrevistados:

O Coisa de Nego eram militantes do PT, do Partido dos Trabalhadores, várias pessoas, os mentores, então isso ficou mais fácil, porque eram as mesmas pessoas que faziam a arte aqui e militavam, então quando chegou no poder, é claro que o partido ia pegar aquelas pessoas referências. Foi muito difícil pra população entender aquele bando de nego no poder. Aonde nós estamos hoje? hoje nós estamos recebendo o resultado das eleições de 2003 e teremos mais quatro anos da reeleição¹¹ com esses negros no poder. Não sabemos se iremos ficar, esse fato não só aqui no Piauí mas no Brasil também, esse foco da negritude se elevou, criaram secretárias negras, o nosso ministro é uma das pessoas mais bem respeitadas dentro da música e foi um cara que culminou pra essa coisa da negritude também no Brasil, Gilberto Gil foi nossa influência também porque ele milita muito nessa

¹¹ Para o movimento negro, a reeleição do governo Wellington Dias no estado do Piauí seria a forma de dar continuidade aos projetos políticos de inclusão social de afro-piauienses tanto na área urbana, quanto rural.

coisa da negritude. Quando ele lançou o disco “Refavela”, era uma grande referência nossa também musicalmente até culminar nessa coisa da gente fazer também uma música afro, africana, estilo africana. (A.B., 43 anos).

Conforme Dantas (2003), a construção da identidade negra nos movimentos negros, assim como as perspectivas de poder da militância negra, se articulam às categorias de identidade e poder. Assim sendo, a construção dessa identidade no Piauí, a partir de ações e idealizações desses movimentos, se desenvolve em contextos nos quais as estratégias de poder (por exemplo, a ligação com o PT) articulam uma consciência coletiva em torno da ascendência comum (de origem africana) e da situação social do negro (as desigualdades sócio-raciais).

Constata-se que a inserção e a ascensão dos negros e das negras no poder explicam-se pela lógica partidária e articulações políticas da militância como membros do PT, desde sua criação no Estado no Piauí. Deste modo, os movimentos negros contemporâneos no Estado, a partir de diversas associações populares, continuam na busca de inserção social dos negros e das negras e seu reconhecimento na formação do estado piauiense, buscando dar visibilidade as suas ações através da relação com a experiência histórica da resistência negra no Brasil. Pois é através da história que chegamos à compreensão da situação do afro-brasileiro e da sua organização em grupos mobilizados por identidades coletivas, construídas como resposta ao sistema de exclusão social presente na sociedade, fruto de uma “negatividade histórica” pautada na inferioridade racial. Estimuladas por esta nova configuração, surgiram, na década de 1990, no Piauí, as primeiras organizações negras com o objetivo de afirmar a sua existência, antes negada, de criar sistemas de representação nas múltiplas esferas públicas, através de sua inserção no poder político, e de lutar pela democracia racial e contra o racismo velado.

Portanto, é em intenso contexto de luta, sob a influência de outras organizações negras externas ao Piauí, como o Ilê Aiyê da Bahia e o Okomabu do Maranhão, que os movimentos negros piauienses emergiram, em particular, o Coisa de Nego, hoje denominado de Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego.

Esse grupo foi criado em 1983, quando negros e negras de diferentes organizações de movimentos sociais começaram a se encontrar, para discutir e tentar viabilizar os problemas sócio-raciais no Estado.

Numa das entrevistas, Ruimar Batista, militante do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego, afirma que os negros e as negras pioneiros/as do movimento negro teresinense passaram a lutar contra a discriminação, o preconceito e o racismo, a tentar desmistificar o

mito da democracia racial, da abolição, e combater a ideologia do branqueamento, através da educação, ministrando palestras, organizando seminários sobre a questão racial e participando nas parcerias com o governo e Ong's na elaboração de projetos de políticas de inclusão social.

Para o Movimento Negro, a abolição formal do trabalho escravo no Brasil foi resultado muito mais das lutas negras, revoltas, rebeliões, e da rebeldia negra dos quilombos, do que propriamente da campanha abolicionista.

Todavia, discutir o papel e as ações do movimento negro na desconstrução do mito da “democracia racial” brasileira, é apontar para algumas abordagens das relações raciais no Brasil, no que diz respeito à desigualdade sócio-racial a que têm sido submetidos os negros e negras na sociedade brasileira.

Para o movimento negro, o mito da democracia racial funciona como uma política racial que molda a compreensão das relações raciais no Brasil, constituindo-se como uma poderosa ofensiva ideológica na negação da existência do racismo e que visa anular a força política da população negra. O movimento negro constitui-se evidência inequívoca: é a antítese das teorias defendidas por Gilberto Freyre e seus seguidores, solapando o mito da democracia racial no Brasil” (CARDOSO, 2001, p.16).

Influenciados por grupos de outros Estados, tal como citado, o movimento negro teresinense passa a utilizar a estratégia de valorização da cultura afro-brasileira, visando a elevação da auto-estima do negro e da negra e a posterior consolidação de uma identidade convergente, como explica o coordenador-geral do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo.

Olha! Nós éramos oriundos de movimentos sociais organizados e ligados geralmente à Igreja, nós éramos de CJMP, que era a Pastoral do Meio Popular, que hoje praticamente não existe mais, da JOC – Juventude Operária Católica, e movimentos de bairro, organizados também pela Igreja e a gente se viu na necessidade... a gente discutiu essa questão da negritude dentro da Igreja mas daquela forma pontual, só em atividades pontuais era que se discutia essa questão do racismo, isso e aquilo. Ai, como nós estávamos ali e nós, negros, naquela época sentimos a necessidade de fazer um trabalho mais consistente, se inspirando um pouco no Carnaval de Salvador, a gente via que tinha os blocos afros como Ilê Aiyê, Olodum e outros mais, a gente procurou ver o que o Carnaval de Teresina não mostrava, que é a cultura negra, se limitava a mostrar desfiles só de escolas de samba, voltado para a sociedade da elite do Estado do Piauí. Então nós fizemos o desafio de botar um bloco afro na cidade (G.Q. 38 anos).¹²

¹² É atualmente coordenador geral do Grupo Coisa de Nêgo, e percussionista do grupo. Educador social de formação, descendente de negros, ocupa o cargo de Articulador de Questões de Diversidade

Ainda neste processo de criação do grupo, Severino Santos, que atualmente faz parte da coordenação cultural do grupo, descreve os seus primeiros objetivos e fala da formação do bloco afro no carnaval de Teresina:

Nesse processo de organização, um dos objetivos da gente era levar os negros a se assumirem como negros, que muitos ainda hoje não se assumem, outro era aprofundar mesmo as discussões sobre as questões de negritude, as questões políticas e sociais do negro e também o resgate da cultura afro-descendente aqui no Piauí (S.S. 47 anos).

Desta forma, então, podemos destacar a década de 1990 como marco da consolidação das organizações negras no Piauí. Ainda que tenham os mesmos objetivos, como o de combater a discriminação racial, dentre outros, os movimentos negros do estado utilizam estratégias distintas de outras experiências ao nível do país, dado que concentram as articulações e ações desenvolvidas nas comunidades negras rurais quilombolas. A caracterização sócio-cultural dessas comunidades, através do Plano de Desenvolvimento Sustentável, e a implementação de políticas públicas mediante parcerias com o estado e concorrência em editais, estão entre essas ações. Desse modo, podemos distinguir as entidades, negras no estado através das suas áreas de atuação. Alguns grupos e, ou, entidades como o IFARADÁ-UFPI atuam e participam em linhas de pesquisa na Universidade na elaboração de projetos de intervenção social e na implementação de políticas públicas de inclusão social. Por outro lado, há grupos como Coisa de Nêgo e Afro-Afoxá, que desempenham as duas atividades em paralelo: a de pesquisa e a de valorização da cultura negra através do canto e da dança. Os grupos abaixo relacionados trabalham no reconhecimento e mapeamento sócio-cultural das comunidades negras e na implementação de políticas públicas de inclusão social:

Tabela 1 - GRUPOS QUE TRABALHAM COM POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO SOCIAL NAS ZONAS URBANAS E RURAIS

Movimento Negro Unificado
Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia
Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência- Ifaradá
Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo
Agentes de Pastorais Negros
Grupo Afro- Afoxá

Fonte: Arquivo Pessoal

na Escola, na Secretaria Estadual da Educação. Seu ingresso no grupo ocorreu depois da criação do Coisa de Nêgo como Grupo Cultural, portanto ele tem 15 anos de militância e afiliação partidária. Motivado pela experiência em movimentos sociais, ele afirma hoje ter sido o movimento negro que lhe formou como um agente crítico.

Outras entidades que atuam sob outra vertente – o da divulgação da cultura negra e valorização da ancestralidade africana através da dança, canto e percussão, etc.:

Tabela 2 - GRUPOS QUE TRABALHAM COM A DIVULGAÇÃO DA CULTURA NEGRA

Grupo de Capoeira – Escravos brancos
Grupo Bai
Movimento Hip Hop - Conspiração de Rua
Grupo de Capoeira Ginga Piauí
Grupo Afro ABÀ
Grupo Afro Agoiê
Grupo Afro – Ijexá
Grupo de Capoeira – Cordão de Ouro
Movimento Hip Hip- Questão ideológica
Movimento Hip Hip – MP3
Grupo de Capoeira Raízes do Brasil
Grupo Afro Maravir
Grupo de Capoeira – Legião Brasileira,
Grupo Afro Oxaguian
Grupo de Capoeira Muzenza

Fonte: Arquivo Pessoal

Todos esses grupos surgiram após a criação do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, a partir de 1990, e elegeram como foco para as suas ações a revalorização da cultura negra no Estado do Piauí, pautado em diversas formas de valorização da ancestralidade africana. Apesar de produzirem e veicularem um discurso negro, eles têm grande capilaridade social e transitam entre variadas manifestações artísticas e culturais.

Como já salientado, analisar o contexto da gênese do hoje denominado Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, e sua trajetória como uma das mais importantes entidades negras do Estado do Piauí, é o nosso objetivo, de modo que outras organizações negras do Estado, por não incidirem, diretamente, em nosso foco de interesse, serão objeto, apenas, de breve referência acerca da sua emergência e relevância de atuação, de acordo com a sua ordem cronológica.

O Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia constitui uma das importantes representações das mulheres negras no estado do Piauí. É uma instituição da sociedade civil sem fins lucrativos, conduzida por mulheres negras de diferentes formações escolares e posições sociais, cuja ênfase recai sobre mulheres, adolescentes e meninas negras do Estado do Piauí. Criado em abril de 1994, o Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia tem como objetivo de revalorizar a história da cultura afro-brasileira, bem como a elaboração de

políticas de ação afirmativa para a população negra e, em especial, para as mulheres. Compõe, também, a sua agenda, o desenvolvimento de programas educacionais, profissionalizantes, para mulheres negras e não-negras à margem do contexto econômico e social, através de parcerias com o Estado, município e a iniciativa privada.

Trata-se de uma entidade de intervenção social a partir de uma perspectiva de melhoria das condições de vida da população feminina negra, de ampliação da democracia e de desenvolvimento de caráter sustentável para mulheres negras, bem como a sua preparação para o enfrentamento do racismo e do sexismo vigentes na sociedade piauiense e brasileira. Ela tem assento no Conselho Municipal de Defesa dos Direitos da Mulher, tendo contribuído para a criação da 1ª Delegacia Especializada em Atendimento às Mulheres Vítimas de Violência Doméstica.

Outra entidade que trabalha com questões especialmente atinentes ao negro, no Piauí é o ÌFARADÁ – Núcleo de Pesquisa sobre as Africanidades e a Afro-descendência, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí. A palavra composta *ifaradá* significa, em ioruba – língua falada por milhões de nigerianos – *força ou resistência através do conhecimento*. O grupo, como síntese de outras tentativas anteriores, é principalmente composto de professores e discentes da Universidade Federal do Piauí. Seus integrantes consideram o nome apropriado porque as várias expressões de racismo e discriminação decorrem, muitas vezes, da falta de informação e conhecimento crítico por parte de muitos. A denominação busca, desse modo, chamar atenção para o fato de que um melhor conhecimento da realidade brasileira ajudaria a entender a diversidade sociocultural do Brasil e a admitir que são as diferenças as maiores riquezas de um povo. O Ifaradá constitui, pois, o único Núcleo de Pesquisa no Estado do Piauí que discute as questões raciais, a partir da Universidade Federal, com os objetivos de pesquisar e melhor entender a herança africana e as conseqüências, positivas e negativas, dessa origem histórico-cultural.

Criado em 1995 e aprovado por Resolução do Conselho Universitário da UFPI, o Núcleo vem desenvolvendo pesquisas e várias atividades sócio-políticas, educativas e culturais através das quais tem procurado discutir, com as sociedades piauiense e brasileira, problemas relacionados à população negra, promovendo o fortalecimento da sua auto-estima através da divulgação de literatura concernente à história e cultura africanas e afro-brasileiras, inclusive daquela produzida através dos seus membros. Entre as várias atividades desenvolvidas, destacamos o Projeto “Pesquisadores(as) para Igualdade”, que tem como meta o ingresso e a permanência de estudantes afro-descendentes na UFPI, possibilitando-lhes, assim, promover a discussão da cultura afro-descendente e combater o racismo e o

preconceito na sociedade piauiense, além de estabelecer parâmetros para subsidiar os trabalhos das instituições de ensino e a formação de profissionais da educação, bem como o trabalho de militantes de movimentos negros através do efeito multiplicador.

Por sua vez, o grupo afro-cultural Afoxá tem um trabalho voltado para os âmbitos artístico e cultural. O grupo nasceu em 1996, no bairro Angelim I, comunidade Santa Rosa de Lima, em Teresina, fruto do anseio de um grupo de jovens da igreja católica, que pretendia participar da comemoração do Dia Nacional da Juventude que acontecia no dia vinte oito de setembro, apresentando uma coreografia afro. À época ele era composto por seis jovens, sendo cinco moças e um rapaz. O objetivo primeiro consistia na integração comunitária, visando preencher os finais de semana e, assim, conter a ociosidade da população juvenil. Após a exibição da coreografia, em vinte oito de setembro de 1996, surgiu a vontade de prosseguir com o grupo, atribuindo-se-lhe, então, a denominação “Grupo de Dança Afro Afoxá”, nome de origem africana, yorubá, que significa encantamento.

A partir de 1997, o grupo incluiu a percussão como forma de enriquecimento das coreografias, ampliando, também, a constituição para nove pessoas, dos quais três exclusivamente, para atuação no desenvolvimento da musicalidade percussiva. Nesse período, o grupo dedicou-se à pesquisa da dança relacionada diretamente à prática religiosa de matriz africana, envolvendo-se com praticantes de umbanda, os quais ministravam cursos formativos de cunho teórico e ofereciam subsídios escritos, fotografados e filmados para o embasamento da pesquisa do grupo.

Com o aperfeiçoamento do trabalho, o grupo passou a ser convidado para realizar oficinas, debates, palestras, e até mesmo para desenvolver, metodologicamente, temas que há algum tempo seriam impossíveis de compor a agenda de certas instâncias, como, por exemplo, a parceria com a Igreja católica através de arquidiocese, para a realização de oficinas para catequistas, sob o tema: “A dança afro como metodologia catequética”. O trabalho capacitou 250 catequistas em toda a arquidiocese de Teresina.

Desde então, o grupo tem realizado, sistematicamente, oficinas de dança e percussão, na capital e no interior, incluindo três características (afro primitivo, afro guerreiro e afro contemporâneo) voltadas para vários segmentos sociais, especialmente compostos de adolescentes e jovens. Anualmente, o grupo desenvolve, também, oficinas básicas de culinária afro, pintura em tecido, macramê, bijuterias, acessórios para decorar bolsas e roupas, aproveitando recursos naturais, como sementes, bambus e madeiras. Por ser esta uma atividade prioritária, o grupo incluiu-se no Programa do Governo Federal – Consórcio da Juventude em parceria com o Ministério de Trabalho, no período de 2004/2005, com o

objetivo de capacitar 50 jovens distribuídas em cinco áreas temáticas, ou seja, culinária, dança, percussão, artesanato e beleza. O trabalho desenvolvido tem reforçado a integração do grupo e sua inserção na comunidade. A capacidade técnica do grupo tem sido reconhecida por diversos parceiros do movimento social e popular, estando o Afoxá presente nos principais eventos em defesa dos direitos humanos e da inclusão social.

Os Agentes de Pastorais Negros (APN) são pastores negros ligados à igreja católica, que desenvolvem trabalhos sociais e estimulam um diálogo inter-religioso com as matrizes africanas, através do culto ecumênico, assim como projetos de intervenção social nos bairros da periferia.

1.4 GRUPO AFRO-CULTURAL COISA DE NÊGO E A INSERÇÃO NO PODER PÚBLICO

Ao me propor analisar a inserção das negras e dos negros no poder estatal, a partir de 2003, faço-o, lançando mão de dois conceitos da sociologia, ou seja, *outsiders*, de Norbert Elias e poder simbólico, de Pierre Bourdieu. É através dos dois que tentarei descrever as relações de disputa de poder entre os movimentos negros locais e a “elite” local. No ensaio de Elias (2002) sobre a sociologia das relações de poder, ele designa como estabelecidos a um grupo que se auto-percebe e que é reconhecido como membros de uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, cuja identidade social é construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência, enfim, que funda ou legitima o seu poder no fato de constituir um modelo moral para os outros grupos. Já, como *outsiders*, são considerados os que estão fora dessa “boa sociedade”, estigmatizados por todos os atributos associados à anomia, como violência, desintegração, delinquência, etc. Para Pierre Bourdieu (1988), o poder simbólico se apresenta como um construto que opera a transformação do mundo. Sendo assim, “o poder simbólico equivale ao poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo”(BOURDIEU, 1988 ,p.14).

Trago esses dois conceitos para descrever a tensão do “campo político¹³” entre os negros e os brancos no tocante à discriminação racial e estigmatização social enfrentada pelos primeiros. Sem dúvida, o contexto etnográfico construído por Elias(2002) é um bom

¹³ Com base em Pierre Bourdieu, o campo político é entendido ao mesmo tempo como campo de forças e como campo das lutas que têm em vista transformar a relação de força que caracteriza este campo [...] o campo político é um lugar em que se geram, na concorrência entre o agentes que neles se acham envolvidos, produtos políticos (BOURDIEU, 2007,p.164).

exemplo para descrever as relações entre negros e brancos em Teresina. *Os outsiders* nos ajudam a compreender como atores sociais de uma mesma comunidade nacional- no caso sob exame, um mesmo estado e mesma nacionalidade, entre outros aspectos – são distinguidos pela cor da pele e outros atributos somáticos. Elias descreve como as relações de poder podem ganhar dimensões que perpassam diversos níveis da vida social entre grupos cuja origem histórica e social é a mesma, ou seja, as diferenças são estabelecidas à luz da aparência e posição histórica.

Nesta direção, afirma Norbert Elias:

As chamadas “relações raciais” constituem relações de estabelecidos-*outsiders* de um tipo particular. O fato de os membros de dois grupos diferirem em sua aparência física ou de os membros de um grupo falarem com um sotaque e uma fluência diferentes a língua em que ambos se expressam, serve apenas como sinal de reforço, que torna os membros do grupo estigmatizado mais fáceis de reconhecer sua condição (...) a estigmatização e a exclusão dos outsiders pelo grupo dos estabelecidos eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade mantendo os outros firmemente em seu lugar (ELIAS, 2002,p.32).

No caso teresinense, a inserção de negros e das negras no poder, por um lado, evidenciou a sua estigmatização e exclusão, à medida que suscitou ataques racistas. Por outro, a relação proposta por Norbert Elias entre estabelecidos e outsiders nos ajuda não só a compreender a relação entre negros e brancos no que refere ao desconforto causado pela inserção dos primeiros no poder, mas também a entender a relação de tensão que se estabeleceu, entre as próprias entidades negras, no processo de indicação de alguns ativistas para a Coordenadoria da Pessoa Negra. Cabe enfatizar, que ativistas negros e negras inseridos(as) no poder – em cargos de destaque do governo do PT -- são majoritariamente do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, o que será analisado adiante.

Assim, para melhor compreender essa inserção política, a ligação de algumas entidades com o Partido dos Trabalhadores, e a tensão política entre essas entidades, faz-se necessário descrever, pouco mais detalhadamente, o surgimento do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo. Ele se consolidou como grupo nos anos 1990, com o objetivo de discutir estratégias para a elevação da auto-estima dos negros teresinenses e questões pertinentes à sua representação social. Surgiu, de forma espontânea, da iniciativa de alguns negros que se sentiam dispersos e passaram a se organizar para realizar a Festa da Beleza Negra, preliminarmente com o caráter de um encontro entre amigos. Por outro lado, os membros fundantes do Coisa de Nêgo já eram também os membros do PT. Uma questão que teria

suscitado certa controvérsia foi a denominação atribuída ao grupo, porque, até então, tudo que se ouvia falar sobre “coisas de negro” era muito negativo. “As pessoas afirmavam: alguém roubou ali! e se tinha um negro envolvido, só podia ser coisa, ato de negro” (G.Q, 38 anos). Então, o propósito, ao denominar Coisa de Nêgo um grupo cultural formado por negros, era buscar desconstruir o estigma, através de atos e manifestações culturais e políticas que valorizassem os negros locais. Cabe ressaltar que o nome do grupo decorreu de uma poesia, que mais tarde virou hino do próprio grupo. A poesia, de autoria de Cineas Santos, intitulava-se “Coisa de Preto”, título modificado, por Feliciano Bezerra (Fifi), para Coisa de Nêgo.

O Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo destaca-se mediante apresentações artísticas e musicais e já tem presença garantida nos desfiles de carnaval de Teresina. Importantes personalidades afro, como a deputada federal Francisca Trindade, falecida em 2003¹⁴, vincularam-se, estreitamente, ao Grupo. A atual presidente da Fundação Cultural do Estado do Piauí (FUNDAC), Sônia Terra, também é destaque neste Grupo, assim como Lucia Araújo(Coordenadora de Programa Permanente de Convivência com o semi-árido) Ruimar Batista, Gilvano Quadros, Francisca Nascimento, Haldaci Regina, Assunção Aguiar, entre outros.

Como referido, o atual governo trouxe muita visibilidade à questão racial no Estado, e, além de atribuir à Fundação Cultural do Estado *status* de Secretária Estadual de Cultura, investindo no cargo um importante militante do Coisa de Nêgo, também criou uma Coordenação que cuida dos assuntos étnico-raciais, igualmente dirigida por um militante do Coisa de Nêgo, nomeação feita mediante a própria indicação das entidades negras, num processo democrático. Há que salientar que se trata de uma política presente nos outros estados onde o PT assumiu o poder.

No entanto, no que refere à situação do negro no estado e suas demandas sociais, devido o desgastes ocorridos no processo de indicação dos ativistas para preenchimento de cargos públicos, a realidade continua indefinida,em parte, por conta da falta de articulação dos grupos negros para uma participação social mais efetiva. As polêmicas causadas pela nomeação dos(as) ativistas no estado gerou desconforto tanto no seio dos movimentos negros quanto no da elite local. Assim sendo, a crise no contexto atual do movimento negro em Teresina pode ser imputada ao fator político, dado que a maioria dos negros inseridos no

¹⁴ Membro e fundadora do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, e uma das mais destacadas deputadas federais no estado. Morre aos 37 anos, vítima de aneurisma cerebral, em 2004.

poder são majoritariamente membros do Coisa de Nêgo, uma condição que sempre esteve norteada no projeto político das entidades negras no estado.

O caso concreto que suscitou a eclosão da crise foi o preenchimento da Coordenação da Pessoa Negra, uma entidade criada pelo governo estadual para articular as discussões sobre as questões negras e promover as políticas públicas de inclusão social, e que teria como coordenador ou coordenadora um(a) ativista negro(a). O fato suscitou divergências, tensões e disputas por hegemonia entre os grupos que compõem os movimentos negros no estado. Ao ser indicada para preenchê-la, mais uma vez, uma militante do Coisa de Nêgo, o fato causou desconforto entre as entidades negras, resultando até em agressões físicas entre ativistas.

Cabe ressaltar que a criação da Coordenação da Pessoa Negra estabeleceu o compromisso, junto à Secretária da Promoção da Igualdade Racial, de incentivar a formulação de políticas públicas na perspectiva de mudar a concepção das relações raciais e o ideal de dinamicidade democrática, comprometendo-se o Estado do Piauí em combater as desigualdades raciais, a fim de obter equidade e justiça social para os grupos raciais e étnicos historicamente discriminados, com ênfase sobre a população negra.

Assim, o processo de organização da I Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial, realizada em 24 e 25 de fevereiro de 2005, sob o tema “Estado e Sociedade Promovendo a Igualdade Racial”, definiu as diretrizes para as políticas públicas de promoção da igualdade racial e possibilitou o estabelecimento de uma agenda de trabalho continuado, para a elaboração de Planos Estaduais de Promoção da Igualdade Racial. Seu propósito declarado é planejar políticas públicas de promoção da igualdade racial, através da formulação, coordenação e acompanhamento da implementação do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial junto aos municípios e organismos nacionais, públicos e privados.

Este plano pretende garantir a implementação de políticas públicas à luz do mapa da condição de vida, acesso aos bens públicos, situação fundiária, perfil econômico, desenvolvimento socioeconômico nos eixos do empreendedorismo, trabalho e geração de renda, política nacional de saúde, segurança pública, cultura e religiosidade de matriz afro-brasileira.

A criação da Coordenação da Pessoa Negra está, assim, vinculada à já referida política de implementação de políticas de inclusão social para negros (as) piauienses, e à militância negra como elo de articulação entre o governo e a sociedade civil, isto é, uma

espécie de porta-voz do povo negro no poder em todas as dimensões: políticas, sociais, econômicas, simbólicas e culturais.

Cabe ressaltar que existe um forte liame entre o PT e o Coisa de Nêgo, uma ligação histórica, o que se reflete na maior incidência dos integrantes do Coisa de Nêgo para cargos no governo. Afinal, o grupo tem uma ativa contribuição mediante campanhas políticas e trabalho de filiação partidária que, se lhe granjeou autonomia política em torno do PT, criou desconforto entre as entidades do movimento negro, o que, por sua vez, enfraqueceu a articulação negra no Estado e prejudicou a consecução dos projetos políticos comuns antes traçados.

As pessoas que fazem o Coisa de Nêgo, e que fizeram o Coisa de Nêgo, eram as mesmas pessoas do PT, praticamente, pessoas que militavam no partido, pessoas do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo são pessoas oriundos do PT, do partido, ou seja, militância do PT eram as mesmas pessoas do Coisa de Nêgo. O PT criava aqui, uma coisa ali, então era um foco de amigos assim, então é isso. As pessoas que criaram o PT, ou que criaram o Coisa de Nêgo, os mentores, já eram ligados ao partido político, é natural, é uma trajetória, é uma coisa natural que se encontrou. Os mentores do Coisa de Nêgo, eram todos do PT; quem primeiro botou o bloco na avenida foi eu, foi o Dimas, foi o Aluisio, todos três do Partido dos Trabalhadores, e assim foi indo, depois veio Sônia Terra, e outros integrantes, eu acho que é uma luta mesmo paralela(A. B, 43 anos).

A partir de então, criou-se uma tensão entre o Coisa de Nêgo e outras entidades do movimento negro, através de acusações “de o Coisa de Nêgo serem governo em vez de movimento negro”, de que seus discursos ora se confundiam com os do governo, ora com os da militância. O ano de 2003 foi um ano de crise identitária, de desencontros de discursos e atitudes: uma vez no governo, eram interpelados a se portarem como gestores públicos, e, no movimento, eram pressionados a fazerem valer suas resistências históricas, isto é, suas pautas reivindicatórias.

As divergências entre ativistas negros(as) podem ser explicadas por dois motivos: por um lado, algumas entidades negras estatais não se sentiram representadas no poder, já que majoritariamente os negros e as negras no poder eram membros de Coisa de Nêgo; por outro, estabeleceram-se disparidades no tocante às agendas de trabalho antes traçadas pelos movimentos negros organizados, já que os(as) ativistas no poder como gestores(as) públicos tinham novas demandas políticas, de caráter governamental.. Abaixo, um fragmento da entrevista realizada com a Coordenadora da Pessoa Negra:

No início, a gente fez uma confusão, não sabíamos o que era militar e o que era estar como gestora pública. É muito diferente ser militante e estar no governo. O militante pode tudo e no governo não, você está atrelado a ele.

As pessoas até criticam um militante estar no governo, preso a um partido. Então, a experiência é positiva no sentido de que a gente pode construir, e negativa no sentido de que às vezes não sabemos diferenciar, ou sabemos, mas queremos agir como militante (H.R, 38 anos).

Nesse processo, as cobranças das entidades negras estavam direcionadas à secretária da cultura, que como militante do movimento negro, deveria pautar-se pelas questões relacionadas à cultura negra, por esta nunca haver constituído prioridade de outros governos. Essa atitude gerou mal-estar junto à Presidente da Fundação Cultural do Estado, já que ela havia estabelecido um plano de desenvolvimento cultural que englobava todas as expressões culturais do estado, como forma de incluir também a cultura negra. Parcela do movimento negro cortou relações com a Fundação Cultural. Segue o relato de Sônia Terra sobre essa questão:

A grande dificuldade que as pessoas tinham era entender que eu, na Fundação de Cultura, não tinha o papel de fazer só a cultura negra, mas a cultura como um todo do estado. E aí criou pra mim duas relações: o movimento negro que às vezes queria uma política exclusiva e o mínimo que eu fazia não podia atender toda a demanda que nós temos, inclusive nas comunidades quilombolas, a valorização da nossa cultura, que são anos de descaso, que nunca foi incluída, respeitada, e anos e anos em que se perpetuou algum grupo privilegiado. Havia pessoas que diziam: ah! Só quer fazer as coisas pra os negros! e os negros e as negras diziam que não estamos fazendo o que eles gostariam. Então, essa é um pouco a situação que eu avalio, mas vejo que houve um diferencial muito grande. Hoje a gente consegue ter uma série de ações, a gente consegue mostrar a cara do povo negro nos nossos eventos, nas nossas atividades, nas nossas manifestações. Eu desejo muito mais, principalmente como militante do movimento negro, tenho duas preocupações que é exatamente poder trabalhar com esse resgate da cultura indígena, que é muito mal contado no nosso estado e com a cultura negra.

Cabe salientar que essas cobranças não advieram só das entidades negras fora do poder no estado: o próprio Coisa de Nêgo, fundado por Sônia Terra, fez parte dessas cobranças. Isso gerou desentendimentos no grupo, que passou a celebrar convênios com outras repartições governamentais para a implementação de políticas públicas nas comunidades quilombolas, “isolando” assim, tanto a Coordenação da Pessoa Negra quanto a Fundação Cultural do Estado. Nesse sentido, a sensação que se tem no estado é que a inserção dos negros no poder criou uma dispersão das ações dos ativistas negros, traduzindo, assim, uma grande disputa interna entre grupos e intergrupos.

Nas entrevistas que realizei com integrantes do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, procurei saber como se construía as articulações e o prestígio sócio-político da

militância negra, e a atuação dos (as) militantes negros (as) no meio político. No que diz respeito às indicações dos militantes, a ligação destes (as) ativistas com o PT constitui um dos principais motivos da ocupação dos cargos políticos em relação às outras entidades negras, que não tinham esse vínculo partidário forte. E, por outro lado, as participações dos integrantes do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo nas campanhas fizeram emergir novas possibilidades, tal como a de ter um cargo estratégico na política estatal (a criação de uma secretaria para os assuntos raciais já era uma demanda desses ativistas), ou seja, questões de estratégia política estão no cerne da escolha desses ativistas negros pelo Governo Wellington Dias. Nesse contexto, cabe enfatizar a valiosa contribuição de Francisca Trindade, militante do Coisa de Nêgo e deputada federal de grande destaque na política piauiense, que, por sua vez, articulou junto ao partido a criação da Coordenação da Pessoa Negra e a indicação de Sônia Terra para o cargo de presidente da Fundação Cultural do estado¹⁵.

Neste contexto político, ficam evidentes as razões pelas quais o Governo Wellington Dias teria apostado nos nomes de ativistas negros¹⁶ para preenchimento de cargos políticos no seu governo, ou seja, questões de estratégia política. De um lado, verifica-se que no plano nacional, a inclusão política dos negros no poder é parte da agenda do PT e das suas estratégias políticas. Por outro lado, no caso do Piauí, essa agenda nunca fora priorizada na gestão política dos governos anteriores, tampouco a criação de instâncias orientadas para a implementação de políticas públicas para o segmento negro no estado. Ademais, a ligação do PT com os movimentos negros, em particular o Coisa de Nêgo, é significativa, o que lhe confere a condição de partido com representação massiva de negros no estado.

Se o estado do Piauí dera pouca visibilidade, até então, à inclusão dos negros, tanto na zona rural quanto na urbana, muito menos dera importância às suas práticas culturais. A situação da juventude negra, a saúde, a educação, são fatores que preocupam os movimentos negros do Estado. Existe a premente necessidade de trabalhar a cultura negra, ressaltar seus valores e sua contribuição para a identidade cultural do Brasil. Para o movimento negro, o Estado precisa formular políticas de geração de emprego e renda para a população negra, e

¹⁵ Convém lembrar que a deputada Francisca Trindade articulou, ainda, a indicação do petista Sérgio Vilela para a Secretaria de Desenvolvimento Rural (SDR). Também negro, embora não militante dos movimentos sociais referidas. Vale ressaltar que Sérgio Vilela, nos dois anos que esteve à frente da SDR, viabilizou a intensificação da articulação do movimento negro com as comunidades negras rurais, e deslanchou o Programa Estadual de Reforma Agrária, com participação das comunidades quilombolas.

¹⁶ Os cargos ocupados são: Presidente da Fundação Cultural do Piauí, diretorias de Escola, Coordenadorias de Políticas da Igualdade Racial, Coordenadora de Programa Permanente de Convivência com o Semi-Árido, Ouvidora Geral do Estado, Técnico de Gerência na Inclusão e Diversidade, Superintendente de Gestão Governamental etc.

melhorar o sistema de ensino público, onde os negros são a maioria, para que a competição no âmbito do mercado de trabalho seja menos assimétrica.

Assim sendo, o atual governo, diferentemente dos governos piauienses anteriores, soube aproveitar a lacuna deixada pelos seus adversários e incorporou o discurso da inclusão social e da diversidade na política. Essa estratégia política articulou programas com os objetivos de promover o bem-estar social dos (as) negros (as) no estado e o exercício da cidadania. Nesse contexto, criou cargos e articulou as políticas mediante as quais teve lugar a inserção dos ativistas negros na estrutura do poder governamental.

Em troca, essa inserção causou constrangimentos em setores da imprensa escrita e da chamada elite intelectual, uma vez que nos discursos desses ativistas a auto-afirmação da identidade negra ganhou novos contornos políticos, num estado que, afinal, já se recusara a ter negros na sua formação social.

Nessas circunstâncias, muitas críticas foram feitas ao governo por causa da presença de militantes negros nos espaços do poder. A crise política de atraso salarial que abalou todo o país foi considerada, no caso do Piauí, em específico na Fundação Cultural, uma demonstração de incompetência da negra, diretamente relacionada à atuação da secretária Sônia Terra. Foram detectados, em Teresina, vários casos que demonstram preconceito e discriminação sofridos pelos negros no poder, em particular por Sônia Terra.

Aquele de maior repercussão foi uma nota divulgada no portal AZ de notícias que dizia, abertamente, que a administração da Fundac “estava ruim porque estava sendo dirigida por uma preta, e preto e pobre não é gente” (*site* do Jornal Meio Norte, março de 2006).

Este fato, em particular, mobilizou a cúpula do atual governo do estado representado pelo secretário de Governo, Merlong Solano, e o Superintendente de Gestão Governamental, Francisco Antônio, em conjunto com os movimentos negros organizados, a fim de viabilizar uma queixa coletiva por racismo contra o site do jornalista Arimatéia Azevedo, na Delegacia de Repressão às Condutas de Discriminação, esta última criada pela demanda dos movimentos negros organizados do estado, como forma de viabilizar a apuração dos casos de racismo e discriminação em relação ao negro. Vejamos a manifestação dessas críticas numa das colunas do *site* do referido jornalista:

O site do portal AZ veiculou, uma manifestação de um indivíduo identificado por Rogério Cardoso afirmando: “sou um desses descontentes com a atual administração da Fundac (Fundação de Desenvolvimento e Apoio à Cultura) não me conformo de ver negros em cargos de comando, porque acho que preto e pobre não é gente”. Em outra mensagem, também do dia 6 de março, às 1h35, o site de Arimatéia Azevedo publicou nova

mensagem afirmando que a “Fundac está entregue a um bando de incompetentes, os funcionários estão a (há) três meses recebendo vales atrasados e os artistas que prestaram serviço não vêm a cor do dinheiro desde agosto passado assim fica difícil permanecer no cargo, sonha terra!”. (GOVERNO DO ESTADO março de 2007).

A demonstração de preconceito nesse portal coloca-nos diante de uma questão antiga, mas que não caiu em desuso: o estereótipo e o racismo constituem velhos companheiros dos negros e das negras na sociedade atual. A todo instante, eles e elas são obrigados (as) a provar que são melhores, como dizia Ana Lúcia Valente:

O fato de alguém ser negro aparece socialmente como uma característica desabonadora... É como se os outros exigissem dos negros uma compensação por esse ‘pecado’. E essa exigência acaba por criar a necessidade de comprovação. Então o negro não pode ser apenas bom; ele deve ser melhor. (VALENTE *apud* ANDRADE, 2001, p.05).

Esta mesma reflexão é reforçada na fala da nossa entrevistada, que afirma:

Não é muito fácil, você tem que ser sempre melhor, aquilo que desde criança a gente deve aprender. Fazer esforço para marcar o nosso espaço e provar, sobretudo a nossa competência. É ela que fica em jogo. Eu sempre digo: me julguem pela minha competência_ou falta dela e não pela minha cor.Sou muito cobrada por não estar conseguindo fazer uma série de coisas, e aí não deve dizer que durmo tranqüilo todas as noites, o que me intranqüiliza são as injustiças da forma como cobram sem reconhecer que por anos e anos nada se fez e que não se pode fazer tudo em quatro anos. Mas tenho consciência que avançamos no sentido de políticas culturais e não política de evento (S.T. 46 anos).

A fala de Sônia Terra aponta para duas formulações: a primeira é de Guimarães (2003), que afirma que a “cor negra acarreta uma característica estigmatizante” reforçando a evidência de que na sociedade brasileira existe lugar reservado para negro, que ele tem que se enquadrar nos valores sociais estabelecidos pela classe dominante. A segunda é o limite entre o poder exercido pela militância e o poder político partidário, já que as duas modalidades de poder têm demandas por vezes muito diferentes.

Segundo ativistas negros (as), essa prática racista já vinha se manifestando desde o início do governo do PT, em 2003, devido à inconformidade que a chegada de negro (as) no poder gerou no Piauí. É certo que o Partido dos Trabalhadores atribui à militância negra piauiense uma grande visibilidade na cena política, contribuindo com argumentos de que a pobreza tem cor e ela é negra no Piauí.

Para Sônia Terra presidente da Fundac esse constitui o terceiro ataque racista que recebe desde que assumiu o cargo no Governo do Estado. Ela lembra que em 2003 recebeu ameaças de morte e foi agredida por mensagens feitas por colagens e em artigo publicado pelo jornalista Gregório de Matos. Os dois casos estão tramitando na Justiça (GOVERNO DO ESTADO... 2007).

De acordo com Paulo Dantas:

[...] a legitimação de secretarias de governo coordenadas por militantes negros, mas, sobretudo as articulações desses membros na hierarquia das decisões desses governos, amedrontam qualquer administrador ciente da emergência dessas demandas sociais(DANTAS, 2003, p.156).

Essa legitimação, no caso do Piauí, desmistificou a incompetência associada aos negros pela carência de representatividade na política, pois os ativistas ali inseridos estão dispostos a conquistar o seu espaço e legitimar o seu *status* no campo partidário.

No que refere à condição social do negro no estado e ao impacto que a inserção no poder causou em especial a nomeação de uma mulher negra para o mais alto cargo da cultura no estado, Sônia Terra afirma:

Um negro ao assumir um cargo já causa um impacto, causa incômodo numa sociedade preconceituosa. Se tratando de uma mulher negra, isso tem agravante. Por isso assumi um cargo, mas fui ameaçada de morte, chamada de macaca, de jumenta preta, foram muitas as coisas que ainda doem ao falar. Disseram que eu ia tornar isso aqui numa grande senzala, numa favela, que aqui só poderia ter vela preta acesa, e outras coisas absurdas. Dos brancos, falavam que eu só ia fazer cultura pra negro, que eu devia lançar um livro de culinária, e eu não sou boa de cozinha!

Como se vê nesse depoimento e em outros, nesta dissertação, o estereótipo está sempre vinculado à imagem do negro e suas manifestações evidenciam a ostentação do racismo à brasileira. Na mesma direção, Homi Bhabha argumenta que:

[...] o estereótipo é uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” ((BHABHA,1998,p.117).

Buscando entender esse contexto político na sociedade piauiense à luz de Elias (2000), pode-se atribuir aos e às ativistas negros a condição de um grupo “*outsiders*” que, mesmo em situação de ascensão social, não desfruta de prestígio social e tampouco de prestígio político. Portanto, a leitura do Elias sobre a estigmatização social aponta para as

dificuldades que os (as) ativistas negros (as) enfrentam no campo político piauiense. Por outro lado, o poder simbólico tal como trabalhado por Bourdieu (1988) pode nos ajudar a compreender a lógica da militância negra na sociedade piauiense. Isto é, a transformação da realidade dos negros no estado do Piauí, não obstante as dificuldades descritas, ocorreu a partir da sua inserção na política, que ensejou maior visibilidade à questão negra no estado, fazendo valer suas experiências históricas.

Cabe ressaltar que a vitória eleitoral do PT tem proporcionado um conjunto de ações e propostas mais consistentes para a situação dos (as) negros (as) no estado. Foi nesse governo que se viabilizou a elaboração de políticas de ação afirmativa direcionadas para os afro-descendentes, tanto na zona rural quanto urbana. Esse mesmo contexto articulou novas relações entre estado e entidades negras, na medida em que criou uma coordenação para tratar de assuntos raciais.

Por outro lado, o desgaste ocorrido durante o processo de eleição, entre as entidades negras, do representante da Coordenação da Pessoa Negra, tem se refletido na relação entre as entidades e o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, razão pela qual a atual titular da Coordenação da Pessoa Negra enfrenta barreiras e dificuldades para desenvolver projetos sociais, ao tempo em que se depara com o racismo institucional, sob a forma de não reconhecimento de sua legitimidade por alguns setores do governo. De fato trata-se de uma coordenação vinculada à Secretaria de Assistência Social e Cidadania - SASC desta forma, sem autonomia financeira para executar suas ações.

Não obstante, pela primeira vez na história do Piauí, os (as) negros (as) oriundos (as) de entidades negras organizaram planos de implementação de políticas públicas para as zonas rural e urbana, visando atender suas demandas sociais. Daí haver suscitado reações adversas, desaprovações por parte de parcelas sociais elitistas e machistas. Conclui-se, a partir das entrevistas realizadas com militantes negros (as) piauienses, entre 2003 e 2004, e de outras observações de campo, que a lógica que orienta a inserção dessas ativistas no campo do poder não se limita só à filiação partidária, mas se estende à inserção de certo percentual de negros (as) e índios nos programas sociais do governo, seja através do preenchimento de cargos executivos, seja pela implementação de políticas direcionadas para estes segmentos, sob o discurso da negritude como forma de garantir o eleitorado.

A presença de negros exercendo papéis importantes em instituições estatais tem demonstrado satisfação destes em políticas afro-brasileira. Pensando a “negritude” como uma auto-imagem que vem sendo percebida em diversos discursos e posturas, inclusive de ativistas cuja atuação perpassava as ações

do movimento negro brasileiro, novas formas simbólicas estão sendo articuladas, a gora também em espaços cuja atuação desse movimento negro nunca foi dominante (DANTAS, 2003, p.169).

Ou seja, a presença de negros (as) no poder reflete mudanças de atitude por parte do Estado brasileiro, tal como a criação de uma secretaria de políticas contra discriminação racial que, obviamente, está ligada à participação da militância negra. Segundo Bairos (1996), é no quadro dessas novas orientações políticas que estão emergindo novas formas de atuação e novos ativistas negros, os quais, mais maduros politicamente e melhores profissionalmente, estão assumindo novas responsabilidades políticas e dando novos contornos às reparações sociais que o Estado brasileiro se vê incapaz de materializar. Neste sentido, o movimento negro piauiense se apresenta como parte dessa nova construção política.

Considerado um dos estados brasileiros com problemas de miséria extrema, o Piauí é um dos 12 Estados da Federação que possui mais de 50% de sua população afro-descendente em situação de pobreza. O lançamento dos programas sociais do governo Wellington Dias, em 2003, mostrou ao Brasil e ao mundo o estado de pobreza do Piauí, como mostrou também que no estado existem negros (as) e que estes (as) constituem a maioria da população rural. O evento-marco dessa pobreza foi o lançamento do Programa Nacional do Governo Federal denominado “Fome Zero”, que teve sua oficialização nas cidades de Guaribas e Acauã, no sul e sudeste do Piauí.

Nesse contexto, a inserção de negros (as) oriundos (as) da militância na política estatal não só suscitou reação negativa da elite política, mas, também, de uma parte da sociedade piauiense. Ademais, como vimos à representação majoritária dos integrantes do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo nos cargos executivos fez com que as demais entidades não se sentissem representadas na nova conjuntura política. Em que pese tudo isso, o cenário piauiense se defrontou com a realidade representada por uma expressiva parcela de negros (as) através, notadamente, das organizações políticas negras contemporâneas.

1.5 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NEGRA NO PIAUÍ: “COISA DE NÊGO 15 ANOS DE RESISTÊNCIA E LUTA NO ESTADO”

A referida, viagem de Feliciano Bezerra (FiFi) à Bahia em 1984, e a influência do grupo Ilê Aiyê na questão da negritude forjaram, em Teresina, uma nova organização negra sob a forma de encontros denominados “Festa da Beleza Negra” que, mais tarde, se transformou numa grande organização negra, hoje chamada de Grupo Afro-Cultural Coisa de

Nêgo. Na sua primeira configuração, vale a pena destacar a valiosa participação de artistas negros locais (Fifi, Dimas, e Assis), que, com suas experiências, contribuíram para o desenvolvimento do grupo como um bloco Afro.

As primeiras organizações e atividades do Coisa de Nêgo ocorreram de forma mais ou menos espontânea, em 1985, tendo a dança e, especificamente, a música ao som do ritmo afro, afoxé, como elemento central do seu percurso em direção a uma luta que persiste e, mesmo sendo difícil, pode contribuir para um novo modelo de sociedade piauiense. Seus precursores foram Fifi Bezerra, Dimas Bezerra, Lucia Araújo, Sônia Terra, Francisca Trindade, Assis Bezerra, Zeca, Hortência, Nego Chico Gilvano Quadros, Ruimar Batista, Jairo Araújo, Wilson Araújo e Socorro Araújo, dentre outros. Segundo os depoimentos colhidos no decorrer do trabalho de campo, as primeiras reuniões aconteceram no terreiro (quintal) da casa de Jairo Araújo (um dos integrantes), ocasiões que marcavam o aniversário de Zumbi de Palmares, e nas quais se discutiu a respeito do negro e de sua situação na sociedade brasileira, em particular a piauiense. Daí resultou a decisão de criar um grupo, como forma de divulgar e afirmar sua existência no estado e denunciar a discriminação racial por que passa a população afro-piauiense. Quanto ao ritmo afro, o grupo contou com a inspiração de outros blocos negros, como Ilê Aiyê - BA, Okamabu - MA, os dois sendo considerados, pelos membros do atual Coisa de Nêgo, como principais referências da negritude e da resistência negra no Brasil. Contaram também com a indumentária afro e as cores “africanas”, inspiradas na religiosidade da matriz.

Fizemos um pano, botamos o nome Coisa de Negô e saímos e tal na avenida, nós saímos cantando música da Bahia, do Ilê Aiyê, cantando músicas negras que a gente já conhecia na história, mas aí no próximo ano, no ano de mil novecentos e oitenta e nove (1989) foi aí que as pessoas viram que isso aí era um foco de revolução, uma coisa, e aí juntou mais gente, agregou mais gente e aí sim, eu e Ruimar Batista já compomos uma música pra o bloco cantar uma música autoral, então, que se chamava ” Brasil Quilombola”. Machado Junior, também compôs uma música, intitulada valeu Zumbi, já com o bloco maior e cantando músicas próprias, ou seja, o bloco ali já tinha identidade, já tinha músicas compostas para o próprio bloco e o bloco saía com suas músicas, batendo tambor, chocalho, uma coisa inédita. Nesse tempo era na avenida Frei Serafim, a avenida principal de Teresina, então foi aí o início do Bloco Afro-Cultural Coisa de Nêgo, que depois se tornou um grupo e coisa e tal”(D. B.,55 anos)¹⁷.

Para outro integrante:

¹⁷ Um dos fundadores do Grupo Coisa de Nêgo e compositor do grupo. Trata-se de uma das primeiras pessoas a criar uma banda musical negra no estado do Piauí, que também participou das articulações com Bahia e Maranhão na construção de redes de negritude.

O grupo surgiu, justamente, com o objetivo de possibilitar à população negra piauiense assumir-se mais, conhecer a sua problemática, e conhecendo-a, buscar exercer sua cidadania. Mas a intenção era de chamar a atenção da sociedade como um todo para essa problemática, para assinalar os principais problemas e buscar trabalhar conjuntamente. Não só enquanto grupo, mas se unindo às outras instituições, organizações, para encontrar soluções para questões que vão desde saúde pública, educação, lazer, habitação, a própria questão de despertar a consciência crítica para o exercício dessa cidadania. A gente sempre foi trabalhando isso a partir de um instrumento muito forte, que é a arte. A arte como educação, como mudança, nos sentidos de preservar, resgatar, revitalizar cada vez mais a cultura da população negra (S. T. 46 anos).¹⁸

A denominação do grupo Coisa de Nêgo, tal como mencionado, foi fruto da tentativa de construir novos significados para a história do (a) negro (a) na sociedade teresinense. Coisa de Nêgo consolidou-se como Bloco em 1990, após a V Festa da Beleza Negra, que teve como tema a homenagem à Comunidade Mimbó, localizada próximo à cidade de Amarante, na zona norte do Piauí, e considerada pelos movimentos negros local como a mais negra do estado, com marcas visíveis de escravidão e resistência, isto é, marcas de quilombismo, sendo hoje reconhecida pela Fundação Palmares como Comunidade Quilombola.

Mesmo com a transformação do Coisa de Nêgo em bloco carnavalesco, continuou-se privilegiando a Festa da Beleza Negra como marco da comemoração do Dia da Consciência Negra, que é celebrado, todos os anos, no dia 20 de novembro, como forma de lembrar aquele que foi o herói da resistência negra no Brasil, "Zumbi dos Palmares". Este item será abordado, de modo detalhado, no terceiro capítulo desta dissertação. Com o crescimento, o grupo passou a adquirir prestígio, mudando de Bloco para Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, sem deixar, no entanto, de desfilar como bloco carnavalesco. Essa mudança na denominação do grupo está relacionada à necessidade de obter registro como pessoa jurídica, a fim de pleitear financiamentos para os projetos, tanto da parte de instituições governamentais como de instituições privadas. Influenciado por grupos de outros Estados, como os acima citados, o Coisa de Nêgo passa a adotar como estratégia de trabalho a valorização das culturas africanas e afro-brasileira, a inserção do grupo num nível mais acadêmico, a elaboração de projetos sobre as questões sociais do negro, sua relação com a política e a cultura.

¹⁸Servidora pública federal com 26 anos de serviço na prefeitura de Teresina, radialista e militante do movimento negro e uma das fundadoras do Grupo Coisa de Nego. Foi, também, uma das fundadoras do Fórum de Entidades Negras, que era o que aglutinava todas as instituições que trabalhavam com a questão. Atualmente é presidente da Fundação Cultural do estado do Piauí, com *status* de Secretária.

Vale a pena lembrar que apesar da reduzida visibilidade cultural dos negros no estado, havia um grupo de músicos negros com sua respectiva banda musical, composta pelos integrantes que idealizaram o Grupo Coisa de Nêgo, que faziam, e ainda fazem, *shows* em todo o Estado, e continuam a compor músicas para o grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo. Uma das músicas produzidas pela banda, que serviu como marca para o grupo no estado, é a que segue:

Negro de alma, preta sou, negro de alma, preta sim, negro assumido negro atrevido sem patrão e sem senhor.. eu não sujei lá na entrada, eu não sujei pela vida, mas só pra aborrecer só pra ver feder vou sujar na saída[...]
Então, essas auto-afirmação da negritude iam absorvendo, até compositores que nunca nem tinham idéia de fazer uma música afro-brasileira hoje já fazem, o Coisa de Nêgo, já tem Gilvan Sales que faz, já tem o Chagas Machado que faz, pessoas que não militaram como a gente, pessoas que já vem de muito tempo fazendo música;a época a aceitação foi mínima, até um certo tempo, porque eram poucas as pessoas que faziam esse movimento mas depois isso foi crescendo, o próprio Coisa de Nêgo divulga essas músicas, o próprio Coisa de Nêgo canta e as pessoas hoje já sabem essas músicas [...]. [Grifo meu].¹⁹

Há mais de uma década, portanto, Coisa de Nêgo divulga a cultura negra através das letras de músicas afro no carnaval de Teresina, procurando sempre enfatizar um tema que transmita mensagens contra o preconceito e o racismo e exalte heróis e heroínas negros(as), sem esquecer dos versos religiosos, saudando os orixás. A voz da resistência negra sempre contribui para o combate ao preconceito e ao racismo no Estado do Piauí.

A principal bandeira do Grupo é o reconhecimento do negro no estado, o combate ao racismo, à discriminação e à violência em geral. As ações por ele desenvolvidas concentram-se em atividades de formação e capacitação, ou seja, oficinas de canto/dança/percussão, pintura em tecido, estética negra, realização de seminários (sobre os temas da negritude e cidadania, história da África, sexualidade, drogas, etc), sendo priorizadas as participações nas escolas dos bairros, bem como as cidades do interior do Estado. Por outro lado, o Grupo trabalha com todas as faixas etárias, de crianças a idosos, articulado com as Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Atualmente possui 230 filiados, sendo que 80 integrantes são fixos, 30 são adultos, 50 são entre jovens e adolescentes. Quanto aos projetos desenvolvidos, são atendidas 70 pessoas na sede, 80 nos bairros de Olaria e São Joaquim, 60 na vila Irmã Dulce, e alguns projetos pilotos no bairro de Matadouro. Conta com

¹⁹ Essa música constitui uma espécie de hino da militância negra no estado. A letra original é um poema de autoria de Cineas Santos, Coisa de Preto, interpretado por Fifi Bezerra como Coisa de Nêgo, que sem dúvida retrata a forma da representação negra no estado.

colaboradores de diversos níveis sociais: professores (as), artistas, universitários (as) dentre outros. A seguir, relatos dos entrevistados sobre as ações do grupo na cidade de Teresina.

O grupo Coisa de Nego trabalha desde oficina à elevação da auto-estima da pessoa negra, da criança e do adolescente negro, trabalha com oficina de percussão, em comunidades da periferia, como na olaria (um bairro da periferia da cidade). Em 90% desses bairros as pessoas são negras; na vila irmã Dulce (outro bairro da periferia), que é a maior Vila da América Latina e que nós temos no estado do Piauí, e é discriminada e marginalizada por muita gente. A gente trabalha, também, hoje com oficinas de filmagem e fotografia que é procurando inserir esses adolescentes no mercado de trabalho, procurando prepará-los melhor nessas situações que vêm aí pela frente, e também trabalhamos a questão da capacitação com adolescentes para que eles estejam concluindo seus terceiro anos, encarando o vestibular e que seja através das cotas que eles vêm entrando na Universidade. A gente prima pelo trabalho de formação, formação é o essencial pra que a gente veja, na realidade a gente precisa está desconstruindo uma história que foi passada e de uma maneira covarde é negada a verdadeira essência, que é a contribuição do negro na sociedade e a gente faz isso com a formação, e hoje nós podemos ter um material bastante substancial pra tá trabalhando com as crianças e adolescente (G. Q. 38 anos).

Neste mesmo sentido, outro membro do grupo destaca os projetos desenvolvidos através de parcerias estabelecidas com órgãos do Estado:

[...] A outra coisa importante que a gente desenvolve é as oficinas nas periferias das comunidades de Teresina. Nós temos o PROJETO CONSTRUINDO COM ARTE E CIDADANIA, que é um projeto que atende cento e cinquenta(150) crianças em duas comunidades: OIARIA e Irmã Dulce. Temos também o PROJETO ARTE É FATO, que nós fizemos um trabalho de inclusão social com oitenta (80) jovens através do Ministério do Trabalho -- o projeto Consorcio da Juventude. Temos um trabalho com terreiros de umbanda, que nós trabalhamos inicialmente com cinco terreiros – um projeto- piloto que tem o nome PAI JOÃO DE ARUANDA, que é uma entidade preto velho da umbanda, e nós fazemos parte dela. A gente ministra oficinas nas comunidades quilombolas, que para nós é um produto muito importante, que a gente sabe da felicidade que é chegar a uma comunidade negra, já que é muito difícil chegar até lá. Então a gente se doa, faz o que pode porque é uma vitória muito grande (A.A. 32 anos.)²⁰.

No processo de afirmação identitária, a revalorização da África, suas culturas e religiosidades constituem pilares na reconstrução da identidade afro-brasileira através da cultura, da estética, da orientação religiosa, do modo de vida, da auto-estima etc. Ao serem

²⁰ Funcionária pública, trabalha como assessora do atual governo no palácio de Karnak, articulando projetos sobre afro-descendentes. Desempenha, ainda, a função de Coordenadora de Comunicação do Grupo Coisa de Nego, o qual compõe há dez anos. Casada, mãe de três filhos, oriunda de família rural de classe baixa do interior do estado, constitui uma das pessoas centrais no desenvolvimento do grupo Afro-cultural, e atualmente participa do projeto do governo Federal/Estadual-Emater/FAO através dos convênios de implementação de políticas públicas de inclusão social nas comunidades negras rurais.

questionados(as) sobre a importância da África na luta cotidiana e como transmitir essa mensagem para a sociedade, um integrante do Coisa de Nêgo respondeu:

A mensagem que a gente passa é sempre, primeiro, que nós somos os agentes construtores deste país. A gente sempre trabalhou no sentido de negar a historiografia original e fazer o chamamento para a verdadeira história do negro no Brasil, situando o Piauí, com a descoberta de que temos comunidades quilombolas, chamar atenção disso, para dizer que a gente é um povo que tem uma cultura forte, que precisava consolidar esses espaços. Dizer que a gente precisava estar presente em todas as atividades, que tínhamos que ter esse olhar diferenciado para muitas políticas que nós não éramos incluídos. Então assim, esse foi um posicionamento mais de nêgo como algo que nos enchesse sempre de orgulho. Orgulho de sermos negros... É aos nossos ancestrais africanos que nós rendemos todas as nossas homenagens e que pedimos permissão inclusive para fazermos essa luta, né?! De esclarecer à população que nós não viemos, não somos escravos, nós fomos trazidos, fomos escravizados e nunca aceitamos isso, nunca nos acomodamos. Então, nós somos esta mistura forte e não conseguiremos jamais ser ou fazer qualquer movimentação em torno da consciência negra se não tivermos como referência o nosso povo africano que é a nossa grande matriz (S. T.46 anos)

A valorização da imagem do negro a partir “da África” e a reivindicação de inserção na sociedade brasileira e piauiense de caráter excludente são constates nos depoimentos.

[...] Nós, na sociedade branca brasileira, não fomos criadas para ser negro, né... Então a gente teve muito essa idéia de que o escravo, o negro que foi escravizado nas senzalas, e todos nós sabemos que eles não vieram pra cá, eles foram trazidos para o Brasil. Muitos deles e delas que chegaram aqui, em seus países eram princesas, rainhas, príncipes e reis. Mas, assim, a história que nos contam é marginalizada, o negro foi omissos, se permitiu ser escravo. Então essa é uma parte que a mídia disse para nós, que o livro didático disse também pra nós, mas o que nos passamos hoje para a sociedade piauiense e brasileira, que a gente quer dizer que essa não é a fala somente de Coisa de Nego do Piauí, mas é uma fala que é introduzida pelos outros movimentos, que é exatamente algo brilhante que temos. A nossa história é muito bonita, a nossa cultura é muito bonita, a nossa religião é muito bonita, então a gente tem hoje o candomblé, a umbanda que é coisa mais brasileira, e assim a maioria dos negros e das negras hoje que são militantes do movimento negro, tem sua religião já definida, sabem o que querem. [...]. Então, a gente passa a importância dos nossos ancestrais que foram muito importantes em nosso acréscimo político, a nossa história é de muita garra, de resistência, fato que nos estamos hoje vivos até aqui, porque se nós fôssemos atrás da história propriamente dita, a gente ia entender que quando saímos das senzalas nos fomos para favela e aí, ao sairmos de lá não tivemos direito a educação de qualidade, moradia de qualidade, e nós não tivemos a cidadania. Então tudo isso nós teríamos o direito de vivenciar isso, hoje estamos construindo, porque nós nunca tivemos. Estamos construindo esses espaços, para que possamos vivenciar isso de fato e de direito. Essa é a história que passamos para a comunidade: ser negro é belo, é maravilhoso, é

ter o direito de estar brigando por um espaço de trabalho de igual para igual, é você se olhar e achar que você não tem nem menos nem mais que os outros, essa é a mensagem que a gente passa, da nossa ancestralidade que veio da África, foi brava, teve sua história e mesmo vindo à força, resistiu, tanto que nós temos hoje como referência maior Zumbi dos Palmares, Ganga Zumba, Esperança Garcia, no Piauí, e tantas outras pessoas que a gente precisa tá relembando porque são personalidades importantes na nossa vida (A. A., 32 anos)..

É verdade que os símbolos e artefatos ligados à cultura negro-africana ganharam uma visibilidade nunca vista no estado, pois o grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo sempre se inspirou no “estilo africano” como forma de resgatar sua ancestralidade através de trançados de cabelos, uso de roupas coloridas, instrumentos musicais, símbolos estes que servem de suportes étnicos para a identidade negra no estado. A reivindicação de implementação de políticas públicas para a comunidade negra abrange todas as camadas afro-piauienses das áreas rural e urbana, onde o Grupo vem trabalhando para a viabilização de uma cidadania, em meio a freqüentes incompreensões e atitudes extremamente racistas, como, por exemplo, ser chamado de **macumbeiro da cultura negra**. Segundo os membros do grupo, a discriminação ainda é bastante forte e, não obstante o trabalho de conscientização das comunidades, demanda tempo e perseverança. Veja-se a fala do Ruimar Batista:

Todo começo a gente sabe que é difícil, e o grupo nasceu como estratégia para fazer mudanças na cultura do estado, assim nasceu como Afoxé, que é uma geração afro que vem dos terreiros de candomblé e umbanda. Existe o Afoxé sagrado e profano, nós somos classificados de profanos. As pessoas tinham medo, tinham preconceito, discriminação e racismo, diziam que era macumba, umbanda e candomblé. Mas com o tempo, a gente foi conquistando as pessoas e a sociedade [...] nós colocamos esse nome “Coisa de Nêgo”, até o nome já era um pouco diferente, porque “coisa de nêgo” era coisa negativa. Então nós usamos o nome para transformar, desconstruir. E houve essa desconstrução do negativo para o positivo, e o afoxé também foi isso [...] e hoje as pessoas respeitam. No começo eles temeram, discriminaram [...] e até hoje as pessoas tem medo do grupo pela questão cultural. (R. B., 47 anos, apud MARTINS, 2006)²¹.

Uma das grandes dificuldades enfrentadas quanto à questão da conscientização de negros e negras piauienses é a auto-estima, no sentido da valorização e aceitação da sua pertença étnico-racial. A negação da cor constitui fato ainda presente na vida dos afro-piauienses. Conforme salienta Alzira Rufino:

²¹ Formado em agrimensura, é um dos fundadores de Coisa de Nêgo. Foi a primeira pessoa a trabalhar com as comunidades negras rurais e remanescentes de quilombo. Participou de vários grupos negros. Desde a década de 1980 faz pesquisas e poemas sobre a cultura e história negras, tendo publicado um livro de poesias sobre a problemática afro-descendente. Continua publicando inúmeras crônicas e contos, nos principais jornais de Teresina. É atualmente assessor de assuntos culturais na Fundação Cultural do Estado.

A pressão sofrida pela população negra, devido ao processo de desvalorização da sua raça, levou muitas/os afro-descendentes à alienação e à negação da sua identidade racial. Para mudar a auto-estima racial, as organizações negras têm se contraposto à associação pejorativa da cor negra à marginalidade, a tudo que é ruim e inferior, contrapondo-se à própria mídia que exalta os traços europeus como padrão de beleza para a população brasileira. (RUFINO, 2003, p.31).

Há várias modalidades de auto-identificação branca, sendo a cor morena uma das mais recorrentes. A morenidade é uma categoria almejada, um bem cultural a ser buscado por todos que não se identificam como negros. Ela varia conforme a tonalidade da pele, i.e., os mais escuros são morenos chocolates, bombom; os de pele mais clara são denominados morenos jambo, morenos sereia, morenos cabra, morenos caboverdes, entre outras denominações (SWARTCHZ, 2000). Essa complexa situação encontra-se amparada por um estado que se opõe à presença de negros em sua formação social, não obstante se defina como um Estado da diversidade²². “Em 2001, o então Governador Mão Santa chegou a afirmar que no Piauí não existem negros e nem Índios, que estes últimos foram dizimados” (Jornal Meio Norte de Teresina, julho de 2001). Indagada sobre a forte presença branca no que refere aos padrões estéticos culturais no Estado e ao alijamento dos negros e negras, a Presidente da Fundação Cultural responde:

A sociedade continua cobrando um padrão de beleza branca, e nós mulheres negras sentimos essa pressão por mantermos nossas características, nosso jeito de ser, lábios grossos, nariz achatado, bumbuns avantajados, seios grandes, etc. estes traços não estão dentro do padrão “ideal”. E aí precisa ter uma luta diária pra não se deixar consumir por esses valores de branqueamento, que são fortes e apelativos. Hoje, no próprio movimento negro, as mulheres negras se acham belas, poderosas, independentemente de serem gordas ou magras, terem um corpo dentro de um padrão ou não. Isso é muito importante. É esse o discurso da negritude e auto-afirmação dessa identidade, o padrão da beleza negra, um desafio numa sociedade onde a globalização desafia identidade. (S. T. 46 anos).

Portanto, Coisa de Nêgo tem privilegiado a busca da valorização da negritude no Estado do Piauí, a divulgação e implementação de programas sócio-educativos que mostrem a autêntica história dos negros, a partir de suas crenças, costumes, culinária, enfim, programas que valorizem o povo negro, para que vivenciando esses costumes e religião aprendam a valorizar a cultura negra.

²² Como havia citado no primeiro capítulo deste trabalho, no Piauí a presença negra é ignorada, pois esta explicação encontra-se amparada no discurso de o estado se constituir, na época escravocrata, apenas como um ‘corredor’ migratório para abastecer outras regiões próximas, concepção está que permeia a sociedade piauiense até os dias de hoje.

Para o Movimento Negro, **SER NEGRO** não é assumir apenas a cor da pele ou os traços físicos da descendência africana. Ser negro é assumir, também, a identidade racial e cultural. A consciência negra está ancorada na cultura e na história nas lutas travadas por nossos ancestrais contra a escravidão, o racismo e a opressão. A consciência negra se traduz na atitude efetiva em assumir os quilombos de hoje, verdadeiros espaços de resistência e de construção da dignidade de ser negro e de afirmação política da população negra. A Consciência negra é a possibilidade de fazer, coletivamente, um futuro de dignidade e liberdade, que fundado na ancestralidade e na cultura, é um eixo de conhecimento, de referência identitária e de energia vital, traduzida em dinâmica de resistência, de desconstrução e reconstrução. (CARDOSO, 2001. p. 214) [grifo meu]

Como tem ocorrido em outros contextos, os movimentos negros piauienses enfrentaram, e continuam enfrentando, dificuldades em sua organização política. Segundo Antônio Sérgio Guimarães, tais dificuldades de mobilização da população negra no Brasil explicam a ausência de uma formação étnica consolidada dos negros brasileiros (GUIMARÃES *apud* DANTAS, 2003). De acordo com este autor, isso se deve à ausência de uma etnicidade negra que se desdobre na organização do movimento negro nacional. Guimarães afirma que a criação de uma identidade negra nacional seria o meio através do qual se constituiria o sentimento de pertencimento a um grupo específico e às respectivas visões do mundo social e político. No entanto, cabe ressaltar que, atualmente, essa identidade negra nacional já é um fato visível na sociedade brasileira, principalmente dentro da militância, sendo responsável, em larga medida, pela mudança da atual conjuntura política e da maior visibilidade dos movimentos negros brasileiros.

O Piauí possui aproximadamente 20 grupos, dez dos quais foram influenciados pelo Coisa de Nêgo. Para além de realizar trabalhos em comunidades carentes, de maioria negra, Coisa de Nêgo foi conquistando a população negra piauiense, e, sobretudo, a juventude negra, despertando nela a vontade de lutar, de manifestar-se contra a discriminação e, principalmente, de reivindicar seus direitos, contribuindo, dessa forma, para sua integração social, elevação da auto-estima e valorização da sua pertença étnico-racial. Entre outras conquistas na sociedade teresinense, os movimentos negros conseguiram a institucionalização de duas datas comemorativas, o dia 06 de setembro como Dia Estadual da Consciência Negra, uma homenagem à Esperança Garcia, uma escrava piauiense que no dia 06 de setembro de 1770 escreveu uma carta ao então governador do Piauí, denunciando os maus tratos a que era submetida na Fazenda dos Algodões, na jurisdição da inspeção de Nazaré, administrada pelo capitão Antonio Vieira Couto. E do dia 20 de novembro, quando é celebrada a entrega do

Selo Etnia para as empresas que tiveram nível mais alto de ocupação por funcionários negros, projeto desenvolvido em parceria com a Fundação Cultural do Estado.

[...] o Coisa de Nêgo tem como positivo ao longo desses anos o fato de ser essa referencia política de mobilização e defesa da comunidade afro-descendente, e pra gente é o maior saldo esse reconhecimento. O outro [...] é conseguir reconhecer que não faz sozinho, mas faz com outros grupos. Então nós temos o MNU, temos o grupo Esperança Garcia, temos o HIP HOP, temos o MP3, temos Ifaradá, a organização Pastoral, temos varias organizações também que trabalham com essa questão. Então a gente já se insere dentro de uma rede que mobiliza também, que pauta essa questão, e o importante é que isso não se dá apenas ao nível de Estado, se dá também a nível nacional. Então entrar numa rede²³, ser parte dela, consolidar essa rede é um outro grande salto, porque fortalece, e as conquistas se dão como retorno [...] (L. A. 44 anos).

Além dessa conquista no âmbito de conscientização da população, podem-se constatar, também, mudanças concernentes às políticas do Estado voltadas para a resolução de problemas cotidianos da população negra, que possam ser tratados como alvos prioritários no campo da política de ação afirmativa, e não mais no âmbito das políticas universalistas. Como conquista mais recente, pode-se ressaltar a existência de um defensor público destacado especialmente para cuidar de denúncias que envolvam crimes de racismo e demais processos discriminatórios contra negros (as), homossexuais, idosos e outros. Nesse âmbito, como citado anteriormente, foi inaugurada em 2005, em Teresina, a Delegacia de Combate às Práticas Discriminatórias.

Assim sendo, os movimentos negros do Estado vão delimitando seus espaços, e, conseqüentemente, expandindo seu trabalho, beneficiando uma parcela maior da população. Segundo seus membros, esses 15 anos de “Coisa de Nego” servem, também, para mostrar o quanto esse movimento negro, com as demais entidades, avançaram na denúncia sobre a existência de racismo e na proposição de políticas de ação afirmativa para a comunidade negra. Projetos, como os já mencionados alguns, desenvolvidos em comunidades da periferia com a juventude negra, tais como a realização de oficinas de canto, de dança afro, ensinando-os a tocar o tambor, a moda afro, trançado de cabelo, etc.; têm tido resultados bastante significativos, pois um dos objetivos do grupo é trabalhar o fortalecimento e a auto-estima desses jovens. No momento em que esses jovens entram em contato com costumes, moda, e

²³ A rede social construída pelos movimentos negros piauienses em conexão com outras entidades ao nível nacional, constituem não só uma referência na nova configuração negra no estado, mas sim como uma das principais alicerces no fortalecimento político e identitária, na elevação de auto-estima, e na produção de narrativas como suportes de uma sintonia para o combate da discriminação racial e da inclusão marginal destes na sociedade brasileira.

ritmos, passam a valorizá-los e a querer fazer parte desse universo e é aí que o movimento ganha mais aliados, tornando sua trajetória mais digna e a luta fortalecida. Entretanto, ainda há muitos desafios, muito ainda precisa ser conquistado para que o (a) negro (a) consiga ser reconhecido como cidadão e cidadã portador (a) de direitos.

Na política, é preciso que se tenha mais negros e negras nos fóruns de decisão, defendendo os interesses da população afro-descendente. Esse discurso permeia as narrativas construídas pelos movimentos negros, até mesmo como justificativa da inserção dos(as) negros(as) de diferentes camadas sociais no poder público. Segundo a Coordenadora da Pessoa Negra²⁴ “nesses quatro [04] anos da nossa participação política, conseguimos viabilizar muitas ações direcionadas à população negra” (H.R.37 anos). Nessa mesma linha de reflexão, diz outro entrevistado:

[...] hoje, nesse governo, existe a Coordenação Estadual da Pessoa Negra, então é um avanço no movimento negro,[...] tem leis municipais que tratam desta questão negra, a nível estadual tem leis, então são influências não só do “Coisa de Negó”, mas a gente contribui [...] hoje a gente tem um trabalho que é feito com os quilombos, temos mais de 100 comunidades quilombolas no Estado. O governo Wellington Dias tá fazendo um trabalho de implementação de desenvolvimento sustentável com essas comunidades (R. B. 47 anos).

Segundo Sônia Terra, em se tratando da cultura²⁵ no estado do Piauí, de acordo com o Plano Estadual de Cultura traçado na sua gestão muito foi feito em relação à gestão anterior. As ações da atual Fundação Cultural estão pautadas no fortalecimento da cultura artística “original” dos piauienses, “dando vida à dialética entre regionalidade e universalidade, presente e passado, identidade e multiculturalismo”(site do governo do Estado) Assim sendo, ela afirma nunca ter deixado de incluir nenhuma expressão cultural no estado. Segue os objetivos do Plano Estadual de Cultura, considerados marcas de uma cultura presente:

1. Democratização da cultura piauiense, concebendo um processo de descentralização das iniciativas, bem como de inclusão de novas produções e de produções de tradições dantes marginalizadas;
2. Valorização e profissionalização dos artistas, com capacitação técnica, incentivo de cooperativas, financiamentos da produção e comercialização;

²⁴ Formada em Pedagogia, integrante do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, há 10 anos ,e atual coordenadora da Coordenação da Pessoa Negra.

²⁵ Neste caso, o sentido de termo cultura empregado pelos ativistas negros(as) no caso sob exame da Sônia Terra, está intrinsecamente ligada a herança da ancestralidade, da revalorização dos sinais diacríticos e na auto-afirmação do pertencimento étnico-racial deste segmento social.

3. Resgate e preservação do patrimônio imaterial e material, com total apoio às manifestações tradicionais existentes e revitalizando as em vias de desaparecimento, restaurando e conservando monumentos e edificações de importância e significado histórico, ampliando e diversificando acervos;
4. Trabalhar a arte e a educação para a inclusão social, elaborando programas voltados para crianças e adolescentes em situação de risco, utilizando os espaços públicos (teatros, praças, escolas, feiras, etc.) para a promoção e valorização humanas; e modernização da administração, com qualificação funcional e informatização das ações culturais.

Através desse Plano, foram realizadas várias parcerias para atender às demandas da chamada área da cultura no estado. Assim, a parceria da FUNDAC com o Movimento Negro organizado sem dúvida constitui um dos destaques. Entre os projetos desenvolvidos por meio dessa parceria podemos citar o Projeto “Lua Tribal”, que objetiva a valorização dos elementos culturais característicos da religiosidade afro-brasileira, e contribui para o fortalecimento e a difusão da cultura afro-brasileira em Teresina e Timom - MA, cidade vizinha. Esse evento aconteceu nas divisórias dos Rios Parnaíba e Maranhão, em louvor aos terreiros de umbanda e candomblé, no ritual Terra, Água, Ar, e Fogo. Foi um dos grandes eventos afro-religiosos do Estado, expressando as diversas formas culturais legadas pelos africanos ao povo brasileiro.

Cabe lembrar que foi a primeira vez que a cidade de Teresina assistiu, oficialmente, um evento em que o governo do Estado reuniu terreiros de religiões afro²⁶, tais como candomblé e umbanda, e o movimento negro organizado para celebrar a cultura do “Outro”, em respeito à diversidade cultural tão falada e pouco praticada na cidade de Teresina. Realmente algumas mudanças se consolidaram na “terra filha do sol”, onde, até bem pouco tempo, seria impossível ao Estado admitir e trabalhar em parceria com os chamados “macumbeiros”.²⁷ Devemos refletir que a afirmação de que somos todos iguais fundamenta-se, em grande parte, na integração e intercomunicação entre pessoas, idéias, línguas, religiões e tradições culturais. Essa é a base sobre a qual podemos, também, afirmar que somos todos diferentes com expressões plurais e interdependentes. É necessário um horizonte ético que nos

²⁶ A religiosidade afro tem sido, atualmente, uma das dimensões mais pesquisadas e cultuadas pelos membros das entidades negras, em especial Coisa de Nêgo, que desenvolve projetos sociais nos terreiros de Umbanda, distribuindo cestas básicas. Aliar-se às religiões de matrizes africanas, serve como ponte segura para as lutas de reivindicação de inclusão social. Afirmar-se como negro, por outro lado, constitui condição *sine qua non* de sintonia com as práticas culturais desse segmento.

²⁷ Nome dado às ações culturais dos negros no estado pelo segmento elitista local, visto que não constituía prioridade na época.

mobilize e capacite na construção de um Estado que, ao incentivar o diálogo e aceitar a diferença, cria um sentido real de igualdade.

Outro projeto importante desenvolvido pela Fundação Cultural do Estado é *O Negro no Museu do Piauí*. Neste projeto, busca-se resgatar o conhecimento das culturas de diversas etnias africanas das áreas culturais bantos e sudanesa, transplantadas para a colonização no Piauí, e que influenciaram sobremaneira aspectos culturais da sociedade piauiense. Desta forma, pretende-se catalogar, através dos museus e centros culturais, informações que possibilitarão a visualização do negro nos acervos museológicos, especialmente no Museu do Piauí – Casa de Odilon Nunes. Para a Fundação Cultural do estado, este constituirá um projeto de grande respaldo para a academia e sociedade piauienses que carecem de informações acerca da contribuição das culturas africanas. Uma outra parceria relevante, entre a Fundação Cultural do Estado e a Coordenação da Pessoa Negra e o Movimento Negro Organizado, é o projeto Selo Etnia-Rumo à Diversidade Étnica, que objetiva ser instrumento ensejador de incentivo à adoção de políticas de ação afirmativa por parte de instituições privadas e públicas para afro-descendentes, proporcionando, assim, iniciativas de inserção do (a) afro-descendente no mercado de trabalho.

O projeto também concede prêmios às empresas que possibilitem ingresso da pessoa negra no mercado de trabalho, adotando políticas de ação afirmativa, e que tenham no mínimo 20% de seus profissionais negros (as), sendo observadas as posições de trabalho que os mesmos estejam ocupando, ao tempo em que valorizam empresas que desenvolvam entre seus/suas funcionários (as) afro-descendentes políticas de ação afirmativa no plano de carreira profissional ou promoção. As entidades promotoras deste evento pretendem fazer do Selo não apenas algo comemorativo do Dia Estadual da Consciência Negra, mas um reconhecimento honorífico em forma de certificado – Selo Etnia conferido às empresas que adotarem políticas de inclusão da comunidade afro-descendente, através da sua valorização estética e inserção em diferentes funções no mercado de trabalho.

Entre outros critérios observados estão:

1. Prioridade para instituições que mantiveram negros (as) em posições diversificadas e passíveis de lhes assegurar mobilidade social;
2. para empresas que façam exposição de imagens, é necessária a presença de no máximo 50% e o mínimo de 20% de negros (as); e

3. a instituição que proceder à exposição de negros e negras em imagens depreciativas será eliminada, mesmo que ela observe a cota estabelecida de no máximo 50% e mínimo de 20% de negros e negras em imagens.

A instituição que preencher os requisitos será informada e participará do processo de seleção para a disputa do prêmio Selo Etnia, anualmente. Finalmente, o Projeto Memorial ZUMBI, criado pela Lei Nº 5.11, de 17/07/03 e ainda em implementação, deverá se constituir, segundo seus idealizadores, em um referencial cultural e educacional para a cidadania da comunidade afro-piauiense.

Neste sentido, em virtude de incluir todos os piauienses, a FUNDAC, implementou o projeto Festivais de Cultura em alguns municípios do estado, tais como Oeiras²⁸, Amarante²⁹, Pedro II³⁰, São Raimundo Nonato³¹, e na Região das Pubas, em específico, nas comunidades de Boa hora, Nossa Senhora de Nazaré e Boqueirão, fazendo com que o processo de valorização de identidades locais fosse debatido através de amostras culturais, que contribuam na geração de trabalho e renda no estado. O festival contou com seminários, formação e educação patrimonial de atores sociais através das oficinas de artes e elaboração de projetos afins. Foram importantes as parcerias estabelecidas com as prefeituras e Sebrae. Nesse âmbito, a Fundação Cultural do estado traçou como prioridades a valorização da profissionalização artística, da cultura popular, promovendo, assim, anualmente, os Encontros Nacionais de Folgedos, como também outras expressões culturais locais, tais como Toadas de Bumba-Meu-Boi, realização de seminário sobre as tradições brasileiras através de oficinas de dança e música, como modos de evidenciar as expressões culturais de diversas tradições do Estado que tenham contribuído para a formação da identidade nacional brasileira.

O Projeto Pesquisa Documental do Patrimônio Imaterial Piauiense, aprovado por edital do IPHAN e realizado em parceria com a UESPI, tem como objetivo principal, registrar e preservar os patrimônios material e imaterial do estado. Esta ação atinge

²⁸ Oeiras é um município da Microrregião de Picos, no estado do Piauí.

²⁹ Amarante é um município brasileiro do estado do Piauí. Localiza-se a uma latitude 06°14'28" sul e a uma longitude 42°51'17" oeste, estando a uma altitude de 104 metros.

³⁰ Pedro II está localizada a 220 km da capital Teresina, mais precisamente ao norte do estado. A cidade está localizada na Serra dos Matões e é privilegiada naturalmente com um clima ameno.

³¹ Localiza-se na microrregião do Sudoeste Piauiense. O município tem 32.215 habitantes de acordo com o IBGE e 2.606,8 km².

diretamente os municípios de Teresina, Parnaíba³², Piriipiri³³, Oeiras, Valença, Corrente³⁴, Picos³⁵ e Floriano³⁶. Para a FUNDAC, visa divulgar e valorizar dimensões culturais marcantes no Piauí, já que ponderável parcela dos piauienses desconhecem boa parte de manifestações e bens simbólicos do estado. No entanto, cabe assinalar também os processos de tombamento realizadas pela Fundação na Fazenda Serra Negra, em Aroazes, no Mercado Central e Centro Histórico de Teresina; na Casa de D. Alta, em Parnaíba; e na Fazenda Canela, em Oeiras. Nesta direção, foi de fundamental importância a instalação do Projeto Monumento em Oeiras, que designa a restauração do centro histórico local; a revitalização do Projeto Orquestra Sanfônica do Piauí, com sanfoneiros da região de Corrente visando a visibilidade dessa prática cultural no estado, e por outro lado, viabilizar a criação de Orquestra Infante-Juvenil, com cunho social, incentivando jovens das escolas públicas a desenvolverem as habilidades artísticas nas suas formações profissionais, com a intenção de serem futuros profissionais da Orquestra Sanfônica do Piauí. Por fim, o projeto A Gente Não Quer Só Comida, executado nas cidades de Guaribas e Acauã³⁷, cuja ênfase recai sobre as oficinas de teatro, dança, música, artesanato e gastronomia, dentre outras, valoriza aspectos particulares daquelas cidades.

O percurso utilizado pelo movimento negro piauiense é diferente se comparado à organização dos movimentos negros em Sergipe e na Bahia, cujas articulações foram construídas de outras formas. Ainda nesse plano, devemos levar em conta as especificidades culturais dos estados em questão e sua formação social. Deve-se acrescentar, ainda, que no Piauí, antes da conquista do poder estatal, o movimento negro organizado enfrentou o discurso da ausência dos negros na formação do corpo social piauiense e a falta de políticas direcionadas a este segmento da população.

³² Parnaíba é um município brasileiro do estado do Piauí. Possuindo uma população de mais de 160 mil habitantes, é dessa forma o segundo mais populoso do Estado, perdendo apenas para a capital Teresina.

³³ Piriipiri é um município brasileiro do estado do Piauí. Fica localizada na região do Meio-Norte e na Microrregião do Baixo Planalto Piauiense.

³⁴ Picos situa-se na região centro-sul do Piauí. É a cidade mais desenvolvida economicamente dessa região.

³⁵ Floriano é um município brasileiro do estado do Piauí. Localiza-se a uma latitude 06°46'01" sul e a uma longitude 43°01'21" oeste.

³⁷ Vale ressaltar que Guaribas e Acauã ambos municípios do Estado do Piauí, constituem pólos principais do lançamento e divulgação do Programa Fome Zero do governo Federal. Guaribas localiza-se a uma latitude 09°23'54" sul e a uma longitude 43°41'12" oeste, estando a uma altitude de 520 metros. Sua população estimada em 2004 era de 4.460 habitantes. Acauã faz parte do Alto Médio Canindé e foi emancipado do município de Paulistana e instalado em 1997. O município contava, segundo dados do censo do IBGE (2000), com uma população total de 5.147 habitantes, sendo que deles, 675 viviam em meio urbano e 4.472 no meio rural. A cidade pertence à região do semi-árido, com um período de seca de sete a oito meses.

A localização de todos estes municípios encontra-se disponível em: www..wikipedia.org.

CAPÍTULO 2 - AFRICANIZAÇÃO DAS APARÊNCIAS: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA EM TERESINA A PARTIR DA ESTÉTICA AFRICANA (RE) CRIADA

A África, dantes tão vilipendiada pelo olhar racista, passa a ser celebrada como um continente mítico, alçada à estatura de Mãe África, cujos genes culturais teriam se perpetuado essencialmente em todos os seus descendentes espalhados pelas Américas a partir do tráfico de escravos negros no início da Era moderna.

Célia Maria Marinho de Azevedo.

2.1 A AFRICANIZAÇÃO DE APARÊNCIAS NA CONSTRUÇÃO DE NOVA IDENTIDADE NEGRA EM TERESINA

O processo de (re) construções e/ou recriações da identidade negra no Brasil, definidas como “novas identidades”, não pode ser entendido sem considerarmos as “estruturas transnacionais que se desenvolveram e se articularam em um sistema de comunicação global, constituído por fluxos que transportam imagens, idéias e símbolos negros por todo o Atlântico”, o que leva Gilroy (1993) a referir-se ao **Atlântico Negro**. Não podemos deixar de mencionar, também, como fator importante desse processo de (re)construções e ressignificações da identidade negra, a experiência da diáspora³⁸. Neste sentido, o objetivo deste capítulo consiste em investigar uma parte significativa deste processo presente nas práticas e discursos sobre a estética negra no Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, o que defini como a africanização da aparência.

A (re) construção ou fortalecimento da identidade é entendida por alguns autores como uma tentativa de retorno ao passado histórico (HALL, 1997), enquanto outros destacam a afirmação da diferença e da pertença étnico-racial (WOODWARD,2000). Para Agier (2001, p.1), os sentimentos da perda de identidade são compensados pela procura ou recriação identitárias em novos contextos. Assim ocorre com o uso de africanidades, isto é, o uso de costumes, crenças e tradições africanas, que são recriados e ressignificados no contexto diaspórico, tornando-se o que Lévi-Strauss definiu como “abrigo virtual” (LÉVI-STRAUSS apud AGIER, 2001, p. 03). Neste caso, o ponto de partida da busca de identidades coletivas

³⁸São “comunidades minoritárias expatriadas” dispersas a partir de um centro original, que mantêm uma memória, visão ou mitos sobre o seu lar original, e acreditam que não são totalmente aceitas no país para o qual foram levadas,. Elas enxergam seu lar ancestral como um local de possível retorno, e acreditam que sua consciência e sua solidariedade são prioritariamente definidas através da relação continuada com a terra-mãe original. (SAFRAN apud PINHO, 2004).

ou individuais leva em conta que somos sempre o “Outro de alguém, ou o Outro de um Outro”.(MUNANGA,2004).

Segundo Sansone (2003), seria mais do que necessária a ascendência africana ou a experiência de discriminação para fazer com que as pessoas se tornassem “negras” ou afro-brasileiras. Nesse processo, a mitificação³⁹ da África pelos movimentos negros é parte importante da reflexão acerca da natureza do preconceito que vigora no Brasil, já que foi necessário buscar uma imagem positiva da ascendência africana no processo de afirmação de pertencimento étnico-racial. Essa necessidade possibilitou a idealização da África como uma referência prioritária na construção da identidade, fazendo com que se construísse uma África simbólica e mítica pela memória social, com ênfase em determinados ícones de sua representação. Assim, os símbolos étnicos, tais como roupas coloridas, cabelos trançados, cores fortes, colares, e expressões de religiosidade tornaram-se marcas de africanidade na sociedade brasileira.

Para Souza (2002), com vistas ao fortalecimento da auto-estima, na urgência de reconfiguração de um discurso identitário ativo para os afro-descendentes, são escolhidos marcos simbólicos, entre aqueles ligados à história das culturas africanas, bem como ensejada a participação do negro na construção do Brasil.

Esta relação torna-se evidente nos trechos das entrevistas abaixo:

Ela é a célula mãe, e a gente pra reconstruir essa nossa identidade temos que recorrer a essa matriz. É impossível não ter a África como base. Não podemos falar de nada que envolve o negro, a cultura, a religião, a saúde, se a gente não tomar isso como referência, tem que ser um ir e vir constante. Tem que ter esse estudo, esse conhecimento, porque é ela que norteia. Porque mesmo aquelas pessoas que não têm a consciência disso, quando passam à prática racista elas vivenciam isso. (S.T.46 anos).

Ou seja,

A gente se sente a própria África, eu acho que a África é a própria negritude..., por causa da discriminação e essa coisa toda, eu acho que a gente, muitas vezes se sente parte da África, a nossa comunidade se senti Africana.. Sentir um povo, um povo alegre é um povo que tem jinga de corpo, é um povo dançante, é um povo alegre. O negro já tem essa tendência

³⁹ Com base em SANTANA 2006,p.6 apud Theodoro “[...] mito é o discurso em que se fundamentam todas as justificativas da ordem e da contra-ordem social negra. Está intimamente ligada ao universo do simbólico, que representa a ordem ou organização do meio que circunda o homem [...] na cultura negra, os mitos são indicadores de caminhos e meios para a aquisição, ou transformação da realidade”. É nessa concepção de mito como forma de representação de uma realidade social, que interpretamos, nesta dissertação, a mitificação da África como símbolo de transformação da condição do negro brasileiro.

de ser alegre, onde o negro chega já é uma alegria a mais, então eu acho que é isso, a gente se sente essa África, essa contágiação do povo africano com a gente porque é através da negritude, da discriminação, da música, da arte, essa coisa toda, que sentimos essa necessidade (A. B., 43 anos).

Assim,

A África pra nós, é como berço da Humanidade, como mãe do mundo. Ela nos traz muito a refletir, lutar para que essa reflexão, ela tenha um resultado positivo em nossas mentes. Então, é por isso que a gente trabalha essa questão da África como referência como tudo pra nós. África é ostentada através de seus tecidos, de seus cabelos, de seus olhares, de seu brilho, de sua alegria, do seu vestuário o patamar alto, o grande patamar de ser rei ou rainha, príncipe, ou princesa dentro de um continente tão maravilhoso que nem a África (G. Q.38 anos).

Nesta direção, a África é idealizada e recriada como símbolo cultural e referência política na afirmação da identidade negra no Piauí, e, de modo geral, no Brasil. Assim, Femi Ojo-Ade diz:

[...] percebe-se que o passado e o presente estão combinados numa projeção ao futuro, para a sobrevivência do povo como parte simultaneamente integral e particular da humanidade [...] A África não é só um passado que os negros podem esquecer, e a qual se referem, mas é um presente, uma presença significando continuidade útil a todos os africanos do mundo. A África seria então o ponto de apoio à luta pela verdadeira liberdade do povo da diáspora (OJO -ADÊ, 1999, p.43).

Nesse sentido, torna-se necessário situar a África no contexto em que está sendo tratado, concebendo esse passado como referência na construção de um presente, com possibilidades de dinâmica cultural, portanto sujeito as recriações. Assim, devemos levar em conta que a “cultura não é algo dado, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados, nisso é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural” (CUNHA, 1986, p. 101).

Dessa forma, as ligações com a África se tornam possíveis a partir de uma busca tênue entre um passado histórico africano em grande medida desconhecido, transportado e mediado pela colonização, de forma dispersa, nos porões dos navios negreiros, e um presente marcado pela globalização, que nos chega através da mídia e outras formas de comunicação, de uma África de pobreza, porém de grande diversidade cultural, riqueza, guerras e conquistas. De fato, no que se refere ao continente africano, sabe-se que existem diversas culturas que estão sendo constantemente construídas e reconstruídas. Portanto, quando se fala de “tradição africana” não se deve generalizar, como recomenda Amadou Hampaté Bâ:

Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias, há numerosas diferenças, desde os deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes, que variam de uma região para outra, de uma etnia a outra, às vezes, de aldeia para aldeia “(BÂ, 2003, p.14).

Ou seja, até dentro do mesmo país, de uma mesma nacionalidade, diferenças étnicas e distintos traços culturais são notórios. Vale ressaltar, ainda, que toda e qualquer identidade, seja ela individual ou coletiva, é múltipla e inacabada, pois sempre “é experimentada mais como uma busca do que um fato”. Assim como na diáspora, as práticas culturais africanas são particulares e *sui generis* em cada local, sendo recriadas conforme o contexto e as especificidades de cada cultura pré-existente à chegada dos africanos. Podemos, pois, dizer que, no Brasil, as práticas culturais africanas reelaboradas estão sujeitas à combinação com práticas culturais indígenas e européias, o que quer dizer que muitos símbolos e signos são recriados no contexto diaspórico.

Nesse processo, consideramos a identidade africana (re)construída nas Américas, em especial no Brasil, como sendo recriações de tradições africanas dispersas, transportadas pelos(as) africanos(as) escravizados(as) de diferentes partes do continente, e que construíram uma identidade étnica sem fronteiras no novo mundo, não obstante se reconheçam como “nações diáspóricas”, cujas fronteiras étnicas africanas⁴⁰ perderam a importância. Para Eric Hobsbawm, sempre haverá disponível, no passado, um repertório de práticas e comunicações simbólicas para a elaboração de novas tradições: “as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais”. (HOBSBAWN, (1997, p.14) É o caso da referência africana no Brasil, ou seja, uma África recriada que os próprios “africanos e africanas” desconhecem⁴¹, porém que não surgiu do vazio, mas sim de uma experiência resultante do regime escravocrata, que foi enxertada nos fragmentos culturais africanos e incorporada por outros valores e sentidos de outras influências diaspóricas.

⁴⁰ Entretanto, isso não significa dizer que em face da perda de importância das fronteiras étnicas africanas na diáspora, não haja diferença entre os grupos étnicos provenientes das diversas partes da África, pois para Fredrik Barth, por exemplo, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. Assim, a interação em um sistema social como este não leva ao desaparecimento em face da mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e interdependência dos grupos (BARTH, 1998, pp.2;3).

⁴¹ Nas várias conversas que mantive com colegas de diferentes países africanos, observei, muitas vezes, reação de indignação perante as práticas culturais ditas Africanas no Brasil: “essa não é a minha África, nem o meu País!”.

Nessa mesma direção, Manuela Carneiro da Cunha aponta para a alteração de sentidos de símbolos extraídos numa determinada tradição, a fim de (re)construir a identidade étnica na diáspora. Para a autora:

O uso dos símbolos e de signos dados para promover significações novas ou não oficiais, seja pela ambigüidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos, pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura a construção da identidade étnica extraí assim, da chamada tradição, elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. Em outras palavras a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo, e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros” pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido(CUNHA, 1986 ,pp. 101-102).

Seguindo essa linha de pensamento que situa a tradição como ideologia e como mito, é que concebemos, nesta dissertação, as práticas culturais africanas recriadas pelo Grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo, em Teresina, como africanização da aparência. De fato, a identidade aparente oculta o fato de esta se basear em tradições recriadas, e, por isso, não idênticas às originais, cujo sentido se alterou na experiência diáspórica. Estamos, assim, perante dois contextos diferentes, distantes geograficamente, porém enveredados pela interconexão entre a história e o mito.

Como sugere Anderson (1989), a nação não é apenas uma entidade política soberana, mas “comunidades imaginadas”. Deveríamos perguntar como são imaginadas a África continental e suas práticas culturais nos movimentos negros, em particular nos movimentos negros piauienses? Não apenas em relação à questão da negritude, mas no que se refere à recriação das “identidades étnicas” no tocante à estética, onde há uma África mitificada e idealizada no discurso e práticas dos atores sociais piauienses? Cabe-nos lembrar que não podemos negar aos negros e negras da diáspora o “elo umbilical” com o continente africano, muito menos suas re-identificações simbólicas com as culturas “africanas”. Entretanto, precisamos compreender o processo dessa reconstrução da África à brasileira, cujos elementos culturais se tornaram “outros” pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos. Precisamos, também, por outro lado, analisar os fatores que motivaram uma idealização positiva da África, à qual se atribuiu funcionalidade sócio-racial e política, tal como ocorre no grupo Coisa de Nêgo. Vale assinalar, contudo, que um dos fatores que tem contribuído para a uniformização da cultura africana no Brasil resulta de equívocos cometidos

no processo colonial⁴² quanto às atribuições dos nomes dos escravos a partir dos portos de embarques, estes interpretados como pertença identitária de cada sujeito capturado nas diferentes regiões da costa africana, isto é, como um registro de identificação original dos escravizados. De fato, eram-lhes atribuídos nomes de “nações genéricas”⁴³ que, todavia, não apagaram as suas identidades étnicas.

Desse modo, podemos afirmar que o processo colonial contribuiu para a construção da homogeneização da cultura africana nas Américas, desde os primeiros contatos, nos portos de embarque, até o navio negreiro, dado que a identificação da procedência se tornava, para os colonizadores, a forma mais fácil de agrupamento dos escravos, a exemplo dos africanos que embarcavam no porto da antiga Costa da Mina, na África ocidental, designados, independentemente do seu país e da sua pertença étnica, “minas”, devido à referência ao porto de embarque, designação que, por sua vez, passou a significar nação no contexto da diáspora. Assim se formaram nações culturais dentro de uma nação territorial, como produto da colonização. Esse mesmo expediente vigorou no campo afro-religioso, por exemplo, na Bahia, onde as várias nações africanas (Nagô, Jeje, Mina, Angolas, etc.) são tratadas como culturas específicas de determinados grupos étnicos africanos, que “servem de arsenal cultural para selecionar traços que servirão de sinais diacríticos para exibir a afiliação a um grupo”(CUNHA, 1986, p.94).

Reportamo-nos à Bahia, nesta reflexão, dentro de um esforço comparativo com outros processos de reconstrução da identidade, a partir da África. Além disso, a Bahia é considerada, por outros movimentos negros no Brasil, em particular o Coisa de Nêgo, como uma referência expressiva da cultura africana “pura”, além de ser um dos estados brasileiros com maior população negra, e, sem sombra de dúvida, onde mais se recriaram e preservaram

⁴² De fato, essas “nações” resultaram de agrupamentos impostos a diversos povos e a distintas ordens de categorias políticas, lingüísticas e culturais que foram unificadas, primariamente, para propósitos do tráfico de escravos. Os estudos de Maria Inês Cortes de Oliveira reforçam que essas “nações” africanas, tal como ficaram conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África (OLIVEIRA, pp., 1995-96).

⁴³ Pode-se argumentar, por esse motivo, que o repertório das classificações étnicas na América não passa de “atribuições” impostas do exterior aos grupos africanos, e que terminariam por colar-se aos mesmos como rótulos. Segundo esta perspectiva é que tem sido enfocada a atribuição dos nomes étnicos aos grupos africanos na América, considerando-se os nomes de nação como sendo as formas pelas quais os diferentes grupos ficaram conhecidos em tal região ou país, sem questionar a lógica que presidiu tal processo. Todavia, diversos elementos estão a indicar que a maioria dos nomes étnicos que se referiam a grupos numérica e culturalmente representativos acabou por se transformar em formas auto-adscritivas introjetadas, individual e socialmente, em torno das quais foram elaboradas as alianças grupais, organizadas as estratégias matrimônias e a vida religiosa, redefinidas, assim, as relações que os diversos grupos africanos mantinham entre si e com os demais grupos que integravam aquele sistema interétnico.(OLIVEIRA,1995-96, p. 177).

práticas culturais africanas. Portanto, a Bahia tem servido de inspiração para outras entidades negras fora do estado, em especial o Ilé Aiyê, Malê de Balê e Olodum, que constituem marcos na formação de outros grupos relacionados aos movimentos negros contemporâneos. Nunca é demais lembrar, contudo, que as fronteiras étnicas no continente africano têm importância e significados sociocultural e político, e são bem demarcadas; teoricamente, cada etnia tem sua terra e sua região. Já nas Américas, as pessoas trazidas da “África” conviveram, mesmo que nunca tivessem entretido relações anteriores. Isso nos reporta, mais uma vez, aos achados de Manuela da Cunha, quando argumenta que a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, que se acrescenta às outras, enquanto se torna cultura de contrastes (CUNHA, 1999). Por outro lado, na mesma linha de pensamento, Barth (1998) propõe a substituição de uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Para ele, a interação em um sistema social como este não leva ao seu desaparecimento por força de mudança e aculturação; as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos. É neste sentido que devemos entender as recriações dos costumes africanos na diáspora, em especial no Brasil, no bojo de tradições culturais diversas.

É verdade que o elo escravocrata ainda liga a “África com todos aqueles que quiseram apropriar-se dela e a ela ligar-se” (PINHO, 2004). Assim, ela se tornou uma idealização para os seus descendentes, dando sentido político à criação de novas identidades. Nessas condições, são forjadas identidades no interior de movimentos negros, a exemplo do Grupo Afro- Cultural Coisa de Nêgo, sob a égide, muitas vezes, de uma africanização das aparências. Neste caso, com base em Mendes (2003), podemos, então, dizer que a africanidade, no Brasil, serve para dar força aos negros(as), possibilitando articulações mais amplas e consistentes para suas lutas. Por outro lado, a ênfase costuma incidir sobre a suposta existência de uma espiritualidade africana reportada ao passado, como um mito de criação. Assim, contemporaneamente, os atores sociais rememoraram e vivenciam fatos e efeitos produzidos pelos antepassados africanos.

A gente costuma dizer que tudo que a gente faz é da África, a questão da espiritualidade e aí a gente aprende muito na umbanda, a gente tá conversando com preto velho, a gente sabe que ele tá vindo de Aruanda, da África, e o ensinamento que ele nos passa é muito importante, a nossa dança, nossa capoeira – que não aquela da academia, mas aquela que de fato se identifica com quem é negro. Traz todo aquele molejo, malícia, gingado que é do negro e da negra, que era feito lá na senzala como espaço de dança

e exaltação aos deuses, mas trazia a questão das energias positivas(A.A., 32 anos).

É desse modo que o movimento negro re-valoriza a ascendência africana e articula várias estratégias de organização, que, no caso em questão, alcança o campo da elaboração e aplicação de políticas públicas através da construção de uma identidade estratégica (Cuche, 2002) em torno da questão da negritude, visando preservar as tradições, o que, evidentemente, tem ensejado um intenso processo de recriação e invenção daquilo que se imagina como sendo africano. Por outro lado, percebe-se que estas recriações culturais ligadas ao continente africano buscam estabelecer conexões com uma suposta originalidade africana, através de representações, em geral focalizadas nos símbolos que remetem à estética, música, indumentárias e religiosidades.

Convém mencionar que as religiosidades tornaram-se parte importante das demonstrações públicas de identidade e de orgulho dos membros do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, fato que não se verificava nos primeiros anos de sua criação.

Desta forma, a África tida como a matriz cultural que abarca comportamentos, ações e pensamentos dos (as) negros (as) fora do continente, como aqueles (as) que compõem o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, que, ultimamente, têm estabelecido um vínculo forte com as religiosidades afro, como forma de fortalecer e legitimar uma “nova identidade negra”.

[...] instituições e tradições de diversas culturas transplantadas da África para o Brasil permanecem existindo em todo o seu brilho e vitalidade. Algumas dessas culturas deixaram sua marca indelével na face cultural brasileira; outras conservaram intacto todo um sistema de pensamento simbólico, de teologia e cosmologia. Nenhuma das expressões culturais se rendeu passiva ou facilmente à tentativa, sutil ou violenta, da destruição colonizadora. Entre elas mesmas, as culturais africanas mantiveram um complicado jogo, uma interação por vezes sutil; a qualidade e a dimensão da reciprocidade que mantinham variava segundo as diferentes condições da vida escrava e das características respectivas de cada cultura (NASCIMENTO, 2002, p.100-101).

Desse modo, a África tem existido como uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1989), para o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, que tenta, através de vários e distintos símbolos recriar e perpetuar o mito da mãe África, através do corpo, cabelos trançados, roupas, coloridas e brancas, maquiagem, etc.

2.2 CORPO, CABELO E INDUMENTÁRIAS COMO SÍMBOLOS DA AFRICANIDADES NO COISA DE NÊGO

O corpo é um dos mais notáveis espaços de representação e expressão de uma cultura. Os cabelos são memoráveis distintivos de identidade étnica, de inclusão social e, especialmente, de revelação da luta pela liberdade. Pelos direitos de igualdade e cidadania. O negro quando assume o seu cabelo de negro assume também o seu papel na sociedade como pessoa negra.

Raul Lody.

Nas Ciências Sociais existem diversos estudos que apontam para a configuração do corpo como símbolo cultural - interpretado de formas diferentes conforme os contextos culturais - mediante a utilização de códigos de identidade e alteridade que facilitam a identificação cultural dos indivíduos, e nos possibilitam uma melhor compreensão de uma determinada cultura. “Nas sociedades em que a raça é um dos aspectos que estrutura as relações sociais de poder, o cabelo e a cor da pele são os sinais mais visíveis da diferença e possuidores de forte conotação negativa” (KOBENA *apud* GOMES, 2006, p.4). Nesta dissertação, o corpo será analisado além da perspectiva biológica. Trata-se de descrevê-lo a partir da dinâmica, cultural e social, produzida por sua inserção num determinado grupo cultural. Rodrigues (1986) postula que o corpo humano, como qualquer outra realidade do mundo, é socialmente concebido, e que a análise de sua representação social oferece uma via de acesso à estrutura de uma sociedade particular. Cada sociedade elege um certo número de atributos que configuram o que é e como deve ser o homem, tanto do ponto de vista intelectual ou moral quanto do físico.

Lina Maria Vargas afirma que cada povo define seus parâmetros de beleza corporal de acordo com os traços físicos de seus membros, pois é através desses parâmetros que se convencionam o que é belo ou não.

[...] Esse imaginário coletivo interiorizou o estereótipo que concebe os “negros” como preguiçosos pela natureza e incapazes de assumir tarefas intelectuais de governar e administrar. A apropriação destes estereótipos tem permitido manter o *status quo* de dominação branca e com pertença europeizantes. (VARGAS, 2003, p. 130-131)

No Brasil, o(a) negro(a) ocupa um lugar subalterno na estrutura sócio-racial, sendo, em geral, o corpo negro associado à feiúra, ao mau cheiro, e, sobretudo, a símbolo de objeto sexual. Segundo Nilma Gomes:

[...] durante séculos de escravidão, a perversidade do regime escravista materializou-se na forma como o corpo negro era visto e tratado. A diferença impressa nesse mesmo corpo, pela cor da pele e pelos demais sinais diacríticos, serviu como mais um argumento para justificar a colonização e encobrir intencionalidades econômicas e políticas. (GOMES, 2002, p. 21).

Essa diferença, impressa no corpo negro pela cor durante séculos, já se fazia presente desde o processo da colonização no continente africano, e, inda hoje, acompanha o cotidiano do negro brasileiro. Os negros (aqueles que se declaram de cor preta ou parda nas pesquisas domiciliares do IBGE) representam 45% da população brasileira, mas correspondem a 65% da população pobre e a 70% da população em extrema pobreza (HENRIQUES, 2003). A partir desses dados, resulta uma questão que ecoa nos estudos sobre o negro: “a pobreza no Brasil tem cor. A pobreza no Brasil é negra!” Portanto, vale perguntar: essa pobreza tem a ver com o modo de representação social do(a) negro(a), no que concerne à sua rejeição aos padrões estéticos da nação brasileira? Nesta perspectiva, podemos analisar o processo da revalorização do corpo negro e seus sinais diacríticos por parte dos movimentos negros contemporâneos.

O sistema da classificação racial brasileira é permeado por uma hierarquia da cor, que naturaliza as desigualdades entre os grupos e lhes atribui *status* diferenciados. Essa problemática pode ser surpreendida nas entrelinhas dos textos clássicos de Gilberto Freyre, como, por exemplo, **Casa Grande e Senzala** (1980), e de DaMatta, **Fabula das Três Raças** (1991). Nos trabalhos deste último autor, os negros e índios ocupam a base da pirâmide racial, hierarquizando as diferenças das raças e exaltando a mestiçagem como valor da nação brasileira. Já nos estudos de Gilberto Freyre, a animalização atribuída aos negros e às funções que lhes eram designadas na sociedade colonial atestam a sua condição de inferioridade racial. A intenção, aqui, é descrever as tessituras do sistema de classificação racial brasileiro de acordo com a ótica sócio-cultural e política, no qual estão embutidos, contraditoriamente, os processos de (re)construção e auto-afirmação da identidade em questão, através dos signos da negritude. No Brasil, como se sabe, a desigualdade começa na infância e persiste ao longo de toda a vida do(a) negro(a).

Este processo inicia-se desde o ingresso do (a) negro (a) nas escolas, até nas piadinhas que ele enfrenta no meio social em que circula. Essa rejeição por parte da sociedade é percebida nas representações sobre o(a) negro(a), seja nos livros didáticos (ausência das temáticas sobre sua pertença étnica), no trato do(a) professor(a) com os(as) alunos(as) negros(as), na exclusão das festas da escola porque seus perfis estéticos não se enquadram ao

padrão dominante. Nessa direção, seguem-se relatos das experiências escolares de garotas do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo:

Quando eu tava na 3ª série, no dia das mães, uma aluna ia representar a mãe de vários filhos, aí uma pessoa disse: “põe a Fulana pra ser a mãe”. Ali eu disse por que eu? Então teriam que ir à outra sala para pegar as crianças pretinhas para serem filhos. Hoje eu não iria, porque eu poderia ser uma doutora, uma advogada, não associada uma a mãe (F.A, 24 anos).

Ou ainda,

Comigo ocorreu um fato que me marcou muito no ensino fundamental: uma travessura que fiz na sala de aula e tentei me esconder agachadinha, aí meus colegas disseram: professora foi a barata e ela falou “ a barata preta”. Então isso me marcou naquele tempo eu não tinha a mentalidade que tenho hoje. Eu até hoje sou discriminada, eu sei que eu incomodo. Eu chamo atenção por ser diferente dos outros, desde a forma que apanho meus cabelos até no jeito de me vestir. (V.S. 26 anos).

Uma das ativistas negra desabafa:

[...] muitas pessoas não sabem o que significa ter a pele negra neste país onde as marcas da escravidão [ainda] se fazem presente, é mais do que você possa imaginar, é sofrer injúria e querer morrer de tanto desprezo e ódio, ora é com nossos filhos na escola, e depois com a gente na rua, é toda hora, não tem lugar... (A.S, 38 anos).

Os depoimentos acima lembram as formulações de Kabengele Munanga sobre o modo como opera o racismo nos círculos escolares.

A escola, às vezes de forma velada e, às vezes, de maneira explícita, torna-se um espaço no qual essas concepções se perpetuam graças a distorções da realidade histórica, omissão de fatos, reprodução de inverdades, sempre no sentido de mostrar os povos africanos como “tribos” estáticas no tempo, alheias ao conhecimento científico e ao progresso humano. [...] A escola tem sido apresentada, de um modo geral, nas pesquisas sobre as questões raciais, como uma base conservadora e excludente ao se pautar em um modelo de currículo que poderíamos denominar de “embranquecido” diante da ausência de conteúdos que possa contribuir para a integração e o reconhecimento dos alunos negros (MUNANGA, 2003, p 10).

No Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, por exemplo, não houve segregação racial com base numa legislação separatista (ZWEIG apud SCHAEFER, 1984). A extinção da escravidão sem qualquer projeto de inserção social impingiu aos afrodescendentes a condição de sub-cidadãos e a responsabilidade pelo fracasso passou a ser atribuída a uma suposta

incompetência individual do(a) negro(a) e não à conjuntura socioeconômica e política do país. Desde então, a cor negra está associada ao passado escravista e a características negativas.

O critério brasileiro para classificação racial é baseado em características fenotípicas e socioeconômicas. O ditado popular *o dinheiro embranquece* é um bom exemplo disso. O critério brasileiro de classificação racial é “aberto” ao processo de negociação, sobretudo entre os pardos, morenos, mulatos, etc. Entretanto, quanto mais branco é um indivíduo, mais confortável é a sua situação econômico-social e, quanto mais pobre, mais preto você se torna. A categoria negra ou preta ocupa uma posição inferior, estigmatizada, tornando-se alvo de agressões e hostilidades. Contudo, como observou Nogueira (1985), a intensidade de preconceito varia em proporção direta aos traços negróides. Vale enfatizar que, *no Brasil, a cor é algo que se define em grande medida a partir da avaliação de fatores corporais – cabelo, nariz, boca.* (MAGGIE, 2002, p. 295).

Para Hirschfeld (1996), a questão do híbrido racial (resultado de miscigenação) foi tratada de diferentes formas por vários sistemas de pensamento racial. A estratégia usada para eliminar categorias raciais intermediárias, nos Estados Unidos, foi a regra de uma só gota de sangue (FAZZI, 2004), embora muitos sistemas de classificação racial não tenham utilizado essa regra, reconhecendo o *status* racial híbrido. Por exemplo, no Brasil, segundo Degler (1971), existiria uma saída de emergência, na qual os mulatos enfrentariam menos dificuldades do que os pretos para ascender socialmente, escapando das desvantagens da negritude. Com base nos estudos de Nogueira (1985), nos EUA negro é aquele que tem ancestrais negros; no Brasil, é aquele que tem a pele escura e o cabelo "ruim" ou o nariz mais "largo", isto é, uma classificação baseada nos traços fenotípicos do indivíduo. A tentativa, por parte de negros e negras brasileiras, de definir a sua própria identidade contra os padrões globais de beleza, enfrenta duas formas virulentas de etnocentrismo: uma chamada a globalização cultural que diz respeito ao jogo de imposição de um padrão único que deve ser seguido por todos; outra é construída internamente e difundida pela elite branca através do “mito da democracia racial”, no âmbito do qual alguns elementos são mais valorizados do que outros, por exemplo, a cor morena, e não a negra⁴⁴(FARIAS, 2002). Faz-se necessário, então, esclarecer a distinção entre morenidade e negritude, já que no Brasil as pessoas querem ser morenas (bronzeadas), mas não

⁴⁴ Segundo Patrícia Farias, [...] “a morenidade no Brasil virou uma espécie de palavra de ordem, uma conquista de uma cor considerada a perfeição do corpo, o que indica um aspecto essencial do charme de praia, ou seja, uma exibição corporal: branco querendo ser moreno através de um processo de bronzeamento. A praia no Brasil é vista como um local de socialização, onde ocorre a transformação da cor, sendo inclusive a própria sede da cor liminar, ou seja, moreno, onde todos se comunicam de uma forma harmoniosa e íntima” (FARIAS, 2002, p.264).

negras. A morenidade, de acordo com Farias (2002), é uma categoria que está ligada a uma perspectiva positiva da mestiçagem como tipo ideal brasileiro. De acordo com Freyre (1987), a morenidade é um encanto estético. Mas a cor negra não é valorizada no Brasil, logo, não está incluída, positivamente, na idéia de capital corporal. A luta pela sua valorização, contudo, está presente nos diversos movimentos negros do país. Como já referido, anteriormente, Oracy Nogueira analisou o modo de estruturação da cor no Brasil, chegando à conclusão de que a classificação da cor de uma pessoa significa um ato que envolve o exercício de uma série de subclassificações. No processo da valorização estética, a cor negra ainda é rejeitada pela maioria da população brasileira, por estar associada à marginalidade, ao banditismo, e à inferioridade. De modo contrário, a morenidade transmite uma idéia positiva da cor, sendo-lhe atribuído um status positivo inclusive pela indústria cultural. Na nova identidade negra, nos símbolos reafirmados pelos movimentos negros, o corpo foi um dos alvos da política dessa identidade, por ser a forma por excelência de identificação da pertença étnica do negro como sujeito da história. Hall (1996) considera que uma das características principais das culturas negras é o uso estratégico do corpo como elemento central do capital cultural possuído pelos escravos, por seus descendentes e pelos destituídos de um modo geral. A centralidade da música e do estilo completam as características das culturas negras diaspóricas. Sendo assim, o corpo negro antes desprestigiado, é ressignificado de forma positiva pela militância política e carregado de signos sociais que lhe atribuem valores políticos e estéticos. Dessa forma, o corpo é reinvestido de uma africanidade recriada para conferir orgulho e beleza. *A África é reinscrita no corpo* através da estética que remonta ao passado histórico, tornando o corpo elemento central na reconstrução das identidades negras (PINHO, 2004, p.23). Portanto, o corpo é tratado, nesta dissertação, como veículo de cultura, e as “técnicas corporais” visualizadas como símbolos identitários. Por outro lado, o cabelo constitui um dos principais ícones da identidade negra, por este ser o símbolo decodificador da pertença étnica racial.

2.2.1 Cabelo como símbolo de identidade

No que concerne às políticas adotadas na reelaboração de símbolos da nova identidade negra, há um outro destaque, ou seja, o cabelo crespo como signo da negritude – a ‘naturalidade’ do cabelo, descartando a possibilidade de alisamento por este se aproximar do propagado ideal da brancura.

A gente tem como característica forte a nossa beleza natural, então pra gente é interessante mostrar que a estética está sempre associada à questão da auto-

estima, da identidade negra, de se assumir como pessoa negra com cabelos naturais e crespos. A África é o matriz, o berço da negritude, lá a gente vê tudo: o cabelo, a vestimenta. Nos serve de inspiração. A trançinha é nossa identidade, é nossa característica realmente, porque é com trançinhas que conseguimos incomodar e marcar a diferença(H.R. 37 anos).

No entanto, este não é um ponto consensual, para outra entrevistada, o cabelo negro pode ser usado de várias formas e, apesar do seu valor simbólico na construção da identidade negra, ele também pode ser alisado.

Eu hoje posso fazer uma escova, mas eu faço porque quero ficar diferente, não é um padrão meu do dia-a-dia, não me sinto bem... É, mas boto trança ou não, aliso ou não, nem por isso deixo de sentir mais negra ou menos negra. Você precisa tá bem com você mesmo, porque não adianta você botar trança só porque eu estou de trança... Então se seu estar bem significa você estar de cabelo alisado, você alisa o cabelo. Então acho que a beleza permite isso. (A.A, 32 anos)

Alguns estudos têm sido realizados sobre a importância do cabelo crespo na auto-afirmação da identidade negra, entre os quais destacamos o de Ângela Figueiredo:

Na classificação brasileira, as pessoas que se definem pertencentes a um grupo, por exemplo, a cor morena, tem a cor associada ao tipo de cabelo, o seu diferenciador. Do mesmo modo, aquelas que definem sararás ou Parmalat, são pessoas de “pele clara” que, por isso, não se sentem negras. Mas não se consideram brancas por terem o cabelo crespo (FIGUEREIDO, 1994, p.40).

Desta forma, cabelo crespo e corpo foram eleitos como símbolos da negritude devido à dinâmica das relações raciais brasileiras, engendrando símbolos “*sine qua non*” da afirmação da identidade negra no Brasil. Conforme Pierre Bourdieu, as características de diferenciação construídas sobre o corpo também são fatores de distinção identitária, diferença afirmada contra aquilo que está mais perto, que representa a maior ameaça (BOURDIEU *apud* MOTT, 1985, p. 68). O cabelo crespo constitui, assim o primeiro signo da identidade negra, por parte de sujeitos negros, seguido pelo corpo e demais sinais diacríticos.

Assim, as representações criadas pela produção cultural negra e desenvolvidas pelos movimentos negros a partir do elo imaginário com a África, criam significados que servem como elementos e/ou símbolos fundamentais para a (re)construção das identidades negras afro-referenciadas, ao mesmo tempo em que interferem na dinâmica da cultura política. Nesse sentido, emerge uma nova identidade negra centrada na “naturalidade” dos cabelos crespos e trançados africanos, como se hoje não existisse o uso de cabelos soltos e/ou

alisados no continente africano. Ali, cabe assinalar, não só o cabelo como também a língua, costumes, etc. constituem categorias de identificação e pertença étnica identitária do indivíduo.

De todo modo, é necessário admitir que algumas pesquisas sobre o alisamento de cabelos no continente africano apontam para a assimilação de valores estéticos europeus, resultante do processo de colonização que força, sobremaneira, a maioria das negras a manipular os cabelos sem, todavia, pretenderem ser brancos, ou parecerem brancos. Por outro lado, há que considerar que no continente africano existem especificidades culturais étnicas o que não permite o uso único de um padrão estético, isto é, que todos, por exemplo, trancem os cabelos, já que as singularidades étnicas permitem a expressão da diferença.

Em se tratando de negros(as) brasileiros(as), estudos de Figueiredo (1994) e Gomes (2006) destacam o cabelo ao natural como referência de africanidade. Ambas apontam para um tipo de discurso que recai sobre a naturalidade, como reconhecimento da origem africana. Do mesmo modo, para o movimento negro teresinense, cabelos crespos significa romper com o padrão de colonização cultural de alisar os cabelos, e outras práticas estéticas ocidentais. Para várias entrevistadas, no decorrer desta pesquisa, alisar os cabelos é considerado como forma de fugir da sua origem africana de cabelo natural, “já que é negro, porque não usar as nossas origens como referência na (re) construção da estética?”(F.A,22 anos).

No entanto, para outras, alisar cabelos é mais uma forma de realçar a beleza. Verifica-se, em muitos depoimentos, a ênfase na construção de um tipo negro, que valoriza, particularmente, a estética corporal, permeada de cores fortes (vermelho, verde, amarelo) e maquiagem. Esse é o(a) negro(a) considerado(a) consciente!

[...] quando a gente assiste na televisão e vê os africanos com aqueles penteados naturais lindos dá vontade de estar lá e viver naquele paraíso [...] Não estamos contra os cabelos alisados, chegou a hora de valorizar os nossos, a nossa origem racial...Quem usa cabelos lisos não tem consciência da sua pertença!(A.A,32 anos).

Mas, os cabelos crespos, trançados, etc., não constituem uma única opção entre as meninas negras. Nas entrevistas coletivas que realizei com a população juvenil do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, percebi que quando o assunto é cabelo crespo não há consenso. Apesar de reconhecer o valor que o cabelo traduz na afirmação identitária, há também a possibilidade de uso de cabelos relaxados, cacheados e soltos, o que não significa,

necessariamente, querer ser branca. O fato é que no grupo existem algumas meninas de pele mais clara e cabelos mais soltos, com poucas tranças por causa da textura do cabelo. Assim, o uso de relaxamento no cabelo constitui uma das formas mais práticas em relação ao trançar, mas, em compensação, elas utilizam outros modos para realçar traços da identidade negra, através da maquiagem com cores fortes e adereços, itens que na concepção dos sujeitos ajudam a reafirmar a negritude. Fragmentos de entrevistas com jovens do Coisa de Nêgo sobre a importância do cabelo na nova identidade negra falam dessa realidade:

Eu acho que o cabelo faz parte da nossa cultura, nossa raiz. O nosso cabelo, nossa vestimenta fazem parte da nossa cultura, e é um estilo. Não adianta ser magrinha ou gordinha, você tem que se identificar com o seu povo e criar seu estilo [...] É se gostar, se assumir, e pronto. É se olhar no espelho e ver que ninguém é melhor que você. (F.A, 22anos).

Desta forma, a naturalidade do cabelo é associada à origem africana, isto é, a África é tomada como centro do processo de criação de identidades negras na diáspora, através das cores fortes, dos cabelos trançados, das roupas coloridas, e da religiosidade, que representam, assim, o signo da negritude. Mitificada e idealizada por parte de comunidades negras, a África está presente na criação e recriação de culturas negras em diferentes tempos e espaços. Manuela Carneiro da Cunha argumenta que:

A tradição cultural serve, por assim dizer, de “porão”, de reservatório onde se irão buscar, a medida das necessidades do meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica, portanto, a tradição cultural seria, assim, manipulada para novos fins, e não uma instancia determinante (CUNHA, 1986, p. 87).

Ou seja, o(a) negro(a) brasileiro(a) precisa reportar-se à África como origem de sua pertença étnica e racial, e também como inspiração de suas recriações culturais, fato importante para a construção da negritude e para se opor às práticas racistas que lhe afetam socialmente. Lélia Gonzáles, em seu ensaio sobre Amefricanidade, propõe uma intensa dinâmica cultural afrocentrada, pautada nos modelos dominantes nas diversas partes da diáspora, para a criação de uma identidade étnica. A proposta da autora para a construção de uma identidade étnica própria de amefricanos, aponta para o fato de as diferentes culturas negras assumirem suas próprias especificidades, definidas de acordo com os contextos locais em que são produzidas, apesar de todas elas partilharem de características comuns, a crença em uma mesma origem ou passado.

Para os descendentes de africanos, a herança africana sempre foi grande fonte revivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricano, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África, e ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente(GONZALEZ, 1998, p. 69-81).

Quanto à (re)construção de costumes e estilos “afros”, percebe-se uma articulação da estética com a política como suporte nas mediações culturais identitárias, em meio a um padrão único imposto de beleza européia.

A África passou a entrar no contexto da moda e da referência identitária para os negros e as negras brasileiros(as), porém com signos absorvidos de outros elementos transnacionais selecionados localmente, que funcionam como um decodificador identitário para os(as) negros(as). Assim, o corpo negro e os demais sinais diacríticos constituem símbolos e significados para a compreensão da identidade negra, construída na experiência marcada pela discriminação, preconceito e exclusão social, e recuperada de uma forma positiva.

Importante, aqui, frisar, que essa estética africana recriada não se constitui em um padrão ideal para todos, pois alguns se encontram num processo de aceitação/rejeição (GOMES, 2006) do seu pertencimento étnico-racial, seguindo padrões culturalmente estabelecidos que primam pela ‘brancura’. Vale salientar, com base em Figueiredo (1994), e Gomes (2006), que apesar da tentativa do rompimento com o padrão predominante de beleza, no país, essa conscientização da afirmação da negritude, na nova identidade estética proposta, não atinge a todos(as) os(as) negros(as) de forma indistinta.

O corpo e o cabelo, ao serem eleitos como mais relevantes sinais diacríticos na reconstrução da nova identidade, provavelmente por constituírem as marcas de exclusão do negro ao longo do tempo, hoje funcionam como itens de inclusão através da estética e estilo afro, baseados numa África idealizada e símbolo da referência da ancestralidade. O corpo, particularmente, constitui importante espaço de permutações simbólicas, palco para a organização da subjetividade e das relações de afetividade e de contato social (GIL e COSTA *apud* SOUZA, p.88).

A inspiração na África como símbolo para a construção das identidades negras não constitui um caso específico dos movimentos negros brasileiros, pois essa referência, no

plano mundial, explodiu nos anos 1960, nos Estados Unidos, e mais tarde, expandiu-se, para outros pontos da diáspora, na forma dos ideais do **Black is Beautiful**.

Esse movimento inverteu o sinal dos símbolos corporais associados aos negros (pele escura, cabelo crespo, glúteos avantajados) até então vistos como estigmatizantes. Um dos expoentes deste movimento de resgate da auto-estima negra, Stockley Carmichael afirmou na época:

Vamos assumir esses traços que, por essa razão, passarão a ser visto como bonitos! Vejam esse cabelo, que pode ser penteado de mil maneiras diferentes! Vejam a cor dessa pele! Afinal de contas, as branquinhas vão à praia para bronzear-se e tentar ficar da nossa cor. E a roupa que se usa? Vamos pensar nas roupas: por que não as coloridas? Na América, é cool, é bom a gente vestir ton-sur-ton. Na África não se usa o ton-sur-ton, a gente anda vestida com uma variedade de cores, com uma infinidade de desenhos. Por que, então, não vamos assumir que essas coisas são bonitas? (MONTES *apud* PINHO, 2004, p.87).

Temos, hoje, no Piauí, um discurso semelhante, tal como por um depoente do Coisa de Nêgo, ao ressaltar a importância do corpo, cabelo e roupas como símbolos de africanidade:

[...] Eu acho que a gente deve lutar pra afirmar a nossa estética. Então, porque não lutar por nossa raça, nossas características de negro? O nosso cabelo, por exemplo, ele é lindo, podemos usá-lo de várias formas. Eu acho que é porque faz parte da nossa cultura, nossa raiz! O nosso cabelo, nossa vestimenta fazem parte da nossa cultura, e, é um estilo (F.A.22 anos).

Procuramos nos vestir em apresentações do grupo e no nosso dia a dia da maneira como imaginamos nosso povo africano e, a gente sabe que podemos estar certo ou errado, mas essa é a energia que passa pra gente. Nas batidas dos tambores tem muita coisa diferente que foi feito na África, nas senzalas e que foi feito pelo negro que veio de África para cá, mas essa é a maneira que a gente procura e consegue mostrar pra esse povo que, se vestimos diferentes, comportarmos diferente, é porque o diferente incomoda. E se incomoda, a gente vai continuar fazendo, porque é sinal de que tem algo errado e precisamos concertar. A questão de como botar o seu cabelo, a questão de se vestir no dia a dia mesmo, e não só nas apresentações, são coisas que definimos como nossa estética. Quando a gente veste uma bata diferente, quando a gente veste cores fortes e diferentes, as tranças dos nossos cabelos, quando a gente coloca um Black Power quando a gente bota búzios, uma toca na cabeça, então agente se sente bem, é a negritude que estamos reafirmando. (G.Q, 38 anos)

Fica claro nessas falas, e em muitas outras citadas, a visão substancializadora do uso de cabelo natural, que reforça o elo com a África e com a busca incessante de uma origem

africana. Ao longo do texto, temos destacado alguns fatores que, no caso brasileiro, apontam para a recriação de uma imagem simbólica da África que tanto sentido faz para os afro-descendentes do movimento.

Tratando-se de um país de grandes contrastes sociais e desigualdades sócio-raciais, o Brasil também pode ser considerado um país de grande diversidade cultural, que, de modo muito contraditório, considerou negros e índios no processo de construção identitária. Nesta direção, Kabengele Munanga afirma:

A elite brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamentos na ciência européia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também, e sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial. Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas⁴⁵ da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira. A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX ((MUNANGA, 2004, pp. 53-54).

O autor salienta, ainda, que “os indivíduos são classificados não somente em função de seus fenótipos, mas, sobretudo em função de sua posição social, isto é, cor da pele e as características fenotípicas acabam operando como referências que associam de forma inseparável raça e condição social” (Munanga, 2004, p.126). Desse modo, a identidade nacional anula e subordina a diferença cultural buscando uma hegemonia cultural. Portanto, devido à exclusão social e inferioridade cultural associada ao negro(a) no processo da construção da identidade nacional, e na concepção estética de beleza do país, o(a) negro(a) hoje, reconstrói de forma positiva sua identidade reelaborando estereótipos que lhes são associados e, sinalizando para um outro cânone de beleza negra ancorada nas características corporais e demais sinais diacríticos.

O corpo, o cabelo e as roupas coloridas, como já reiterado, foram escolhidos como expressão estética e identitária negra nos movimentos negros teresinense, fazendo parte de uma estratégia política cultural de promover a reversão dos seus significados, com o fim de criar uma pedagogia de auto-afirmação. Entretanto, essa reversão de significados não atingiu,

⁴⁵ Alguns intelectuais cuja reflexão foi marcada por essas teorias: Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre etc. Influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX na inferioridade das raças, e na degenerescência do mestiço.

plenamente, o segmento negro. Constata-se que a maioria dos (as) negros (as) vivem em conflito em relação aos seus traços fenotípicos, notadamente o corpo e o cabelo, considerados marcas que definem a beleza e, ou a fealdade, assim como a pertença étnico/racial dos indivíduos. Vejamos os depoimentos de membros do Coisa de Negro no tocante à auto-afirmação negra, a partir da inserção no movimento:

Eu não me identificava como negra, eu me identificava como morena, aí a partir dos catorze anos(14) quando entrei na coisa do negro, eu me defino como negra a partir do momento que entrei na coisa de negro, mas não me assumia como negra, achava que eu era morena. A partir do momento que conheci a historia do negro, fui gostando e me assumindo como tal. (F. A, 22 anos)

Ou ainda,

Assumi-me como negra há quatro anos atrás, ao entrar na coisa do negro. Pra mim, a beleza negra começa no cabelo, na roupa, e na maquiagem. Quando entra de black, todo mundo se vira para olhar, porque chama a atenção, é diferente. Pois o crespo, o trançado é como origem do negro. O cabelo influi muito na nossa auto-estima, na nossa estética. Ele é o principal no nosso corpo(V.S, 24 anos).

Diz outra entrevistada,

Quando a gente é criança, a mãe amarra, quando a gente é adolescente a solução é alisar, então a solução é essa. É como se pra gente não tivesse saída. A nossa saída, a única que a gente tem, pra estar no padrão de beleza é alisar o cabelo, e na realidade o nosso cabelo não precisa ser alisado, precisa ser cuidado como qualquer outro tipo de cabelo e, isso não impede que você trance. A gente questiona a valorizar o cabelo, porque cada cabelo é um cabelo: crespo, enrolado, é um cabelo, e cada um tem que se adequar àquilo que exatamente o cabelo pode aceitar. Então nosso cabelo é muito maltratado com a química, e tem gente que diga que quem alisa o cabelo não é negra, e geralmente o que acontece com a mulher negra é isso; que ao entrar na adolescência tem que alisar o cabelo. Então a gente valoriza o cabelo, ensinando pras crianças que temos que valorizar o nosso cabelo(H.R, 37 anos).

Movidos pelo desejo de reverter a situação do negro e seus valores estéticos, os intelectuais⁴⁶ negros(as) dos movimentos negros podem ser considerados intelectuais orgânicos, de acordo com o conceito gramsciano, isto é, aqueles que se colocam a serviço de

⁴⁶O conceito de intelectual aqui usada, não se remete apenas àqueles que lidam com produção de idéias escritas e publicadas. Considero intelectual de acordo com Hooks(1995), além do conceito ocidental sexista e racista, sobretudo aqueles que estão fora do meio acadêmico tradicional, mas que dominaram outros tipos de saberes além da ciência, que são portadores de tradição e referências culturais, como por exemplo, os anciões africanos, que quando morrem são considerados “biblioteca queimada”, no sentido de que são portadores de conhecimentos não escritos, portanto, são considerados intelectuais. E os grandes personalidades de destaque nos movimentos negros, que resistiram à opressão e recriaram suas próprias identidades.

classes ou empreendimentos para organizar interesses, para disputar e obter expansão dos espaços de poder, no caso sob exame mediante a criação de uma estética da negritude.

Dessa forma, através do estímulo dos intelectuais negros(as) e ativistas, dos movimentos negros reconfiguraram o perfil estético, possibilitando que os(as) negros(as) se transformem em ícones de beleza negra. Neste sentido,

A configuração de uma estética negra calça-se na indumentária colorida que evoca tecidos e modelos de origem africana, nos toques de tambores, no ritmo ijexá, nos penteados criados com a utilização de conchas, búzios, tranças e turbantes que, juntos, forjam e compõem num quadro evocativo de uma ligação mítica e simbólica com as tradições dos países africanos, que deslizam e ecoam como canto de afirmação identitária(SOUZA, 2002, p. 91).

Nesse âmbito, o corpo e o cabelo são transformados em emblemas étnicos. Por outro lado, os “objetos da cultura negra” significam mais do que apenas uma expressão estética, ou seja, uma forma de exaltar a identidade política e outros cânones de padrão estético na sociedade teresinense. Portanto, a reivindicação de uma identidade negra e a ação política são mecanismos de inserção que os componentes do Coisa de Nêgo adotaram para romper com a política eurocentrada no Estado do Piauí. Dessa forma, no caso dos sujeitos do Coisa de Nêgo, a motivação político-partidária constitui pano de fundo para a concretização do grupo. Essa identidade, ao aliar-se com a política, busca reafirmar a história e reivindicar direitos de cidadania. Essa identidade cultural africana é construída como um modo de ser e de situar no mundo.

Inspiramos na nossa ancestralidade, na história dos nossos ancestrais, a gente sempre busca saber um pouco da sabedoria dos pretos velhos, da sabedoria da nossa história da África mesmo, de alguns elementos que a gente possa estar analisando e que nos identifica com a nossa história. Então isso fez com que a gente montasse um padrão e assumisse essa estética. Mas no dia que ce ta bem, você bota um vermelho de Iansã, um amarelo de Oxum, ou então junta amarelo, o vermelho, o preto e sai na rua. Então tem muito a ver com o dia a dia (A.A., 32 anos)

O curioso, aqui, é a representação da África para jovens militantes, tendo-se em conta que nunca visitaram qualquer país africano:

É um berço da civilização negra. Lá esconde muitos mistérios, é um encanto... A África tem muita riqueza e muita pobreza... Com todas as suas dificuldades, a África é um lugar maravilhoso. Agente se identifica como se fossemos de lá, um povo só (J.L, 22 anos).

Por outro lado, mesmo entre adultos do grupo, permeia a mesma concepção sobre o continente africano:

A África é própria matriz, a própria mãe, que é o desabrochar de nossa consciência, de nossa formação, do nosso ser negro e negra.. É o umbigo que nunca foi cortado, pois nós continuamos irmãos, afiliado..., mas na realidade falar da África é tocar fundo na nossa alma. É impossível pensar diferente. Eu alimento o sonho de conhecer um país da África, vai ser o encontro de mim comigo mesmo, vai ser a maior emoção da minha vida, vou me sentir completa. Mas assim, ela é a célula mãe e a gente pra reconstruir essa nossa identidade temos que recorrer a essa matriz. É impossível não ter a África como base(S.T. 46 anos).

É bem verdade que as relações com a África não foram cortadas, pois estão presentes nas heranças culturais africanas, em algumas práticas e costumes do povo brasileiro, como, por exemplo, pedir a benção aos mais velhos, expressões comuns entre os dois continentes, a culinária, a fé numa crença comum (a referência aos ancestrais), entre tantos aspectos que são guardados e recriados, nos dois contextos. Para Sansone (2003), parecer africano, ou soar africano é que torna as coisas africanas. Quanto ao retorno ao passado histórico africano como suporte para a (re) construção da identidade negra em Teresina, a África parece ser protegida através de padrões tidos como de “autenticidade cultural”, um retorno à pátria-mãe, onde os valores de cultura negra supõem-se perpetuados. Esse tipo de reflexão remete à problemática da suposta homogeneidade cultural africana, não obstante se trate de um continente com mais de 53 países que se encontram em constante dinâmica cultural, sendo portanto portadores da mesma tradição ou costumes.

No que refere à identidade africana reconstruída na diáspora, Stuart Hall afirma:

Não podemos voltar ao início e retornar a uma identidade perdida. Pode parecer triste, mas não é possível ‘voltar para casa’ porque aquele que sai nunca mais volta do mesmo modo que saiu. Essas fragmentações identitárias, conflitos e recriações são gerados através do processo diaspórico, onde não podemos eleger um único elemento constituinte de identidade de um determinado segmento étnico-racial. Pois sempre haverá símbolos transitáveis de um grupo diaspórico para outro (HALL, *apud* PINHO, 2004, p. 14).

Evidentemente, a África também se apropria dos símbolos e repertórios da diáspora, isto é, tem lugar uma *circularidade cultural* através das distintas imagens criadas, como rastafarianismo, estilos de músicas, etc., que são usados pelos diversos sujeitos africanos contemporâneos, com sentidos diversos: os contextos de utilização do “rastafári” pelo africano por exemplo, são diferentes daqueles(as) negros(as) diàspóricos.. A diáspora usa os repertórios como signos de negritude, de uma reafirmação da pertença étnico-racial, o que não acontece com o africano, já que ele conta com outros signos como decodificadores de sua origem étnica.

No seu ensaio intitulado **Na casa do meu Pai - a África na filosofia da cultura**, Appiah (1997) faz uma crítica à mitificação criada em torno da África., preconizando que precisamos situar a África no contexto real da sua existência, nem num passado nostálgico, muito menos num presente utópico, mas apreendê-la com todos os problemas que um continente submetido ao tráfico de pessoas, durante séculos, enfrenta no processo de reconstrução. Por outro lado, vale a pena repetir que uma das formas pelas quais as identidades reivindicam é por meio do apelo a antecedentes históricos.

As identidades étnicas negras criadas tendo como referencia uma determinada “idéia de África” são consideradas por muitos teóricos como sendo as mais essencialistas, porque visam construir sujeitos completos e previamente estabelecidos segundo padrões supostamente “africanos” [...]. As construções das identidades étnicas representam maneiras encontradas pelos grupos dominados de manipularem as representações de si, que são reproduzidas pelos discursos dominantes no interior da sociedade em que vivem, seja para desafiarem e inverterem seus significados ou mesmo para legitimar o que já vem sendo reproduzido (PINHO, 2004, pp. 79-81).

A negação do ser negro presente nas falas de depoentes, nesta pesquisa, remete ao passado histórico brasileiro marcado pela escravidão forjada de representações negativas em torno de raça.

[...] são poucas as pessoas que assumem essa estética negra. Eu costumo dizer que as pessoas ainda acham mais bonito fazer uma escova no cabelo, por exemplo. Mas alguns só se sentem bem se estiver com cabelo escovado, que é pra se aproximar da característica da estética da mídia que dita hoje o que você tem que fazer(A. A, 32 anos).

Em sua tese de doutorado intitulada **Sem perder raiz**, Gomes (2006) analisa a importância do ciclo da infância e adolescência na vida dos (as) negros (as). Para a autora, os ciclos da infância e da adolescência são momentos significativos, no decorrer dos quais a relação negro/cabelo se intensifica. O desejo manifesto pela criança negra de alterar o estilo do seu cabelo é algo complexo. “Ele diz respeito à construção dessa criança enquanto sujeito em relação à própria imagem e também é resultado de relações sociais assimétricas, baseadas na imposição de modelos de homem, de mulher, de adultos, de raça e de etnia”(GOMES, 2006, p.199). Fato que pode ser também evidenciado nos excertos das seguintes entrevistas:

A minha infância foi como menina branca e não negra, pois eu queria ser branca. Eu sofri muito, pois minha família não me incentivava a querer ser negra. Até aos oito anos, eu não percebia a não aceitação da minha cor. A

partir daí eu tinha que me esforçar para ser aceita. Eu percebi que tinha que ser inteligente, muito inteligente. Dei-me conta que a minha cor era o complicador, eu não queria ser negra. Eu dizia que era morena. Porém eu sempre preservei essa coisa de rebater quando criança, eu partia para a briga, pois não tinha argumento. Na adolescência eu percebia que era amiga de todo mundo somente para servir. Eu não era convidada pra festinhas, não tinha namorado. Alguns garotos queriam apenas se aproveitar. Só fui ter namorado aos 22 anos quando entrei no grupo **Coisa de Nêgo** e passei a me aceitar (H.R. 37 anos).

Nessa mesma direção, outra entrevistada empreende uma retrospectiva sobre sua experiência de discriminação, desde a infância até a adolescência:

A minha infância e minha adolescência, eu achava que eu não era nada. Sempre fui chamada de “canela de pau” por ser maior que as outras e feia. Eu era feia porque eu tinha boca grande, olho grande e dente grande, então, eu aprendi a ouvir assim: negra do olho de pitomba. Na adolescência, os meninos que eu gostaria de namorar eram muitos mais bonitos, então os bonitos só dariam beijos escondidos, e aí eu nunca me permitia isso, mas também sempre gostei de pessoas mais velhas. Quando adolescente, eu sofria muito, porém, aprendi a me defender, exatamente quem não me queria era quem eu queria. E quando eu percebia que as pessoas tinham medo de mim ou tinham medo do preconceito das pessoas dizer que tava namorando comigo, aquele ali eu queria namorar, e os que queriam namorar comigo, eu só queria ser amiga deles. Então era uma forma de defesa. Vim morar na casa de uma pessoa aqui em Teresina que me ajudou muito e nunca fez com que eu esquecesse que eu era preta, era negra, né, vim para estudar e descobri que não tinha tempo para isso. Hoje tenho muito carinho por essa família porque se eles não tivessem me tratado daquela forma, eu tinha me iludido achando que eu era branca. Em momento algum me deixaram crer que eu era branca, então me descobri negra, aprendi a me valorizar muito (A.A, 32 anos).

Como se vê nesses depoimentos, a construção desses sujeitos enquanto negros(as) é marcada pela rejeição de cabelo/corpo. A falta de consciência do seu pertencimento étnico, que se inicia dentro do próprio círculo familiar, e mais tarde na sociedade, de forma abrangente, leva a criança a se basear em outros valores estéticos que não se enquadram em sua origem étnica. Na maioria dos casos, nesta pesquisa, a conscientização como negro(a) se dá no processo coletivo (na escola, nas associações, e nos círculos do movimento negro) isto é, uma reconversão da identidade negra que ocorre no processo de discriminação através das aparências (frequente nos círculos escolares), quando os sujeitos se reconhecem como diferentes, quando são excluídos de um grupo social (grupo de amigos, time de futebol, roda de balé, etc) e, por outro lado, quando participam dos grupos da organização negra. Para Munanga (2004), a cultura negra e suas práticas, embora presentes no cotidiano da língua, alimentação, religião, música, dança, artes em geral, estão invisibilizadas, por vezes subalternizadas, nas escolas. O depoente abaixo afirma trabalhar a questão do pertencimento

étnico racial a partir da estética, como uma das formas de combater o racismo e a exclusão social nas escolas.

[...] No nosso trabalho com as crianças fazendo palestras nas escolas, a gente observa que as crianças negras querem ser brancas. Mas, nós temos nossas diferenças, principalmente, por conta de cabelo e traços físico, né?! As crianças não aceitavam sua cor. Então, a partir daí, observamos que o ponto ideal para se trabalhar era a questão da estética negra, é apresentar pra as crianças negras que elas têm sua própria beleza. Observamos também entre os adolescentes, que muitas meninas negras bonitas, mas que por conta da cor, do cabelo, apresentavam problema quanto à sexualidade. Por se acharem feias, por conta do cabelo “bombril”, namorava rapazes que tinham três namoradas, e ficavam com elas só pra transar. A questão da estética ta ligada não só a auto-estima, mas também à religião, à sexualidade (H.R, 37 anos).

2.3 DIFERENTES SIGNIFICADOS DO CORPO NO CONTEXTO AFRICANO

Alguns estudos realizados sobre o corpo e sua função cultural apontam para as diversas formas como o corpo é modelado pelas diferentes culturas (MAUSS, 1974 e TALIBI, 2006). Nesse sentido, fazendo um paralelo com a “África,” retratemos, aqui, a funcionalidade do corpo e cabelo no contexto africano, em especial na Guiné-Bissau (tradição bijagós), onde o corpo adquire vários significados dentro de determinadas práticas ritualísticas, simbolizando a coragem, a transição de uma fase a outra do ciclo vital que, às vezes, remete à aquisição de poder. Na tradição bijagó⁴⁷, o corpo é considerado um dos grandes símbolos culturais, carregados de significados que variam de homens para mulheres.

Segundo Raúl Fernandes (1989), no caso das mulheres, as marcas sobre o corpo estão ligados ao processo da maternidade. As mulheres adolescentes fazem marcas nos braços, nos seios e no ventre, e as grávidas nas partes laterais do ventre, com a intenção de facilitar a sua elasticidade para melhor acomodar a criança. No que refere ao corpo masculino, continua o autor, “as marcas (escarificações) sobre o peito estão ligadas ao ritual de “fanadu”⁴⁸. Portanto, essas tatuagens têm um significado representado nos seus desenhos geométricos, testemunhando assim a sua coragem face à dor e da sua nova condição de homem adulto”(FERNANDES,1989,p.9).Essas práticas não representam violações (como sucedeu, por exemplo, na época escravocrata, nos navios negreiros), mas, ao contrário,

⁴⁷ Os Bijagós são grupos étnicos de Guiné-Bissau, que vivem na zona costeira do país, concretamente na região sul, nos arquipélagos, onde possuem suas próprias terras. Praticam cultura itinerante de arroz, pesca, e constroem suas casas de formas geométricas com significados ritualísticos. São conhecidos como fabricantes de óleo de palma. Eram chamados de indígenas pelos europeus.

⁴⁸ Palavra crioulo que significa circuncisão, uma prática tradicional comum em muitas etnias que assinala o ritual de iniciação ou de passagem, tanto para homens como para mulheres.

expressões culturais dentro de uma tradição que especifica diferenças entre os indivíduos da mesma comunidade a partir do acesso a uma fase de saber cultural e até de *status*. Desta forma, nas tradições bijagós, o corpo, mais que uma pertença biológica, é um símbolo cultural, coroado de subjetividade.

O corpo serve de intermediário na aquisição de um saber, e este saber se inscreve sobre o corpo. A natureza deste saber transmitido pela qual se resolve o sentido da iniciação. Cabe enfatizar aqui, que a prática de tatuagem nas mulheres apresenta-se com objetivos estéticos e/ou terapêuticos. E também que existe uma grande diferença entre as marcas sobre os corpos masculino e feminino, pois para os homens as marcas significam o seu nascimento para uma nova condição, a de adulto social, e para as mulheres, as escarificações corporais indicam a sua capacidade de fazer nascer. (CLASTRES apud FERNANDES, 1989,p 8).

Deste modo, o corpo fala a nosso respeito e para os outros sobre nós. Na sua maioria, as etnias africanas preservam mais o corpo feminino que o corpo masculino, como um dos símbolos culturais que concebe o sacralidade tradicional.

Mas a sua funcionalidade varia para cada grupo étnico, assim como variam os sentidos estéticos. Esses processos ritualísticos revelam uma verdadeira função estética de arranjos feminino e masculino em busca do belo.

Neste sentido,

As tradições africanas reservam um destino ao corpo feminino – este integra-se igualmente em "simbolismo", "mítico" que explicam estas tradições. Com efeito, contrariamente à tradição ocidental que consagra a separação do corpo e a alma, a cultura africana situa o corpo como um dos elementos constitutivos da pessoa. É embutido no universo do antepassado; é um campo de forças, do domínio da força vital. Se, no Ocidente, o corpo individual é o princípio de vida, na África, por toda parte, o corpo social, tecido de simbolismo, aparece como o meio para permitir a sociedade sobreviver ao indivíduo. E se o corpo masculino for considerado como "o campo de todas as forças", o corpo feminino, é freqüentemente comparado com a natureza, porque é a instância de renovação da vida (TALIBI, 2006, p.13).

Ainda, a propósito de corpo como veículo de comunicação, o caso dos desfiles carnavalescos - étnicos e de moda na Guiné Bissau é bem ilustrativo, ao enfatizar o corpo tradicional, os costumes, a cultura de cada grupo étnico.

Esses corpos são mostrados com ou sem roupas, expressando, assim, a forma como cada etnia lida com o corpo. As duas figuras abaixo representam os desfiles das culturas bijagós, balanta, e fulas ambos grupos étnicos da Guiné-Bissau.

Nessas fotografias, podemos considerar o corpo africano como espelho cultural, que permite visualizar e ler as tradições, e os significados dos desenhos tatuados no corpo e as texturas de tecidos, como formas de expressão de uma determinada cultura. Desta forma, temos várias formas de descrever o pertencimento étnico e as tradições culturais nas sociedades africanas através do corpo, cor, cabelo, etc.

Figura 1 – REPRESENTAÇÕES ÉTNICAS EM DESFILES CARNAVALESCOS NA GUINÉ-BISSAU



Fonte: www.didinho.org.pt

Figura 2 - DESFILE DE MODA NA GUINÉ-BISSAU



Fonte: Arquivo pessoal

Munanga (2006) em seu ensaio intitulado a *Dimensão estética na arte negro-africana tradicional*, aponta para a diversidade das sociedades africanas no que concerne às várias formas e estilos de suas expressões culturais. Ele mostra, contudo, que apesar das diferenças, apreciadas de acordo com uma escala de valores, persiste, nas artes africanas, uma semelhança responsável pela sua originalidade, isto é, sua especificidade dentro das Africanidades. Essas semelhanças podem ser explicadas a partir do conteúdo religioso (ritos de passagem, fertilidade, fecundidade, etc.), cuja funcionalidade lhes atribui sentido comum.

Portanto, a melhor forma de analisar a África e suas culturas, é associar unidade e diversidade, o que significa dizer que a semelhança acima mencionada não nos permite proceder a uma leitura homogênea da África, pois sendo as marcas étnicas símbolos identificadores da pertença de determinado grupo, toda arte é a reprodução dos costumes e cultura em geral desse povo, acompanhando a dinâmica social.

Nas sociedades africanas, além do corpo como símbolo cultural, temos o destaque do cabelo ornamentado, trançado como penteado étnico. Para muitos homens e mulheres na África ocidental, o cabelo constitui um signo de poder. Em muitas comunidades da África ocidental, prevalece o suposto de que “através do cabelo uma pessoa pode ser enfeitada”⁴⁹.

⁴⁹ Essa tradição cultural foi repassada para mim, através da minha Avó materna, que dizia: Não deixe seu cabelo solto ao desmanchar, e nem desmanche o cabelo nas sextas feira, porque qualquer pessoa que queira te fazer mal ao pegar o seu cabelo fará um grande mal a você. Sexta feira é o dia de ventos

Outra importância atribuída ao cabelo, em algumas tradições, é a de ser guia da criança. Em contrapartida, há a prática de raspar a cabeça, como parte de um rito de iniciação: ao nascer a criança, entre os muçulmanos, a sua cabeça é raspada para obtenção de um nome, em um ritual que simboliza a entrada da criança em uma tradição cultural. Desta forma, a criança fica ao abrigo de muitos guias, entre os quais um, que contém seu umbigo e cabelo, é o seu protetor.

Para uma mulher africana, o cabelo é símbolo da sua feminilidade, e, mais do que um componente da aparência física, constitui um marco identitário, que diferencia homem/mulher. Nesse processo, os penteados variam conforme o pertencimento étnico das pessoas. Podemos encontrar diferentes estilos de cabelos para as diversas etnias, assim como as texturas são diferenciadas em determinadas etnias. Por exemplo, os Fulas⁵⁰ possuem uma textura de cabelo diferente dos Papeis e outras etnias na Guiné-Bissau. Nesse sentido, podemos afirmar que as marcas étnicas do(a) africano(a) estão inscritas nos seus corpos, nos seus cabelos, nas suas crenças. Atualmente, os estilos de penteado deixaram de ser de uso específico de uma determinada etnia, pois se transformaram em moda nacional, ou seja, houve uma reapropriação dos ícones culturais pelos diferentes sujeitos, a exemplo do cabelo raspado, que, hoje, é adotado pela maioria dos jovens africanos como estilo ou moda.

No continente africano, podemos apontar ainda algumas mudanças de concepção de beleza em relação ao corpo: o corpo natural e o corpo cultural, isto é, aquele que é modificado, através de intervenções culturais. Nessa direção, branquear a pele, ou seja, tornar a pele clara é uma prática muito comum entre algumas mulheres, na África ocidental e Central, onde, há mais de 40 anos, clarear a pele, através das práticas de despigmentação, tem se tornado um dos problemas de saúde pública. Necessário se faz salientar aqui que essa prática não engloba todas as mulheres destas regiões africanas, pois se trata de uma técnica não muito bem aceita socialmente.

Curioso, nesse caso, é que a divulgação dessa prática através de produtos que tornam a pele mais clara, teve início na década de 1960, nos Estados Unidos e Europa, ao mesmo tempo em que o movimento negro organizado americano idealizava o discurso de valorização da cultura e traços negros - "*Black is Beautiful*".

maus, nesse dia muitos espíritos levantam do lugar, e se seu cabelo for com o vento, poderás ficar com problemas mentais. Verdade ou não, mas sim como construções culturais de crenças.

⁵⁰ Fulas é grupo étnico considerado muçulmano que pode ser encontrado em quase toda a África ocidental. Eram considerados pastores nômades, provenientes do vale do Rio Nilo, na sua maioria possuem características comuns: cabelos lisos e encaracolados, e pele clara.

Historicizando, o “xessal”⁵¹ é um fenômeno que surgiu na década de 60 do século XX e chegou ao continente africano na mesma época e se expandiu por várias regiões da África ocidental. A prática de clareamento da pele se fez presente em alguns países, tais como Senegal, Nigéria, Mali, Benin, Togo, Gâmbia, Costa do Marfim e os dois Congo, onde existem certas práticas de aplicação de produtos, tais como “cremes hidratantes”, mais conhecidos sob as denominações “xessal”, no Senegal; “tchacho”, no Mali; “bojou”, no Benin; “kopakola”, nos dois Congos, que são enaltecidos através das revistas de beleza e cosméticos destes países e, em particular, da revista feminina *Amina*, que divulga esses produtos.

Por outro lado, verifica-se que a prática de clareamento ou despigmentação da pele não se limita apenas às mulheres africanas; em alguns casos, como no Congo, por exemplo, há homens que utilizam essa prática, sendo considerados, pela opinião pública, homossexuais. Há, ainda, artistas, que as utilizam como o congolês Koffi Olomide e o senegalês Sanekh. No nível internacional, especificamente nos Estados Unidos e França, é comum cruzar-se, cada vez mais, com mulheres pretas de pele clara, nesse caso englobando tanto as africanas residentes quanto as afro-descendentes. Neste sentido, a revista eletrônica *Ekod’Afrik* afirma que:

A despigmentação da pele é, por conseguinte, um fenômeno internacional largamente retransmitido. Todas as propagandas televisivas elogiam as virtudes que clareiam a pele. As feiras de estética dedicadas aos pretos e mesmo às mercearias exóticas propõem uma escolha excessiva de produtos de despigmentação, tais como natas, leites, loções [...] Para tornar-se mais claro (EKOD’Afrik, 2004, p. 04).

Mas no caso específico do clareamento de pele nesses países africanos, é interessante irmos além da vontade de tornar-se clara, para questionar o que motiva essas mulheres a clarearem a pele.

As primeiras explicações que surgiram, na época, a fim de justificar o seu uso, salientavam que esses cremes facilitavam o combate à acne, espinhas, etc, mas, segundo as estatísticas, 70% das mulheres teriam sido influenciadas pelas amigas e 30% pelos seus conjugues, sendo que 20% em casos de casamento, batismo, etc. No Senegal, sobretudo em Dakar, uma pesquisa recente, efetuada num dos bairros populares de Dakar (Pikine), observou

⁵¹ Xessal, tchacho, bojou, kopakola são nomes dados para designar a prática da despigmentação da pele.

uma predominância ainda mais importante, i.e., 67% da população adulta feminina admitem usar o xessal.

Nesse contexto, podemos apontar dois fatores que levam mulheres africanas a clarearem a pele. De um lado, a busca excessiva pelo casamento, o medo que muitas jovens, de uma maneira geral, sentem, depois de passar de certa idade, de não serem “pedidas” em casamento. O matrimônio é um valor, um bem a ser adquirido por qualquer mulher nessas sociedades. Os homens estimulam essa prática e têm uma parte de responsabilidade nesse processo. Isso faz lembrar de uma das formulações de Gregory Cowles, no seu artigo “Paisagem africana”:

Com relação ao casamento, ser adulto é antes de tudo ser casado, ser pai, ser mãe. Não há, nas sociedades africanas, papel social normal previsto para os solteiros. Decorrentes de enfermidades físicas ou debilidade mental, os casos de solidão voluntária se produzem apenas às vezes, e são considerados como aberrações ou como acidentes infelizes. O casamento africano não interessa apenas aos futuros esposos, ele é antes de tudo uma aliança entre os dois grupos de parentesco e a primazia da linhagem é claramente indicada durante todas as etapas ao longo do processo de casamento. A preferência individual é menos importante, existe, mas é menos importante. Uma das características desse casamento é o dote. Sempre vai da família do futuro marido à família da mulher (COWLES, 2006, p.12).

No que refere ao clareamento da pele, ou seja, tornar-se menos negro, cabe-nos mais uma questão: por que essa preferência pela mulher de pele clara em detrimento das mulheres de pele de ébano? Podemos explicar esse fenômeno a partir do processo de branqueamento? A primeira resposta seria a tentativa de adequação aos padrões de beleza européia, decorrente do sentimento de inferioridade. Mas o caso é mais complexo do que supomos. Mesmo porque não se trata de querer embranquecer, mas, sim, de ser *Xesse*, que significa pele clara pela conotação de sensualidade ligada a essa categoria.

Para refletir sobre as questões propostas, tomemos como base de dados as entrevistas de algumas mulheres africanas, na revista Amina:

Muitos minimizam o desejo das mulheres brancas quererem se bronzear. Elas bronzeiam-se ao risco de apanhar câncer de pele. Não penso que clareando a pele, as mulheres africanas queiram assemelhar-se aos europeus [...] não é porque as brancas bronzeiam-se que querem tornar-se ou assemelhar-se aos pretos. A mulher africana é muito bonita (Carla Batista, senegalesa).

Ou ainda,

As mulheres querem, custe o que custar, assemelhar-se às personalidades, como Naomie Campbell, por exemplo. A mulher africana ficou uma das mulheres mais sedutoras. Penso que estamos doravante perante um fenômeno de globalização mundial. Cada um deseja assemelhar-se ao outro: o Homem branco bronzeando-se e o Homem preto despigmentado. A diferença entre os Homens desaparece gradualmente (Abel, senegalês).

Entretanto, nem todos(as) os(as) entrevistados(as) compartilham dessa idéia. Assim, Ferdinand Ezebe, psicólogo, em Paris, especializado em psicologia das comunidades africanas atribuiu essa prática ao complexo de inferioridade que os africanos internalizaram durante o processo de escravidão, já que, durante séculos de alienação física e mental, teriam integrado ao inconsciente o fato da superioridade inegável que a brancura representava. O autor faz uma análise mais aprofundada do caso:

É necessário acrescentar, a influência essencial do cristianismo na África. A representação exclusivamente branca das grandes figuras da Bíblia necessariamente afetou os povos pretos e o seu inconsciente. Esta idéia é reforçada pela alegoria das cores no universo cristão, baseada em oposições entre a claridade e o escuro, as trevas e os céus, onde o preto opõe-se sempre à pureza do branco (...) Observa-se que muitas mulheres africanas alisam os cabelos, colocam apliques para ter os cabelos longos como os ocidentais. O complexo está lá. É ligeiramente fácil dizer que um preto que usa os cabelos longos não agiu único por um simples modo. O que há, é que os africanos não assumem atitudes que são freqüentemente inconscientes. Todas as sociedades pretas sofrem o jugo de um culto de branqueamento. Os Africanos não se livraram da imposição colonial que ainda se faz presente nos seus hábitos em detrimento da sua própria identidade.

Por outro lado, existem alguns entrevistados que evidenciam posição contrária a essa opinião, atribuindo a responsabilidade ao ideal estético de beleza sedutora:

Para um entrevistado de origem chadiano, "os africanos estão ainda no movimento das mulheres claras, para eles, uma mulher clara é bonita". É, por conseguinte um critério de beleza. As mulheres que praticam a despigmentação ignoram os perigos das doenças de pele. Procuram uma beleza que aproxime o ideal de mestiça, um critério valorizado pelos homens. Diz-se que as mestiças são bonitas, mas a mestiçagem pode dar boas surpresas como más. Penso que para os homens é ainda mais ridículo. Um homem não tem necessidade de ser bonito para ter mulheres (Abel, 26 anos, 2006, p.4, EKOD' AFRIK).

Não se pode acusar as mulheres africanas que queiram clarear a pele para "agradar". Porque, mesmo as mulheres francesas querem ter uma tinta dourada, isto é, se bronzeiam ao sol e praticam regularmente sessões de UV todo o ano. Penso igualmente que a mulher africana tem necessidade de

seduzir (...). Nos bairros africanos, constata-se que cada vez mais mulheres vão ao cabeleireiro ou às lojas especializadas para comprar cosméticos. Estas mulheres desejam assemelhar-se à mulher mestiça que representa a sensualidade e que atrai. É certo que quando uma mulher africana alisa os cabelos ou clareia a pele, atrai o olhar porque é sedutora. Além disso, as publicidades (painéis publicitários ou publicidades emitidas pela televisão) mostram cada vez mais mulheres africanas. Hoje, há muitos manequins africanos. (MARIE, 25 anos, francesa, n° 79, 2004, p.06 EKOD' AFRIK)

Os motivos para querer clarear a pele, ou seja, tornar-se menos negro são vários. Hoje, ainda que certos psicólogos afirmem que a despigmentação deve-se a um complexo de inferioridade, no que diz respeito ao homem branco, a maior parte dos africanos afirma o contrário. De acordo com os depoimentos, não se trata de se aproximar do ideal de brancura da beleza, porque nesse caso seria necessária uma intervenção definitiva nos traços físicos, enfim, uma cirurgia plástica. Evidentemente, estamos perante uma situação manifestada através de aspectos sociais de cada cultura, cujos mitos orientam a vida de muitos sujeitos, a exemplo da preferência implícita masculina por mulheres mais claras - as chamadas *sassaboro*⁵², na língua de uma etnia mandinga, e *xees moo ko yor* (a tinta clara é magia e a beleza), no wolof.⁵³ De qualquer modo, fica evidente que o fator cultural não pode ser ignorado, mas, por outro lado, é difícil admitir que o processo colonial gerou estruturas que persistem, até hoje, na forma como age a humanidade africana. Desta forma, em sociedades cujas culturas têm no matrimônio um valor prioritário, vale tudo para se tornar uma mulher casada.

No seu depoimento, no site Grioo.com, em cinco de setembro de 2004, a artista Beyonce Knowles relata sua experiência no Benin, frente à utilização excessiva do clareamento de pele através do “bojou”.

No Benin, por exemplo, sobretudo na capital Cotonou, são os homens que diretamente incentivam “bojou”. Alguns financiam-no mesmo, porque querem mulheres claras. É o caso de um cônjuge que começou a ausentar-se de casa. À esposa que procurou saber o que atrai o seu marido fora de casa, apesar dos cuidados e agrado que lhe eram proporcionados, ele respondeu o seguinte “vai fazer o bojou., se queres que eu permaneça na casa”. É uma constatação. A responsabilidade dos homens no que diz respeito a esta prática é evidente. Esta beleza fatal tão apreciada pelos homens é a razão pela qual as mulheres clareiam a pele. Posto isto, os homens têm a responsabilidade de erradicar o mal por uma reorientação ou redefinição dos seus critérios objetivos ou subjetivos de beleza.

⁵² Cor que ilumina a casa, que traz sorte ao marido nos negócios, isto é a cor é associada ao fortúnio.

⁵³ Língua nacional falada no Senegal por milhares de senegaleses.

Cabe ressaltar que essa prática não se limita às mulheres de classe social baixa ou de pouca instrução (analfabetas), mas se faz presente em todas as classes, sendo que as mulheres de classe média e alta usam produtos provenientes dos Estados Unidos e França, que são testados dermatologicamente e de alto custo. Por seu turno, as mulheres de classe baixa têm dificuldades de comprar os produtos farmacêuticos, e adquirem aqueles feitos, de forma artesanal, através da mistura de vários produtos, expondo-se a perigos. Isto significa dizer que o uso de clareamento de pele não é uma prática adstrita a uma determinada classe social, mas é muito conhecida, no meio artístico, pelos famosos que acabam operando como divulgadores de produtos. Devido, porém, ao custo elevado desses produtos, e ao tempo que se gasta na sua aplicação diária, algumas mulheres abandonaram o seu uso.

O “xessal”, no Senegal, por exemplo, é responsável por grande parte do mercado, e os indivíduos que o praticam consomem, em média, no mínimo 80 euros por mês, aproximadamente 170 reais. Atualmente, o consumo do produto é considerado acessível, ou seja, o custo foi reduzido em relação ao seu preço inicial, assim os produtos podem ser encontrados nos valores estipulados entre 15.000 a 30.000 francos CFA (moeda local), correspondentes, em média, de 50 e 100 reais. Já os produtos manipulados aleatoriamente, sem rigor dermatológico, ou seja, feitos de forma artesanal, custam 500,00 CFA, ou seja, menos de dez reais. Alguns estudos apontam para seu uso em vários países africanos⁵⁴. Todavia, a maior parte dos produtos atualmente disponíveis são de apresentação claramente cosmética, fabricados por laboratórios especializados, na África ou na Europa.

De acordo com o dermatologista senegalês Mamadou Hanne:

Os produtos que clareiam contêm em geral substâncias tóxicas como corticóides, dermacorticóides, a hidroquinona que fragilizam a pele, de acordo com os especialistas, conduzem a perturbações pigmentarias ou a uma hyper pigmentação. O uso de despigmentação pode provocar, por exemplo, uma baixa imunidade da pele, do mesmo modo que os adeptos do xessal são freqüentemente vítimas de doenças de pele (HANNE SANTETROPICALE.COM, 2007)

Segundo a revista *Pathol Exot* (2003), a utilização cosmética de produtos de despigmentação representa uma prática que abrange principalmente a população adulta feminina da África subsaariana. Em vários países da África do Oeste, as autoridades públicas tentaram controlar esta prática de maneira repressiva, como na Gâmbia, por exemplo, onde

⁵⁴ Alguns dados indicam que essa prática existe igualmente em outros países como o Zimbábue, a Nigéria, a Costa de Marfim, Malavi, Quênia, África do Sul e Tanzânia. Mas parece que certos países da Ásia sejam referidos igualmente como o Vietnam.

ela é considerada ilegal desde 1995. Mas antes de se tornar definitivamente ilegal, em 1994, o presidente da Gâmbia, Yaya Jammeh, instaurou regras contra as mulheres que praticavam a despigmentação. Segundo o diário gambiano “*The independant*”, o presidente ordenou aos policiais responsáveis que autuassem qualquer indivíduo, homem ou mulher que utilizasse produtos para clarear a pele, indistintamente. Em 2003, sete policiais, dos quais quatro oficiais, que usavam clareamento de pele foram demitidos. De acordo com o mesmo diário, Jammeh anunciou que qualquer funcionário público, nestas condições, perderá o cargo e os direitos salariais, isto é, não receberá os salários dos três últimos meses, contada a partir da data de sua suspensão.

No Senegal, em 1979, um decreto-lei proibiu a entrada de alunos(as), nos colégios e estabelecimentos de ensino secundário, que usassem os produtos de clareamento da pele. Contudo, o decreto caiu em desuso por falta de aplicação. Cabe enfatizar que o controle da prática de xessal no Senegal continua difícil, devido à facilidade de acesso aos lugares de compra, e à falta de vontade política diante de um fenômeno que parece bastante relacionado a certos lucros econômicos. Para dermatologista Dr. Babacar Ndiaye⁵⁵, a pele clara é assimilada à beleza e testemunhada pelo inconsciente coletivo, uma facilidade material e financeira que permite desistir-se das tarefas domésticas para tomar conta da pele. O mercado dos produtos de despigmentação da pele representa pelo menos cinco milhões de francos CFA por ano, em Dacar. Ainda no que refere à sensibilização das mulheres sobre a valorização de sua identidade, Léopold Sédar Senghor escreveu um poema que enaltecia a mulher da beleza negra que encanta, da cor preta que é vida, etc., chamando atenção para que as mulheres africanas se sentissem belas por serem pretas.

Diferente do caso africano, no Brasil, a questão de afirmação do negro está menos associada à cor da pele e mais à textura do cabelo, ou seja, a manipulação do corpo não está relacionada à cor da pele, mas à textura do cabelo. Neste sentido, a manipulação dos cabelos através de usos de produtos químicos e alisamentos, sempre foi uma das alternativas de transformação de beleza estética. Recentemente, a aplicação do produto no cabelo, como forma de relaxamento, é mais comum (exemplos de permanente afro, *mega hair*, etc.). Entretanto, para muitos, ter cabelos relaxados ou “naturais” não significa a imitação do cabelo liso, mas sim a praticidade do cotidiano. Cabe dizer que a valorização da negritude pelas

⁵⁵Entrevista concedida à revista Santé Tropicale, sob título “Estas doenças que vigiam os adeptos do ‘xessal’”, do dia 28 de Abril de 2007.

comunidades negras oferece padrões alternativos de estética corporal, tais como cabelos trançados e roupas coloridas que realçam a cor da pele e reafirmam a identidade negra.

Ao longo deste capítulo, procurei descrever a africanização das aparências dentro dos movimentos negros, em particular o Coisa de Nêgo. Como vimos, a África serviu de instrumento para a nova redefinição da aparência dos negros, notadamente como elemento de identificação através da estética. Pode-se dizer que a simbolização do corpo, cabelos, roupas, e demais sinais diacríticos são como suportes identitários para a codificação e decodificação da pertença étnica. Baseada numa África mítica e idealizada, a nova reelaboração estética superou os atributos negativizados dos negros no âmbito do padrão hegemônico brasileiro. O que se constata, é que estamos perante uma relativização de beleza, cujas interpretações são baseadas nos **habitus** geradores de gostos diferentes. O caso do clareamento da pele nos países da África ocidental constitui bom exemplo dessas inúmeras expressões estéticas.

2.4 – A IMPORTÂNCIA DA FESTA DA BELEZA NEGRA NA AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA NO PIAUÍ

2.4.1 BELEZA À AFRICANA OU NEGRA: O MARCO DE UM NOVO CÂNONE DE BELEZA

Antes de discorrer sobre a importância da Beleza Negra na afirmação identitária no Piauí, seria importante refletirmos sobre a histórica condição social do negro na sociedade brasileira no tocante à sua representação estética, e, por outro lado, o que teria motivado os atores sociais negros a recriar o novo padrão de beleza contrária à vigente. Neste sentido, abordar o campo da beleza é também descrever as inúmeras formas de exclusão e inclusão de um determinado grupo social, das expressões corporais, a cor da pele, os cabelos, as cores das roupas, como principais suportes simbólicos identitários que diferenciam um grupo do outro. “A noção de beleza está profundamente relacionada à de pertencimento. Portar, usar, exhibir, apropriar-se do belo é viver e transmitir esse belo”. Lody (2006) entende que a beleza são maneiras próprias de entender e de simbolizar o mundo próximo, a natureza, os mitos e os deuses, o que produz a descoberta de tecnologias e o encontro de soluções estéticas diferentes. Por meio de linguagens sensíveis, a beleza pode ser vista como o relato das trajetórias humanas, suscitando memórias e construindo dinamicamente o que se chama identidade. Assim sendo, a beleza pode ser tradutora das culturas.

A propósito, a exaltação da beleza negra no Brasil teve sua origem na Bahia, concretamente na cidade de Salvador Bahia, no bairro da Liberdade/Curuzu⁵⁶. Baseados no movimento norte-americano da década de 60 do século XX *Black is Beautiful*, os (as) negros (as) baianos (as) buscavam, na estética africana, a fonte de inspiração para trançar cabelo e vestir colorido, como forma de reafirmar a sua pertença étnico-racial. Tratava-se de “uma beleza que não estava nos filmes, nas revistas, nas peças de publicidade, mas que dependia de nós para ressurgir com força” (BAIROS apud VIEIRA, 1987, p.6). Como visto no primeiro capítulo desta dissertação, o bloco carnavalesco Ilê Aiyê surgiu na década de 1970, em Salvador, com a proposta de dar maior visibilidade à beleza, assim como às dança e música negras, assinalando para a construção de uma nova estética negra.

Elaborou-se uma identidade negra com base nos diversos elementos estéticos (cabelos trançados, crespos, roupas coloridas e africanas etc.), além de tematizar o passado e sua herança africana na música e se pautar na referencial política dos movimentos de libertação pan-africanos(VIEIRA,1987,p.3).

Ou seja,

A importância desse concurso de beleza negra, como parte das atividades do Ilê Aiyê, foi muito mais além do que outro qualquer atividade, pois ele trata da promoção de uma cultura, ou conjunto de culturas, da qual somos herdeiros e transcende as medidas de cintura, quadris, cor de olhos e cabelos. Esse concurso reafirma uma identidade, resgata valores, mostra expressões de cultura, alavanca a comunidade para vãos mais altos. Um dos maiores objetivos da Associação Cultural Ilê Aiyê é sedimentar a auto-estima na comunidade negro-mestiça de Salvador e propagar a cultura afro-baiana para os mais diversos pontos do mundo. Na noite da Beleza Negra”, o Ilê faz isso com o foco direcionado para a mulher negra(JORNAL A TARDE, 2006), p.7).

Entretanto, esse processo de reafirmação de cores de roupas, penteados e modelos de roupas africanizadas se expandiu mais tarde para outras regiões do país. Assim o Ilê Aiyê foi considerado o principal representante da estética negra, no Brasil, e seus integrantes aderiram a essa estética, diariamente:

A beleza black não tem se limitado apenas aos ensaios de blocos, nos carnavais e nas ruas da “city”, invadiu ainda as passarelas da moda (ainda timidamente) ou vem tentando chegar lá. Nos vários cursos de manequim em Salvador, sempre há a presença da moça e do rapaz negros. (VIEIRA,1987, p.2).

⁵⁶ Trata-se de nome de bairro de Liberdade em Salvador-BA, cuja população majoritariamente é negra, isso é estimam-se em 95% dos(as) negros(as) que morram no bairro, que historicamente é um espaço da idealização da nova concepção da beleza negra no Brasil, a partir do Grupo Ilê Aiyê.

Assim, nessa valorização da negritude, através de trançados de cabelos, penteados e roupas coloridas, destacam-se também os ritmos de música afro como forma de referência e orgulho do (a) negro (a). Um dos principais objetivos da festa da Beleza Negra do Ilê Aiyê é a promoção da beleza da mulher negra, pois, segundo seus idealizadores não havia nenhum registro de que uma mulher negra tivesse ousado concorrer em uma competição de beleza nacional.

Em um país cujas marcas de corporeidade se expressam esteticamente, cujos padrões de beleza ditam as regras através da cor da pele e do pertencimento étnico-racial, torna-se complexa a inserção de um padrão de beleza oposto. De acordo com Silva (2002), podemos interpretar os problemas da discriminação gerada pelo preconceito racial como um fenômeno que ultrapassa os problemas e discussões de classe, perpassando os aspectos culturais, extrapolando a dimensão social e se tornando, também, um fenômeno de caráter psicológico e mesmo estético.

A Festa da Beleza Negra do Ilê em Salvador serviu como inspiração ao movimento negro em Teresina, no tocante à promoção da cultura e exaltação da beleza negras.

No caso específico de Teresina, a exaltação do belo na festa da beleza negra visa resgatar valores estéticos dos(as) negros(as) e mostrar expressões da cultura afro-descendente, através da dança, música e expressão corporal.

Portanto, em grande medida a reversão da imagem do (a) negro(a) antes cristalizada negativamente, na sociedade teresinense, ocorreu no palco da Festa da Beleza Negra, que inverteu estereótipos e criou uma nova imagem, rompendo com julgamentos negativos, inclusive, dentre negros e negras.

Em Teresina, o Coisa de Nêgo é o espaço da celebração da beleza negra, evento promovido anualmente com sentido político, cultural, racial e identitário, baseada nos penteados afro, no tratamento dos cabelos, nas amarrações de panos coloridos no corpo e turbantes extraídos da ascendência africana recriada.

A estética, através do chamado estilo afro, passou a ser um dos componentes na afirmação da identidade negra, questionando, assim, o padrão estético brasileiro europeizante.

Ao questionar um dos membros do Coisa de Nêgo sobre a importância da Festa da Beleza Negra na sociedade teresinense, ela responde:

A festa surgiu com o objetivo de provocar na sociedade teresinense uma discussão em relação a uma sociedade negra. A beleza negra é uma festa diferente, que contempla toda a cultura negra: música, roupas, penteados,

culinária. As pessoas esperam o ano inteiro para que num dia possam expressar sua história, sua cultura, sua beleza. É como se fosse um retorno ao nosso terreiro, à nossa casa, à nossa África. Na Semana da beleza Negra, onde a gente discute os nossos problemas, elaboramos documentos, reivindicando a demanda da população negra. Por isso ela é muito importante, ela repassa toda nossa história.(H.R, 38 anos).

Contemporaneamente, ser negro na sociedade teresinense, como também no Brasil, de uma forma geral, passou a ser mais que uma opção, passou a ser, um resgate da auto-estima do povo negro, e um orgulho da “raça”. A Noite da Beleza Negra constitui uma das mais importantes atividades culturais negras, em Teresina. Suas dimensões políticas e culturais são reflexos, hoje, da realização da referida Semana da Consciência Negra em homenagem a Zumbi dos Palmares. É uma semana organizada pelas entidades negras do estado, em parceria com a Fundação Cultural, que promove atividades educativas e culturais, como palestras, apresentações culturais, oficinas, etc. Ela é também realizada, atualmente, em vários municípios do Piauí, organizada pelas comunidades negras rurais quilombolas.

A Noite da Beleza Negra é o signo de uma identidade a ser assumida e revalorizada pelos (as) negros (as) do grupo. Entre os instrumentos que identificam o grupo, destaca-se o tambor, ao qual é atribuído um sentido simbólico, conforme descreve o coordenador do grupo:

O tambor é o ressurgir de consciência pra o negro e pra negra que entra no Coisa de Nêgo, porque tudo é movido ao tambor aqui, pra dançar, pra gente cantar precisa a batida do tambor, então ele trabalha com isso dentro da gente, e toda vez que a gente vê uma batida, num terreiro de umbanda e de candomblé, ou seja, de um grupo afro ou de um bloco afro seja ele onde for mexe com a gente [...] mensageiro da força espiritual de nossos ancestrais e eu sinto que dentro da gente, dentro de cada um negro e negra, conscientes ou não, existe um tambor adormecido, dentro de alguns já despertaram, dentro de outros ainda não, e o nosso trabalho é esse, dentro de nossa identificação, e esse tambor nós não encontramos aqui, nossos antepassados trouxeram de África pra cá e é isso que nos faz sentir que quando a gente ouve uma batida do tambor ou ouve algum canto, arrepia, mexe com a gente, a gente não consegue ficar parado, nos emociona, nos dá alegria, nos dá vida, ele nos energiza para que a gente possa cada dia mais ter força pra lutar em prol da população negra.(G. Q.38 anos).

Entretanto, em Teresina, diferentemente de Salvador, a Noite da Beleza Negra não é pautada no concurso da escolha da deusa de Ébano, não ocorrendo desfile de candidatas à beleza negra. A festa é considerada então, uma forma de ocupar espaço estratégico por parte do(a) negro(a) no estado, valorizando sua afirmação identitária. Assim, diversos grupos do movimento negro do estado fazem apresentações culturais no decorrer da festa. Vale ressaltar

que o modelo da Beleza Negra em Teresina, rompe com dois padrões em relação aos concursos tradicionalmente realizados: o da escolha, em si que nos remete a competitividade, e o da centralização da beleza na figura feminina. Desse modo, a Festa da Beleza Negra em Teresina, aposta na beleza não individual ou de gênero, mas no do conjunto formado pelas pessoas e signos de uma declarada africanidade.

É exatamente a função pedagógica da festa da beleza negra que a gente trabalha essa consciência política, mas quando as pessoas ainda perguntam: “é festa da beleza negra?”, é, “e o desfile que horas que vai ser?”, já começou há horas, você não viu quantas pessoas lindas e maravilhosos andando por aqui não, faz horas, porque quando fala festa da beleza, ai já pensa que vai ter um desfile onde negras e negros vão estar ai de calção e biquíni pra escolher a mais bonito e a mais bonita [...] a gente não precisa escolher quem é mais, porque a partir do momento que a gente escolhe quem é mais, a gente diz que o outro é menos, e nós não apostamos nisso, todo mundo tem sua beleza, então se é festa da Beleza Negra essa, é assim, então a nossa festa da Beleza negra vai continuar sendo assim, o desfile vai ser a quantidade de negros e negras maravilhosos, belos e belas que vão estar participando, cantando ou em palco ou não, mas vai ser bem-vindo pra o nosso terreiro (G.Q, 38 anos).

Assim, é um critério adotado pelo grupo não se pautar pela escolha entre candidatas, pois o objetivo maior é fazer com os(as) negros(as) do estado se sintam belos e belas, se orgulhem de ser negros(as) e valorizem a cultura negra através de apresentações culturais dos grupos negros e da estética de cabelos trançados, roupas diferentes, maquiagens, com vistas a uma nova formulação do ideal estético de beleza na sociedade teresinense. De acordo com as entrevistas:

[...] eu acho importante também que tem aquela característica de não escolher quem é o mais belo ou bela, todos que ali se encontram representam a beleza negra. Então, isso também é uma reafirmação da negritude, você vai com suas tranças, com seu turbante, com sua roupa de macumba, é importante você reafirmar isso. Quando eu entro num lugar vestida nessa “saiona” aqui, as pessoas dizem - “chegou a macumbeira”. E isso, para mim, não é xingamento, mas um orgulho. (A. A, 32anos).

Ou ainda,

A festa da Beleza negra é essa referência que o povo negro tem no estado de Teresina em relação à sua auto-estima e já vem de muito tempo, nossos ancestrais, nas suas festas nas senzalas, uma forma de se divertir, que apesar de muita surra, muito tapa, muito açoite, mas tinha momento de diversão também e de mostrar que mesmo estando ali no sistema de escravizado, tinha sua própria cultura e demonstrava sua beleza (H.R, 38 anos).

De todo modo, não obstante a revalorização da aparência negra e as políticas propostas e implementadas de inclusão social, os estereótipos negativos sobre o negro ainda são marcantes. Ainda que a fala seja vigiada, o olhar produz uma linguagem de intimidação sobre o negro. Isto se torna bem claro no depoimento abaixo:

A aparência é usada como alvo da identidade porque choca né... Quem olha pra você, já sabe quem tu és mais ou menos. Porque a informação sobre a tua pessoa é de cara. E aí a questão da aparência diz muito, por exemplo, se eu chegar agora desse jeito no Karnak[palácio do governo do estado], a polícia vai perguntar o que eu quero lá. Porque? Porque as pessoas acham que a minha aparência tá muito fora do padrão para ir lá. Eu deveria ir de blazer, combinando dentro do padrão global. No meu caso, eu tô fora dele [...]. Olha, a negra e o negro têm um padrão visual muito bom, bonito, têm altura, tem peito sem precisar botar, tem bunda, né, então tem um corpo muito chamativo. É um padrão muito atraente e é por isso que a gente usa e abusa. A gente gosta de botar um vestido que valoriza os seios. A gente valoriza muito o nosso corpo(A.A, 32 anos).

A Festa da Beleza Negra, além de transformar o Grupo Coisa de Nêgo em uma entidade respeitada no estado, possibilitou-lhe uma vaga no desfile do carnaval de Teresina, o que também contribui para a evolução e o crescimento do grupo em todo o estado, fora do período carnavalesco.

Com efeito, um dos objetivos da Festa da Beleza Negra é explorar a arte e a cultura do povo negro, portanto, a retomada de uma vertente de retorno à África. O desfile na avenida no carnaval, provoca empolgação e curiosidade da população em relação ao ritmo diferente do Afoxé e também em relação as danças e coreografias; o que levou o Bloco Coisa de Nêgo a ser solicitado para fazer apresentações em vários eventos, na capital e no interior.

As realizações estéticas estão, portanto, no corpo, no objeto, na dança, na história contado oralmente, no vestir, nos sons cantados ou executado em instrumentos musicais, nos terreiros, e nas demais expressões que unem o homem e seus repertórios simbólicos. Manter essas matrizes africanas é também uma forma de ocupar um lugar numa sociedade complexa e multicultural como a brasileira, pois assumir a beleza é também assumir lugares de pertencimento e de resistência. É exercer direitos culturais na conquista de cidadania. (LODY, 2006p.89).

Foi desse modo que a imagem do negro produzida pelo Coisa do Nêgo instituiu uma nova compreensão e percepção do negro na cidade de Teresina, representadas, como referido, pelo corpo, pelas danças, músicas, roupas, etc., enfim uma idealização da beleza negra construída a partir dos repertórios simbólicos que remetem ao belo estético africano.

Assim sendo, a festa da Beleza Negra seria o meio pelo qual os indivíduos afirmam e reafirmam seu pertencimento étnico através da estética corporal, construindo seu mundo de beleza, que promove a valorização do negro e permite o fortalecimento da sua identidade.

[...] no início, a classe elitista do estado protestava, era contra a festa. Mas, hoje ela é mais aceita. É um momento de reflexão, de valorização da identidade negra. Tem um significado simbólico de reafirmação, de confronto com a ordem estabelecida. É uma forma de expressar nossa cultura(S.S, 49 anos.).

No pensamento racista, o corpo negro é a objetivação da inferioridade e da impureza raciais. Na Festa da Beleza Negra, por sua vez, ao corpo é conferido o destaque da supremacia estética. Esse novo padrão estético negro é construído mediante signos estéticos oriundos dos diversos povos da diáspora. Trata-se, pois, de uma ressignificação estética que oscila, ora pela busca de uma expressão estética africano-mítica, ora por uma construção da identidade negra brasileira influenciada pelo encontro cultural diaspórico. A primeira remete-nos a um discurso de “pureza” das práticas culturais africanas, ao passo que a segunda aponta para a possibilidade de uma identidade dinâmica, resultante da incorporação de outros elementos diaspóricos. Mas, vale salientar, ambas as tendências estão imbricadas à dimensão política inserida no processo histórico, recriadas pelos negros através da marca da corporeidade que se expressa esteticamente.

A África e a diáspora, como espaços de construção simbólica e cultural tecem linhas de matrizes e variados que forjam imagens e histórias a serem lembradas e celebradas como marcos de similaridades e diferenças culturais que não impedem a constituição de identidades negras múltiplas, transnacionais, estrategicamente negociadas, de modo a viabilizar intervenções significativas do grupo étnico na estruturação das relações de poder (SOUZA, 2002, pp.95-96).

Nesse sentido, a estética negra cria uma identidade afro que, sem dúvida, forjou a identificação do ser negro (a) e a aceitação de si como sujeito negro simbolizado através do corpo, cabelo, e roupas. Dessa forma, o penteado afro tornou-se expressão da valorização da herança africana e um “sinal subjetivo-objetivo do ser negro, do sentir-se bonito e bem resolvido com sua herança racial” (SILVA, 2002, p .219). A maneira como concebem cabelo, corpo, e roupas na festa da beleza negra, em Teresina, nos leva a crer que a identidade negra, além de remeter ao passado histórico, também se expressa, esteticamente, através dos signos de uma suposta África.

[...] o corpo é pra ser valorizado, não é para ser usado, através dele, mostramos nossa dança. Muita gente indaga, porque será que as negras têm seios grandes, a bunda grande, pra nós é estrutural. Logo, o nosso corpo saudável. E a questão do cabelo, a gente coloca que deve ser aceito como é [...] Então, a relação do corpo e do cabelo passa pela religião. Ela fala do nosso estar no mundo e devemos valorizar o nosso corpo (H.R, 38 anos).

Ou seja, a nova estética negra está focalizada, particularmente, na revalorização da mulher negra como parte do projeto de construção da identidade negra, que aponta para o discurso de diversidade cultural existente no país, e, por outro lado, para o reconhecimento de outros cânones estéticos, baseados em traços negros, tais como bunda grande, seios grandes, lábios carnudos, cabelos crespos, etc.

Entre os estudos sobre a beleza negra e sua importância na política de afirmação da identidade dos(as) negros(as), destacamos estudos recentes de Giacomini (1994), Silva (2002) e Figueiredo (2005). As duas últimas autoras abordam o fenômeno da beleza negra, em Salvador, pela ótica da estética negra. Cabe lembrar que a Festa da Beleza Negra também se faz presente em outros estados, por exemplo, no Rio de Janeiro, porém com especificidades locais. No Rio de Janeiro (GIACOMINI, 1994), o desfile enfatiza os corpos mulato e negro. A noite da beleza negra no Rio, conforme os achados de Giacomini (1994, p.221), acontece na quadra de uma das mais tradicionais escolas de samba, promovida por um grupo cultural afro que se apresenta como integrante do movimento negro. Para a autora, as roupas brancas da maioria dos negros e mulatos da festa reafirmam o sentido do evento: o encontro da comunidade negra. Ao som de ritmos afro, o clima é de pessoas que parecem se conhecer. Há, contudo, casais negros/mulatos que usam roupas africanas, e se diferenciam em alguns aspectos. No que diz respeito ao desfile, acontece em duas etapas: a primeira é caracterizada pela predominância absoluta da cor branca das vestimentas, uso de turbantes que envolvem as cabeças e a cadência da música. Na segunda etapa do desfile, o que chama a atenção é a variedade sob a qual se apresentam os participantes, desta vez com roupas coloridas e cabeças descobertas, exibindo as variedades dos trançados, enfeitados de contas, miçangas, etc., ao som do ritmo das religiões afro-brasileiras. São eleitos o rei e a rainha de beleza negra, que devem acompanhar toda a apresentação anual do grupo.

Em Salvador, conforme descreve Figueiredo em documentário intitulada a **Deusa do Ébano(2005)**, o concurso da Noite da Beleza Negra visa a escolha da mulher negra que representará a deusa do ébano em Salvador, um ritual de escolha entre grupos de meninas negras candidatas à Beleza Negra, que considera toda a performance da candidata em relação

à valorização da negritude. As narrativas construídas enfatizam a afirmação da negritude através dos traços (cabelos crespos, cor da pele, indumentárias, etc.). Para a autora, a beleza negra proposta nesse concurso é oposta àquela a que todo concurso de beleza feminina se propõe: expor os corpos com seus traços esculturais, pois o objetivo, ali, consiste em valorizar a criatividade dos penteados, turbantes, roupas, maquiagens e dança, tais como partes constituintes da beleza negra. A festa, como também acontece em Teresina, é considerada lançamento da temática de carnaval para o bloco.

Na mesma direção, o estudo de Silva (2002, p.287) destaca que os signos do espetáculo da Noite da Beleza Negra são criados como atributos étnicos utilizados para identificação grupal, veiculados como performance artística e consumidos como produto, como uma marca que ritualiza e exerce um forte poder de aglutinação.

Desde sua primeira idealização, em 1980, a festa objetivava a afirmação de uma estética diferente e de sinais legitimadores da negritude, construídos a partir de imagens de princesas africanas. De acordo com essa autora, são variados os elementos que compõem o discurso da beleza negra e que criam a atmosfera integradora do espetáculo, um fenômeno carregado de barroquismo, bem típico dos rituais tradicionais.

2.4.2 FESTA DE BELEZA NEGRA EM TERESINA: A PROPOSTA PARA UMA NOVA SOCIEDADE

A Festa da Beleza Negra no Estado do Piauí teve sua origem sobretudo na cidade de Teresina, em 1986, como referido, em decorrência da viagem de Feliciano Bezerra (Fifi) à Bahia. O contato com a “cidade mais africana do Brasil” fez surgir a idéia de organizar essa Festa da Beleza Negra em Teresina, inspirada no modelo pautado pelo grupo Ilê Aiyê em Salvador. Desta forma, a primeira festa da beleza negra teve como idealizador Fifi, com o objetivo de apenas reunir os amigos. Entretanto, a festa exigia um traje formal, branco, por se realizar às sextas-feiras de cada ano, e contava com ritmos afro, tais como ijexás, canções baianas e africanas, inspirados em artistas como Gilberto Gil, entre outros. A festa era feita em homenagem a Oxalá, uma festa aberta, porém com estrutura particular, na casa de um colega e participante do grupo. É bom salientar que as pessoas que participavam da festa-reunião não eram necessariamente negras, mesmo porque não se tratava de um grupo afro consolidado, tal como em Salvador, mas de pessoas que se identificavam com a questão racial. A data da celebração da festa sempre foi 20 de novembro, uma data histórica para os negros no Brasil, relacionada à morte de Zumbi dos Palmares.

Segundo Dimas Bezerra, um dos integrantes do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, a Festa da Beleza Negra tinha esse nome, mas não a dimensão festa como acontece em Salvador. Como mencionado, era considerada uma reunião, na qual se abordava, porém, a questão social e política, com ênfase sobre a reflexão acerca do 13 de maio e do 20 de novembro. Não era, pois, o grande evento como assistimos, hoje, era apenas um ponto estratégico de encontro de amigos. Em 1988, Francisca Trindade, também membro do grupo, teve a idéia de levá-lo para a avenida, no carnaval da cidade, mas faltava tudo para transformá-lo em bloco na avenida: faltavam tambores, arranjos, e o traje-desfile. Foi, então, que Pizeca, percussionista do grupo, saiu, de bar em bar, pedindo couro de bode para confecção de tambores; já o espaço foi cedido pela Igreja Católica São Benedito, paralela à avenida principal do desfile oficial.

No primeiro desfile o grupo contava com duas músicas, sendo uma do Ilê Aiyê, “*Que bloco é esse*”, e outra, “*Aonde vai papai o jogo de pressa por aí, vou fazer minha folia*”, que eram alternadas, enquanto os tambores eram aquecidos e os participantes retornavam à avenida. Foi tudo feito com grande dificuldade, afirma Dimas, mas foi atingido o objetivo de chamar a atenção das pessoas sobre a existência do grupo, que, naquele momento, não tinha sequer um nome definido. No ano seguinte, devido à grande divulgação, o grupo se fortaleceu e organizou uma mais atrativa Festa da Beleza Negra, com “indumentárias africanas”, turbantes, equetes, tecidos com detalhes e estampas, etc., que foi considerada a que marcou a trajetória do grupo desde os primeiros encontros até a sua concretização em movimento negro, em 1989.

A banda de música constituída pelos irmãos Fifi, Dimas e Assis era considerada uma das referências principais da negritude no estado. Ela promovia shows e participava de festivais locais, o que fez com que algumas pessoas se filiassem ao grupo e, mais tarde, transformou-se numa organização negra que passou a participar do desfile no carnaval de Teresina. Assim, podemos dizer que a existência de uma banda facilitou a visibilidade do grupo. Segundo os membros, com o passar do tempo a sensação era que a banda se confundia com o grupo Coisa de Nêgo, e, conseqüentemente, os componentes eram identificados como Coisa de Nêgo. Quando questionados sobre o significado da Festa da Beleza Negra no estado, os integrantes afirmam:

A beleza negra serve para mostrar a beleza também, mas acima de tudo fazer com que as pessoas percebam a importância da negritude e não só pra mostrar sua beleza física, mas sua beleza interior, sua beleza de confraternizar com os outros, então aí é que está o destaque da beleza negra, interação entre as negras. (A.A, 32 anos).

Ainda,

A Festa da Beleza Negra começou com o objetivo de ser um retorno à África, então ela começou no sentido de mostrar a música afro, que as pessoas pudessem entender de que a música não era só o rock, que tinha um ritmo diferente que é o ritmo afro que são os toque dos tambores que as pessoas associam a macumba, que também veio lá de dentro, então, quanto a questão da vestimenta, da roupa, se inspirou em grupos baianos que se inspiraram em grupos que já vinham da África e a gente se inspirou em exatamente em Salvador primeiramente, em seguida em São Luis. Retorno África, e é um retorno também a nossa identidade, porque os negros brasileiros eles são, se identificam como negros, mas negros africanos, então esse retorno a África na festa da Beleza Negra é se assumir que é negro descendente de africano, é mudar de certa forma a história, não é contar a história de escravidão, mas é contar a história de resistência pra gente, e qual é a resistência negra, também uma das formas de resistir e mostrar que você é belo, mostrar que você é belo é mostrar auto-estima, você não faz nada sem auto-estima, eu não danço hip hop sem auto-estima, e fazer nenhum projeto social pra população negra se eu mesma não tenho auto-estima.(H.R, 37 anos).

A inspiração do Ilê Aiyê fez com que a cultura entrasse na pauta da Festa da Beleza Negra em Teresina, revalorizando o trançado de cabelos, adereços, indumentárias e maquiagens, que passaram a constituir itens principais da festa. A estética negra passou, então, à moda, referência da beleza negra, e motivo de admiração para negros e não-negros que participavam do evento. Uma festa em que o desfile, a culinária, através das comidas afro, as roupas e acessórios tomavam a África como fonte de inspiração. Através de musicalidade, os cantos e ritmos afro passaram a ser assumidos, e valorizados, pelos seus descendentes. Nesse sentido, a cidade de Teresina passou-se, também, a caminhar rumo à construção de uma nova sociedade, e de uma nova identidade negra. Segue a entrevista abaixo:

A festa é uma vitória, a gente vai adquirindo nossos projetos, nossas conquistas e no grande dia conseguimos mostrar cultura, nossa beleza pro povo (V.S, 23anos).

Para mim é também a questão do negro que tá de fora, que não se assume, por que não é incentivado ser negro, passar e ver isso. Ele tem que lutar por isso, ainda há muito negro sem se assumir. A festa é pra isso, se assumir. Ela é um incentivo. É pra mostrar os que estão de fora que eles devem se assumir(F. A, 22 anos).

Em 1990, a primeira versão da Festa da Beleza Negra de Teresina foi reformulada, devido à grande dimensão que ganhou, ao agregar muitas pessoas, surgindo a necessidade de estrutura maior, que comportasse maior número de participantes. Foi assim que a Festa da Beleza Negra se transformou em pré-carnaval, com lançamentos de músicas de

carnaval e a sua temática. A festa serviu, ademais, para criar um grupo vinculado ao movimento negro, e a concretizar um sonho, que foi a criação do bloco de carnaval.

Ainda em 1990, já na segunda versão dirigida por outros membros do grupo, devido à criação oficial do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, a Festa de Beleza Negra teresinense se transformou em uma festa pública, mais abrangente, com a mesma função político-social, i.e., homenagear os(as) negros(as), no dia 20 de novembro, pela resistência de Zumbi dos Palmares, e divulgar os projetos que o grupo implementava em prol dos(as) negros(as). A partir desta data, o referido grupo afro-cultural teria como objetivo promover, anualmente, a Festa da Beleza Negra. Atualmente, a Beleza Negra é uma festa de identidade e auto-afirmação étnico-racial, alicerçada na religiosidade, como bem o demonstram as benções e pedidos de proteção que antecedem as batidas de tambor. Como se vê na foto abaixo:

Figura 3 –FESTA DE BELEZA NEGRA EM TERESINA- PI 2005



Fonte: Arquivo pessoal

Outra questão importante que deve ser atribuída à festa da beleza negra é a auto-afirmação do (a) negro (a), ou seja, a assunção da sua negritude e suas características fenotípicas, pois, “o que era considerado como feio, macumba, carnaval, para muitos, hoje, virou alvo de imitação e moda – o uso de turbantes”, afirma Haldacy Regina, membro do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo. Para Assunção Aguiar, coordenadora de comunicação do grupo, “a Beleza Negra é mostrar também, mas acima de tudo fazer com que as pessoas

percebam a importância da negritude e não só para mostrar sua beleza física, mas sua beleza interior, sua beleza de confraternizar com os outros, então aí é que está o destaque da beleza negra, interação entre as negras”.

A festa da Beleza Negra possui, anualmente, uma temática, explorada através de trajes, cantos e danças. É sob essa temática que é produzida toda a ornamentação da festa. A temática desenvolvida em 2006 foi *Quilombo, fonte de vida, fonte de resistência* que articulou a participação de 75 comunidades negras rurais quilombolas do estado, o que, segundo Geovano Quadros, diretor do Grupo, a Festa da Beleza Negra tornou-se referência no estado. Como “pré-carnaval,” serviu para a divulgação dos trabalhos culturais e sociais que o Grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo vinha desenvolvendo, nas periferias da cidade e nas zonas rurais.

A festa é também um espaço de reafirmação da estética negra, inspirada nas cores dos orixás. A questão de retorno à África através da religiosidade se tornou mais evidente nos rituais do grupo, através dos orixás que abrem os caminhos, que estabelecem a harmonia e que protegem e abençoam. Assim a maquiagem usada, as estampas das roupas, os cabelos trançados remetem símbolos de africanidade que traduzem a força, a luz, e a espiritualidade. Ademais, é uma estética que valoriza a cultura, as características da negritude que traduzem a africanidade revivida pelos movimentos negros.

Este aspecto foi bem sublinhado em um depoimento de um militante do movimento negro, na Bahia, em 1994:

A estética, por exemplo, que é desenvolvida num bloco como o Ilê Aiyê está associada à religião negra que é candomblé, está associada a uma forma particular de vestir, está associada a uma forma particular de andar, está associada a uma forma particular de dança, o que quer dizer que não é uma estética que considera apenas a beleza física componente decisiva. (VALDÉLIO SILVA *apud* SILVA, 2002).

Ou seja, a África se tornou uma referência inegável na reconstrução da nova estética negra no Brasil, representada pelos símbolos míticos da africanidades à brasileira para os que com orgulho a têm como referência de origem étnico-racial em meio a sua inclusão de forma precária na sociedade.

Finalizo, apontando que o elo com a África, não é só articulado a partir da construção de uma identidade histórica, mas também baseado, sobretudo, numa identidade social e estética enfatizada nas Festas de Beleza Negra, cuja função político-pedagógica recai

sobre a ênfase em exibir o valor do(a) negro(a), através da aparência física e da cultura, para conquistar outros(as) negros(as) e suscitar o respeito e admiração dos(as) não-negros(as).

CAPÍTULO 3. PRESENÇA NEGRA NO PODER PÚBLICO, NO ESTADO DO PIAUÍ: TRAJETÓRIA DA PRIMEIRA MULHER NEGRA COMO PRESIDENTE DE FUNDAÇÃO CULTURAL DO ESTADO DO PIAUÍ.

Falar da situação das mulheres negras brasileiras e de suas trajetórias é também falar dos reflexos do processo escravocrata no seu cotidiano, até a inserção política de mulheres negras, como Francisca Trindade, Sônia Maria Dias Mendes, Benedita da Silva, Marina Silva, Matilde Ribeiro, e tantas outras, atrizes, jornalistas, cantoras, professoras e mães de santo. Esta última categoria, sem dúvida, inverteu os papéis históricos das mulheres africanas, que agregaram saberes, desafiaram o sistema escravista, e se transformaram no símbolo cultural de saber religioso. Assim, numa sociedade que excluía, e ainda exclui, mulheres por serem negras, as descendentes de africanos (as) encontraram, nas recriações culturais e nos terreiros, formas para a afirmação da sua identidade como mulher, com posições hierárquicas e destacado papel de mãe de santo. Entretanto, o feminino no poder é um fato que ainda provoca estranhamento em nossos dias. Nesta direção, “quando se trata de um relacionamento institucional, a discriminação étnica funciona como um impedimento, mais reforçado à medida que essa mulher alça uma posição de destaque social”, a exemplo da inserção de Sônia Terra no poder público do estado, no Piauí. (NASCIMENTO *apud* CARNEIRO, 2003, p. 6).

Desta forma, as mulheres negras que conquistaram os melhores cargos no mercado de trabalho despendem uma força muito maior que outros setores sociais, algumas, por exemplo, tendo abandonado projetos de maternidade, para enfrentar o cotidiano de trabalho. Devido ao preconceito e discriminações por que passam o mercado lhes exige maiores esforços para a conquista do ideal pretendido.

A fortaleza das mulheres africanas atravessou o atlântico, permitiu a reinvenção do novo ideal feminino na diáspora, recriou novos valores culturais que foram absorvidos de geração em geração e repassados através da tradição oral. Nesse processo, não podemos deixar de destacar as irmandades como símbolos de resistência cultural, contribuição para as identidades e manutenção das tradições nos quilombos. Nesta direção, Maria Graham afirma:

Do pouco que se sabe, pode-se supor que nas comunidades quilombolas a participação das mulheres foi determinante, tanto na manutenção prática como no abastecimento de provisões, confecção de roupas e utensílios como na preservação de valores culturais e religiosos, elos com as divindades que protegiam o espírito combativo dos mocambeiros” (Graham, *apud* Haag, 2006 n.06,p 83).

Sob essa perspectiva, a diáspora continua sendo compreendida por alguns estudiosos, por exemplo, Teresinha Bernardo, “como divisor de águas entre o passado e o presente, e também com possibilidade de dinâmica cultural; ou seja, como fluxos e trocas entre o passado e o presente, entre os africanos que permaneceram em sua terra natal, e os que vieram para o Brasil” (BERNARDO, 2005, p.05). Em outras palavras, a diáspora daria lugar a reinvenções e recriações de diversas culturas e experiências do mundo.

A situação atual da mulher negra advém da sua situação social, desde o período escravocrata, ocorrendo, até os dias de hoje, pouca mobilidade social nas suas funções e papéis. Desta forma, a ascensão social de negros e negras na contemporaneidade requer a superação de grandes desigualdades decorrentes das marcas profundas que o sistema escravista deixou. O fato é que, na sociedade atual, a marginalidade está largamente associada ao ser negro, que, em decorrência de práticas racistas sutis é, aqui e ali, excluído do convívio social. Nesse contexto, além da condição de ser escravo, ser negro no Brasil constitui um empecilho para acesso às condições de cidadania digna e à ascensão social. Por outro lado, ser mulher e negra constitui mais um agravante. Portanto, de uma forma geral, o afro-descendente vive o dilema do racismo por carregar uma cor que lhe torna réu na sociedade, citando Fran Fanon “onde quer que vá, o negro permanece um negro”(FANON,1986,p.231)..

É a partir dessas considerações sobre a vida da mulher negra e com base na sua experiência histórica de exclusão social e discriminação decorrentes da sua cor, cultura, e sua condição de mulher, que será abordada, nesta dissertação, a trajetória de vida de duas principais mulheres negras e ativistas do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo no Estado do Piauí, e que, ao fundarem o grupo, mantiveram suas relações com os ideais da negritude e articularam estratégias políticas para assunção do poder no estado. Trata-se de, como dizia Carneiro, “mulheres ocultadas e silenciadas por uma historiografia oficial que, na maior parte de sua expressão, permanece branca e masculina”(CARNEIRO,2003, p.548).

Assim sendo, este trabalho está ancorado em fontes orais em especial do nosso sujeito de pesquisa, Sonia Maria Dias Mendes, através de entrevistas. É a narrativa de uma mulher negra que procurou a todo custo, com suas forças e memórias ancestrais, a concretização dos estudos até a sua inserção no mercado de trabalho e em espaços públicos. Abro, ainda, um parêntese para falar da influência da liderança política de Francisca Trindade, ativista negra e militante, de maior destaque no Piauí, que ajudou a propor políticas direcionadas para o segmento negro no estado.

Devido à sua morte súbita, em 2003, as informações a seu respeito foram baseadas

na sua biografia política, disponível no site oficial do governo do estado. Cabe enfatizar a sua grande contribuição na política sócio-racial piauiense e na trajetória da líder negra Sônia Terra.

3.1 DE SÔNIA MARIA DIAS MENDES A SÔNIA TERRA: UMA TRAJETÓRIA DE VIDA

Sônia Maria Dias Mendes nasceu em Teresina. Filha de mãe doméstica, trilhou caminhos não tão desconhecidos pela maioria dos negros e negras no Brasil. Tendo desenvolvido a sua trajetória escolar nos colégios públicos de Teresina e residindo, mais tarde, na periferia da cidade, “Soninha”, como era conhecida, morou com a mãe, Dona Antônia Dias de Oliveira na residência de uma família branca onde a mãe trabalhava como doméstica, até ela completar doze anos de idade.

Cabe ressaltar, aqui, que não se tratava de qualquer família, mas da madrinha de batismo de Sônia Terra. Nesse sentido, Sônia levava uma vida igual à dos filhos da família da casa, ao freqüentar os mesmos colégios e ambientes de diversão, como afirma ela “enquanto a filha da doméstica brinquei muito, tive acesso às coisas boas na casa, freqüentei tudo sempre junto com os filhos, e vivia uma realidade que não era a minha”. Com a nova gravidez da Dona Antonia, ela comprou uma casa no bairro de Redenção, na periferia da cidade, onde passaram a morar. Conforme o depoimento abaixo:

Ali começou uma realidade pra mim, eu comecei a ver, não ter nada pra comer e a minha mãe grávida e ai, eu comecei, foi muito inquietante porque eu não tinha nenhuma relação da vida na comunidade, da pobreza, porque de qualquer forma ela era doméstica numa família abastada, muito abastada que tinha de tudo, eu sempre tive, eu me alimentei sempre muito bem, me vestia bem, e ai fui pra outra realidade, nesse sentido, foi um grande conflito, e ai mudou de escola, que eu sai do centro, eu circulava esse centro inteiro no centro da cidade, freqüentei cinema quando eu era pequena, matinê, essas coisas todas, inclusive eu acho que a minha formação cultural se formou quando eu era pequena, porque eu me acostumei a ler, criança que lia muito revistinha, ganhava muitos livros, então eu tinha essa, essas questões todas, e ai minha mãe começou a passar muita dificuldade(Sônia Terra,46 anos).

Na adolescência, passou por um processo que lhe impeliu para a tentativa de não prosseguir seus sonhos traçados: o de ter curso superior. “Parei de estudar, fiquei com o segundo grau, eram muitos conflitos na minha cabeça, eu não conseguia, tentei vestibular na escola pública, precisava ter uma estrutura”. Deste então, a realidade se mostrou mais óbvia

para uma menina que tinha uma vida considerada “normal”, contando com as regalias a que qualquer criança da sua idade tem direito, tais como, brincar, ir ao cinema, teatro, ir à escola, uma boa alimentação, moradia, entre outros. Segue o relato de Sônia:

Eu não conheci o meu pai, que minha mãe casou só no padre com ele. Ele a abandonou antes que eu nascesse e eu não tive nenhuma convivência, e eu, com onze anos de idade, minha mãe engravidou. Tem essa que é minha irmã hoje, e aí ela tinha comprado uma casa no bairro da Redenção, que eu vivo até hoje, na mesma casinha, mesma comunidade. E nós fomos morar nessa casa e aí eu me deparei com o mundo totalmente diferente. Aí era outra fase, era uma adolescente e aí eu fico olhando, como é que minha cabecinha realmente viveu. Naquele momento, perdi minha juventude, passei a ser uma adulta, sem conseguir viver meu momento, minha adolescência.

As dificuldades e barreiras se transformaram em aliados principais dessa família. Assim, começou a ajudar a mãe na composição da renda da família, vendendo laranja e fazendo unhas. ”Quando minha irmã nasceu e eu praticamente era uma criança, me vi ser mãe, porque eu fui assumindo muito desde então, muita responsabilidade de casa e fui muito tempo nessa vida (Sonia Mendes, 46 anos). Como então diria Bell Hooks, “muitas negras foram criadas em lares onde as mães trabalhavam fora, assumiram cedo as responsabilidades pelo afazeres domésticos e o cuidado dos outros. Um tempo para si mesma, para pensar, não é tradicionalmente valorizado para as meninas negras (HOOKS,1995,pp-463-478). Neste sentido Sônia afirma:

A minha vida é igual, similar a de milhares e milhares de mulheres negras e homens negros, e que, com muita resistência vão conseguindo galgar o seu caminho, eu digo que muito cedo a vida me colocou essa opção, isso eu teria dois caminhos a seguir: o de me acomodar, de ficar no meu papel de vítima ou no de reagir. Aos onze anos perdi minha juventude, passei a ser uma adulta, sem conseguir viver meu momento, minha adolescência, eu acho muito difícil falar disso... Ali começou uma realidade pra mim, eu comecei a ver, não ter nada pra comer, eu não tinha nenhuma relação da vida na comunidade, da pobreza porque de qualquer forma ela (a mãe) era doméstica numa família abastada, que tinha de tudo, eu sempre tive, eu me alimentei sempre muito bem, me vestia bem, e aí fui pra outra realidade, nesse sentido, foi um grande conflito (Sônia Mendes, 46 anos)

Ela se tornou sua própria “testemunha esclarecida”, para usar o termo de Alice Miller, (apud HOOKS, 1995), capaz de analisar a realidade na qual estava inserida e, através dessa análise, manter um discernimento de si mesma. Ferida, às vezes revoltada com a situação real do seu cotidiano, encontrou na vida do movimento eclesialístico e depois político, um refúgio, um abrigo onde podia compreender e modificar a sua realidade. Terminado o

segundo grau, aos 17 anos, não conseguiu emprego. Só aos 18 anos a patroa de sua mãe (madrinha de Sônia) conseguiu empregá-la como faxineira na Prefeitura Municipal de Teresina, apesar de ter feito o segundo grau completo. Os primeiros anos do seu emprego foram recheados de inquietações e espírito revolucionário, herança trazida do movimento de juventude da Igreja Católica. Com o passar do tempo, foi nomeada Assistente Técnico-Administrativa, cargo que ocupou antes da sua nomeação como Secretária da Fundação Cultural do Estado.

Quando eu entrei lá, eu entrei como servente, já tendo meu segundo grau e eu tive a sorte de, sendo uma pessoa curiosa, buscar fazer as coisas. Os primeiros meses pra mim foram terríveis, me incomodavam, de eu ter que ir buscar cafezinho em outro prédio, que era diferente, que ficava 3 quarteirões do local que eu trabalhava, que era a sede da Prefeitura. Eu ia pegar cafezinho, fazia a limpeza, era as coisas que não me incomodava, mas era porque eu já tinha meu segundo grau. Eu entendia naquele momento uma outra formação, e eu já tinha esse espírito questionador, naquele momento já começava a surgir o PT no estado, ele já era, dentro da gente, uma coisa forte. A partir das discussões na Igreja, porque voltando aí esse movimento da Igreja sempre foi muito forte, eu participei de um momento efervescente da discussão de fé e política, de fé e prática, da Teologia da Libertação com Leonardo Boff.

As dificuldades com que ela se deparava, favoreceram a sua consciência quanto à sua condição social e de classe e seu pertencimento étnico-racial que mais tarde impulsionaram e nortearam a sua trajetória de militante negra. Desta forma, ao afiliar-se ao PT, a questão da desigualdade social teve mais evidência na sua vida, sobretudo quando ela começou a observar sob a ótica política, a problemática dos contextos sócio-raciais e de gênero.

3.1.1 A militância política e o apelido artístico (Sônia Terra)

Em 1975, aos 14 anos de idade já participava de movimentos sociais, especificamente através da Juventude Operaria Católica - JOC, mais tarde viria a assumir a coordenação desse movimento cobrindo as regiões Norte e Nordeste do Brasil. A ligação do movimento eclesial com o PT abriu os caminhos para a liderança política e a visão crítica da realidade a que Sônia tanto almejava mudar. Filiou-se ao Partido dos Trabalhadores em 1982, e com a inserção na militância política, Sônia usou das suas potencialidades para se destacar: fez curso técnico de radialista e passou a trabalhar, nessa atividade, na Rádio da Prefeitura de

Teresina. Assim, ela mudou de ocupação e passou a fazer aquilo com que sempre sonhou. A vida política de Sônia Mendes, e sua relação com PT, resultaram na sua nomeação.

Sou uma pessoa muito ativa, eu posso dizer que eu fui uma militante, eu fui pé do meu bairro, da Redenção no Parque Piauí, e organização da juventude, eu conseguia aglutinar, eu era uma liderança, mesmo que naquele momento eu não tivesse essa consciência de que eu era uma liderança, eu fui e participava dentro de todas as ações do Parque Piauí. Participamos de um jornal do CEAS, que era o Centro de Estudos Alternativos. Participava naquele momento dando força na questão de organização das mulheres, do MCC, que era o Movimento Contra a Carístia. Então, tudo que envolvia essa luta da cidadania, da nossa participação, no primeiro de maio, lá estava eu presente, levando aquele grupo que eu militava no meu bairro.

Nessa trajetória, sentiu a necessidade de pertencer a um grupo mais específico e consistente que discutisse questões raciais. Assim, com os amigos militantes do PT e da Igreja, em particular com Francisca Trindade, ajudou a fundar em 1990, o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, no Estado do Piauí, e o Fórum de Entidades Negras, posteriormente. Para ela, o Partido dos Trabalhadores sempre teve uma forte relação e sensibilidade com as questões raciais, que envolviam a discriminação do negro na época, mas, contudo, não era suficiente para atender às diversas demandas do negro no estado do Piauí. Com o seu envolvimento com questões raciais no grupo Afro-Cultural, soltou a voz para interpretar através da música a exclusão social do negro no Estado do Piauí, adotando, então, o apelido artístico de “Sônia Terra”. Como uma das fundadoras do Coisa de Nêgo, assegurou a sua participação no carnaval de rua em Teresina. Hoje, como referido essa participação ganhou mais visibilidade no Estado do Piauí, sob a forma de bloco afro.

A inserção de Sônia Terra na política estatal, por sua vez, se deve à sua filiação partidária ao PT, e, também, à sua vinculação ao movimento negro do estado. Convém lembrar que, o Coisa de Nêgo é um dos grupos negros, do estado do Piauí, que possui relação direta com o Partido dos Trabalhadores. Isso se deve ao fato de inicialmente todos os militantes do Coisa de Nêgo já serem filiados ao PT ou passarem a sê-lo. Portanto, atualmente, entre os negros do movimento, os mais vinculados à atual gestão do PT, são associados ao Coisa de Nêgo. Para Sônia Terra, estar à frente da Fundação Cultural é uma oportunidade de reforçar uma luta que efetuou durante toda a sua vida, ou seja, de buscar a democratização da cultura, levando-a a todas as camadas sociais, fato que sempre almejou. Numa sociedade onde as relações raciais são ambíguas e necessárias para construções de categorias, Sônia Terra, não permaneceu imune aos apelidos criados como forma de repudiar a sua participação no governo.

Segundo Silva (2003), a pobreza e a marginalidade a que é submetida a mulher negra, reforçam o preconceito e a interiorização da condição de inferioridade, que em muitos casos, inibe a reação e a luta contra a discriminação sofrida. O ingresso do (a) negro (a) no mercado de trabalho, ainda criança e a submissão a salários baixíssimos, reforçam o estigma da inferioridade em que muitos(as) negros(as) vivem.

Como negra pertencente a uma cultura marginalizada na sociedade piauiense, ela afirma:

Nunca deixei de incluir as outras culturas, porque vejo na cultura o fator de transformação da realidade do Estado, principalmente no tocante ao resgate da auto-estima do povo piauiense, pois é preciso que a cultura aconteça de forma democrática e igualitária, contrariamente ao que se fazia no nosso Estado (Sônia Terra, 46 anos).

Neste caso, a relação do movimento negro com o estado, fato já notado por alguns estudiosos (AGIER & CARVALHO, apud SANTOS, 2006 p.197), ensejou que os movimentos negros em especial no Piauí, buscassem ocupar espaços administrativos, políticos e simbólicos nesta relação, visando construir uma nova realidade política e social.

Sem dúvida, foi a partir da gestão do PT, iniciada em 2003 que o Estado do Piauí reconheceu a existência dos (as) negros (as) como gestores públicos, fato que tornaram evidentes as ambigüidades das relações raciais num estado que, em grande medida, não reconhece os(as) negros(as) em sua própria formação histórico-social, despertando assim reações de inconformismo de grupos políticos tradicionais. Entretanto, em vista dessa nomeação, surgiram duas polêmicas: a primeira, relativa ao impacto da inserção do(a) negro(a) no poder público, em particular na pessoa da secretária da cultura através de manifestações racistas publicadas nos jornais e sites de Portal Az e de Arimatéia, conforme descrito no primeiro capítulo desta dissertação; a segunda, concernente ao fato de Sônia Terra, ser considerada “incomum” para os padrões locais piauienses, isto porque além de ativista do movimento negro não possui formação de nível superior, ou seja, os obstáculos interpostos à mobilidade profissional de Sônia Terra no caso, estavam relacionados aparente e predominantemente à questão de escolaridade. Convém lembrar, no entanto que, a época, os estereótipos criados sobre o negro estavam sendo manifestados de diferentes formas, como referido. O mérito e a formação superior foram pontos muito debatidos, buscando-se estabelecer relação com o perfil da Secretaria, em face do que se dizia que **“ela não entendia de cultura, só de panos coloridos, como também de bater tambor”** uma forma de depreciar, assim, o mundo da militância negra (grifos meus).

Segundo afirma Sônia Terra a sua nomeação como presidente da Fundação Cultural do Estado, “foi um tiro certo no racismo disfarçado”. Do mesmo modo afirma que, “desafio maior do que ser mulher é ser mulher negra, o que faz com que tenha que mostrar mais capacidade e competência para administrar”.

Bento (1995) sustenta que a discriminação contra negros(as) nos cargos de chefia sustenta-se na resistência de branco(as) em aceitar alguém socialmente considerado subordinado, ocupando o lugar de comando de outros(as) brancos(as). Assim, para a autora, numa sociedade onde a hierarquia social é baseada na raça e gênero, a mobilidade em relação à posição dos indivíduos considerados subalternos é inaceitável, pois deve -se sempre observar a escala da classificação racial, cujos lugares estão previamente destinados a esses sujeitos, ou seja, o indivíduo que está na posição inferior jamais poderá ocupar lugar de outrem considerado em posição superior. No caso de Sônia, o fato de ser a primeira mulher negra a preencher um cargo jamais ocupado por negros no Piauí, é mais um agravante. Historicamente, os cargos de chefias da FUNDAC sempre foi ocupados por homens brancos, razão pela qual foi grande o estranhamento causado pela chegada repentina de uma mulher negra, em face do que se manifestou a tríplice discriminação (institucional, racial e de gênero).

Exemplificaremos isso através da narrativa de Sônia:

Fui vítima de cartas anônimas e de artigos, publicados em jornais, com teor racista. Isso demonstra que a nossa luta precisa ser intensificada a cada dia, que o racismo é algo muito forte e presente. Além disso, não tenho a formação acadêmica, que alguns ainda hoje cobram, para estar no cargo em que estou. Mas competência não vem só da formação acadêmica, ela vai além. Quanto a isso, eu me sinto tranqüila.

Portanto a nomeação da Sônia Terra criou, pois, de certa forma, um desconforto para muitos que ainda são herdeiros do machismo, da discriminação para com a mulher negra e contra a reconfiguração da política brasileira, preponderantemente centrada no homem branco e heterossexual. Segundo Sueli Carneiro “o papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional, a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada, e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em romance” (CARNEIRO, 2003, p.49).

O caso de Sônia Terra remete para o fato específico de que há um lugar para a mulher negra no mercado de trabalho, e este lugar não prevê posições de comando de um determinado órgão público. O destaque dado às mulheres negras em posições de comando

denuncia, ao mesmo tempo, o tradicional lugar destinado às mulheres no mercado de trabalho: a atividade doméstica.

Fazer parte da cúpula do atual governo no Estado do Piauí, fez com que Sônia Terra revisitasse alguns lugares antes freqüentados na sua infância como, por exemplo, o Palácio do Governo. Assim sendo, ela afirma que existe um olhar diferenciado na forma como as pessoas enxergam outras num determinado lugar, “é como se você fosse intrusa” completa:

[...] Nesse Palácio de Karnac, que eu entrei como Secretária, recentemente, eu brinquei nos jardins de lá na antiga residência do governador, como a filha da doméstica, que fazia trabalhos ali como doméstica também, então até os doze anos eu sempre tive uma convivência sem ter de fato um lar meu, e uma realidade minha. Então, eu nunca alimentei, digo isso com muita tranquilidade, nenhuma idéia de que eu podia assumir o cargo que hoje estou assumindo, eu não tinha nenhuma perspectiva nesse sentido, e quando eu fui convidada pra assumir esse cargo em que estou hoje, presidente da Fundação Cultural do Piauí, com status de Secretária, assumindo a discussão da cultura no Estado, então meu nome foi indicado. Também não foi indicado assim de cima pra baixo, ele foi fruto de um processo de discussão de seminários que nós fazíamos, em nomes que nós levantávamos que poderiam assumir qualquer cargo. Mas cientes de que nós vivemos numa sociedade racista, numa sociedade que não nos vê com capacidade de assumir os cargos de poder, pelo menos de poder de frente nos cargos secundários, e é preciso reconhecer que a cultura tem uma característica muito forte do olhar intelectual e das academias, e aí de repente vindo da periferia, pobre, negra, e com um agravante, eu não tenho curso superior, então você pode imaginar a revolução que a gente tem na cabeça dos nossos preconceituosos racistas, com limite de entendimento da capacidade humana de ser e de fazer, independente da cor que ele (a) tenha e aí, esses limites vazam requintes de crueldade. Eu diria que eu vivi na pele esses requintes de crueldade (Sônia Terra, 46 anos).

Essas formulações de Sônia fazem lembrar de achados de Ângela Figueiredo sobre a mobilidade profissional de empresários negros na cidade de Salvador- Bahia, onde a autora aborda o olhar diferenciado a que os(as) negros(as) são submetidos quando ocupam espaços tradicionalmente considerados de classe média, criando assim uma tensão no cotidiano desses indivíduos negros, que ocupam posição de destaque na sociedade, e/ ou “com poder aquisitivo mais elevado, que sempre são vistas como estando “fora do lugar” sociologicamente construído e simbolicamente determinado; em outras palavras, eles estão pagando um alto preço exatamente por estarem “fora do lugar” (FIGUEIREDO, 2004, p.201).

Historicamente, a sociedade brasileira tem reservado posições subalternas para os afro-descendentes, e as construções sociais sobre esses são reforçadas por estereótipos, que o colocam sempre em uma posição econômica e simbólica inferior à dos brancos, contribuindo para que a sua mobilidade ou estratificação profissional seja vista com desconfiança, numa

sociedade em que a aparência e a condição de classe desempenham função relevante. Por este motivo, o olhar diferenciado que Sônia aborda e que é comprovado pelos estudos de Ângela Figueiredo, apontam não só para a especificidade de racismo à brasileira, mas também denuncia mais uma vez o bloqueio para a mobilidade dos negros, em particular das mulheres negras nos espaços públicos ocupando cargos de confiança. De acordo com Maria Aparecida Silva Bento “o lugar da mulher negra no mercado de trabalho está demarcado no imaginário de chefias e profissionais de recursos humanos. É o gueto da subalternização e da realização de atividades manuais” (BENTO, 1995, p. 482) A concentração de mão de obra de mulheres negras como empregadas domesticas é um bom exemplo disso. É nesta mesma linha de pensamento que afirma Ana Lúcia Valente:

A discriminação racial na sociedade brasileira, atua de forma camuflada, disfarçada e velada em relação ao negro. Neste âmbito estão as mulheres negras e as mulatas que em geral, sofrem de tripla discriminação: sexual, social e racial. Portanto, tudo o que se coloca como problemático para a população negra atinge especialmente as mulheres (VALENTE, 1994, pg.56).

Ou seja, além de discriminada por sua condição de gênero, ainda é discriminada pela cor da pele. Entretanto, analisar a condição social da mulher negra no contexto de uma sociedade excludente ultrapassa uma simples análise da relação homem/mulher, remetendo para o plano da identidade étnico-racial construída e mediada através da origem social e da cor de pele.

3.2. MULHER NEGRA, MILITANTE E SECRETÁRIA DE CULTURA.

A inserção de negros e negras nos cargos políticos no Brasil é recente. Dá-se, sobretudo, a partir do governo do Partido de Trabalhadores (PT), quando houve maior espaços a negros (as) no poder estatal, ocupando cargos de destaque, como mulheres e homens negros dotados de experiência histórica. No caso do Piauí não foi diferente. Como mencionado, foi a partir do governo Wellington Dias, também do PT em 2003, que negros e negras começaram a assumir cargos importantes no governo do estado do Piauí, o que efetivamente, garantiu maior visibilidade à atuação política desses sujeitos.

Foram nomeados, para cargos de coordenação, secretarias, técnico-administrativos, diretores de escolas do estado, etc.

Assim afirma Jocélio Teles dos Santos:

A participação de representantes dos movimentos negros em instituições públicas é recente na cena política brasileira. Isto pode ser explicado pelo processo de redemocratização e pelo fato de que a participação em instituições oficiais é vista, por alguns líderes [grupos] como uma forma de legitimação das elites brancas e das suas políticas. Dividir o espaço nas mesmas instituições de que brancos ou conservadores participam, significaria reiteração da hegemonia branca (SANTOS, 2005, p. 198).

A história de vida de Sônia Maria Dias Mendes (Sônia Terra), nomeada como presidente da Fundação Cultural do Estado leva a refletir acerca do racismo existente no Brasil.

De fato, chamam a atenção as manifestações e reações negativas à indicação de Sônia Terra para o cargo de secretária da Fundação Cultural do estado. O fato de ser mulher e negra e sem curso superior acarretou ser considerada como uma negra “sem perfil” para atuar no cargo, certamente por não se enquadrar no padrão político institucional piauiense, majoritariamente marcado pela presença de homens brancos, os quais, nem sempre possuem formação acadêmica ou titulação de nível superior, cobrada de Sônia.

Dos depoimentos se depreende que a indicação da Sônia Terra para o cargo da Secretaria da FUNDAC, não foi planejado.

Segundo ela, foi uma estratégia política, resultante de articulação entre governo e representantes de movimentos negros, que contou com a mediação da deputada federal Francisca Trindade, ambas fundadoras do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, além de militantes do PT, no estado.

É verdade que, além do peso da filiação partidária dos membros do Coisa de Nêgo na inserção política institucional no estado do Piauí, é possível contar também com a influência política de Francisca Trindade, a Deputada Federal mais votada nas eleições de 2002, pelo Partido dos Trabalhadores, uma das principais forças articuladoras do PT no Estado do Piauí, que teve grande contribuição na indicação de Sônia Terra para cargo de secretária.

[...] Eu não tinha nenhuma perspectiva nesse sentido. Era muito distante o nosso sonho de conseguir eleger Lula e a questão de que nós elegeríamos também um governador do nosso partido no nosso estado, então assim, foi tudo muito rápido, do ponto de vista que a gente, inclusive, pensava nos pegou a todos de uma forma surpresa mesmo. Surpresa melhor que poderíamos ter tido e, aí, começou um novo processo, e quando eu fui convidada pra assumir esse cargo em que estou hoje, presidente da Fundação Cultural do Piauí, com *status* de secretária, assumindo a discussão da cultura no Estado eu sempre trabalhei com várias vertentes, a inquietação do

militante, eu tenho uma identificação com a cultura (...) sempre tive envolvimento com o movimento artístico piauiense, então isso foi me dando também esses elementos de discutir da questão da cultura no estado, então meu nome foi indicado, também não foi indicado assim de cima pra baixo, ele foi fruto de um processo de discussão de seminários dos artistas – “A cultura que o povo quer”, que nós fazíamos, em nomes que nós levantávamos que poderia assumir isso. Então, apoiei a deputada [Trindade] que naquela oportunidade foi uma das pessoas responsáveis por essa indicação, e o partido (PT) como um todo aprovou o meu nome, a equipe executiva do partido, foi colocado em discussão vários nomes, onde precisava aliar o técnico, o compromisso, com o ser partidário também, com o projeto político que nós temos enquanto partido. E aí, foi quando eu de fato assumi causando esta grande surpresa (Sônia Terra, 46 anos).

A participação de Sônia Terra no poder público aponta, também, para a importância da presença da mulher negra nessa esfera e para a sua competência formal para o exercício de cargos públicos em todos os escalões, concretamente, a sua inserção em postos de maior representatividade e de maior poder de mando.

Assim como Sônia, Trindade⁵⁷ também teve sua trajetória política marcada pelo movimento da juventude católica e mais tarde, foi nomeada secretária da Pastoral de Juventude do Meio Popular – PJMP, da Arquidiocese de Teresina. A militância, aí e nas lutas sociais, foi um passo para o ingresso na carreira política. Foi uma das articuladoras, no Estado, da Articulação Nacional do Solo Urbano, tendo também participado, ativamente, como representante do Estado na Central Nacional de Movimentos Populares. Em 1985, ingressou na militância política, filiando-se ao Partido dos Trabalhadores. Em 1992, foi candidata a vereadora, ficando como primeira suplente do PT. Em 1996, foi a vereadora mais votada, individualmente, e a quinta no total geral. Elaborou vários projetos sociais que se transformaram em leis, para o benefício da população teresinense, entre os quais se destacam: “Disque Mulher Cidadã”; a validade do Vale Transporte de 30 para 60 dias; a “Praça é toda graça;” Espaço de produção e comercialização nos bairros de Teresina – este último incorporado, pela prefeitura, como "revitalizando os bairros". Em 1998, foi candidata a deputada estadual, elegendo-se com mais de 26 mil votos. São da sua autoria, na Assembléia Legislativa, os projetos de “Lei de Fundo de Geração de Emprego e Renda” e “Apoio ao Desenvolvimento Sustentável do Piauí;” a criação de Conselho Estadual dos Direitos Humanos; Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Mulher; Fundo de Incentivo Segurança Pública; Programa de Combate à Discriminação Racial; projeto que Institui o

⁵⁷ Francisca das Chagas da Trindade nasceu em Teresina em 26 de março de 1966, filha de Raimundo Pereira da Trindade e de Lídia Maria da Trindade, casada, era mãe de dois filhos. Fez seus estudos nos colégios públicos da cidade de Teresina. Formou-se em Teologia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Morreu em 2003, vítima de aneurisma cerebral.

Departamento Estadual de Combate ao Abuso Sexual Infanto-Juvenil; Programa de Construção de Cisternas na região semi-árido, entre outros. No período 1999-2000, ela assumiu a Presidência da Comissão de Direitos Humanos, suscitando debates referentes aos direitos e cidadania da população.

Nesse último ano, foi candidata à vice-prefeita do município de Teresina pelo Partido dos Trabalhadores, contribuindo com uma expressiva votação para o partido. Em 2002, foi candidata a deputada federal, sendo a mais votada da história do Piauí, com 165.190 votos. Durante o curto período de atuação na Câmara Federal, Francisca Trindade apresentou diversos Projetos de Lei, requerimentos, fez inúmeros pronunciamentos e indicações legislativas envolvendo várias áreas nos campos econômico e social.

Negra, para a militância negra, para a sociedade piauiense mais ampla era considerada morena ou mestiça, por possuir cabelos cacheados e nariz afilado, ou seja, traços genericamente caracterizados como de origem europeu. Os projetos desenvolvidos durante sua trajetória política poucas vezes foram associados com a questão do negro no poder, ou da competência da mulher negra, uma vez que ela não era identificada, pelo menos automaticamente, como uma mulher negra, apenas como uma mulher que estava desempenhando uma função política, não obstante ela realçasse as marcas da negritude, e se empenhasse na defesa da causa negra, como o comprova a sua condição de uma das fundadoras do Grupo Afro-cultural Coisa de Negro. A morte de Trindade, aos 37 anos, sem dúvida, não constitui uma perda apenas do movimento negro, mas sim da política estadual, já que ela era referência inegável no plano da articulação política do governo federal no estado. Por outro lado, ela era considerada “braço direito” do Governo Wellington Dias no estado, e, depois da sua morte súbita, foram visíveis certos desajustes no nível governamental⁵⁸.

A morte súbita de Trindade pegou de surpresa o estado do Piauí, deixando, simultaneamente, grande lacuna, em decorrência do seu trabalho partidário em prol de uma sociedade mais igualitária e menos racista. Sua forma de fazer política foi a de uma ativista proveniente de organizações de bairro e de militância negra.

O atual governo federal quebrou o “jejum” de séculos, no tocante ao poder político passível de ser exercido por negros e negras no país. Porém, cabe ressaltar, aqui, que nem todos os petistas, no Estado do Piauí, encararam a inserção do(a) negro(a) no poder como algo necessário à nova gestão política, e/ou mostraram-se favoráveis à adoção de

⁵⁸ De fato, como liderança de facção de esquerda do PT, mas com grande capacidade de articulação e influência dentro do governo ancorada, sempre, nas experiências de votação que a elegeram como parlamentar - Trindade representava, no PT piauiense, a grande liderança da esquerda partidária, frente à articulação, tendência, majoritária do qual faz parte o próprio governador.

políticas de ação afirmativa voltadas para a inclusão social dos afro-descendentes. Tal posição contrasta com o compromisso do Governador do Estado com as políticas de inclusão social, através da criação de coordenações e secretarias, com focos articuladores entre o estado e a sociedade. Nesta direção, há que salientar a cooperação entre o Governo Federal e FAO/EMATER-PI/2004, que possibilitou o mapeamento de mais de cem comunidades negras rurais, ditas “quilombolas”, em parceria com o movimento negro organizado, que culminou com a elaboração do Plano de Desenvolvimento Sustentável para as comunidades (saneamento básico, construção de posto médico, escolas, cisternas, etc), infra-estrutura (reformas de casas, instalação da rede elétrica, estradas, etc), economia (técnicas de plantio, conservação das sementes, crédito fundiário, criação de galinha caipira, hortas comunitárias, capacitação na área da produção e plantio de mamona, etc.). Além disso, foram criadas micro-cooperativas nas comunidades com estrutura de produção de doces e de mel de abelha, etc. Esses e outros projetos deram ao Estado uma grande visibilidade com relação a questão negra e o voto de confiança para prosseguir o mandato.

3.2.1 Sônia Terra: A afirmação da estética como forma de realçar a pertença identitária

No Piauí, como citado, os negros e as negras ascenderam ao poder, não individualmente, mas mediante signos identitários e estéticos, mediados pelos símbolos culturais, religiosos e a identidade negra. Assim é caso de Sônia Terra, Presidente da Fundação Cultural do Estado, eleita por um jornal local como a “rainha dos turbantes”. Observemos a fala de Sônia sobre a importância de sua representação estética no Estado:

Nós precisamos dos símbolos, eu nem diria que eu sou um símbolo, mas faz a pessoa gostar do que ela é, faz ela ter orgulho de ser negra, faz ela repensar os seus valores, e faz elas começarem a entender que elas também podem entrar em qualquer lugar, estar em qualquer lugar, ocupar qualquer lugar (...) mas eu acho que tenho uma responsabilidade muito maior do que às vezes eu acho que tenho, porque em qualquer lugar que eu chego, hoje, nesse estado, tem alguém que tem uma foto, que tem uma referência quer que eu toque uma música, quer que eu coloque um pouco da questão negra, então isso é muito mais forte porque, as pessoas, elas não desvinculam nunca o meu nome da questão negra. Eu acho que é aí que tem toda uma diferença, e eu inclusive acho que as pessoas precisam repensar mais, quando a gente caracteriza algumas coisas da nossa vestimenta, da nossa forma de ser, elas são importantes. É você demarcar culturas afro, indígenas, como forma de ir retomando o seu papel de forma mais marcante e visibilizada (Sônia Terra, 46 anos).

A representação da cultura negra no poder político teresinense, através de uma, institucionalização da estética negra na FUNDAC, como uma das formas de revalorizar e

auto-afirmar a identidade negra, aponta de um certo, modo para um novo cânone de estética no estado. Desse modo, o movimento negro do Piauí usa a política como forma de expressar a sua identidade e auto-afirmar sua existência no estado, a partir da participação no poder político institucional e na elaboração de políticas culturais. Por outro lado, o exercício de negros como gestores públicos nesse estado é um fato tão novo quanto constrangedor para uma cultura elitista e coronelista

Deste modo, a aparência desempenha um papel relevante na nova configuração da Fundação Cultural do Estado, ao assinalar para uma nova modalidade de fazer política e de traçar prioridades culturais no estado, apontando assim para outras possibilidades de cânones estéticos. O fato da visibilidade da FUNDAC estar ligada, hoje, à figura de Sônia Terra, uma mulher negra que se apresenta, esteticamente, como pertencente a um grupo étnico, foi também um dos fatores que intensificou a discriminação numa sociedade que, ao negar, oficialmente como referido (inclusive, através de um de seus representantes no poder público, o governador – “Mão Santa”) a existência dos (as) negros (as), tem num de seus altos cargos uma mulher negra militante do movimento negro.

Por outro lado, a representação da nova estética negra na Fundação Cultural, numa sociedade que insiste em se mostrar branca, cuja cultura é eurocêntrica, pautada na ideologia do branqueamento, também causou impacto na cidade de Teresina. Assim, pode-se dizer, foi instituída a cultura negra no poder estatal, representada pelos turbantes e roupas coloridas, enfim, uma estética distinta daquela até então preponderante. Como enfatizou a reportagem do Jornal Meio Norte: “a Presidente da Fundac, Sônia Terra, naturalmente se veste no melhor afro-style, sempre com um tipo de turbante – até por que faz parte do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo” (JORNAL MEIO NORTE, 2003, p.05).

Com efeito, a valorização da estética negra por representantes de movimentos negros no poder público levou muitos (as) negros (as) a se auto-afirmarem. No caso do Piauí, é comum, como referido, encontrar pessoas usando turbantes e cabelos trançados. A incorporação de panos de cabeça e vestidos longos coloridos foi eleita como a nova “estética negra estatal”. Embora não se constitua um fato novo no Brasil, foi, no caso do Piauí, uma chamada para a virada do padrão a partir do símbolo do poder.

Pela sua trajetória de vida e de mulher negra, Sônia Terra passou a ser referência para muitas mulheres negras piauienses, quanto à auto-estima e à motivação para mudar a realidade social negra. “A cultura negra, até então, no Piauí, estava nos guetos e nas periferias, não era discutida de forma específica, muito menos incluída na política do estado,

estava imersa na identidade nacional de um país que não quer ser negro”, afirma Sônia Terra. Assim, a cultura negra saiu do plano de desconhecido para o da valorização do (a) negro (a), inserida nas políticas culturais estatais através de práticas culturais africanas recriadas. Como Stuart Hall afirma:

A cultura popular negra é carregada de significante negro, chegou a significar a comunidade negra onde se guardam as tradições e cujas lutas sobrevivem na persistência da experiência negra (a experiência histórica do povo negro na diáspora), da estética negra (os repertórios culturais próprios a partir dos quais foram produzidas as representações populares), e das contra-narrativas negras que lutamos para expressar. Um movimento para além desse essencialismo não se constitui em estratégia crítica ou estética sem uma política cultural, sem uma marcação da diferença. Não é simplesmente a rearticulação e a reapropriação como um fim em si mesmo. O que esse movimento burla é a essencialização da diferença dentro das duas oposições mútuas (HALL, 2003, p.344).

Ainda no que se refere à questão da estética e sua importância na representação dos negros na política estatal, Sônia Terra ressalta que é através da aparência que os negros se identificam entre os demais; “foi a forma que nós tivemos aqui para nos assumir como negros e negras. Então a estética negra delimita o nosso espaço”. Assim, os característicos amarrados, trançados do cabelo, colares, e cores fortes são marcas que identificam negros e negras como pertencentes a um grupo étnico racial. Por outro lado, a representação da estética negra na Fundação Cultural do estado constitui mais do que um desafio na sociedade teresinense. Nesta direção afirma Sônia Terra

Demarcar o meu lugar através da minha estética negra, desde a minha posse foi minha prioridade, marquei a minha brasilidade, africanidade, o meu ser negro. Não abri mão disso em nenhum momento e tenho tentado garantir isso, já que o dia-a-dia é muito difícil... Sempre vão existir momentos que o preconceito vem à tona, você é aceita porque as pessoas têm que te aceitar, mas ela sempre tem um olhar diferenciado. É como se você fosse intrusa em alguns lugares (Sônia Terra, 46 anos).

Essa reflexão nos remete para duas questões, no âmbito do Piauí: a primeira é que o discurso de que todos somos iguais e vivemos numa suposta harmonia no âmbito de uma “democracia racial” não se sustenta, como parece ficar comprovado nos casos em que o(a) negro(a) altera a posição que lhe foi destinada na estrutura social demarcada pelo racial; a segunda é relativa ao preconceito e à negação de uma nova proposta estética no estado como forma de expressão da cultura negra.

Por outro lado, os movimentos negros traçaram um projeto para a sua inserção do

poder político e afirmam que só através do poder é que se pode reverter a situação social dos (as) negros (as). A temática de carnaval, de 2006 do Grupo Carnavalesco Ilê Aiyê em Salvador – intitulada “Negro e o Poder. Se poder é bom, eu também quero” – retrata a interveniência dos negros nos sistemas de representação política da sociedade brasileira.. Assim, em entrevista concedida ao Jornal A Voz da Cidade, Vovô, Presidente do grupo cultural Ilê Aiyê, ressalta: “precisamos de negros no poder nesse país, queremos ter nossa parcela de poder político, porque somos nós que construímos este país, e precisamos participar na sua administração e reparar o nosso povo”. Desta forma, a negritude é usada como recurso simbólico na formulação de políticas públicas, e na conquista da inserção do negro no poder estatal.

3.2.1 A Visita a Angola: encontro e desencontros com a África

Devido às questões de racismo e discriminações às quais é submetido o (a) negro (a) brasileiro (a), os ativistas do movimento negro reinventaram uma África à brasileira como recurso para enfrentar as longas e contínuas discriminações raciais em relação ao negro e suas tradições. Desse modo, a África tem sido cultuada como símbolo cultural na busca pelo reconhecimento identitário, através de valorização cultural, atribuindo-lhe uma funcionalidade política e referência da pertença étnico-racial. Nesse processo de fortalecimento de identidade, foram eleitos signos dessa africanidades valorativa, baseado nas sociedades africanas antigas, de reinados de reis e rainhas, isto é, de uma África ancestral, hoje distante da sua realidade e, isenta de problemas sociais, de desigualdades etc. idealizada a partir dos fins próprios. Desse modo, deparar - se com a realidade de qualquer país africano, diferente dessas representações construídas, causa impactos. Tomemos como exemplo concreto o relato de Sônia Terra, sobre a sua primeira viagem a um país (Angola) do continente africano: (...) “eu devo confessar que a Sônia militante, a Sônia mulher negra, ela teve certa frustração, por que foi uma viagem institucional, eu não tive muita oportunidade de estar com as pessoas, de circular, de andar, de ouvir, eu não vi aspectos muito importantes.”.

Mas cabe ressaltar aqui, que uma das frustrações a que Sônia se refere deve-se ao fato de ela se deparar com uma sociedade africana completamente diferente daquela antes idealizada por ela nos círculos do movimento negro, e com os contrastes sociais de Angola, em particular de Luanda, nos quais a grande parte da riqueza está concentrada entre os(as) brancos(as) e uma pequena parcela de angolanos(as), diferentemente da concepção

generalizada que se tem de que as riquezas e poderes estão sob controle de todos os africanos.

[...] Eu pude ir a lugares, por exemplo, em Luanda, hoje há áreas já de maior crescimento e os grandes casarões, as grandes casas, os grandes prédios que estão acontecendo, na realidade você vê que quem tá melhor são os brancos né, uma minoria branca, que está em condição melhor, em alguns palacetes... Teve, um momento que me foi muito dolorido, foi um momento inclusive que eu não registrei, fiz questão de não registrar, por que foi assim, eu não tava preparada pra aquela cena, de quilômetros e quilômetros o povo no lixão, na miséria, descalço, quilômetros de galões amarelos, verdes, vermelhos, azul, visualmente, me chamou muito a atenção isso, um monte de galões assim de plástico, esteticamente pra o meu lado artista né, assim de fotografar, uma cena linda se não tivesse acompanhada de tanta miséria, por que eram baldes enormes, galões esperando passar o carro para colocar a água, por que não tinha água. O lixo a céu aberto, o esgoto a céu aberto, todas aquelas casas naquele esgoto a céu aberto e aí não tem diferença das nossas grandes favelas, da nossas favelas, entende?. É o Brasil de riquezas e misérias, um contraste bonito, doloroso, é muito complicado, aí lá você vê o mesmo contraste de tanta miséria e tanta pobreza. Petróleo jorrando, diamantes jorrando e o povo né, onde a saúde também tem as mesmas implicações (Sônia, Mendes, 46 anos).

Ainda no que se refere aos desencontros com a África idealizada, uma outra frustração de Sônia relacionou-se ao campo da espiritualidade, pois é do senso comum se pensar que ao adentrar qualquer país africano, nos depararemos com uma estrutura de terreiros de candomblé expostos e seus respectivos pais e mães de santo. Sem dúvida, a tendência a associar a religiosidade afro-brasileira como uma das formas proeminentes de valorização da cultura africana deixa qualquer militante de movimento negro decepcionado quando se depara com a realidade de qualquer país do continente. Diferentemente do caso brasileiro, onde a visita aos terreiros faz parte do circuito turístico dos estrangeiros, a exemplo de Salvador Bahia, em diversos países africanos, as tradições religiosas constituem, geralmente, “segredos” de cada cultura, não sendo percebidos ou explorados como símbolos comerciais e, ou, turísticos. Dessa forma, o sigilo sobre a funcionalidade das tradições é notório na maioria dessas sociedades, o que dá a impressão de inexistência.

[...] foi a minha maior frustração! Eu imaginava... Sobre a questão da religiosidade, de poder ver de perto, de sentir, de pisar em um terreiro na África, de sentir de perto e eu não senti nada disso (...) Eu fiquei pensando: será que no Brasil o pessoal omitiria, esconderia? Por que eu tentei de todas as formas e fugiram do assunto, não me falaram, não quiseram não me falaram nada, não diziam... (Sônia, Terra, 46 anos).

Ainda, no que se trata do Brasil, a necessidade de sobrevivência das religiões de matrizes africanas e as transformações pelas quais passaram faz com que haja um maior diálogo entre estas e a sociedade circundante aos terreiros. Não que não existam os segredos guardados (PRANDI, 2005), mas o formato que essas religiões adquiriram no contato com as outras culturas, no ocidente, faz com elas entrem numa espécie de mercado religioso desvelando parte dos segredos.

Entretanto, o que ficou evidente, também, durante a sua viagem é a questão que tenho enfatizado desde o início da pesquisa que resultou nesta dissertação, ou seja a prevalência de uma África imaginária, idealizada, da necessidade de situarmos o continente africano dentro da dinâmica histórico-cultural composta de belezas, pobreza, riquezas, resistências, guerras, tensões, desilusões, enfim, uma luta constante por uma sobrevivência digna, de um continente complexo, com problemas sociais, políticos, e econômicos.

Concluo este capítulo, observando que não obstante os avanços registrados no campo da representação social e política das mulheres brasileiras, a imagem da mulher negra ainda é associada a estereótipos criados por uma sociedade com forte acento masculino e racial, daí as várias dificuldades que se interpõem à sua mobilidade social ascendente. Por outro lado, verifica-se que o aparelho partidário pode ter influência decisiva para dar-lhes projeção social e política: as trajetórias políticas de Sônia Terra e Francisca Trindade, por exemplo, se confundem com a história do PT, no estado, e com a emergência dos movimentos negros, em particular, a criação do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, entidade por elas fundada. No que se refere à inserção dos (as) negros (as) no poder estatal, sem dúvida as duas são pioneiras, contribuindo, decisivamente, para a valorização da cultura negra e o seu reconhecimento na construção da identidade do estado. Nesse sentido, a luta de Trindade sob o ponto de vista da preocupação com a equidade social, racial e de gênero, constitui referência inegável da sua trajetória política. Militante do Coisa de Nêgo durante 15 anos, ela contribuiu para a consolidação do grupo e, articulou estratégias visando a inserção mais simétrica da mulher negra como secretária da cultura no estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, procurei mostrar as ações dos movimentos negros na cidade de Teresina-Piauí, em comparação com as articulações de outras entidades nacionais no tocante à reconstrução de suas identidades relacionadas com uma África idealizada. Desenvolvi este trabalho com a intenção de ressaltar a trajetória do movimento negro em Teresina, suas estratégias de reconhecimento no estado, filiação ao Partido dos Trabalhadores, etc., tentando compreender os motivos que possibilitaram a inserção dos negros na estrutura de poder, na conjuntura política atual, seu enfrentamento contra o racismo institucional, e a luta por inclusão social.

Neste caso, o retorno ao processo histórico a partir de uma ascendência africana e a construção mútua foram importantes na luta dos movimentos negros e de sua afirmação identitária. Verifica-se que a construção da identidade negra em Teresina Piauí consiste em dois momentos dentro dos movimentos negros: uma reconstrução a partir do passado histórico escravocrata, que enfatiza o reconhecimento da presença dos africanos escravizados no estado e suas contribuições, isto é, uma identidade de origem e, no segundo momento, a identidade reafirmada a partir da estética e demais sinais diacríticos.

Busquei demonstrar que os aspectos centrais dessa identidade estética estão baseados no corpo, marcadamente através do colorido das roupas, na forma de usar os cabelos e acessórios ornamentais, tais como fios de conta, utilização de maquiagens com cores fortes, etc., vistas como heranças provenientes da cultura africana. Trata-se, assim, de uma identidade ancorada em aspectos da cultura negra antes negativizados pela sociedade, e revalorizados pelo movimento negro como forma de incluir socialmente os negros, contribuir para a elevação de auto-estima, à luz da religiosidade afro e valorização da África através da tradição e das representações dos negros brasileiros.

É na articulação entre cultura e poder que os movimentos sociais, em especial o movimento negro piauiense, têm resgatado sua autonomia e reafirmado a sua diferença, perante uma sociedade que insiste em negar sua existência. A negação da presença escrava no Piauí, baseada no argumento de quem em grande medida, o estado ter-se-ia transformado em “corredor migratório” e zona produtora de gado, requerendo, conseqüentemente, trabalho livre nas fazendas de criação, ao invés do trabalho escravo requerido pela zona de exploração, gerou uma concepção de identidade piauiense sem a contribuição dos(as) negros(as), o que implicou no seu não reconhecimento social. Os(as) negros(as) reagiram, reorganizando-se em

entidades, associações e organizações políticas, culturais e religiosas, visando enfrentar os processos de exclusão sócio-racial.

Nesse processo, a referência ao Ilê Aiyê foi, sem dúvida, o eixo principal para uma nova proposta do movimento negro no Estado do Piauí, emprestando até o nome da festa de escolha da rainha do bloco aos primeiros encontros e atividades da militância negra no estado – Festa da Beleza Negra. Porém, apesar de o Ilê haver sido a referência na materialização da organização negra piauiense, vale ressaltar que o movimento negro em Teresina teve, como idealizadores, pessoas oriundas do movimento social da Igreja Católica, da militância sindical, de associação de bairros, e do PT, de onde surgiu o Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, no final da década de 1980.

Desta forma, a visibilidade de ativistas negros na política piauiense é resultado da filiação majoritária dos(as) integrantes do Coisa de Nêgo ao Partido dos Trabalhadores. A forte ligação que os(as) ativistas negros tiveram com o PT desde a sua fundação no estado, fez com que este partido constituísse o único partido político do estado cuja representatividade negra é expressiva. Esta constatação explicaria o fato da inserção dos negros no poder estatal e as nomeações para cargos públicos no governo do PT.

A pesquisa revelou que a inserção do negro no poder estatal, reafirmou o papel estratégico da relação entre o movimento negro e o PT, fortalecendo suas lutas contra o racismo, garantindo sua participação na elaboração de políticas públicas, estabelecendo o diálogo com a população negra local, dando maior visibilidade às suas ações e garantido sua autonomia.

A nova configuração na militância negra gerou inconformismos na sociedade, manifestados pelas atitudes racistas explícitas dirigidas à Secretária da FUNDAC, Sônia Terra, e, por outro lado, desarticulação no seio dos movimentos negros, na medida em que ocorreu representação majoritária dos militantes do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo no poder comparativamente às outras entidades negras no estado. Essa tensão ficou mais visível durante o processo da escolha do representante, entre as entidades, para a Coordenação da Pessoa Negra. Conclui-se, assim, que os projetos políticos da militância negra, reivindicação coletiva de todos negros, foram prejudicados pela disputa de acesso aos cargos do estado, à medida em que passaram a ser mobilizados por um grupo específico.

Sônia Terra ascendeu ao poder com uma nova proposta política, a de institucionalizar a estética negra, em uma sociedade que insiste em se mostrar branca, cuja cultura é eurocêntrica, pautada na ideologia do branqueamento, o que, sem dúvida, causou impacto na cidade de Teresina. Assim, foi assegurada expressão à cultura negra no poder

estatal. Filha de doméstica, ela trilhou caminhos não muito desconhecidos pela maioria das negras e negros brasileiras(os), pois enfrentou o racismo cordial brasileiro – viveu a dupla discriminação por ser mulher e negra. Além destas questões, um dos fatores levantados durante a sua polêmica nomeação, foi o mérito para preencher o cargo e a ausência de formação acadêmica superior. A busca de referência, de beleza baseada na africanização de aparências como padrão estético por parte dos negros é tida como meio de confrontação das imagens negativas que têm sido historicamente associadas à negritude. Por isso, ao corpo, ao cabelo e às roupas coloridas foram atribuídos valores identitários e específicos de um determinado grupo social. É a partir desses símbolos étnicos que o(a) negro(a) reconstrói suas identidades no Brasil contemporâneo, obtendo maior visibilidade política e social contra a exclusão social.

O cabelo e as roupas coloridas são tomados, nesse sentido, como símbolos da ancestralidade africana, e a ‘naturalidade’ do cabelo é a principal marca da identidade negra recriada através do elo com a “mama” África. Assim, a estética é o principal meio de expressão da identidade negra. A adesão à estética negra, tal como consagrada pelos movimentos sociais, requer um padrão corporal e uso de indumentária afro, não apenas no âmbito doméstico, mas, notadamente, no âmbito público. O corpo, como sede de todas as identidades, fala do coletivo negro e do seu lugar nas diferentes sociedades. O corpo como símbolo da cultura, é múltiplo e específico de cada cultura e, ou, sociedade.

Ao refletir sobre as identidades africanas no Brasil, consta-se que elas foram ressignificadas, em meio à miscigenação racial e cultural, num processo não menos tenso de continuidade e recriação. É evidente que a África constitui a grande referência nas reconstruções culturais diáspóricas, em um quadro de intensa dinâmica cultural. De fato, ao lado da imagem de uma África relativamente homogênea em termos estéticos, a negritude entra como referência histórica e política. Ancorada no corpo, cabelo e indumentárias, a África ressurgiu de uma forma positivada, na diáspora brasileira, legitimando os discursos dos movimentos negros em relação ao pertencimento étnico racial. Pode perceber que a necessidade de recriar ou reinventar uma África à brasileira surge no contexto das longas e contínuas discriminações raciais em relação ao negro na nação brasileira. Por outro lado, essa reinvenção teve como principais referências o movimento “*black is beautiful*”, da década de 60, do século XX que enfatizava a auto-afirmação de traços negróides, como forma de afirmação da negritude. Todavia, algumas mulheres africanas posicionavam contra esse ideal estético de valorização negra, utilizando as práticas de clareamento (xessal) de pele, com a finalidade de se tornarem mais claras. Para essa motivação foram apontados vários fatores, o

mais evidente entre eles sendo a busca e a manutenção do matrimônio.

O racismo na sociedade brasileira, como é sabido, é determinante nas relações sociais entre brancos e negros. Assim o Brasil negou a África não só pela cor da pele, mas pela desinformação sobre a história desse continente. A implementação da lei 10.639/2003, que inclui o ensino obrigatório da História da África e do negro no Brasil nos currículos escolares, enseja repensar o continente africano como parte constituinte da civilização mundial e elevar a auto-estima do (a) negro (a) brasileiro no tocante à sua participação na construção do Brasil nação.

Não obstante o meu objetivo inicial fosse analisar a homogeneização africana presente na estética afro-brasileira, e na construção das narrativas do movimento negro teresinense, tema inicialmente referido como africanização de aparências, minhas expectativas foram superadas, no decorrer da pesquisa de campo, à medida que as evidências exigiram uma nova definição do projeto, isto é, a de mapear a construção de redes sociais entre negros. Deste modo, a criação de movimentos negros no estado forjou uma nova forma de identificação para grupos sociais que se reportavam a uma origem étnico racial distinta: a África. Assim, a partir daí pude perceber o elo que liga a África aos seus descendentes em vários aspectos de sua vidas cotidiana. A pesquisa revelou dados importantes sobre a dinâmica das relações raciais piauienses, no momento em que trouxe à cena a importância política da inserção do (a) negro (a) no poder estatal, particularmente a sua participação direta na implementação de políticas públicas de inclusão social. Ademais, a investigação evidenciou dimensões importantes, em geral ausentes nos debates acadêmicos no Estado do Piauí, tais como, entre outros, a configuração local dos movimentos negros, a lógica da construção da identidade negra dentro da militância, e o impacto que a auto-afirmação da negritude causou aos não ativistas negros, de modo particular, na sociedade piauiense. Por outro lado, a dissertação buscou estabelecer conexão entre trajetórias coletivas e trajetórias individuais, tentando demonstrar a sua determinação recíproca, também trouxe em evidência as duas formas de construção identitárias, ambas reconstruídas em torno da imagem da África.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: **MANA**, v. 7, n° 2, p. 7-33, out. 2001.
- ALVAREZ Vargas. M. de Lina. Cuerpo, Cabello, Cabeza Y Rostro o el Aspecto Estético. In: **Poética del Peinado Afrocolombiano**. Bogotá: Paz Interior, 2003.
- ANDRADE, Maria. A trajetória de mulheres negras na formação educacional e inserção no mercado de trabalho em Ituiutaba – MG. Brasil Escola. Disponível em: <<http://meuartigo.brasilecola.com/historia/a-trajetoria-mulheres-negras-na-formacao-educacio-nal-.htm>>. Acesso em: 30 out. 2007.**
- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- APPIAH, Kwame. **Na Casa de Meu Pai: África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 1997.
- BÂ, Amadou Hampâté. **O menino Fula**. Tradução: Xima Smith de Vasconcelos. Rio de Janeiro: Pallas Athema; Casa das Àfricas, 2003.
- BACELAR, Jéferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). **Brasil: Um País De Negros?** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- BAIROS, Luiza. Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil, In: **Afro-Ásia**, Salvador, n°17, p.187-210, 1996.
- _____. Nossos Feminismos Revisitados. In: **Revista Estudos Feministas – Dossiê Mulheres Negras**, n. 2/95
- BARBER, Kari. Como homem cria Deus na África Ocidental: Atitudes dos Yoruba para com o Orísá. In: MOURA, C. E. M de (org.). **Meu sinal está no corpo**. São Paulo: EDICON-EDUSP, 1989. p.142-75.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 2 Vol. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, F. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi Morumbi, 1955.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Mulher negra no mercado de Trabalho. In: **Revista Estudos Feministas – Dossiê Mulheres Negras**, n. 2/95.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. Os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana, In: Giddens, A.; Turner, J. (Orgs.). **A construção Social da Realidade**. São Paulo: Unesp, 1985.

BERNARDO, Teresina. O candomblé e o Poder feminino. In.: **Revista de Estudos da Religião**. Nº 2, 2005. p. 1-21. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_bernardo.pdf>. Acesso: 21 jul. 2007.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLAKLEY, T. D.; VAN BEEK, W.; THOMSON, D. (Orgs.). Introduction. In: **Religion in África**. London: James Currey, 1994, p.1-20.

BOAKARI, Francis; GOMES, Ana Beatriz. **Comunidades Negras Rurais no Piauí: Mapeamento e Caracterização Sociocultural**. Teresina: EDUFPI, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1988.

_____. CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON J. C. A construção do objeto. In: **A profissão de sociólogo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOUZÓN, Patrícia. **O Teu Cabelo Não Nega?** Construção social do corpo e manipulação de identidades em salões de Beleza no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial Piauiense: família e poder**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

CALDWELL, Kia Lilly. **Negras in Brazil: re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity**. 2007.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contra-ponto, 2004.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. 2001. Dissertação (Mestrado) UFBA.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. In: **Revista de Estudos Avançados 2003**. Disponível em: <<http://blog.geledes.org.br/category/estudos-avancados>>. Acesso em: 23 nov. 2007.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade: A Era da Informação – Economia, Sociedade e Cultura**. V. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

COHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

COWLES, Gregory. Paisagem africana. In: **Revista Biblioteca entre Livros**. Edição Especial N. 6, Duetto Vozes da África.

CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA Junior., H. **Textos para o movimento negro**. São Paulo: Edicon, 1992.

_____. História Africana na Formação dos Educadores. In: **Cadernos de Apoio ao Ensino**. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, n° 6, Abr. 1999. p. 61-77.

_____. **Imagens na Escola - África na Escola**. Mimeo - Fortaleza - CE - 2001.

_____. A História Africana e os Elementos Básicos para o seu Ensino. In: **Revista do NEN - Negros e Currículo**. Florianópolis, n° 2, nov. 1997.

_____. **Afrodescendência e Africanidades Brasileira**: A condição necessária, porém não suficiente para compreensão da história sociológica do povo brasileiro. Mimeo. Texto de Curso de Educação e Africanidades Brasileira. Mestrado em Educação. UFPI – Teresina, 1996.

CHAMPAGNE, Patrick *et al.* A construção estatística & A Ruptura com a s pré- construções espontâneas ou eruditas. In: **Iniciação a prática sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CLIFFORD, James. **Sobre autoridade etnográfica**: A experiência etnográfica - Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo, racismo e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAMATTA, Roberto. Digressão: A Fábula das três raças ou problema do racismo à brasileira. In: **Relativizando, uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

_____. O ofício de etnógrafo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson. (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

DANTAS, Paulo Santos. **Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990**. 2003. Dissertação (Mestrado).

DAOLIO, Jocimar. **Da Cultura do Corpo**. Campinas: Papirus, 1995.

DEL PRIORE, Mary. **Corpo-a-corpo com a mulher**: Pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil. São Paulo: Senac, 2000.

DIAGNE, O. Le Symbolisme dans l’image africaine du corps, In GARNIER Catherine. **Le Corps rassemblé**. Québec: Eds Agence d’Arc, 1991. EKOD’ AFRIK N° 79 de 21 de Fevereiro 2004. Disponível em: <http://www.refer.sn/ethiopiennes/article.php3?id_article=1527&artsuite=2>. Acesso em: 07 jul. 2007.

EKOD'AFRIK, n° 78, 8 nov. 2003. Disponível em <http://www.google.com.br>. Acesso em: jul. 2007.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FALCI, Miridan Britto Knox. **Escravos do sertão**. Demografia, Trabalho e Relações Sociais - Piauí, 1826-1888. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

FARIAS, P. Corpo e Classificação de Cor Numa Praia Carioca. In: GOLDENBERG, M. (org.). **Nu & Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FAZZI, Rita de Cássia. **O Drama Racial de Crianças Brasileiras**: Socialização entre pares e preconceito. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FERNANDES, Raúl Mendes. O espaço e o tempo no sistema político bidjogó. In: **Soronda - Revista de estudos guineenses**. INEP, n° 8, jul. 1989.

FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Turner (Orgs.). **The Body**: Social process and Cultural theory. London: Sage, 1991.

FIGUEREIDO, Ângela. **Beleza Pura**: Símbolos e Economia ao redor do Cabelo do Negro. Monografia de Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador, 1994.

_____. Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: Identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros. In: **XXVI Reunião da ANPOCS**, 2002.

_____. **Fora do jogo**: a experiência dos negros na classe média brasileira. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a07.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2008.

FMA. A África, de pé, com rosto de mulher. Meridianos & paralelos. **Filhas de Maria Auxiliadora** Infoline. Disponível em: <<http://www.cgfmanet.org/info/mostraNews.asp?Lingua=5&Sez=1&SotSez=3&detSotSez=1&doc=7>>. Acesso em: 17 out. 2007.

FOOTE-WHYTE, William. 1975. "Treinando a observação participante". In: Desvendando Máscaras Sociais, Zaluar Guimarães, A. (org), Rio de Janeiro:

Francisco Alves: 77-86. UCAULT, Michel. **Historia da Sexualidade I**: A Vontade de Saber. Tradução: Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e Senzala**. Rio de Janeiro; Brasília: INL-MEC, 1980.

FRY, P. Estética e política: relações entre "raça", publicidade e produção da beleza no Brasil. In: GOLDENBERG, M. (org.). **Nu & Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FANON., Fran. **Black Skin, White Masks**. London: Pluto, 1986.

GASKELL, G. (org.). Entrevistas individuais e grupais. In: **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GIACOMINI, Sonia Maria. A noite da Beleza Negra - Africanidade e identidade negra. In: **Beleza Mulata e Beleza Negra** - Estudos feministas, ano 2, n° 94, 1994. p. 217-227.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GILROY, PAUL. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos; 2001.

GOMES, Nilma Lino. **A mulher negra que vi de perto**. Belo horizonte: Mazza, 1995.
_____. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Corpo Transgressor. **Revista Brasileira de Educação**. In: Espaço acadêmico. Mimeo.

GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ. Disponível em: <<http://www.pi.gov.br/index.php>>. Acesso em: 10 out. 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Raça, cultura e identidade negra**: São Paulo e Rio de Janeiro, entre 1925 e 1950. 2003. [S.l.: s.d.].

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: D&A. 2003.

_____. **Da Diáspora**: Identidade e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAAG, Carlos. Uma História das Mulheres Negras. In: **Revista Biblioteca entre Livros** Edição Especial, nº 6, Duetto Vozes da África.

HANCHARD, Michel George. **Orfeu e Poder**: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HARGUETTE, Tereza Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2001.

HENRIQUES, Ricardo. O silêncio da desigualdade. In: ASHOKA (Org.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Cidadania, 2003.

HOBSBAWM, Eric & RANGER. A Invenção das Tradições. In: **Tradições inventadas** – Finalidades e objetivos. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOMERO, Maria Noelci. Rede Feminista de Saúde e da ONG Maria Mulher. In: **Organização de Mulheres Negras**. Disponível em <<http://www.falapreta.com.br>>. Acesso em: 20 maio 2007.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. In: **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, Ano 3, nº 2, p.464-478, 1995.

JORNAL A TARDE. **Festa do Ilê Aiyê reafirma beleza da mulher negra** de 31 de janeiro de 2007. Arani Santana.

JORNAL MEIO NORTE DE TERESINA. **Site do jornalista Arimatéia Azevedo é denunciado coletivamente por racismo. Blog do Efrém**, Quarta-feira, 21 de março de 2007.

KARASCH, Mary C. As nações do Rio. In: **A Vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOFES, Suely. É sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou o discurso desse corpo sobre o qual se fala. In: BRUHNS, H. T. (org.). **Conversando sobre o corpo**. Campinas: Papyrus, 1985.

LARA, Hunold Silvia. **Mulheres Escravas, Identidades Africanas**. Grupo de trabalho. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0248.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. A Introdução à obra de Marcel Mauss. In: **MAUSS, M. Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

LIMA, Márcia. Trajetória educacional e realização sócio-econômica das mulheres negras brasileiras. **Revista Estudos Feministas**. IFCS/UFRJ, vol. 3, n. 2, 1995.

LIMA, Solimar Oliveira. **Braço Forte: Trabalho escravo nas fazendas da nação no Piauí, passo fundo**. Teresina: UPF, 2005.

_____. **Mapeamento sócio-cultural das comunidades negras do Piauí**, 2006, p. 09, UFPI-IFARADÀ, Gráfica da UFPI.

LODY, Raul Giovanni da Motta. A Influência da Estética Africana. In: **Revista Biblioteca entre Livros**. Edição Especial, n. 6, Duetto Vozes da África. 2006.

_____. **Cabelos de axé: identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2004.

LOFORTE, Maria Ana. Religião, controle social e poder. In: **Gênero e Poder entre os Tsonga de Moçambique**. Edição Promédia [S.l.]: Maputo, 2000.

_____. **Gênero e Poder entre os Tsonga de Moçambique**. Edição Promédia. [S.l.]: Maputo, 2000.

LOPES, Helena Theodoro. **Mulher negra, mitos e sexualidade**. Reunião de Grupo de Trabalho. 1998.

Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0224.pdf>>.

MAGGIE, Yvonne. **A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil**. Rio de Janeiro. Tese para o concurso de professor titular de Antropologia, Departamento de Ciências Súcias da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

MARCHAND J.P.; N'DIAYE B, ARNOLD J.; SARRAT H. Les accidents des pratiques de dépigmentation cutanée cosmétique chez la femme africaine. **Bull Soc Méd Afr Noire Lgue Frse**, 1976, 21, 190-199. Disponível em www.google.com.br. Acesso em: jul. 2007.

MARTINS, Thânia Santana Duarte de. **Grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo em Teresina - 1990-2000: uma década de lutas e conquistas**. Teresina: Monografia de conclusão de curso, 2006.

- MAUSS, M. Técnicas corporais. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.
- MBEMBE, Achille. As formas Africanas de Auto - Inscrição. **Estudos afro-asiáticos** V, 23, n.1, Rio de Janeiro, 2001.
- MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MOREIRA, D. Reflexões sobre mudança sócio-racial no Brasil. In: Ashanko (Org.) **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003.
- MOTT, Luiz Alberto de Barros. **Piauí Colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: Projeto Petrônio Portella/ Fundação Cultural do Estado do Piauí/1985
- MUNANGA, K. Construção da Identidade Negra no Contexto da Globalização. In: **Vozes Além da África: Tópicos sobre identidade negra, literatura e histórias africanas**. Juiz de fora: UFJF, 2006.
- _____. Negritude Afro-Brasileira: Perspectivas e Dificuldades, in: **Revista de Antropologia**. Vol. 33, São Paulo, 1990.
- _____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autentica, 2004.
- _____. O que é Africanidade. In: **Revista Biblioteca entre Livros**. Edição Especial. N. 6, Duetto Vozes da África.
- NASCIMENTO, Abdias. Teatro Experimental do Negro: Trajetórias e reflexões. **Revista do patrimônio Histórico e Artístico nacional**. Número especial: Negro Brasileiro Negro. N°. 25 Brasília, 1997, p.71-81.
- _____. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. O Brasil na mira do Pan-Africanismo. In: **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.
- NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: **Tanto Preto Quanto Branco: Estudos de Relações Raciais**. São Paulo: Taqueiro, 1985.
- OJO-ADE, Femi. O Brasil: Paraíso ou Inferno para os Negros? Subsídios para a Nova Negritude. In. BACELAR, Jéferson & CAROSO, Carlos. **Brasil: Um País de Negros?** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- OLIVEIRA, David Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: Gráfica LCR, 2003.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. Viver e morrer no meio dos seus - Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, 28, dez./fev.1995-96, p.175-193.

_____. **Tradição e oralidade**: a Bahia como espaço de recriação da memória africana. mimeo.[S.l.: s.d.].

OLIVEIRA, Roberto C. de. Etnicidade, eticidade e globalização In: **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp, 2000.

PEREIRA, A. M. **Porque Estudar a história da África**. Texto apresentado na reunião nacional da ANPED, 2003.

PEREIRA, José Carlos. O Poder simbólico da religião. Ensaio sobre a dialética da exclusão e inclusão social de gênero nos espaços sagrados da Igreja católica na região metropolitana de São Paulo. In: **VIII Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/JoseCarlosPereira.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2007.

PINHO, Patrícia de S. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PORTAL AFRO. Disponível em: <<http://www.portalafro.com.br>>. Acesso em: 10 out. 2007.

POUTIGNAT, Phillippe. **Teoria da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/Jocelyne Streiff. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REZZENDE, Yvonne Maggie (Org.) **Raça e Retórica**: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RODRIGUES, J.C. **Tabu do corpo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós modernidade na antropologia. In: **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RIBEIRO Matilde. Mulheres Negras Brasileiras: de Bertioga a Beijing. In: **Revista Estudos Feministas** – Dossiê Mulheres Negras, n.2/95.

_____. Recriando o ser mulher negra. In: CEAP - Centro de articulação de populações marginalizadas. Delas. Rio de Janeiro. (1993). p. 7-8.

RODRIGUES Ricardo Santos. **Identidade negra em terreiros de candomblé em Belo Horizonte**: um estudo psicossocial a partir do discurso de lideranças religiosas. 2006. Dissertação (Mestrado) - FAFICH. UFMG, Belo Horizonte.

RODRIGUES, Nina. Os últimos africanos: nações pretas que se extinguem. In: **Os africanos no Brasil**. São Paulo: [S.n.], 1977. p. 98-120.

RUFINO, Alzira. Configurações em preto e Branco. In: ASHOKA (Org.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Cidadania, 2003.

_____. Mulher negra uma outra história. Mimeo. In: **Fala Preta, Revista Feminina Eletrônica**. Disponível em <<http://www.falapreta.org.br>>. Acesso em: set. 2007.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores do Grande São Paulo/1970-1980**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro. Usos e abusos da África na cultura popular e acadêmica brasileira durante o último século In: **Negritude Sem Etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

_____. **Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda**”, Afro-Ásia, 18, 1996. p.165-187.

SANTETROPICALE.COM. Disponível em: <<http://www.santetropicale.com>>. Acesso em: 10 out. 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador : EDUFBA, 2005.

_____. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. **Estudos Afro-Asiáticos**, Salvador, nº 38, dez. 2000. p. 49-65.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

SARAIVA, Maria Clara. Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau. In: **Soronda - Revista de Estudos Guineenses**, n. 06, jul. 2003 - INEP.

SCHAEBER, Petra. Carro do ano, celular, antena parabólica-símbolos de uma vida melhor? Ascensão social de negro-mestiço através de grupos culturais em Salvador - o exemplo do Olodum. In: BACELAR, Carlos Caroso (Org.) **Brasil: Um País De Negros?** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: Ceao, 1999.

SCOTT, Joam. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade. Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez. 1992. p. 5-22.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992. p. 63-95.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil de 1870 – 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. In: **Afro-Ásia**, n. 18, Salvador, CEAO/Edufba, 1996.

SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil. **Revista do Museu Paulista**, n.º 93, 1995.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança** - a África antes dos portugueses. São Paulo, Rio de Janeiro: Edusp; Nova Fronteira, 1992.

SILVA, Jônatas Conceição da. Histórias de lutas negras. In: **Memórias do surgimento do Movimento Negro na Bahia. 1978-1988**: 10 anos de luta contra o racismo. São Paulo: Confraria do livro, 1988.

SILVA, Maria Nilza da. A Mulher Negra. **Revista Espaço Acadêmico**, ano II, nº 22, mar. 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br>>. Acesso em: 15 out. 2007.

SILVA, Rita de Cássia Maia da. **Cor, Cosmética e Estilo**: os discursos da beleza negra na Bahia contemporânea. 1994. Dissertação (Mestrado) - UFBA, Salvador.

_____. **Negro-espetáculo**: O bloco afro Ilé Aiyé na ressignificação e recepção da imagem do negro em Salvador. 2002. Tese(Doutorado) - UFBA, Salvador.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.). **Identidade e Diferença**: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Gênero e Racismo. In: **Seminário do Racismo, Xenofobia e Intolerância**. Salvador: IPRI, 2000.

_____. Yámi, Iyá Agbás: Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-Baianos. In: **Revista Estudos Feministas** – Dossiê Mulheres Negras, n.2/95.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SMITH, Linda T. **Decolonizing methodologies**. Research and indigenous peoples. London; New York: Zed Books, 1999.

SOUSA, Cristina Thais de Oliveira. A Mulher e a sua importância para a construção de Sociedades Sustentáveis. **Centro Nacional de Educação a Distância**. Disponível em: <<http://www.cenedcursos.com.br/a-mulher-e-a-sua-importancia-para-a-construcao-de-sociedades-sustent-2.html>>. Acesso em: 17 out. 2007.

SOUZA, Florentina. Discursos identitários afro-brasileiros: o Ilê-Aiyê. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.) **Poéticas afrodescendentes**. Belo horizonte: PUC–Minas, 2002.

SOUZA, Neusa Santos (1983). Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal. (Coleção Tendências, vol. 4).

SYLLA, R.; DIOUF, A.; NDIAYE, B. *et al.* Pratique de la dépigmentation artificielle de la peau chez les femmes à Dakar et étude analytique des produits dits cosmétiques utilisés. In: **Bull Soc Pathol Exot**, 2003, 96, 5, p. 389-393. Disponível em: <<http://www.pathexo.fr/pdf/Articles-bull/2003/2003n5/T96-5-2472-DT10.pdf>>. Acesso em: jul. 2007.

TALIBI, Hamidou. Moussa. O Corpo da Mulher: do "masculinismo" à investigação de um feminismo autêntico. **Ethiopiennes - Literatura, Filosofia E Arte**, n. 77, 2006. Disponível em: <<http://www.google.com.br>>. Acesso em: jul. 2007.

TELLES, Edward Wric. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fund.Ford, 2003.

VAINFAS, Ronaldo; SOUSA, Marina de Mello e. Catolização e Poder no Tempo do Tráfico: O Reino do Congo da Conversão Coroada ao Movimento Antoniano. **Século XV-XVIII, Revista Tempo**, 6, 1998. p. 95-118.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. **Ser Negro No Brasil Hoje**. São Paulo: Moderna, 1994.

VASSOLO, Simone, Ponde. As novas versões da África no Brasil: a busca das “tradições africanas” e as relações entre capoeira e candomblé. In: **Religião e Sociedade**, v. 25, nº 02, 2005.

VIEIRA, Hamilton. Negro: A consciência necessária. In: **A Tarde**, Caderno 2, 1987.

WEBER, MARX. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1999.

WERNECK, Jurema. A Vulnerabilidade das Mulheres Negras. **Jornal da Rede Saúde**, nº 23, Mar. 2001. Disponível em: <<http://www.uniritter.edu.br/w2/comuni/2/artigos/6.html>>. Acesso em: 05 maio 2007.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WOLF, N. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

WONE I, TAL-DIA A, DIALLO OF, BADIANE M, TOURÉ K & DIALLO I. Prévalence de l'utilisation de produits cosmétiques dépigmentants dans deux quartiers à Dakar (Sénégal). **Dakar Médical**, 2000, 45, 154-157. Disponível em: <<http://www.google.com.br>>. Acesso em: jul. 2007.

WOODWARD, K. Identidade e diferença. Uma introdução teórica e conceitual. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.). **Identidade e Diferença**: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

www.didinho.org
www.grioo.com